

*Juan Pablo García Maestro*

# **PENSAR A DIOS DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA**

**El legado teológico de Gustavo Gutiérrez**



PENSAR A DIOS  
DESDE EL REVERSO  
DE LA HISTORIA

JUAN PABLO GARCÍA MAESTRO, O.SS.T

PENSAR A DIOS  
DESDE EL REVERSO  
DE LA HISTORIA

---

El legado teológico  
de Gustavo Gutiérrez

ACCIÓN CULTURAL CRISTIANA

Salamanca, 2004

# ACCIÓN CULTURAL CRISTIANA

---

Núm. 45

© ACCIÓN CULTURAL CRISTIANA  
c/. Sierra de Oncala, 7, Bajo dcha.  
Teléf. 91 478 12 20  
28018 MADRID  
acc@eurosur.org  
<http://www.eurosur.org.acc>

Depósito Legal: S. 278-2004

I.S.B.N.: 84-931516-9-6

Imprenta KADMOS  
Teléf. 923 28 12 39  
Salamanca, 2004

A mis padres y hermanos.

¿Qué sentido tiene que las paredes refuljan con piedras preciosas y Cristo muera en el pobre?

# Contenido

---

SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	1 1
PRÓLOGO .....	1 3
INTRODUCCIÓN .....	1 9
a) Tema y autor .....	1 9
b) El método .....	2 2
I. PARTE. ITINERARIO TEOLÓGICO .....	2 3
1. Etapa de búsqueda (anterior a 1968) .....	2 3
2. Etapa de origen (1968 a 1970) .....	4 5
3. Etapa de evolución (1971-1979) .....	5 5
4. Etapa de discernimiento (década de los ochenta) .....	8 3
5. Etapa de consolidación y madurez .....	1 0 8
Conclusión .....	0 0
II. PARTE. EL PERFIL TEOLÓGICO .....	1 3 9
1. El concepto de Dios .....	1 4 0
2. La irrupción del pobre .....	1 8 0
3. ¿Qué concepto de teología? .....	2 1 0
4. Balance crítico .....	2 1 7
Conclusión .....	2 4 3
BIBLIOGRAFÍA .....	2 4 7
ÍNDICE GENERAL .....	2 6 1

# Índice de abreviaturas

---

Abreviaturas tomadas del índice recopiladas por Siegfried Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York –1994 (IATG–):

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ActSyn	Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici
CivCatt	Civiltà Cattolica
Com(E)	Communio
Comp.	Compostellanum
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
Conc(E)	Concilium. Revista internacional de teología
CTom	Ciencia Tomista
CuEp	Cuadernos de espiritualidad
Diak	Diakonia
DTDC.	Diccionario Teológico El Dios cristiano, ed. por X. Pikaza N. Silanes, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.
EstTrin	Estudios Trinitarios
Gr.	Gregorianum.
IgVi	Iglesia viva
MisCom	Miscelánea Comillas
MySal	Mysterium Salutis
NRT	Nouvelle revue Theologique
Orient.	Orientierung
PhilipSac	Philippina Sacra
RET	Revista Española de Teología
RLAT	Revista latinoamericana de teología
RTLi	Revista Teológica Limense
Salm.	Salmanticensis
Strom.	Stromata

# Los lenguajes acerca de Dios.

## A modo de prólogo

---

He aquí un libro de teología. Todo libro de teología es un discurso, logos, acerca de Dios. Quien escribe un libro de teología, no quien hace un manual de teología o cualquier repetidor de las mismas soluciones a los mismos problemas que siguen siendo importantes pero que no son ya los nuestros, cualquier neotomista que no arriesga nada en sus afirmaciones porque no tiene que buscar la verdad porque dice que ya estaba encontrada, se enfrenta el problema más dificultoso de todos los modos lingüísticos posibles.

Si el hombre es hombre por el lenguaje, su necesidad de hablar se inscribe en su misma esencia, en aquello que lo constituye. El hombre habla a los otros hombres y esto muestra su esencialidad dialógica. Pero el hombre habla consigo mismo como una forma de desvelar sus asombros. El asombro más grande del hombre es el enfrentarse con esas interrogaciones que no llegan a tener nunca una respuesta clara. ¿Qué respuesta tiene la muerte, la lejanía insondable del universo, el sentido de la persona en el mundo, la existencia de la violencia continuada, el significado de la palabra Dios?

Entre el conjunto de la palabra humana hay una parcela de lenguaje que llamamos religioso. El lenguaje religioso es aquel que se dirige a Dios como receptor. Convierte a Dios en un tu esencial, como desarrolló Martin Buber en su teología dialéctica. Hay un lenguaje religioso que quiere expresar la experiencia personal e individual sobre Dios.

Ese es el lenguaje de los místicos.

El misticismo es una búsqueda de la verdad escondida, el tesoro oculto en el centro de nosotros mismos. Como escribía el poeta bengalí Rabindranath Tagore, "el hombre tiene el sentimiento de que está verdaderamente representado en algo que excede a si mismo" o san Agustín cuando dice en las confesiones, "noli foras ire in interiore homine habitat veritas", en el hombre interior, no en el interior del hombre como han traducido algunos.

En la mística hay algo de no mental, alógico, paradógico e impredecible, pero no es, sin embargo, irracional o antirracional o "una religión sin racionalidad". Como dijo un maestro del Zen budista, "es el más adecuado conocimiento, sólo que no puede ser expresado con palabras". Si hay algo misterioso en la experiencia mística lo comparte con la vida y con la conciencia.

La divinización de la conciencia es el último fin del misticismo. El místico es el mediador entre la angustia de la existencia y la serenidad de la esencia.

Todo lenguaje religioso profundo y sobre todo el de los místicos es peculiar. Su lenguaje nace de la imposibilidad lógica de describir un orden de experiencias internas e individuales con otro orden de expresiones que corresponden a experiencias comunes. De ahí surge su retórica basada fundamentalmente en símbolos y paradojas. Lo más común en la expresión del lenguaje de la experiencia religiosa es la unión de opuestos, la coincidencia opositorum de Nicolás de Cusa. Puesto que los opuestos coinciden sin cesar de ser ellos mismos, esta oposición llega a ser una definición de Dios o del meollo de la naturaleza, la vida y la muerte. Dios, dijo ya Heráclito, es "día y noche, verano e invierno, guerra y paz, saciedad y hambre". Y el Pseudo Dionisio dice: "quitar todas las preguntas para que podamos llegar a un conocimiento desnudo de eso desconocido y que comencemos a ver la superesencial obscuridad que está oculta por la luz de las cosas existentes".

Al lado de ese lenguaje de Dios que se apoya en la experiencia privilegiada que alguien ha podido tener de Dios mismo, está la reflexión sobre la palabra que Dios le ha dirigido al hombre. Toda ciencia parte de un objeto observable. La teología parte de un objeto que en sí mismo es desconocido al hombre si ese objeto no hubiera querido manifestarse. La ciencia parte de la observación, abstrae, compara y emite un juicio. La teología es algo diferente. La teología es un metalenguaje que habla acerca de Dios, que intenta conceptualizar la experiencia del hombre que acepta la posibilidad de que Dios haya podido hablar a los hombres en algún momento preciso y que ha dicho en Cristo su última y definitiva palabra. La teología es así un discurso inteligible, y por lo tanto racional, sobre el Dios de una revelación religiosa. La teología es un edificio conceptual donde los datos de la experiencia personal se unen a los datos comunicados por Dios. Todo hombre tiene la experiencia personal de sí mismo y de la de otros. Construye con esos datos el concepto de persona y la teología razona cómo es posible aplicar ese concepto a Jesús que se ha manifestado como uno pero con operaciones humanas y di-

vinas. Este lenguaje teológico se apoya siempre en una vivencia personal y su racionalidad choca siempre con un universo de símbolos. Los conceptos teológicos están llenos de connotaciones simbólicas. El límite de los conceptos teológicos son los símbolos, comenzando por el concepto de Dios. En la medida en que este concepto designa una realidad singular, una existencia única, en la medida en que su extensión se limita a esta sola realidad singular, que es infinita en cuanto a su comprensión, no podría considerarse como un verdadero concepto. En vano la teología ha intentado hacer de Dios un concepto verdadero, deduciendo por la vía analítica las propiedades necesariamente incluidas en el concepto de Dios. Dios está siempre más allá de su propio concepto. Si Dios no puede ser conceptualizado y, a pesar de todo, se presenta a nuestro esfuerzo para comprenderlo, es porque Dios puede ser simbolizado<sup>1</sup>.

De ahí que de todos los lenguajes religiosos, el más fundamental es aquel que pretende construir una comunicación sobre la propia experiencia religiosa. Aunque el lenguaje religioso se apoye en una revelación de cualquier tipo, musulmana, veterotestamentaria o evangélica, siempre se trata de la experiencia de una persona ante la aceptación como mensaje divino de aquello que le ha sido revelado.

Las proposiciones acerca de Dios forman un tipo especial de proposiciones. El sujeto de esas proposiciones es una "naturaleza inefable e incomprensible"<sup>2</sup>. De Dios "no se puede decir nada con propiedad, ya que supera todo entendimiento y todas las expresiones sensible e inteligibles"<sup>3</sup>.

De Dios, por un camino afirmativo o catafático podemos predicar de Dios todas las cosas, pero nunca en sentido propio, sino traslaticio. Por el camino de la negación o apofático negamos de forma absoluta lo que hemos afirmado de él traslaticiamente. Este doble camino de afirmaciones y negaciones, en el que la afirmación presupone la negación y la negación no anula la afirmación aparece por vez primera, creo, en el pensamiento acerca de Dios en san Basilio: "No hay ningún nombre que sea capaz de abarcar toda la naturaleza de Dios y de declararla suficientemente. [...] De los nombres que se dicen de Dios, unos enuncian lo que

1 Cfr. R. Mehl, "Theologie et symbole" en J.E. Ménard, *Le Symbole*. Strasburgo, 1975, pág. 3.

2 Escoto Eriúgena, *Periphyseon*. I

3 Escoto Eriúgena, *Periphyseon*. I

4 *Contra Eunomio*. Migne, PG, 29, 533.

5 *Suma Teológica*. I, q. 13, art.1.

es Dios, otros lo que no es. Pero de la armonización de esas dos cosas, de la negación de lo que no es y de la afirmación de lo que es, viene a engendrarse en nosotros un cierto carácter de Dios"<sup>4</sup>. O como explica mejor santo Tomás las afirmaciones positivas sobre Dios se pueden hacer atendiendo a lo que se significa, pero se niegan en función del modo de significarlas<sup>5</sup>. Lo que en el pensamiento posterior enunciaría Juan de Santo Tomás diciendo que repugna que Dios, en cuanto conocido a través de las criaturas, coincida con ellas en algún carácter común de objeto. "Ninguna perfección que abstraiga de Dios y de las criaturas es más alta o elevada que Dios o igual, ya que no es de la misma razón unívoca a Dios y a las criaturas"<sup>6</sup>. En toda relación de un nombre con Dios se predica por medio de una analogía de proporcionalidad. O como dice Suarez, "bajo ninguna razón puede decirse un nombre unívocamente de Dios y de las criaturas"<sup>7</sup>

La dificultad de todo texto teológico es que el objeto del lenguaje es la expresión de una realidad que no es comprobable y que la causa que produce la experiencia no es conocida en si misma. Una expresión científica, es decir empírica y matematizable se expresa en un lenguaje que no pertenece a una cultura concreta. Euclides es un producto de la cultura griega, pero para comprender sus axiomas no hay que partir de un entendimiento de la cultura que los produjo. El periplo iniciático de Ulises no puede ser comprendido sino a través de la cultura que produjo la Odisea. Si Dios habla al hombre tiene que hacerlo en el lenguaje que hablan los hombres que escuchan su voz. Si el hombre habla de Dios no tiene otro lenguaje para establecer su discurso que el mismo con que se dirige a los hombres.

Durante muchos años y hoy día puede seguir haciéndose, la teología crea un discurso acerca de Dios que tiene su fundamento semántico en la misma palabra divina y esa misma teología crea una situación mental en la que esa palabra se inscribe. Hay una teología, de los ángeles que sólo puede explicarse por la creencia de los hombres de un tiempo determinado en la comunicación con unos seres espirituales, invisibles y creados. Las distinciones entre naturaleza y persona para entender la revelación de Dios mismo suponen la existencia de una forma de pensar en la que substancia, accidente, persona etc. son útiles mentales hipostasiados para entender la palabra manifestada por Dios por medio de un camino de experiencia vital y no por una construcción mental de escuela concreta filosófica.

El hombre es sujeto de experiencia religiosa, el hombre es una mente que inquiere acerca del Dios que le ha hablado, pero el hombre es un ser en el tiempo y los tiempos mismos se convierten en una manifestación de Dios, son los signos de los tiempos, los tiempos como sacramento, signos sensibles de una gracia invisible.

Los "signos de los tiempos" aparecen en el Evangelio de san Mateos (16,13), cuando a quienes piden un milagro le dice que les dará el signo de Jonás. Signo de los tiempos es el hecho de Cristo leyendo a Isaías en la sinagoga de Nazaret dice: "hoy se ha cumplido la escritura ante vosotros" (Lc., 4,21).

Esta expresión que siempre se había empleado en contextos mesiánicos comenzó a emplearse en los finales del siglo pasado para comprender la revelación de Dios no en el pasado, sino en el curso normal de la historia. Así aparece en la *Populorum progressio*, (13 y *passim*), en el Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* y en otros muchos textos papales. Siempre se trata de una acción humana sobre la que hay que proyectar la luz y la gracia del Evangelio.

Se ha repetido tanto la expresión de signos de los tiempos, que se ha trivializado y no se ha meditado en su profundidad. Ninguna situación temporal es absolutamente idéntica a otra. Los signos de los tiempos no son hechos. Son hecho que hay que interpretarlos evangélicamente.

Moltmann, hablando de escatología, analiza el transcurso del tiempo y distingue entre lo que él llama *futurum*, que representa el tiempo lineal, la prolongación del pasado y del presente en el futuro, que es concepto de tiempo que se emplea en las ciencias de la naturaleza en las que se examina el pasado y presente para hacer una predicción del futuro y el *adventus* que presupone discontinuidad al mismo tiempo que continuidad con el presente y con el pasado. Es el tiempo absolutamente nuevo que no hubiera sido posible haber anticipado en términos de lo que ya existe<sup>8</sup>. En ese tiempo hay que colocar la lectura de los signos temporales, porque no son acaecimientos, sino acaecimientos ante los que hay que tomar una posición evangélica.

Sobre esos hechos puede surgir una teología, un discurso acerca de Dios que parte de la experiencia concreta de la vida misma.

De la creación de esa teología y de su nacimiento se habla en este libro. La teología surgida de una experiencia determinada

Por desgracia hay experiencias de la vida misma que sólo son desprecio de la persona, injusticia, imposibilidad de salir del subdesarrollo, explotación del pobre, diferencias sociales insalvables. El hombre no cuelga sus cítaras mudas junto a los ríos de Babilonia. No tiene ni cítaras que echar de menos, porque desde que nació solo ha conocido el triste ruido inarmónico del sollozo.

De una de esas situaciones concretas, con nombres de países determinados y con injusticias que tienen nombres de empresas explotadoras del primer mundo y nombres y apellidos de regímenes corruptos, surge una teología que llega a Dios desde el grito "desde el profundo de mis males". Pero esos males no son los de una abstracción, sino de un cúmulo de concreciones.

Este libro exacto y admirable habla de esa teología.

Teología de otro tipo de lenguaje que el de los manuales al uso. Evidente. Teología que busca su lenguaje propio y a veces no llega a encontrarlo con precisión. No podía ser de otra forma. Peor hubiera sido hablar de llegar al encuentro de Dios desde la miseria personal de la injusticia y de la imposibilidad de escapar de ella con el lenguaje sereno, de los tratados escritos en la paz de un claustro del siglo XII.

Este estilo de teología tiene sus antecedentes. Nunca he podido comprender que se haya llamado a san Bernardo, doctor melifluido, a no ser que sólo se lean de él sus comentarios sobre el Cantar de los Cantares. Pero su prosa suave se hace ardiente y espada de dos filos cuando disputa con Pedro Abelardo y llega a ser soez cuando ataca a los monjes benedictinos.

Teología de urgencia frente a situaciones no previstas. No soy un teólogo. Las palabras que he escrito delante de este libro nacen de experiencias personales de haber conocido cómo era la tierra concreta donde nació eso que se ha venido llamando teología de la liberación y que debería quizás haberse contemplado como la única forma concreta de poder hacer teología desde una tierra atormentada.

FELICIANO DELGADO

Catedrático de Lingüística General

# Introducción

---

## a) TEMA Y AUTOR

El presente estudio nace de una sensibilidad ante la extrema pobreza en la que viven tantas personas en nuestro mundo. De 6100 millones que vivimos en esta tierra, 2300 son pobres. Y por cuanto se refiere a América Latina (A.L.), si en 1960 había 113 millones de pobres, hoy sin embargo esta pobreza ha aumentado, llegando a una suma de 200 millones, que con el sistema capitalista-neoliberal irá aumentando.

El hecho de pertenecer a la "Orden de la SS. Trinidad y para la liberación de esclavos" ha sido otro motivo intrínseco y a su vez principal del por qué del tema y del autor en el presente estudio. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (G.G.), autor que analizamos, es sin duda un pensador que ha creado una teología en la que el eje conductor consiste en reflexionar sobre el Dios de Jesucristo desde un contexto de opresión, de pobreza que significa muerte temprana e injusta y que mantiene a tantas personas en un cautiverio permanente. La pobreza significa para muchos no tener acceso a la cultura y, por lo tanto, estar sumergidos en la ignorancia; pero pobreza es, ante todo, no tener derecho a vivir dignamente como personas y como criaturas de Dios. Por eso el problema no será cómo hablar de Dios en "un mundo adulto" (del hombre de la Ilustración, secularizado, que ha salido de su minoría de edad, como decía Kant), sino cómo hablar de Dios al "no persona". Definir al pobre como no persona estuvo marcado en la teología de los años setenta en nuestro autor. En la década posterior (años 80) el pobre será aquel que sufre inocentemente a causa de esa pobreza injusta. El sufrimiento del inocente, afrontado a partir del libro de Job y de la cruz de Jesucristo, será otro aspecto para definir la pobreza en su teología.

Otro motivo por el cual hemos elegido a un autor no europeo nace de la sensibilidad hacia una dimensión universal en la teología. Reconocemos el hecho de pertenecer a una cultura y, sobre todo, de haber asumido una teología de corte europeo, de la que otros continentes han dependido durante muchos siglos. Creemos que ha llegado la hora de asumir los retos de otras teologías y dejarnos interpelar por ellas. El desafío

que nos viene de un continente marcado por el drama de una pobreza extrema y, por lo tanto, de un sufrimiento injusto es grande para la teología universal.

El teólogo peruano ha demostrado que la Teología, ciencia de la fe, es también contextual y que es necesario reflexionar a partir de la realidad o, más bien pensar, y hacer teología cargando con la realidad. Por eso ante todo viene la praxis, el silencio y la caridad, después la teología como acto segundo. Pero la teología no viene separada del acto primero, sino que es todo uno al interior de la contemplación y la praxis. El sujeto de esta praxis y de la teología es el pobre.

En adelante, dos son los elementos que caracterizan la Teología de la liberación (TtL) -corriente teológica iniciada por Gustavo Gutiérrez- y que son los primeros cronológicamente hablando: el método y el punto de vista del pobre. En los años ochenta G.G. ha añadido un tercero, que define como el mensaje del Reino de Vida. Se trata de enmarcar el lenguaje del Dios de la vida a partir de una realidad marcada por la muerte. En algunos estudios sobre G.G., este aspecto, se suele pasar por alto o no se tiene en consideración. Pensamos que bajo estos tres elementos hay que plantear la evolución del pensamiento del teólogo peruano, en toda su globalidad.

Este teólogo peruano pasará a la historia de la Teología como el que provocó una ruptura de dependencia de la teología latinoamericana con el pensamiento europeo, que hasta finales de los años cincuenta se aprendía con puntos y comas de los manuales de la teología española, francesa, italiana y alemana. Quizás se puede encontrar un método semejante de hacer teología en el pensamiento del dominico Bartolomé de las Casas (desde los Cristos azotados de las Indias) y del indio peruano Felipe Guamán Poma de Ayala (a partir de los pobres de Jesucristo). Pero no desearíamos mezclar pensamientos de autores de hace 500 años con un contexto diverso y una problemática diferente.

El Papa Pablo VI decía en su encíclica *Evangelii nuntiandi* (n. 20, 1975) que " la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo". Sin quitar importancia a este hecho, consideramos, sin embargo, que el mayor drama de nuestra historia en el umbral de este nuevo milenio es la división de la tierra entre unos pocos muy ricos y otros muchos que son pobres y a veces muy pobres.

Sabemos, por otra parte que algo menos de un cuarto de la población mundial se apropia de casi el 85% de los ingresos totales. Y lejos

1 Todos estos datos los he tomado del artículo de José A. Zamora, *Neoliberalismo y Teodicea. Sobre los intrincados caminos de la razón apologética moderna*, en: "Scripta

de haberse acercado los extremos, las diferencias no han dejado de crecer en los últimos veinticinco años. En ese tiempo, el 20% más pobre de la población mundial ha visto descender sus ingresos del 2,3% de los ingresos mundiales a un 1,4%, mientras que el 20% más rico los veía aumentar del 70% a casi el 85%. El activo de las 358 personas más ricas del mundo es igual al ingreso combinado del 45% más pobre de la población mundial, de 6100 millones de seres humanos. 800 millones de personas carecen de trabajo, de los que 35 viven en los países que podríamos llamar ricos. Mil millones de personas padecen hambre crónica<sup>1</sup>.

Estas cifras nos ayudan a tomar conciencia de que la pobreza y la masa inmensa de pobres que existen en nuestra historia no es una casualidad, sino que, como sostiene el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (n. 9) "es causa de la desigual distribución de los medios de subsistencia, destinados desde un principio a todos los hombres".

Y no olvidemos que quien ofende al pobre ofende a Dios. "En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo" (Mt 25, 40).

Dios, claro está, permanece un Misterio y no podemos encasillarlo en ningún concepto; argumento con el que nuestro autor está de acuerdo, pero lo que no podemos manipular y menos encubrir con el pretexto de defender una teología que quiere permanecer en el equilibrio, es que el Dios trinitario es un Dios que ama la vida y no la muerte. Por mucho que queramos salvar su trascendencia, no podemos olvidar que el Dios que nos revela Jesús, es el Dios de la Vida y el Dios encarnado en la Historia.

A finales de los años 80 afronté el problema del ateísmo en la obra del teólogo francés Henri de Lubac<sup>2</sup>. Allí asumí la idea de que Europa estaba instalada en la immanencia y que debía abrirse al Trascendente, para salir de la crisis de valores en la que vive. Por otra parte, Dios no es un rival del hombre, como muy bien respondía Henri de Lubac a Karl Marx, August Comte, Ludwig Feurbach y Friedrich Nietzsche<sup>3</sup>, sino su mejor aliado.

Sin embargo, a lo largo de estos años, he comprendido que era necesario ir más lejos y estar abiertos a otras culturas; ha sido, pues, en la teología de G.G. donde he aprendido a ver esta historia desde su re-

Fulgentina" 15-16 (1998), 226.

2 J. P. García Maestro, *El diálogo con el hombre contemporáneo en la teología de Henri de Lubac*, Tesis de licenciatura en la Universidad Gregoriana, Roma 1989.

verso, desde el lado de los pobres y el sufrimiento de los inocentes. He descubierto también que el problema en la Biblia no es el ateísmo, sino la idolatría. Son los ídolos los que provocan una muerte temprana e injusta a los más pobres. El problema no es si Dios existe, sino qué dioses nos interesan que existan. Con razón y sabiduría popular decía un campesino en la III Conferencia Episcopal de América Latina celebrada en Puebla (México), que "ateo no es el que niega a Dios, sino el que desprecia al pobre". Porque quien desprecia al pobre, desprecia a Dios mismo.

El drama de la pobreza no es sólo un problema social, al cristiano no le preocupa sólo esta dimensión, sino que la opción por el pobre es más bien teocéntrica. Nos viene del Dios en quien creemos.

A veces puede dar la impresión de que se intenta poner en el centro al pobre, de que la teología no sea una reflexión sobre Dios, sino sobre el pobre. Pero deseamos resaltar la centralidad de Dios en el discurso teológico. Ahora bien, también constatamos que si no es posible hablar de Dios sin tener en cuenta al hombre, con más razón sostenemos que no es posible hablar de Dios ignorando la realidad del pobre. La teología ha de ser por eso una reflexión sobre Dios hecho pobre, que ha querido redimir esta humanidad a partir de los más pobres, pues la opción por el pobre no es por justicia divina, sino por pura gratuidad.

## b) EL MÉTODO

Con relación al método hemos elegido en la primera parte el análisis cronológico de los escritos del autor en su dimensión diacrónica y sincrónica. Así conoceremos su pensamiento desde los años sesenta hasta nuestros días. Una evolución que llamaremos en la continuidad y no en una simple ruptura que permitiría hablar de un primer y un segundo Gutiérrez. Esta es nuestra forma de analizar objetivamente su teología e interpretarla en su totalidad. De no tener en cuenta esto correremos el riesgo de leer al autor a través de frases sueltas sacadas de su contexto.

En la segunda parte hemos analizado el perfil teológico de G.G. desde su vertiente teocéntrica y antropológica. En primer lugar, analizamos el concepto de Dios desde un contexto de pobreza y sufrimiento, para sistematizar después el sujeto principal de su antropología. No reflexiona a partir del hombre en general, sino desde el pobre que ha hecho su irrupción en la historia. En esta parte hemos mantenido una distancia crítica con relación a su pensamiento a través de estudios de otros autores. En

el último capítulo hemos reflexionado sobre la teología que surge a partir de esa dimensión teocéntrica y antropológica de su pensamiento, una forma de concebir la teología que viene a ser un desafío de cara al fu-

turo. La teología no puede dejar de introducir en su logos el grito del dolor de los inocentes, de los más pobres. Por otra parte, éste es uno de los mayores retos que la teología de la liberación ha lanzado a la teología universal.

Finalmente hemos procedido a un balance crítico de la teología del autor y a resaltar y resumir las aportaciones personales de esta investigación.

Para concluir, expreso mi agradecimiento a cuantos me han ayudado a llevar a término este trabajo. En primer lugar a mis Superiores de la Orden de la SS. Trinidad que, en todo momento, me han estimulado a seguir adelante. A los hermanos Luis Redondo e Isidro Hernández que convivimos durante varios años en Alemania, a la Comunidad trinitaria de Córdoba y la Parroquia alemana de Frauenfrieden en Frankfurt am Main. Pero sobre todo deseo expresar mi gratitud al P. Giuseppe Marco Salvati, OP.

1 Aunque esta apreciación se ve en la mayoría de los escritos del autor remito especialmente al siguiente artículo: G. Gutiérrez, "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico de la Iglesia y los pobres", en: G. Alberigo, J. P. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.

2 M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación* en la obra de Gustavo Gutiérrez, Mensajero, Bilbao 1978, 14. El autor precisa en esta misma página: "Por ello el pensamiento de G. Gutiérrez es más asequible reconstruyendo cronológicamente el mismo proceso en el que ha brotado siguiendo los acontecimientos históricos, sociales, políticos y eclesiales. No tener en cuenta este carácter específico de la reflexión teológica de G.

# PRIMERA PARTE: Itinerario teológico

---

## 1. ETAPA DE BÚSQUEDA (anterior a 1968)

En este apartado afrontaremos la etapa de búsqueda del pensamiento teológico de G.G. Para plantear este punto de forma coherente y lógica tendremos presente el espíritu del Concilio Vaticano II, pues es a partir de este momento tan importante de la Iglesia, desde donde hay que descubrir lo que ha dado origen a la creación original del pensamiento teológico del autor: hacer teología a partir de la situación de pobreza de América Latina (A.L.) (especialmente del Perú)<sup>1</sup>.

“Procediendo de este modo —escribe Miguel Manzanera— no solamente contribuiremos a una investigación sobre la génesis del pensamiento de un teólogo que ha unido su nombre al de la teología de la liberación, como una de las corrientes más vigorosas en el cristianismo contemporáneo, sino que además pondremos de relieve otro de los principios hermenéuticos más característicos de este modo de hacer teología, que por brotar desde la misma situación histórica, no puede separarse del proceso, que si bien mantiene una unidad esencial, va variando en sus interrogantes y en sus perspectivas hermenéuticas”<sup>2</sup>.

Gutiérrez y examinar su obra desde una perspectiva esencialmente académica lleva a interpretaciones deformadas, o al menos superficiales, de su pensamiento”.

3 Cf. *Ibid.*, 14. Ver también el libro de R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Lima 1977.

4 Cf. G. Gutiérrez, “Significado y alcance de Medellín”, en: F. Chamberlain, M. Díaz Mateos, N. Zevallos y otros, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres*, CEP, Lima 1990, 23-73.

5 Decía así Juan XXIII: “In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri”, en: AAS 54 (1962), 682.

6 “Abrir las ventanas de la Iglesia para que salga “el polvo imperial” acumulado durante siglos”, es una de las más expresivas imágenes del Papa Juan XXIII para referirse a la actitud que el Concilio debía tener. También el Papa Pablo VI con palabras solemnes y penetrantes expresará la misma idea: “lo sepa todo el mundo: la Iglesia lo mira con

Manzanera señalaba las tres etapas más características en la Teología de la Liberación y en G.G., que reflejan la evolución de la situación histórica como política:

1. Etapa de búsqueda, que comprende la década de 1960 hasta 1968, en la que todavía no se puede hablar propiamente de latinoamericanidad en la reflexión teológica, si bien se da ya un esfuerzo considerable por encontrarla.
2. Etapa de creación, de 1968 a 1971, en la que se formula con fuerza una manera de hacer teología diversa de la casual, clásica y progresista, y que viene a ser conocida con la denominación Teología de la liberación.
3. Etapa de sedimentación, a partir de 1972, en la que el que-hacer teológico se hace más consciente de sus propios presupuestos, y, asimismo de las dificultades de sobrevivencia en una situación histórica reaccionaria y represiva<sup>3</sup>.

Tendré en cuenta la aportación de este autor, pero ya han pasado muchos años desde que Manzanera escribió su tesis, y el pensamiento de G.G. ha evolucionado y madurado, como iremos viendo a lo largo de nuestro trabajo.

La opción por los pobres en su teología no se puede comprender sin poner la mirada en las figuras de Juan XXIII y del Cardenal Lercaro. Otros autores no señalan con la fuerza suficiente esta idea que, sin embargo tiene mucha importancia; lo he podido intuir en escritos más recientes del teólogo peruano<sup>4</sup>.

Así pues creemos que su teología no se comprende sin tener en cuenta aquel radio mensaje del Papa Juan XXIII, el 11 de septiembre de 1962, en el que recordaba que "la Iglesia está abierta a todos, pero de manera particular ha de ser la Iglesia de los pobres"<sup>5</sup>.

Anterior a esta idea, Juan XXIII había destacado en otros discursos y alocuciones previos al Concilio dos puntos claves: la apertura de la Iglesia al mundo moderno y a la sociedad<sup>6</sup>, escrutando los signos de los tiempos, con objeto de hacer inteligible el anuncio del Evangelio, y por otra parte la unidad de los cristianos o presencia activa de la Iglesia en el ecumenismo.

profunda comprensión, con verdadera admiración, sinceramente dispuesta no a conquistarlo sino a servirlo; no a despreciarlo, sino a valorizarlo; no a condenarlo, sino a confortarlo y salvarlo": citado por G. Gutiérrez, Significado y alcance de Medellín, 29.

También conviene recordar la iluminadora figura del Cardenal Lercaro, quien insistía en una notable intervención en el tema de la iglesia de los pobres. Con estas palabras llenas de lucidez y de visión de futuro afirmaba: "Esta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que están sobre la tierra, esta es la hora del misterio de la iglesia madre de los pobres, es el misterio de Cristo sobre todo en el pobre. Por consiguiente, la más profunda exigencia de nuestro tiempo, incluyendo nuestra gran esperanza de promover la unidad de todos los cristianos, no sería satisfecha, sería eludida más bien, si el problema de la evangelización de los pobres de nuestro tiempo, fuese tratado en el Concilio como un tema que se añade a otros. En efecto no se trata de un tema cualquiera, sino en cierto sentido del único tema de todo el Vaticano II"<sup>7</sup>.

Pero esta sensibilidad hacia el mundo de los pobres por parte del entonces arzobispo de Bolonia, no la tenía por mero empeño social, sino por ver la situación desde una dimensión cristocéntrica. "El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, y particularmente hoy, el misterio de

7 G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984, 109-110. Lercaro llegó a insistir en que la ausencia de este aspecto (la Iglesia y su opción preferencial por los pobres) era la laguna de los esquemas preparatorios del concilio: Cf. G. Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, 26.

8 *Ibid.*, 111.

9 Cf. Entrevista al P. Gustavo Gutiérrez, en: "Colecciones Capu" (separata) 4 (1984), 9-10. El original de esta entrevista fue publicado por el diario limeño "La Republica", el 20 de abril de 1984.

Recuerdo que, en relación a este hecho, pregunté a G.G. si esta enfermedad había influido en su forma de hacer teología. Esta fue su respuesta: "Me imagino que sí, aunque no son influencias directas. En la personalidad sí, pues fue un contacto con el mundo del sufrimiento. No provocó en mí reacciones, pues estuve rodeado siempre de mucho afecto. Era normal que me sintiese a veces mal, un muchacho joven desea salir a la calle, caminar, jugar. Yo era muy deportista en el colegio hasta los 12 años. También leí mucho, aunque en el periodo de mi enfermedad, en la cama, leí mucho más. Evidentemente esa enfermedad, el sufrimiento, me hizo madurar mucho y me marcó. Pero en mi cuerpo no queda ya rastro de ello".

10 S. Torres, "Itinerario intelectual y espiritual de Gustavo Gutiérrez", en: J. Sobrino, E. Tamez, M. Díaz Mateos y otros, *Teología y liberación, escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, CEP, Lima 1990, 203. A pesar de las crecientes solicitudes latinoamericanas e internacionales, G.G. nunca quiso dejar su trabajo en una parroquia del barrio popular de Rimac (Lima), donde, desde hace muchos años ejerce funciones concretas de párroco-cuadjutor. De hecho en debates ha llegado afirmar que nunca ha querido dedicarse ni a tiempo pleno, ni a media jornada a la enseñanza universitaria, sino que ha realizado su teología a través del contacto pastoral. Cf. "Die Armen evangelisieren. Gustavo Gutiérrez im Gespräch mit Josef Sayer", en: Peter

Cristo en los pobres, en tanto que la iglesia es de todos, pero hoy especialmente la Iglesia de los pobres”<sup>8</sup>.

### 1.1. Vida y obra

Considero importante que antes de analizar los primeros escritos de G.G., me detenga en presentar la vida y obra del autor, pues es desde aquí desde donde podemos entender su reflexión teológica.

Gustavo Gutiérrez Merino nace el 8 de junio de 1928 en la calle del Arco, en el centro viejo de Lima (Perú). De una familia con antepasados indígenas cercanos (hijo mestizo de familia popular, mezcla de sangre india con la española), se vió afectado por una cruel enfermedad (osteomielitis) cuando apenas tenía 12 años, que le hizo permanecer en una silla de ruedas y en cama durante seis años<sup>9</sup>. Así comenta una persona que compartió con G.G. el mismo colegio, las mismas carpetas y las mismas tareas escolares: “Pocos sabrán las circunstancias tan difíciles en que Gustavo Gutiérrez realizó sus estudios. En el primer año de media, sufrió los efectos de un golpe desafortunado que le comprometió la pierna, obligándolo a estudiar en cama toda la secundaria, porque no podía caminar ni pasearse en los retretes del parque, como lo hacíamos todos. Creo que ahí surgió más nítida su entereza, su fe incommovible, su rigor intelectual, su vocación espiritual y su compromiso con los humillados y permitido vivir lo que ha proclamado en sus escritos, o sea

Eicher (Ed.), *Theologie der Befreiung in Gespräch*, Müncher 1975, 31; Ver también G. Gutiérrez, *Conversaciones en Salamanca. Teología de la Liberación y V Centenario*, en: “CTom” 117 (1990), 122-123.

11 *Ibid.*, 204. Según Monseñor José Dammert Bellido (antiguo obispo de Cajamarca (Perú)): “la colaboración de Gustavo Gutiérrez fue eficiente en Medellín, principalmente en las comisiones de Justicia, Paz y Pobreza de la Iglesia”. Sobre el testimonio de Monseñor José Dammert sobre la persona de G. Gutiérrez ver en: J. B. Libanio, P. Richard, R. Oliveros y otros, *Teología y liberación, perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, CEP, Lima 1989, 37-40; del mismo autor: “Medellín en el Perú”, en: F. Chamberlain, M. Diaz Mateos, G. Gutiérrez y otros, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, CEP, Lima 1990, 13-21.

La participación peruana en Medellín fue importante puesto que además de la presencia del Cardenal Landázuri, tuvieron también actuación importante los obispos Mons. Metzinger, Durand y el propio Dammert.

12 Del 29 de junio al 4 de julio de 1992, el Instituto Fe y Secularidad organizó otro encuentro internacional en El Escorial (Madrid), a los veinte años del otro celebrado en 1972. Esta vez no participó G.G., sólo envió una carta lamentando el no poder participar: “Quiero repetirles que siento mucho no estar con ustedes en estos días. Una in-

que la experiencia espiritual y la práctica social y pastoral vienen antes y enriquecen la sistematización intelectual"<sup>10</sup>.

¿Cómo surge la Teología de la Liberación? Para el teólogo peruano esta teología es fruto de su práctica pastoral. Es una teología en contacto con la realidad de su país, con personas pobres, pero también con personas que trabajaban con pobres y que luchaban por la justicia. Años más tarde, fruto de su trabajo pastoral nacería en 1968 la Teología de la Liberación. Luego este mundo donde en el que se ha movido se ha profundizado, se ha perfilado cada vez más.

Pronto se dejó oír su nombre, y es llamado por el Consejo Episcopal de América Latina (CELAM) a participar en el Equipo de reflexión teológica de ese organismo. En esa condición ha desarrollado una amplia y fecunda labor de cursos y conferencias a obispos y agentes pastorales de todo el continente.

Por otra parte, tuvo una activa participación en la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, un acontecimiento cumbre y fundante de la pastoral latinoamericana. Con otros obispos y teólogos, comparte el título de gloria, es un hombre de Medellín<sup>11</sup>.

En 1971, el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP) de Lima publicaba su libro fundamental Teología de la liberación. Perspectivas, trans-

salvable coincidencia de fechas -y otras dificultades- me impiden hacerlo". Cf. G. Gutiérrez, A los amigos del encuentro de El Escorial, en: J. Comblín, J. I. González Faus, J. Sobrino (Eds.), Cambio social y pensamiento cristiano en América latina, Trotta, Madrid 1993, 15-16. En este libro están publicadas todas las ponencias de ese encuentro.

13 Álvarez Bolado, "Introducción", en: Fe Cristiana y Cambio Social Latina, Sígueme, Salamanca 1973, 23.

14 R. Shaull and G. Gutiérrez, Liberation and Change, Atlanta, John Knox Press 1977.

15 Ha habido 4 conferencias del CELAM. La primera se realizó en Río de Janeiro en 1955; la segunda en Medellín (Colombia) 1968; la tercera en Puebla (México) 1979; la cuarta se celebró en Santo Domingo, en 1992, al recordarse los 500 años de la llegada de los colonos al nuevo Continente. Hay que anotar sin embargo que existe un antecedente a la Conferencia que se realizó en Río de Janeiro, pues en 1899 se reunió en Roma el concilio Plenario de América Latina con la asistencia de 54 obispos. Sus textos finales fueron publicados en Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina (Roma, Tipografía Vaticana 1906).

16 En el caso de G.G. fueron algunos obispos de Brasil quienes le invitaron, pues la presencia del teólogo peruano en ese país ha sido importante; incluso es posible considerarlo como el teólogo de la (o en la) Iglesia brasileña. Así ocurrió también en el Concilio Vaticano II con Y. Congar y M.D. Chenu.

Esta idea la he tomado de Luis Alberto Gómez de Souza, La fuerza histórica de Gustavo Gutiérrez, 84.

formado en el acta de fundación de la corriente teológica de América Latina, denominada Teología de la Liberación. En esta obra se plasman las primeras intuiciones sobre la nueva forma de hacer teología, sobre su método, su contenido y su espiritualidad. Este libro ha sido traducido a doce lenguas.

La proyección de esta corriente teológica no tardaría en extenderse a otros ámbitos geográficos y culturales. Así en 1972 el Instituto "Fe y Secularidad" de Madrid organizaba en El Escorial unas jornadas de estudios titulados "Fe cristiana y cambio social en América Latina"<sup>12</sup>, con la participación de científicos sociales y teólogos para dar a conocer al público español la nueva experiencia eclesial en el continente.

El teólogo español Alfonso Álvarez Bolado resume así el impacto de la presentación del teólogo peruano: "Gustavo Gutiérrez provocó en El Escorial la intensa convivencia de una experiencia espiritual nueva, tenida en común. Él no es simplemente el autor de la Teología de la Liberación. En cierto sentido es el plasmador, el formulador en lenguaje sencillo, expresivo y sobrio de las intuiciones fundamentales de esta teología"<sup>13</sup>.

En 1977 aparece el libro "Liberación y Cambio"<sup>14</sup>, un diálogo con Richard Shaull, teólogo norteamericano, de los primeros en interesarse por América Latina. Shaull incursionó en nuevos caminos proponiendo en los años 50 una teología de la revolución. G.G., en particular, se distanciaría muy temprano de esa corriente, que no tuvo vigencia perdurable en el continente.

En 1979 se celebró en Puebla (México), la Tercera Conferencia del CELAM<sup>15</sup>. A raíz de un proceso de exclusión iniciado (por el Obispo Al-

17 E. Judd, "Gustavo Gutiérrez y la originalidad de la experiencia peruana", en: Ch. Duquoc, J. Espeja, R. Oliveros, P. Richard y otros, *Teología y liberación, perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, CEP, Lima 1989, 151-152. Este autor señala cómo Bartolomé de Las Casas en la última etapa de su vida estuvo muy cerca de la posición que afirma que los mismos indios eran sujetos históricos por derecho propio y los únicos que podrían realizar una justa transformación social, 151. Esta misma idea ha sido matizada y ampliada por G.G. en su última obra "En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas".

18 *Sígueme*, Salamanca 1982.

19 Citado por S. Torres, *Itinerario intelectual y espiritual de Gustavo Gutiérrez*, 207.

20 G. Gutiérrez, "Una espiritualidad de la Liberación", en: *Teología de la liberación*, 253-260.

21 *Ibid.*, 238-252.

22 *Ibid.*, 324-339.

fonso López Trujillo en Sucre (Bolivia)) en 1972, G.G. y otros teólogos latinoamericanos no fueron invitados a participar directamente como peritos en la Conferencia. Con humildad y espíritu de servicio, esos teólogos aceptaron la invitación de varios obispos<sup>16</sup> para acompañarlos como asesores personales.

Esto no fue un "Puebla paralelo", como peyorativamente se quiso interpretar, sino un servicio eclesial y una indirecta, pero inestimable contribución teológica. Vale la pena señalar que la noción de los pobres como sujetos de la evangelización, 'su potencial evangelizador', en los documentos de Puebla, se relacionan con el descubrimiento original de G.G. a través de la persona de Bartolomé de Las Casas. "Si no hubiese sido por el señalamiento de Gustavo y su crítica oportuna del Documento de trabajo de Puebla en este tema precisamente, el cambio de énfasis hacia el pobre como agente de evangelización no hubiera encontrado camino hacia el Documento final"<sup>17</sup>.

En el mismo año 1979 publica su segundo libro más importante "La Fuerza Histórica de los Pobres"<sup>18</sup>, donde resume la evolución de su pensamiento y el aporte concreto a los nuevos desafíos. El mismo título del libro es una de las muchas expresiones características, que él ha ayudado a crear en el campo teológico-social.

Resulta curioso, pues a pesar de su formación europea, G.G. ha enseñado más en Estados Unidos que en Europa. Allí desarrolló una vocación ecuménica enseñando en seminarios y universidades, católicas y protestantes, de Nueva York, Bostón, San Francisco y otras ciudades<sup>19</sup>. Es

23 Cf. S. Torres, Itinerario intelectual y espiritual de Gustavo Gutiérrez, 210. La frase de Santa Teresa de Ávila "al fin Señor, muero hija de la iglesia", o también la otra versión de esta célebre frase "en fin, Señor, soy hija de la iglesia" citada por G.G en su libro Beber en su propio pozo, nota 100, 175, no está por casualidad, pues en alguna entrevista nuestro autor ha definido su teología como un canto de amor a la Iglesia.

24 La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez, 83. En esta misma página, en la nota 20, Gómez de Souza afirma: "Cuentan que el Papa Juan Pablo II, al verlo durante un congreso internacional en Roma, había comentado que lo imaginaba más alto, por las referencias que tenía de su obra y del impacto de su personalidad". Esto hace pensar en el desnivel inesperado entre la fuerte erradicación personal y la fragilidad corporal de otras personalidades significativas, como Gramsci, su compatriota Mariátegui en los últimos años de su vida, o en Brasil, Dom Helder y Herbert José de Souza (Betiño).

25 En los escritos de G.G. se ve una gran admiración por Felipe Guamán Poma y por Bartolomé de Las Casas. La gran intuición de estos dos hombres es haber sabido ver en el rostro del pobre (del indio), el rostro de Cristo, y haberse puesto del lado de

más, sabemos que actualmente es profesor de teología de la Universidad de Notre Dame, en Estados Unidos.

Quiero resaltar que G.G. es un hombre del Espíritu. En su vida personal, y en sus escritos se refleja esta docilidad al Espíritu. Desde su primer libro había insistido en el tema de la espiritualidad de la liberación<sup>20</sup>. Los apartados sobre la "La conversión al prójimo"<sup>21</sup> y "Eucaristía y fraternidad humana"<sup>22</sup> son preciosas reflexiones de profunda espiritualidad. Sin embargo, las críticas y los ataques pretendieron reducirlo a los aspectos políticos y sociales, dejando de lado el aspecto más teológico y las intuiciones sobre espiritualidad de la liberación. Sus detractores, tomando textos aislados y fuera de contexto, han pretendido desvirtuar su vivencia espiritual como discípulo de Jesucristo y su hondo sentido de Iglesia<sup>23</sup>.

Más adelante, a partir de 1982, ha querido hacer más explícito este compromiso espiritual. Sus últimos libros: *El Dios de la Vida; Beber en su propio pozo*"; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, son un claro testimonio de este nuevo énfasis de su teología, sin dejar de lado los aspectos metodológicos y los más conflictivos.

"Impresiona además –comenta Luis Alberto Gómez de Souza– su dinamismo comparado con su fragilidad física. Quien no lo conoce y lo ve llegar para los cursos o debates, con su baja estatura, se sorprende luego de ver cómo crece al desarrollar con brillantez su pensamiento, con la fina ironía de sus alusiones, con la expresividad de la comunicación y la firmeza de sus convicciones. Hay en él una energía y una fuerza vital que escapan a los límites de su cuerpo frágil"<sup>24</sup>.

los últimos de la historia. Esta intuición está también presente en la teología y en la vida real de G. Gutiérrez.

26 Hay que señalar la importancia del filósofo peruano José Carlos Mariátegui, del escritor José María Arguedas y del poeta César Vallejo, pues ellos demostraron en sus escritos una sensibilidad por los problemas reales del Perú. Estos autores son esenciales en la teología de G.G. Cf. G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*. Un ensayo sobre José María Arguedas, CEP, Lima 1990; "La concepción religiosa de Vallejo", en: R. González Vigil (Ed.), *Intensidad y altura de César Vallejo*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad católica del Perú, Lima 1993, 117-125; Mariátegui: hombre libre, en: "Páginas" 127 (1994), 53-61.

27 Acordarse de los pobres. Entrevista a Gustavo Gutiérrez, en: "Páginas" 180 (2003). Añadimos además que esta entrevista se realizó con ocasión de la incorporación de Gustavo Gutiérrez a la Academia Americana de Artes y Ciencias, en Cambridge, Massachusetts, el 5 de octubre de 2002. Para mayor información envío la Nota: Incorporación de Gustavo Gutiérrez a la Academia de Artes y Ciencias de Estados Unidos, en: "Páginas" 177 (2002), 54-55.

Para muchos, el teólogo peruano es, junto a Guamán Poma de Ayala y Bartolomé de Las Casas<sup>25</sup>, uno de los primeros misioneros para los pueblos nativos de América Latina. Ellos tres, junto con tantos otros<sup>26</sup> nos enseñan a optar por los más necesitados de este mundo y las sendas de la verdadera inculturación en la tarea evangelizadora.

No deseo pasar por alto dos acontecimientos claves en la vida del autor.

Uno, es la opción de hacerse religioso dominico en el año 1999, iniciando el noviciado en la comunidad de los PP. Dominicos de Lyon (Francia). Con relación a esta decisión, G.G. se expresaba así en una reciente entrevista:

“Mi relación con la Orden de los Predicadores se remonta a mis estudios en Francia, donde estuve en contacto personal –y con su reflexión y trabajo académico– con los teólogos Chenu, Congar y Schillebeeckx, todos ellos dominicos. Me atraía sobremedida cómo entendían y planteaban la íntima relación que debe existir entre la teología, la espiritualidad y el anuncio hoy del evangelio. La teología de la liberación comparte esa misma convicción. Mi investigación posterior sobre la vida de Bartolomé de Las Casas y su defensa apasionada de los pobres de su tiempo (los indios y los esclavos negros) también tuvo un papel importante en mi decisión. Mi larga amistad con muchos dominicos, además de otras circunstancias, me llevaron finalmente a dar ese paso. Estoy muy agradecido a la cálida acogida que la familia dominica me ha brindado”<sup>27</sup>.

El otro acontecimiento es el haber sido galardonado con el Premio Príncipe de Asturias en abril de 2003. Junto con el periodista polaco Ryszard Kapuscinski recibió el Premio de Comunicación y Humanidades. El acta del Jurado afirmaba así sobre el P. Gutiérrez: “El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez es el iniciador de la renovadora corriente espiritual conocida como teología de la liberación, que propugna una atención especial al mundo de los desfavorecidos, entendiendo que la liberación preconizada por el mensaje cristiano no es aplicable únicamente a la faceta espiritual del ser humano, sino también a sus condiciones sociales y materiales. Con ello, esta propuesta de la teología de la liberación no se reduce a un planteamiento teórico, sino que constituye una práctica que, de modo especial en los países menos desarrollados, ha estimulado

28 Esta cita del acta del Jurado la tomo de la Revista “Páginas” 181 (2003), 6-7, aquí 7. En este mismo número de la revista hay un artículo del teólogo Jon Sobrino, en el que afirma: “Gustavo Gutiérrez no necesita premios. No hay más que oírle y leerle

una dignificación de las condiciones de vida de millones de seres humanos"<sup>28</sup>.

Termino este apartado con un pensamiento del cardenal Paulo Evaristo Arns: "La Iglesia en su conjunto, en América Latina, tendrá que agradecer al Señor el don que quiso hacernos a través de la persona y de la misión de nuestro hermano y amigo, Gustavo Gutiérrez, el evangelizador y teólogo de los pobres"<sup>29</sup>.

## 1.2. Misión de la Iglesia y pastoral universitaria.

En 1960 elabora un trabajo sobre "La Misión de la Iglesia y pastoral universitaria" en el que se muestra partidario de una pastoral de madurez en la fe, centrándose en la formación de pequeños grupos militantes selectos. Esta idea se matizará y cambiará en 1964, en su conferencia en Petrópolis (Brasil)<sup>30</sup>, pues no hablará de una 'pastoral de élites' sino 'pastoral de masas'. Hablar sólo de pastoral de élites es no tener en cuenta la situación especial de A.L., cuyo problema es, precisamente, la promoción de las masas en un lento y difícil proceso de personalización y de reivindicación social<sup>31</sup>. En esta conferencia señala dos aspectos: a) Marca la perspectiva pastoral soteriológica, como generadora de la reflexión teológica de G.G.: ¿cómo establecer el diálogo salvador con las personas en A. Latina?; b) hace una crítica teológica de determinadas opciones pastorales que se han tomado ya en A.L. En cómo establecer el diálogo salvador con el hombre en A.L., el teólogo peruano indica que se debe en primer lugar estudiar al hombre latinoamericano. Para ello señala los tres grupos bien diferenciados: el de la masa popular, compuesta por la mayor de la población latinoamericana, el de la élite in-

para saber que, para él, el premio más que su suficiente es su fe en Dios, el cariño de los pobres y el don de haber puesto en marcha un modo de ser y de pensar humano, cristiano y teológico": Gustavo Gutiérrez "Premio Príncipe de Asturias" y "amigo de El Salvador", 16-20, aquí 16.

29 P. E. Arns, "Testimonios", en: R. Oliveros, J. B. Libanio, J. B. Metz y otros, Teología y liberación, perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez, CEP, Lima 1989, 19.

30 Esta reunión celebrada en Marzo de 1964, es el primer encuentro de teólogos latinoamericanos. Junto con G.G. participaron Juan Luis Segundo y Lucio Gera. Los documentos de dicha reunión de Petrópolis, que se encuentran en forma mimeografiada, se pueden verificar en el archivo del centro de Estudios Bartolomé de Las Casas, asentado en Lima (Perú).

telectual y técnica, el oligárquico conservador. A G.G. le preocupa la acción de dichos grupos en su relación a la salvación: "Creo que en primer lugar es necesario hacer una crítica de estas conductas desde el punto de vista religioso, del punto de vista salvador; analizar cuáles son las opciones profundas de estos tipos diferentes de hombres"<sup>32</sup>.

Tenemos en esta cita, lo que posteriormente denominará la función crítica de la teología, de la praxis de los cristianos, cómo en la praxis descubrimos nuestras opciones profundas.

Con relación a la crítica teológica de las determinadas opciones pastorales dirá: "Un segundo punto, partiendo parcialmente de lo dicho, que quiero tratar y proponer también como tema de trabajo, es el hacer una crítica teológica de determinadas opciones pastorales que se han tomado ya en A.L."<sup>33</sup>.

La primera forma de pastoral que estudia es la de cristiandad. En ella distingue dos tipos: el primero es el propio estadio de la colonia; el segundo, que se puede denominar de avanzada, es el que crea instituciones de inspiración cristiana. La segunda forma de pastoral la llama espiritualista, que se encamina hacia la formación de pequeñas élites. Se forma a la gente en comunidades pequeñas muy selectas. (Más adelante veremos la crítica que hace G.G. a estos estilos de pastoral).

En el fondo lo que pretende, es dar una respuesta sobre la misión de la Iglesia en la situación de A.L. Esta descripción, un tanto tímida, pero donde señala su intuición fundamental, la acentuará cuatro años después, como antes hemos recordado.

Como último punto, señala la importancia de profundizar en la teología "sobre el proceso de reivindicación social que se vive en A.L."<sup>34</sup>, del que toma tres puntos: el primero es cómo conciliar la lucha revolucionaria en A.L. con la predicación de la kénosis pascual, el segundo el de la violencia, el tercero el de la limitación de la natalidad. Pero sobre estas cuestiones marca sólo algunas pautas.

### 1.3. Relación Iglesia-mundo

31 Cuatro años después publicará un estudio que será base para entender su eclesiología y el modo como teológicamente enfoca la pastoral para América Latina: Cf. *Íneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, CEP, Lima 1976,

32 G. Gutiérrez, *Petrópolis*, 3.

33 *Ibid.*, 4.

34 *Ibid.*, 14.

En 1966 se celebró en Santiago de Chile un encuentro de teólogos y asesores pastorales de la región meridional de América del Sur —entre ellos J. Croatto, G. Gutiérrez y J. Luis Segundo— para analizar comunitariamente el tema "Palabra y evangelización". En este encuentro G.G. se plantea la relación Iglesia-mundo, que ahora, debido a los impulsos del Concilio Vaticano II, ha suscitado nuevos interrogantes; entre ellos, el saber si el cristianismo debe inspirar una civilización o no. Según la opinión de algunos teólogos, representados por J. Daniélou, que recoge, desde un punto de vista más espiritual, algunas ideas de la concepción maritainiana del humanismo cristiano, es necesaria una civilización cristiana como condicionamiento de la vida cristiana de los menores, de los débiles en la fe, que no son capaces de vivir cristianamente sin el apoyo de instituciones cristianas en el campo temporal, lugar donde la Iglesia, para cumplir su misión de salvación universal, debe inspirar la civilización con los valores cristianos<sup>35</sup>.

Frente a esa posición, otros teólogos, entre ellos Karl Rahner y Edward Schillebeeckx, representando la teología progresista presente en el Concilio Vaticano II, hacen ver la ambigüedad de una tal presencia sociológica de la Iglesia en las instituciones temporales con el peligro de apartarse de las exigencias evangélicas o reducirlas a su mínima expresión. Según estos teólogos, la misión de la Iglesia, en cuanto sacramento universal de salvación, debe ser la de dar testimonio del amor salvífico de Dios para todos los hombres, siendo, como fermento, una pequeña grey en el mundo, que viene religiosamente revalorizado más allá de las fronteras de la Iglesia, como cristianismo anónimo o implícito<sup>36</sup>.

En esta ponencia G.G. no trata de responder directamente a este interrogante y las implicaciones pastorales que se derivan de esa diversa concepción de la Iglesia y de su misión en el mundo, sino que se remonta a la raíz del problema, que se sitúa en la misma noción de salvación: "La raíz de estas concepciones de la Iglesia debe encontrarse al parecer en la teología de la salvación; de la manera como la entendamos depende la misión en el mundo. El Evangelio es el mensaje del amor salvífico de Dios por los hombres; la noción de salvación debería ser, no un presupuesto conocido, sino el tema principal de nuestra reflexión teológica y pastoral"<sup>37</sup>. La reflexión teológica sobre la noción de salvación y la mediación humana necesaria para establecer el diálogo salvífico entre Dios y el hombre viene continuada por G.G. en el breve ensayo Caridad y amor

humano publicado por la Unión Nacional de Estudiantes Católicos del Perú (UNEC)<sup>38</sup>.

El núcleo de la posición de G.G. consiste en la identificación existencial que establece entre la caridad y el amor humano. Si bien teológicamente cabe distinguir entre gracia de la caridad y el amor humano auténtico en el que no esté presente la caridad.

La idea central es la idea de que a Dios se le encuentra en el prójimo, que tiene en la historia un carácter sacramental, tal como lo expresó Yves Congar: "Hay una realidad privilegiada que sirve de signo paradójico de Dios, con relación al mal los hombres pueden declarar su orientación profunda: es el prójimo. El sacramento del prójimo!"<sup>39</sup>.

Recogiendo esa intuición, G.G. puntualiza que ello no significa que se deba amar al prójimo "por amor a Dios", como si fuera un instrumento o una ocasión para una aproximación a Dios, sino que el amor al hombre concreto tiene que ser auténticamente humano y no un frío cumplimiento de una obligación religiosa. Así aparece la actitud del samaritano hacia el herido que está al borde del camino con el verbo "splankhnízein" usado en Lc 10, 33<sup>40</sup>.

#### 1.4. Líneas pastorales de la Iglesia en A. Latina.

Con este título se publica un ensayo en 1968, en el que se recogen unas charlas pronunciadas por G.G. ante un grupo de dirigentes de mo-

35 Citado por M. Manzanera, Teología, salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez, 23; Cf. J. Danielou, L'oraison, problème politique, Paris 1965.

36 Cf. K. Rahner, "El cristianismo y las religiones no cristianas", en ET 5 (1961), 138-139; A. González Montes, "Fundamentación de la religión. Teología de la religión cristiana según Karl Rahner", en: N. Silanes, J.M. Rovira Belloso y otros, La teología trinitaria de Karl Rahner, Secretariado Trinitario, Salamanca 1987, especialmente 33-58. Cf. E. Schillebeeckx, "Universalidad religiosa y universalidad humana", en R. Muñoz- P. Trigo- E. Baum y otros, Teología y liberación-religión y ética CEP, Lima 1991, 181-201. En este artículo el teólogo dominico irá más lejos afirmando "que no sólo se universaliza el evangelio cristiano entre todos los pueblos por la diaconía caritativa, sino también por la diaconía política que quiere eliminar las causas de esta negación estructural".

37 Citado por M. Manzanera, Teología, salvación y liberación en la teología de G. Gutiérrez, 23; Cf. G. Gutiérrez, J.L. Segundo, J. Croatto, Salvación y construcción del mundo, Nova Terra, Santiago de Chile 1968, 11-43.

38 Cf. R. Oliveros, Liberación y Teología. Génesis y crecimiento, 108; M. Manzanera, Teología, salvación-liberación en la teología de G. Gutiérrez, 26-27.

39 Y. M. Congar, Amplio mundo mi parroquia, Estella (Navarra) 1965, 173.

40 Como hace notar M. Manzanera, G.G. todavía no presenta las implicaciones del amor humano respecto a la lucha de clases en solidaridad con las clases explotadas, tema

vimientos universitarios católicos latinoamericanos, reunidos en Montevideo en enero de 1967.

En la primera parte del ensayo, el teólogo peruano hace una breve descripción de las cuatro opciones pastorales que son las que coexisten en el continente: pastoral de cristiandad, pastoral de nueva cristiandad, pastoral de madurez en la fe y pastoral profética<sup>41</sup>.

Para la descripción de los diversos modos de pastoral G.G. utiliza materiales ya expuestos en su ponencia de Petrópolis en 1964, pero de una forma más precisa.

Ante la pastoral de cristiandad, casi exclusivamente preocupada de la sacramentalización y de los medios pastorales tradicionales, y orientada políticamente hacia una actitud predominantemente conservadora, surge la pastoral de una nueva cristiandad en un esfuerzo por reforzar la sociedad hacia una mayor justicia social y libertad burguesa, fomentando la institucionalización de los valores cristianos por medio de instituciones culturales, sociales y políticas de inspiración cristiana. Pero esta pastoral fomentaba una dicotomía entre cristianos y personas, y un deseo de poder; de ahí la reacción de una pastoral de madurez en la fe, poniendo en el centro el testimonio cristiano según el evangelio, que exige una libertad y fe personales, prefiriendo, como método, la formación de élites, para que tales cristianos se comprometan en la sociedad y sean fermento en ella. G.G. en la década de los 60 se inclinó por esta pastoral, pero más adelante tomó una cierta distancia crítica frente a las tendencias "espirituales" y "elitistas" que la hace inadecuada a la realidad latinoamericana.

Para ello G.G. da un paso adelante y esboza una nueva opción pastoral, que está todavía en etapa de búsqueda y a la que denomina provisoriamente "pastoral de diálogo". Esta pastoral sintoniza con la situación

que será incorporado a su principal Teología de la liberación: Cf. M. Manzanera, Teología, salvación-liberación en la teología de G. Gutiérrez, 27.

41 Cf. G. Gutiérrez, Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina, CEP, Lima 1976.

42 Cf. *Ibid.*, 53-69.

43 *Ibid.*, 60.

44 *Ibid.*, 54. En este sentido afirmará G.G. a lo largo de todos sus escritos que existe una sólo historia, una historia cristofinalizada: "No hay dos historias, una profana y otra sagrada `yuxtapuestas´ o `estrechamente ligadas´, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana. De un punto esencialista y

de A.L. y ayuda a un mayor diálogo con el mundo no cristiano, cuyo estatuto religioso debe ser replanteado teológicamente sobre la base de la universalidad del mensaje de salvación de Cristo. Una de las características importantes de esta pastoral es la denuncia profética de las injusticias sociales, que la Iglesia debe asumir como tarea propia<sup>42</sup>.

En la segunda parte de este ensayo el teólogo peruano hace una crítica de las teologías subyacentes a los diversos tipos de pastoral, previamente analizados, poniendo de relieve la superación teológica que representa la pastoral de nueva cristiandad y asimismo, la superación que de aquélla hace 'la pastoral de madurez en la fe'. Finalmente, analiza con más detalle la teología subyacente a la pastoral profética, que significa una profundización de la pastoral de la madurez en la fe y, al mismo tiempo, un curioso retorno a algunos valores de la pastoral de cristiandad; si bien dicho retorno no es ingenuo, sino que implica una actitud crítica reflexiva frente a esa pastoral. En este análisis G.G. utiliza algunos de sus trabajos anteriores, particularmente su ponencia en Santiago de Chile, y se muestra receptivo frente a las ideas de la teología progresista europea plasmada en el Concilio Vaticano II, del que incorpora críticamente a su reflexión teológica algunas aportaciones más importantes.

En este análisis comparativo aparece ya la enorme capacidad intuitiva y al mismo tiempo sintética de G.G., el cual, en vez de examinar prolijamente aspectos aislados de cada teología, se concentra en aquellas nociones que considera determinantes de la reflexión teológica, entre las que la más importante es la de la salvación. A partir de esa noción la

abstracto de concebir la salvación se pasó a un punto de vista existencial, histórico concreto: sólo conocemos al hombre efectivamente llamado a la comunión gratuita con Dios. Toda reflexión, toda distinción que quiere introducirse, debe partir de este hecho: la acción salvífica de Dios trajina toda existencia humana. El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico. Solo así se dibujará su verdadero perfil y surgirá su más hondo sentido. Parecería, no obstante, que la teología contemporánea no ha logrado todavía forjar las categorías que permiten pensar y expresar en forma adecuada la perspectiva unitaria de la historia. Se trabaja de un lado, bajo el temor de recaer en los viejos dualismo y, del otro, bajo la sospecha permanente de no salvar suficientemente la gratuidad divina y lo específico del cristianismo. Pero aunque la forma de entenderla sea susceptible de enfoques diversos, la afirmación fundamental es clara, en concreto: hay una sola historia. Una historia cristofinalizada": Teología de la liberación. Perspectivas, 189-190; Respuesta a las observaciones del Cardenal Ratzinger, en: "Misión Abierta" 1 (1985), 70.

45 *Ibid.*, 55. Años más tarde, comentando el pasaje de Mateo 22, 36-40, escribe G.G.: "No faltan quienes experimentan una cierta incomodidad ante el "ama a tu prójimo como a ti mismo". Creen ver en esto poca radicalidad en la exigencia, una consideración

reflexión teológica elabora una serie de distinciones fundamentales, que configuran la comprensión que la Iglesia hace de sí misma y de su misión en el mundo: "En toda teología se encuentra una serie de distinciones, que constituye la base para todas las demás, es la distinción entre lo natural -lo humano- y lo sobrenatural-la gracia"<sup>43</sup>.

Con esta pauta metodológica nuestro autor emprende el examen crítico-teológico de las diversas pastorales vigentes en A. L.

Por lo que se refiere a la teología de la pastoral profética, propugnada por G.G., el punto de partida en su reflexión crítica frente a los restantes planteamientos teológicos es la preocupación por el estatuto del no cristiano, es decir por su situación frente a Cristo. De aquí que en este momento de evaluación en su pensamiento, G.G. aparece fascinado por la aportación hecha por la teología progresista europea sobre el carácter universal de la salvación, con el consiguiente desplazamiento de un eclesiocentrismo a un cristocentrismo y con las demás implicaciones teológicas de ese cambio de perspectivas: "Es necesario elaborar una teología de la salvación que saque las consecuencias lógicas de la afirmación de que todos los hombres han sido salvados por Cristo, en principio"<sup>44</sup>.

exagerada de sí mismo. Pero podemos preguntarnos si el maltratarnos con pretexto de servicio a los otros hace que este compromiso sea como debe ser, alegre y acogedor; realizado por una persona que no busca en ese compromiso compensaciones a las cosas que se niega a sí misma.

No estamos yendo contra una dimensión, llamémosla ascética, necesaria en toda vida cristiana. Buscamos, más bien, comprender que la solidaridad con los demás no pasa por un desequilibrio personal. Hay que amar al "hermano cuerpo" nos decía un santo particularmente evangélico, Francisco de Asís". Amor a Dios, compromiso con los pobres, amor a nosotros mismos son puntos centrales en la existencia de un creyente en el Dios de la vida": G. Gutiérrez, ¿Dónde van a dormir los pobres?, en: "Noticias obreras" 966-967 (1988), 2 y 59.

46 *Ibid.*, 65-66.

47 Estas notas pueden consultarse en el centro Bartolomé de Las Casas, Lima; un breve resumen puede verse en R. Oliveros, Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión, 104-106; G. Gutiérrez, Teología de la liberación, 351-363.

Sobre este curso en Montreal, el teólogo español Julio Lois hace esta interesante apreciación: "Suele considerarse su famosa conferencia en Chimbote (Perú), pronunciada un año después con el título Hacia una teología de la liberación, como el primer trabajo escrito que inaugura esa corriente teológica hoy universalmente conocida con el nombre de teología de la liberación. A mi entender, sin embargo, si bien encuentro que en Chimbote se hizo la primera presentación pública con el título expreso de teología de la liberación, el curso de Montreal, aunque centrado exclusivamente en el tema concreto de la pobreza y el compromiso con los pobres, constituye el verdadero salto cualitativo en la obra de G.G. y, debe considerarse como un primer ensayo teológico de clara inspiración liberadora": J. Lois, Teología de la liberación. Opción por los pobres, Ed. Lepala, Madrid

Desde esta nueva perspectiva se plantea G.G. la cuestión fundamental del requisito salvífico válido para todos los hombres y que no puede ser otro sino el amor universal, identificado existencialmente con la caridad: la salvación es fruto del amor. Se salva aquel que ama, es decir, entra en comunión con Dios el que entra en comunión con los hombres. Consecuentemente, la misión de la Iglesia debe ser reformulada en términos cristocéntricos. La misión de la Iglesia no es salvar, en el sentido de que sólo en ella se da la salvación, sino revelar la presencia ya actuante de la salvación operada en Cristo para todos los hombres. De aquí que esta misión es al mismo tiempo profética en cuanto que la Iglesia, como depositaria de la Palabra de Dios, revela el misterio de la historia y emite juicio sobre ésta, denunciando todo aquello que, por ir en contra del hombre, obstaculiza la comunión entre los hombres y la comunión con Dios. La clásica distinción entre lo natural y lo sobrenatural viene reformulada para adecuarse al carácter universal de la salvación y adopta una perspectiva histórica-existencial, que subraya el hecho de que todo hombre está tocado por la gracia y que constituye la nota más importante de la pastoral profética.

Por ello G.G., aun sin negar absolutamente las distinciones entre naturaleza y gracia, entre lo temporal y lo espiritual, subraya históricamente la distinción entre gracia y pecado, entre amor y egoísmo, como línea de fuerza en la teología de la pastoral profética, con lo que esta se aproxima, si bien a un nivel de supresión crítica, a la teología agustiniana de la historia, subyacente a la pastoral de cristiandad:

1988, 34. Pienso que este libro de J. Lois, que es la tesis doctoral que defendió en la Pontificia Universidad de Salamanca, es uno de los mejores estudios que se han hecho sobre la opción de los pobres en los escritos de G.G. hasta 1983. Aquí también analiza la opción por los pobres en los escritos de L. Boff, I. Ellacuría y J. Sobrino.

48 El tema de la pobreza como infancia espiritual está presente en los posteriores escritos de G.G.: *Teología de la liberación*, pp. 363-368; *Beber en su propio pozo*, 158-165. Quiero resaltar con anticipación que G.G. no sólo recoge el tema de la infancia espiritual desde los pobres de espíritu según las Bienaventuranzas, y de otros textos de la Escritura, sino también desde la mística de S. Teresa de Lisieux, Teresa de Ávila, S. Juan de la Cruz, S. Ignacio de Loyola. Sobre esta cuestión matizaremos más cuando analicemos los distintos niveles de pobreza en G.G.

A partir de Sofonías (siglo VII a.C.) se define pobres de espíritu a aquellos que esperaban la verdadera redención de Israel, que debía instaurar el Mesías. Sobre este tema veo de gran interés el artículo de R. Cantalamessa, *Quelli che aspettavano la redenzione de Israele*, en: *Vita Consacrata* 10 (1988), 609-618. R. Cantalamessa en este artículo destaca algunos personajes del N. Testamento, como la Virgen María, Simeón, Zacarías, Isabel, la profetisa Ana, los pastores (personas pobres y sencillas)... como aquellos que

"Una vez más nos encontramos ante la afirmación de que no hay neutralidad frente a Dios, frente a lo que constituye el corazón de la vida cristiana: la caridad. O se ama al prójimo, o no se le ama; o se es egoísta, o se vive al servicio de los demás. Esto nos recuerda la teología de la historia en S. Agustín, las dos ciudades se construyen a partir del amor: el amor a Dios y a los demás, o el amor a sí mismo"<sup>45</sup>.

En vez de hablar de la cristiandad en sentido eclesiocéntrico, o de humanismo cristiano en sentido de nueva cristiandad, G.G. habla ahora de un humanismo abierto a la trascendencia, pero subrayando que esta apertura no es sólo un vacío frente a Dios, como se afirmaba en la pastoral de madurez de la fe, sino que brota de la misma gracia actuante en el mismo hombre como motor de la historia.

Otro punto de avance doctrinal, sobre el que posteriormente G.G. aparecerá más crítico y matizado, es la recepción de las aportaciones de algunos teólogos europeos -Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer- al problema de la secularización, estableciendo la diferencia entre fe y religión, fuertemente señalada en la teología protestante y aceptada por algunos sectores de la teología católica: "La pastoral profética señala que el cristianismo no es una religión. De aquí que la secularización sea vista positivamente en cuanto que, al eliminar falsos elementos religiosos, purifica la fe"<sup>46</sup>

#### 1.5. Pobreza evangélica: solidaridad y protesta (Montreal 1967)

En julio de 1967, G.G. impartía un curso en la Universidad de Montreal (Canadá) sobre el tema "L'Eglise et les problèmes de la pauvreté", cuyas notas, retocadas, fueron publicadas en 1970 con el título "Pobreza evangélica: solidaridad y protesta", y, posteriormente incorporadas a su obra principal "Teología de la Liberación. Perspectivas"<sup>47</sup>.

En estas notas se expresa, ya explícitamente, una de las intuiciones más originales y fecundas de la nueva manera de hacer teología, de la que G.G. es pionero: la perspectiva del pobre y el compromiso de solidaridad con él, desde donde se reflexiona teológicamente.

tenían puesta la plena confianza en Dios, como aquellos que ansiaban la liberación de Jerusalén (Lc 1, 38) o la consolación de Israel (Lc 1,21).

49 J. Dupont escribe: "Si se tienen los bienes en común, no es para hacerse pobre, por amor de un ideal de pobreza, sino para que no haya pobres: el ideal perseguido

Frente a las deformaciones y a los escándalos, todavía existentes dentro de la Iglesia, G.G. recoge las aportaciones valiosas de A. Gelin, J. Dupont, P. R. Regamey y R. Voillaume (por citar algunos más importantes), que en la década de 1950 descubrieron la importancia del tema bíblico de la pobreza para la renovación de la espiritualidad cristiana, llegándose a hablar, en los tiempos anteriores al concilio Vaticano II, de la Iglesia de los pobres como una de las exigencias planteadas a la Iglesia, especialmente, en los países subdesarrollados.

El teólogo peruano, apoyándose en los sólidos estudios exegéticos y teológicos de esa corriente, presenta un análisis conciso del tema bíblico de la pobreza en sus dos significaciones más importantes: en primer lugar como estado escandaloso, estado de carencia de bienes materiales, que es incompatible con el Reino de Dios, Reino de justicia y amor; en segundo lugar como infancia espiritual, total disponibilidad para acoger la Palabra del Señor, es decir la actitud de Cristo de no tener otro alimento que la voluntad de Dios<sup>48</sup>.

La pobreza cristiana no puede tener sentido sino como un compromiso de solidaridad con los pobres, que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar el mal que representan como fruto del pecado. En esta solidaridad no se busca idealizar al pobre, sino que se asume como un mal para protestar contra ella y esforzarse por abolirla<sup>49</sup>.

#### 1.6. Libertad religiosa y diálogo salvador.

Antes de concluir esta etapa de búsqueda, queremos detenernos con precisión en otro tema en el que G.G. ha insistido a lo largo de su itinerario teológico: el tema de la salvación y su relación con la libertad re-

es, una vez más, el de la caridad, el de un amor verdadero por los pobres: J. Dupont, Los pobres y la pobreza en los evangelios y en los Hechos, en: La pobreza evangélica hoy, Secretariado general de La CLAR, Bogotá 1971, 32.

G.G. ha insistido en este tema de la pobreza como protesta y solidaridad en muchos de sus escritos posteriores: Pobreza Evangélica, Solidaridad y Protesta, en: Vísperas 24/25 (1971), pp. 3-9; Teología de la liberación, pp. 368-373; Mirar lejos, especialmente 91-94; La fuerza histórica de los pobres, pp. 186-211; Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, 89-104; En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, 429-439; Memoria y Profecía, en: "Páginas" 181 (2003), 22-43.

50 Cf. G. Gutiérrez, "Libertad religiosa y diálogo salvador", en: Salvación y construcción del mundo, Ed. Nuova Terra, Barcelona 1968, 13-43.

ligiosa<sup>50</sup>. Posteriormente este tema, ha sido afrontado en Teología de la Liberación y en su último libro sobre Bartolomé de Las Casas<sup>51</sup>.

Ya hemos recordado en páginas anteriores que G.G. veía necesario analizar el significado teológico de la salvación. Con acierto escribe: "De la manera como lo entendamos depende la misión de la Iglesia en el mundo"<sup>52</sup>.

Siguiendo a Smulders, G.G. está convencido que la noción de salvación debería ser, no un presupuesto conocido, sino el tema principal de la reflexión teológica y pastoral. ¿No es acaso ya la creación el primer acto salvífico de Dios a la humanidad? ¿No es el Evangelio un mensaje de amor salvífico de Dios a las personas?

Este tema nos lleva a otra cuestión que es la libertad religiosa. De un Dios que se autocomunica y el hombre que responde libremente. "Dios habla, en efecto, a los hombres a través de los hombres y desde que Dios se hizo hombre, la relación hombre-hombre es mediadora de la relación hombre-Dios"<sup>53</sup>.

Para el teólogo peruano la libertad es una condición de acceso a la verdad religiosa. Para ello se dirige a algunos teólogos de los primeros siglos de la era cristiana, y a pesar de que el cristianismo se presentaba como depositario de la verdad a nivel universal, ya Tertuliano hablaba de la libertad como condición de acceso a la verdad salvífica. En concreto Tertuliano afirmaba: "Es de derecho humano y de derecho natural que cada uno pueda adorar lo que quiere"<sup>54</sup>. También Lactancio, un siglo después, relacionará libertad y verdad religiosa. "La religión -escribía Lactancio- es la única cosa en que la libertad haya elegido su domicilio. Nadie puede ser obligado a adorar lo que no quiere. No hay unión posible entre la verdad y la violencia"<sup>55</sup>.

¿Será esta la actitud de la Iglesia a lo largo de los siglos?

Sabemos por la historia, a partir del s. IV, con el Edicto de Milán (313), el cristianismo pasará a ser tolerado, se convertirá en religión del Estado. Esto dará un vuelco en la manera de entender la situación de la humanidad frente a la salvación. Como sostiene G.G.: "Se comenzará a pensar que sólo hay dos clases de hombres: los que han acogido la fe en Cristo y los que la han rechazado culpablemente"<sup>56</sup>.

Los Padres de la Iglesia de este periodo seguirán enseñando la doctrina de la voluntad universal de salvación y que ésta no se opera sin la

51 Teología de la liberación, 313-324; En busca de los pobres de Jesucristo, 177-217. Un estudio acertado sobre este tema y el resto de los escritos de G.G. hasta Te-

libre aceptación de parte del hombre. Sin embargo, dirán que no hay excusa para la ignorancia del Salvador, porque, gracias al ministerio de la Iglesia, la voz del evangelio ha llegado de una u otra forma a todos los hombres, judíos y gentiles no tienen pues disculpa. Así tenemos que S. Ambrosio opinaba: "Donde la presencia de un predicador ha faltado, el sonido y la fama de su voz han llegado siempre"<sup>57</sup>.

Pero de modo particular G.G. recuerda a S. Agustín, en quien se puede percibir una clara diferencia entre lo que afirmaba en materia religiosa y salvación, al comienzo de su obra y al final de ella. Agustín parte de un respeto por el proceso personal de todo hombre en la búsqueda de la verdad, que viene de su propia existencia, para llegar después a endurecer su posición llegando a aceptar y propugnar las conversiones forzadas de los herejes basándose en una exégesis audaz del compelle intrare.

Esta evolución también se ve en la cuestión "de la salvación de aquellos que están fuera de la Iglesia", que aparece en el De libero arbitrio o en el Ad Simplicianum, pasamos a las conocidas afirmaciones sobre la "massa damnata" que se hallan en el De dono perseverantiae o en el De Predestinatione<sup>58</sup>.

S. Agustín es pesimista en cuanto a la suerte de los infieles. En su obra Contra duas epistolas pelagianorum escribe: "Nuestra fe, la fe católica, distingue los justos de los injustos, no por la ley de las obras, sino por la misma ley de la fe pues el justo vive de la fe (Rom 1,17). En virtud de esta distinción sucede que un hombre que vive sin cometer homicidio, sin hurtar, sin apetecer los bienes ajenos etc., este hombre, a pesar de estas sus costumbres tan laudables, si no profesa la fe recta y católica en Dios, dejará esta vida para condenarse; y ello porque sin la fe las obras que parecen buenas se convierten en pecados, pues todo lo que no procede de la fe es pecado (Rom 14,23)"<sup>59</sup>.

Si nos fijamos después en la Edad Media, la Iglesia será depositaria única de la verdad religiosa. Los otros, los que están en el error, podrán a lo sumo ser tolerados. La tolerancia será pues la actitud "en vista de un bien mayor por obtener o de un mal por evitar"<sup>60</sup>, que observarán los que profesan la verdad en la Iglesia frente a los que están fuera de ella, es decir, en el error. Como observa G.G.: "Tolerancia pues, dentro de los límites, y no-reconocimiento de un derecho humano y natu-

ología desde el reverso de la historia (1977) es el realizado por: J. Vergara Aceves, Teología desde el contexto de la Liberación, Estudios sociales, México 1979.

ral para que cada uno pueda adorar lo que le indica su íntima convicción religiosa"<sup>61</sup>.

En este análisis nuestro autor pasa inmediatamente al s. XIX, sin tener en cuenta las discusiones que hubo en torno a este tema en el tiempo de la Conquista del Nuevo Mundo. Del s. XIX, se detiene en resaltar las posturas del filósofo Felicité de Lamennais, quien hizo interesantes aportaciones a esta cuestión, de la relación del hombre con la verdad religiosa. En un ensayo sobre la "indiferencia en materia de religión" sostiene que los hombres han creído siempre en las grandes verdades religiosas: el conocimiento de Dios único, la inmortalidad del alma. Todas estas verdades han sido conservadas por la tradición. Las naciones no tocadas por la predicación cristiana no teniendo otras luces, tampoco no tendrán deberes y si lo cumplen fielmente son realmente cristianas<sup>62</sup>. Lamennais apela al testimonio de los Padres de la Iglesia, Ireneo, Justino, y como era de esperar, al célebre texto de Tertuliano sobre el alma naturalmente cristiana<sup>63</sup>.

Polemizando con Rousseau, quien afirmaba en su obra Emile que los hombres que no habían escuchado la predicación evangélica se condenaban, Lamennais responde: "Un hombre bueno que busca la verdad no será condenado, se salvará en el cristianismo, pues el que no ha escuchado la predicación evangélica y cree los dogmas que proclaman la tradición universal, cree implícitamente todo lo que creemos, no es la fe lo que le falta sino una enseñanza desarrollada, es un cristiano"<sup>64</sup>. En este artículo G.G. resalta ya la importancia de distinguir entre libertad en materia religiosa y libertad de acto de fe. A partir del emperador Constantino, donde el cristianismo se ha convertido en religión oficial, al centrarse en la libertad del acto de fe da pie a que la fe pueda imponerse por la fuerza. Pensar la libertad del hombre en materia religiosa más en función del acto de fe traerá una serie de consecuencias:

- a) Sólo la Iglesia es la poseedora de la verdad religiosa.
- b) Desde aquí podemos entender la célebre distinción entre paganos y judíos que no han tenido acceso en la fe, y herejes que la han abandonado después de haberla aceptado.

Frente a los primeros se tendrá en cuenta la necesidad de una aceptación libre, lo que dictará una actitud más tolerante; los segundos, en cambio, serán considerados culpables de alejarse de la ver-

1 Se trata de un folleto de 15 páginas publicado por el servicio de Documentación MIEC-JECI, Montevideo 1969; una síntesis puede verse en R. Oliveros, Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión, 111-116.

dad después de haber recibido el don de la fe, merecedores por lo tanto de un tratamiento severo. Aquí G.G. cita a S. Tomás de Aquino: "Aceptar la fe es cuestión de voluntad, permanecer en ella es cuestión de necesidad"<sup>65</sup>.

- c) En tercer lugar, se usará el empleo de la fuerza, justificando que no se trata de imponer la fe, sino de iluminar los obstáculos que impiden justamente que ella puede ser abrazada libremente<sup>66</sup>.

El Concilio Vaticano II planteó este tema en la *Dignitatis Humanae*, especialmente en los nn. 3, 6 y 7. En el n. 7 se reconoce al poder civil una función de vigilancia contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa. El n° 6, que es de suma importancia, no se habla de deberes hacia la verdad religiosa, sino más bien hacia el derecho a la libertad religiosa de todos los ciudadanos. Así afirma el texto: "En mayor medida todavía se contradicen la voluntad de Dios y los sagrados derechos de la persona, de la familia y de los pueblos cuando se usa la fuerza, bajo cualquier forma, a fin de eliminar o cohibir la religión, sea todo el género humano, sea en alguna región o en un grupo determinado".

Hay que recordar que, ante la intolerancia y totalitarismo del Estado pagano, los primeros cristianos afirmaron la libertad del acto religioso individual. En esto recuerda G.G. un texto de S. Hipólito, del año 204, que dice así: "El que cree en Dios, no puede ser hipócrita, pero tampoco tiene que temer las órdenes del poder civil cuando dispone algo

2 Algunas de las aportaciones más importantes sobre esta cuestión se pueden ver en H. de Lubac, "Il soprannaturale al Vaticano II", en: *Spirito e Libertà*, Jaca Book, Milano 1980; *Agostinismo e Teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978; K. Rahner, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972. Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia, en: *Escritos de Teología*, t. I, 325-247; J. Alfaro, *Antropología y Cristología*, Cristiandad, Madrid 1973. Sobre el tema naturaleza y gracia, en: Rahner, Alfaro y de Lubac ver: L. Ladaria, *Naturaleza y gracia en Henri de Lubac*, en: "Comp" 1-2 (1994), 141-157. *Naturaleza y gracia*. Karl Rahner y Juan Alfaro, en: "Estudios Eclesiásticos" 64 (1989), 53-70.

3 G. Gutiérrez, conferencia en Chimbote, 2. Sobre el método en la teología de G.G. me parecen de gran interés la tesis de licencia de X. Miguélez, *La teología de la liberación y su método*. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez, Herder, Barcelona 1976. También las tesis doctorales de O. Marson, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez*, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, Pordenone 1992; J. M. Fernández, *Gustavo Gutiérrez: un método teológico y nuevas perspectivas*, Roma 1994.

4 H. Asmann, R. Alvés, G. Gutiérrez, *In search of a Theology of Development*, Cartigny, Suiza 1969. Cf. G. Gutiérrez, *Apuntes para una teología de la liberación*, en: G. Gutiérrez-R. Alvés- H. Asmann, *Religión instrumento de liberación*, Ed. Morava, Barcelona 1973 (nosotros usaremos esta edición). Un resumen de esta conferencia es el artículo que apareció en: *Theological Studies. Notes for Theology of Liberation* 2 (1970), 243-

vedado. En efecto, si por causa de la fe en Dios este poder le obliga a algo contrario a su conciencia, le será dulce ir a la muerte y resistirse a aquel mandato"<sup>67</sup>.

No le ha sido fácil a la Iglesia reconocer que no podía estar unida al poder político. Son muchos siglos los que ha durado la llamada época de la Cristiandad. Sabemos de los ataques del liberalismo y del laicismo a la Iglesia. Los Papas se defenderán argumentando con la doctrina del Poder civil al servicio de la verdad religiosa: la unión entre la Iglesia y Estado hará que los hombres permanezcan en ella y por consiguiente que puedan salvarse. Los Papas, citando un célebre texto de León I, reiterarán a los gobernantes que el Poder le han sido dado no sólo para el gobierno del mundo, sino sobre todo por el apoyo y la defensa de la Iglesia. Este texto, como bien señala G.G., se encuentra hasta Pío IX, pero no se encuentra en León XIII<sup>68</sup>.

La Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, ha sido consciente que por Revelación posee una verdad que trasciende las fuerzas de este mundo. Además, para darnos cuenta de que el campo político y el religioso son distintos, recordemos lo que afirmaba el mártir Justino, apelando a la Escritura: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

Según G.G.: "Sólo en una nueva visión teológica del diálogo salvador entre Dios y el hombre, así como el papel de la Iglesia y de las estructuras mundanas en él, la cuestión de la libertad en materia religiosa en-

261. Además, Cf. G. Gutiérrez, *Apuntes para una teología de la liberación*, CEP, Lima 1970.

5 G. Gutiérrez, *Apuntes para una teología de la liberación*, 27.

6 Cf. *Ibid.*, 27-28. Así se expresa el obispo español Alberto Iniesta sobre esta teología: "Pocas veces habrá tenido un movimiento teológico tanto eco y tan rápidamente en la vida cristiana y en la conciencia popular. Sin descubrir nada estrictamente nuevo en el mensaje cristiano, sí ha sabido recuperar y resituuar los grandes temas olvidados en el tesoro de la Iglesia, para adaptarlos a los signos de los tiempos y las necesidades de los hombres concretos. Con ello, ha conseguido insuflar en la Iglesia un espíritu profético de lucha por la justicia y la liberación, por la defensa de los oprimidos, por la búsqueda de una sociedad más equitativa y solidaria, hasta tal punto que inclusive quienes en realidad propugnan unos intereses contrarios, no se atreven en público a descalificar esos que hoy se consideran valores irrenunciables adquiridos, como ocurre en el campo de la sociedad internacional con los valores democráticos, a los que dicen respetar y defender aun los mismos dictadores, aunque los tergiversen con sus tópicos de una libertad entendida, democracia sí, pero dentro de un orden, y otras manipulaciones ideológicas similares": A. Iniesta, "El obispo ante la teología de la liberación", en: M-D Chenu, J. B. Metz, Ch. Du-

contrará su verdadero lugar. Eso está en gran parte por hacer, es función de la teología actual"<sup>69</sup>.

Para el teólogo peruano el tema de la salvación está en conexión con la libertad religiosa y la verdad salvífica.

quoc y otros, Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual, CEP, Lima 1987, 299.

7 El teólogo Hans Urs von Balthasar nos recordaba en unos de sus escritos que los grandes doctores, Padres de la Iglesia (Ireneo, Cipriano, S. Atanasio, Gregorio Niseno...) son personalidades que enseñaron lo que vivieron en la práctica, de tal manera que no había dualismo entre dogmática y espiritualidad, típico del periodo sucesivo, y que para ellos era desconocido. También S. Anselmo, abad, obispo y doctor de la Iglesia, no conoció otro camino que esta unidad entre visión intelectual y vida. Y concluye: "la teología, hasta que fue obra de Santos, permaneció una teología orante. Después se pasó de una teología puesta de rodillas a otra hecha en una mesa". H. U. von Balthasar, "Theologie und Heiligkeit", en: Verbum Caro, Einsiedeln 1960, 197-198. Lo subrayado es nuestro.

8 Karl Rahner recordando los 700 años de la muerte de Tomás de Aquino afirmaba: "Para Tomás de Aquino, su teología es su vivencia espiritual, y su vida espiritual es su teología. Los manuales de teología, si es que todavía existen, son hoy con mucha frecuencia demasiado poco espirituales, y los libros espirituales, si es que todavía son leídos, son hoy demasiado poco teológicos. Por ello corremos actualmente el peligro de que la teología se convierta en una doble carga, por la que hay que pasar de cualquier modo para llegar al sacerdocio, y de que nuestra vida espiritual y nuestra predicación vivan del escaso goteo de una literatura piadosa de segundo orden o solamente de los cli-sés de moda y no de la Escritura y de la teología de los Padres y de los grandes teólogos. Para Tomás, por el contrario, teología y vida espiritual son verdaderamente una misma cosa": K. Rahner, "Significado actual de Santo Tomás de Aquino", en: A. Vargas Machuca

## 2. ETAPA DE ORIGEN (de 1968 a 1970)

### 2.1. Encuentro en Chimbote (Perú, julio de 1968).

En julio de 1968, antes de Medellín, se celebró en Chimbote (Perú), el encuentro nacional del movimiento sacerdotal ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social), en la que participa activamente G.G. con una conferencia, que se publicaría un año más tarde con el título *Hacia una teología de la liberación*<sup>1</sup>.

En este escrito esclarece, ante todo, las razones que le han inducido a abandonar la 'teología del desarrollo' y a elaborar una nueva teología en clave de liberación. La razón fundamental es que el término "liberación" parece más apropiado para expresar la participación de los cristianos en las luchas, para construir una sociedad justa y fraterna, donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino. En los últimos años el término desarrollo ha sido usado, para expresar las aspiraciones de las naciones pobres. Pero este término no tiene la fuerza deseada, incluso posee una connotación peyorativa, especialmente en A.L. Los esfuerzos llevados a cabo durante los años cincuenta para producir el desarrollo, hicieron surgir muchas esperanzas; pero con tales esfuerzos no han conseguido erradicar totalmente el mal, podemos considerarlos como fracasados y engendrados de confusión y de frustración. Los cambios que proponían evitaban cuidadosamente atacar los poderosos intereses económicos internacionales y los de sus aliados, las oligarquías nacionales. Incluso en algunos cambios propuestos eran únicamente para aumentar el poder de los grupos económicos más po-

(Ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Cristiandad, Madrid 1975, 35-38.

9 Esta división de la forma de entender la teología, no es una idea de G.G., sino que éste la toma de las historias de la teología de Y. Congar y M-D. Chenu. De Congar: *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1971; y de Chenu, *La théologie est-elle une science?* Paris 1957. Un estudio más actual sobre este tema es la obra de Bruno Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Paoline, Roma 1987.

10 Esta idea la toma G.G de J. Comblin: Cf. G. Gutiérrez, *Apuntes para un teología de la liberación*, 34.

11 Como podemos observar G.G. no dice aún que el lugar teológico de la T.d.L. sea el pobre, el no-persona: Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 248. Más adelante escribirá G.G.: "La matriz histórica de la T.L se halla en la vida del pueblo pobre, y de su modo especial en las comunidades cristiana que surgen en el seno de la Iglesia presente en A.L.: Desde esa vivencia busca leer la Escritura y estar atenta a las interpelaciones siempre nuevas e inesperadas que la Palabra de Dios formula al proceso

derosos. De esta manera el desarrollo llegó a ser sinónimo de reformismo y modernización; medidas tímidas, ineficaces a largo plazo, con frecuencia falsas, y, desde luego, contraproducentes respecto a una verdadera transformación.

La palabra liberación es, en consecuencia, más adecuada para expresar mejor el aspecto humano del problema. Cuando se defina a los países pobres como oprimidos y dominados, la palabra 'liberación' es la más apropiada. El término "liberación" es preferible al término "desarrollo" incluso porque se corresponde mejor con el lenguaje bíblico. En efecto, el término desarrollo de alguna forma plantea los problemas latentes en proceso. Hablar de "liberación", por el contrario, significa aludir a las fuentes bíblicas, que iluminan la presencia y la acción del hombre en la historia: la liberación del pecado y la vida nueva traída por Cristo nuestro Redentor.

En esta conferencia también plantea temas como la unidad de la historia y el método de la teología.

Como hemos adelantado anteriormente, con relación a la unidad de la historia, G.G. sostiene que no existen dos historias, a saber la sagrada (la divina) y la profana. La vocación del hombre, de todo hombre, sea cristiano o no, es única y divina (cf. GS, 22). En la línea del Vaticano II busca superar el antiguo problema del natural-sobrenatural<sup>2</sup>.

Sobre el método teológico, dice G.G.: "La teología es una inteligencia progresiva, continua y variable en cierto modo. Si fuera la inteligencia de una verdad abstracta no sería así. Si la teología es inteligencia de una postura existencial, es progresiva, es la inteligencia de una postura en la historia, de como se sitúa el cristiano en el devenir de la humanidad, de cómo vive su fe. La teología es una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, re-flexionar, viene después de la acción. La teología no es lo primero, lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción. Lo central es la caridad, eso es comprometerse, la teología viene después"<sup>3</sup>.

## 2.2. Encuentro en Cartigny (Suiza, noviembre 1969).

histórico de ese pueblo. Revelación e historia, fe en Cristo y vida de un pueblo, escatología y práctica, constituyen los puntos que al ponerse en movimiento dan lugar a lo que se ha llamado el círculo hermenéutico": G. Gutiérrez, *Mirar lejos*, 82.

12 Cf. *Gaudium et Spes*, n° 44.

En Noviembre de 1969, en la ciudad de Cartigny (Suiza), se celebra un importante encuentro de teólogos de diversos continentes congregados con el fin de buscar un adelanto en la 'teología del desarrollo'<sup>4</sup>.

Se invita al teólogo peruano a disertar sobre el tema que los organizadores titularon "The meaning of Development" (El significado del desarrollo). Al igual que en Chimbote, no aceptó tal enunciado, sino titula su participación: Apuntes para una teología de la liberación.

En esta ponencia G.G. comienza afirmando: "Daremos una gran importancia a la función crítica de la teología con referencia a la presencia y acción de la Iglesia en el mundo. El fenómeno más relevante de nuestro tiempo es la relación con dicha presencia, especialmente en los países subdesarrollados, es la participación de los cristianos en las luchas en pro de la formación de una sociedad justa y fraterna, en la que los hombres vivan con dignidad y sean agentes de su propio destino. Estimamos que el término desarrollo acaso no exprese bien estas aspiraciones profundas; liberación parece más exacto, porque indica en forma más precisa el carácter conflictivo del proceso y brinda unas perspectivas más ricas; ofrece, además, un campo más propicio a la reflexión teológica"<sup>5</sup>.

En segundo lugar expone en qué consiste una teología de la liberación, que en realidad se trata no de una teología nueva, sino que en su

13 Cf. *Ibid.* Para el tema de los signos de los tiempos ver: R. Fisichella, "Signos de los tiempos", en: R. Latourelle-R. Fisichella-S. Pié-Ninot (Eds), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1360-1368; J. Sobrino, *Los signos de los tiempos en la Teología de la Liberación*, en: "Estudios eclesiásticos" 64 (1989), 249-269.

14 Cf. G. Gutiérrez, *Apuntes para una teología de la liberación*, 32.

15 Cf. *Ibid.*, 39-40.

16 Cf. *Ibid.*, 33.

17 Cf. *Ibid.*, 32, nota 27.

18 *Ibid.*, 34. En la nota 31, G.G recuerda que el filósofo B. Pascal había dicho que todos los cuerpos y espíritus juntos no valen lo que el más mínimo movimiento de caridad.

19 *Ibid.*, 35, nota 34.

20 *Ibid.*, 32. Pensamos que desde esta expresión de la espiritualidad ignaciana hay que comprender el acto primero (silencio y compromiso) en el método de la teología de G.G. No minusvaloramos la importancia de la praxis que el teólogo peruano recuerda a partir de Marx o de la filosofía de Blondel, pero leyendo detalladamente sus escritos, creemos que este primer acto hay que entenderlo a partir de la importancia que tiene la espiritualidad ignaciana en la espiritualidad del teólogo peruano. Esto se comprende mejor, cuando más tarde afirmará: "que nuestro método es nuestra espiritualidad".

21 Cf. *Ibid.*, 32, nota 16.

22 En otros escritos he podido comprender que G.G. distingue entre desarrollo y desarrollismo. Para G.G. desarrollo es una necesidad de los pueblos. Sin embargo, "de-

base es una teología tradicional y nueva al mismo tiempo, pues trata de recuperar la caridad como centro de la reflexión teológica, pero vista en un contexto de opresión como el que existe en A.L.<sup>6</sup>.

Antes de precisar el método de la función crítica de la teología, recuerda otros modos de hacer teología a lo largo de la historia del cristianismo.

En los primeros siglos la teología estaba estrechamente vinculada a la vida espiritual. Existía una cierta equivalencia entre los términos docto y santo<sup>7</sup>. En primer lugar tenía como objeto la meditación de la Biblia (reflexión sobre la "sacra pagina"), como camino hacia el progreso espiritual. Esta teología era sobre todo monástica y, por consiguiente, experimentaba la influencia de una espiritualidad ajena a los problemas del mundo, pero lo esencial era la relación que la vinculaba con la santidad. En el siglo XIV comienza una separación entre teólogos y maestros de espiritualidad. Esta separación, según G.G., la seguimos acusando también hoy, pese a que la renovación bíblica y la necesidad de reflexionar sobre la espiritualidad de los laicos nos ofrezcan las señales de una nueva teología espiritual. La función espiritual de la teología, tan importante en los primeros siglos, es una permanente de la propia teología<sup>8</sup>.

Del siglo XII en adelante, la teología comienza a ser una ciencia. Se pasa de la sacra pagina a la teología en el sentido moderno, que Abelardo fue el primero en adoptar<sup>9</sup>.

G.G. después de haber recorrido los diversos modos de entender la teología, propone (sin pretender cancelar- sino más bien recuperar- la teología como sabiduría o como ciencia) que la teología sea una reflexión crítica sobre la presencia de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe.

Para el teólogo peruano, en primer lugar, está el compromiso con la caridad y el servicio; la teología viene después, es el acto segundo. Por eso la teología no puede conducir a la actividad pastoral, sino que es una reflexión sobre la pastoral<sup>10</sup>. La vida de la Iglesia será para la teología un "lugar teológico"<sup>11</sup>. Reflexionar sobre la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo significa estar atento a las fases sucesivas de su crecimiento histórico. Siguiendo a Y. Congar, G.G. es de la opinión de que en lugar de partir del dato de la Revelación o de la Tradición (aunque esto no quiere decir que no lo tenga en cuenta), como hacía la teo-

sarrollismo" marca el estado de dependencia de los países subdesarrollados con los desarrollados. Desde este concepto surge la teoría de la dependencia. Los primeros elementos de esta teoría fueron elaborados en los predios neoestructurales de la CEPAL

logía clásica, hoy hay que partir de interrogantes y datos aportados por el mundo y por la historia.

Al afirmar que la vida de la Iglesia es el lugar desde donde se reflexiona la teología, también se supone que la Iglesia no se puede encerrar en sí misma. Siguiendo la Constitución *Gaudium et Spes* podemos afirmar: "La Iglesia se reencuentra cuando se pierde, cuando vive las alegrías y las esperanzas, las angustias y las tristezas de los hombres de nuestro tiempo" (n. 1). En suma, se trata de tener en cuenta lo que Juan XXIII y el Concilio Vaticano II afirmaron: "Estar atentos a los signos de los tiempos"<sup>12</sup>. Estos signos de los tiempos no son sólo una llamada al análisis intelectual, sino sobre todo una exigencia de acción, de compromiso, de servicio a los demás. Discernir los signos de los tiempos comporta ambos elementos (intelectual y de compromiso). Y esta responsabilidad recae de manera especial en los pastores y en los teólogos"<sup>13</sup>.

El primado de la acción en la teología deriva de la problemática filosófica de nuestro tiempo. Ya desde Descartes se trata de situar al hombre de manera diferente a la naturaleza (aspectos creadores de la subjetividad humana). Aunque en opinión de J. B. Metz habría que situar a Tomás de Aquino en el punto inicial de la perspectiva antropológica, en oposición a la visión cosmológica del mundo antiguo<sup>14</sup>.

Esta línea se acentuará aún más en el filósofo alemán I. Kant, para quien no son los conceptos los que deben regularse sobre los objetos, sino los objetos; o más bien la experiencia, en la que sólo pueden ellos ser conocidos. Y es que nosotros no conocemos "a priori" las cosas, sino lo que nosotros ponemos en ellas. Esto lleva a un cambio de método en la manera de pensar. A un conocimiento que, al presentarse como necesariamente crítico de sus propios fundamentos, abandona su ingenuidad y entra en una etapa adulta.

El filósofo alemán Hegel sigue este enfoque, introduciendo el tema de la historia. Para éste el hombre es consciente de sí mismo en tanto

(Consejo económico para A. Latina, organismo de las Naciones Unidas). A diferencia del desarrollismo, la teoría de la dependencia hace un estudio agudo y sostenido de las causas de la pobreza latinoamericana y la sitúa en el panorama internacional. Busca también hurgar en la trayectoria que ha llevado a ese estado de cosas insistiendo en que las naciones viven en una historia que se hace cada vez más universal.

Ahora bien, la teoría de la dependencia a juicio de G.G se ha mostrado una herramienta corta (aunque válida) para analizar la pobreza de A. Latina. Uno de los límites de esta teoría es el haber insistido excesivamente en los factores externos de subdesarrollo: Cf. G.Gutiérrez, *Liberación y desarrollo: un desafío a la teología*, en: C. Romero, I. Mu-

que es reconocido por otra conciencia de sí. Pero este reconocimiento por otra conciencia supone un conflicto inicial, una lucha por la vida y por la muerte, pues es sólo arriesgando la vida que se conserva la libertad. Para Hegel la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad. Pero lo que anima la historia es la difícil conquista de esa libertad<sup>15</sup>.

En esto, el teólogo peruano, tendrá en cuenta también al filósofo francés Maurice Blondel, pues presentando la filosofía como una reflexión crítica de la acción, elaboró una nueva apologética, llena de consecuencias importantes para la teología<sup>16</sup>.

A esto hay que añadir la influencia de la filosofía marxista de la práctica. A través del marxismo surge un despertar en el cristianismo por la acción política. No basta sólo con interpretar el mundo, hay que transformarlo. Marx no se limita a criticar las filosofías de Hegel y Feuerbach. Frente a todas las filosofías del pasado proclama enfáticamente: "Los filósofos se han limitado a interpretar de modos diversos el mundo; ahora se trata de transformarlo"<sup>17</sup>

Así pues, todos estos factores que hemos mencionado nos llevan a redescubrir y hacer explícita la función de la teología como reflexión crítica sobre la presencia y actividad de la Iglesia en el mundo, a la luz de la revelación.

Desde este proceso que hemos seguido podemos comprender el método y la forma de concebir la teología de G.G.: "La teología es reflexión, es una actitud crítica. En primer lugar, está el compromiso con la caridad y el servicio. La teología viene después, es el acto segundo"<sup>18</sup>.

Este compromiso, de vida de contemplación (de silencio) y acción al mismo tiempo, que forma parte de la vida cotidiana, no es estático, sino que el compromiso de la comunidad cristiana adopta formas diferentes en el curso de la historia; la comprensión de este compromiso se renovará continuamente y, en cierto sentido, penetrará por caminos insólitos. Una teología que tenga como punto de referencia solamente verdades establecidas para siempre, no puede ser sino estática y con el tiempo estéril. Citando a H. Bouillard escribe: "Una teología que no es actual, sería una falsa teología"<sup>19</sup>.

Todo esto ha tenido incidencia en la espiritualidad cristiana. Al primado de la vida contemplativa de los anacoretas y monjes, ha seguido el contemplata tradere (transmitir lo contemplado) de las ordenes mendicantes. Este aspecto se reforzará en la espiritualidad ignaciana, en la que

contemplación y acción van unidas: "in actione contemplativus"<sup>20</sup>. A esto hay que añadir la elaboración de una espiritualidad de los laicos, con la acentuación sobre el valor religioso de lo profano y la espiritualidad de la acción cristiana en el mundo<sup>21</sup>.

Otro punto que matiza G.G. en esta ponencia es el concepto de liberación. Este concepto lo entiende en el sentido de que la humanidad (en concreto Latinoamérica) asuma la responsabilidad de su destino. Pues el término desarrollo<sup>22</sup> no escapa a una dependencia de unos países pobres sobre otros ricos. El desarrollo ha llevado más bien a la frustración y a la confusión. Una de las causas más importantes de la situación es el hecho de que el desarrollo, en el sentido estrictamente económico, estaba fomentado por aquellos grupos que controlan las empresas internacionales, sostenidas por aquellos grupos que controlan la economía mundial. Entre ellos G.G. señala la Alianza para el Progreso, la Comisión Económica para A.L. y La Banca Internacional para el Desarrollo.

El desarrollo se convirtió así en sinónimo de reforma y modernización: tímidas medidas, poco eficaces a largo plazo, a menudo falsas, contraproducentes por lo que respecta a la auténtica transformación. Los países pobres van tomando conciencia de que su subdesarrollo es el subproducto del desarrollo de otros países. Por lo tanto, entienden que su desarrollo ha de hacerse contra el dominio ejercido por los países ricos. El desarrollo tiene sentido en tanto en cuanto ataque las causas de la situación de pobreza de A.L.; entre las principales es la dependencia económica, social, política y cultural. Por eso G.G. insistirá que el término liberación es más apto y expresa mejor el aspecto humano del problema.

"La liberación del hombre supone mucho más que el paso de unas condiciones de vida mejores o un cambio radical de unas estructuras. Más bien, supone la creación continua de una nueva manera de ser del hombre, una revolución cultural permanente"<sup>23</sup>.

1 M. Manzanera, Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez, 9.

2 Recordamos de nuevo que nosotros usamos la edición cuarta de 1984, publicada por la editorial peruana CEP. La primera edición salió a la luz en 1971, con 383 páginas; una edición francesa más breve, "retraprint", de la Faculté de Théologie de Lyon. La editorial Sígueme de Salamanca publicó la nueva edición en 1974, y de nuevo ha publicado la última edición en 1990.

3 Sobre esto hace alusión Arguedas en su obra El zorro de arriba y el zorro de abajo, Ed. Horizonte, Lima 1988, 197.

4 Sobre este significado simbólico hace alusión nuestro autor en Mirar lejos. Dice así: "La teología de la liberación está estrechamente ligada a la nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia. Se trata de un hecho que quisimos resaltar dedicando el libro Teología de la liberación a dos amigos entrañables, un escri-

Este tema aparece ya en algunos textos del Magisterio de la Iglesia. Por ejemplo en la *Populorum progressio* que habla de construir un mundo en el que todo ser humano, sin tener en cuenta su raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, liberado de tener que servir a otros hombres o al mundo natural, no dominado aún suficientemente.

A este texto de esta encíclica, argumenta que es una lástima que no se haya sacado más partido de esta idea<sup>24</sup>.

Así pues el término liberación, a juicio del teólogo peruano expresa mejor tanto las esperanzas de los pueblos oprimidos, como la plenitud de una visión en la que el hombre no se considere sólo como un elemento pasivo, sino que sea agente activo de la historia. Además, hablar de liberación significa aludir a las fuentes bíblicas que iluminan la presencia y las acciones del hombre en la historia: "Liberación del pecado y la nueva vida traída por Cristo, nuestro Redentor<sup>25</sup>".

Ya en esta ponencia matiza los tres niveles de la liberación, que constantemente señala a lo largo de casi todos sus escritos:

- El nivel político de la liberación, que viene a ser la liberación de las estructuras socio-económicas que esclavizan y destruyen.
- La liberación del hombre en el curso de la historia. Con esto hay que entender la liberación del fatalismo que viene a desalentar cualquier esfuerzo humano.
- La liberación del pecado, raíz de todos los males, condición para una vida de comunión de todos los hombres con el Señor.

En estos tres niveles, no habla todavía del concepto de utopía (que es el concepto que sirve de enlace entre el primer y tercer nivel), que más tarde introducirá en su libro *Teología de la liberación*<sup>26</sup>. Como señala Roberto Oliveros, en esa conferencia "todavía no aparece un concepto tan rico de "liberación"; ni el tema de la utopía; ni se trabaja ampliamente la cristología y la eclesiología, sino en forma de breves aportaciones"<sup>27</sup>.

### 2.3. Esbozo para una teología de la liberación

tor peruano de cultura india, J.M. Arguedas, y un sacerdote negro del Brasil, H. Pereira Neto": *Mirar lejos*, 67-68, nota 7.

5 Teología de la liberación, 9

En 1970 se celebró en Bogotá un simposio de teología<sup>28</sup>, al que G.G. no pudo asistir personalmente, pero envió un tema que fue leído (con algunas modificaciones) por J. Alonso Hernández.

El tema de la conferencia enviada por G.G. era Esbozo para una teología de la liberación. En ella señala su punto de partida en los siguientes términos: " América dominada; una situación de dominio; las tácticas operacionales de desarrollo no contribuyen sino a una cierta integración en la estructura capitalista existente. Sobre este hecho global, macizo, no simplemente epidérmico, ¿qué tiene que decir la teología? ¿América Latina, como totalidad dominada, plantea problemas a la teología?"<sup>29</sup>.

Escribe R. Oliveros, que J. Alonso Hernández, buen intelectual y pe-riodista, cambió el término "dependiente", por el sonoro "dominada"<sup>30</sup>.

El teólogo peruano en esta conferencia pone el acento en la insuficiencia de una teología que se reduce a un saber especulativo, desligado de las realidades globales, macizas, de nuestro continente. Esta teología como saber racional debe superarse por una teología que brote de la vida de la comunidad cristiana, como reflexión de esa vivencia de la fe. En concreto destaca dos rasgos para esta metodología teológica:

- a) La teología como reflexión crítica de la fe, acompañante de la historia.
- b) La teología como compromiso de una comunidad; una comunidad a la cual su fe, día a día le va planteando nuevos problemas<sup>31</sup>.

6 Ibid.

7 Ibid., 11.

8 Cfr. Ibid.

9 He comprobado las citas de S. Tomás de Aquino y casi todas están mal citadas: p. 18 nota 13 es II-II, q. 9, art. 12 ad 1 (no I-II; 21, nota 20 es II-II, q. 188, art. 6 in c. (no está completa); p. 214 nota 76: la cita completa es: "... per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelium. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans". (La cita sólo se encuentra en el artículo 2 y, en todo caso, la distinción entre "extra" e "interius" daría pie a la interpretación del P. Grelot); p. 316 nota 7 está bien dada; 362 nota 30 la cita está en III, 133 (no 134); 371 nota 46 es II-II, q. 188, art. 7 in c. (no III, q. 35, art. 7).

El motivo principal de hacer estas observaciones es porque G.G. pide una aportación crítica que le permita mejorar y ahondar sus reflexiones: Teología de la liberación, 11.

He consultado la edición española de 1990, y las citas están sin corregir.

El teólogo peruano vuelve a insistir en la unidad de la historia. En no dividir en dos mundos yuxtapuestos, el mundo de la gracia y la salvación y el de la creación y la historia. Se expresa así: "...en el orden existencial, concreto, en el cual ustedes y yo estamos viviendo cada día, no hay por un lado el mundo de la Salvación y por otro lado el mundo de la Creación. Alguien ha dicho una frase: Dios crea a los hombres para que sean sus hijos. Es decir, que desde el punto de vista de Dios, no existen dos historias. Una historia sagrada y una historia profana; existe una sola, esta historia, querida y amada por el Señor"<sup>32</sup>.

Desde estas bases teológicas, G.G. critica la pastoral fundada en la intelección del mundo como perverso. Concluye este tema ofreciendo algunas pistas para el trabajo pastoral que proyecta la teología de la liberación. Insiste particularmente en la opción del cristiano por la causa del pobre y las exigencias que ésta entraña. Esta labor se debe encaminar a formar la comunidad nueva.

Esta misma observación se puede ver en el artículo de Máximo Arias Reyero: ¿Teología de la liberación o liberación de la teología? Aporte crítico al libro de G. Gutiérrez, Teología de la liberación. Perspectivas, en: "Teología y Vida" 3 (1972), 178, nota 4.

10 Cf. Teología de la liberación, 20-28.

11 Juntamente con G.G. otro de los teólogos latinoamericanos pioneros en la descripción de la teología de la liberación como reflexión crítica sobre la praxis históricas es H. Assmann: Cf. Teología de la liberación, Montevideo 1979.

12 Teología de la liberación, 26.

### 3. ETAPA DE EVOLUCIÓN ( 1971 - 1979 )

En esta etapa, al igual que la de consolidación y madurez, nos vamos a limitar a destacar las ideas centrales de sus obras, y de algunas conferencias y artículos de gran interés donde se ve la evolución del pensamiento de nuestro autor.

Como bien destacó Miguel Manzanera en su tesis doctoral, la teología de G.G viene centrada en esta etapa de evolución bajo los conceptos teología-salvación y liberación<sup>1</sup>.

#### 3.1. Teología de la Liberación. Perspectivas (1971)

Bajo este título publicó G.G. en diciembre de 1971, su primer libro<sup>2</sup> en el que recoge los puntos esenciales de sus escritos anteriores, que hemos tenido ya ocasión de analizar, pero dándoles una mayor sistematización. Sin duda que se trata de una de las obras teológicas más importantes de la década de los setenta y ciertamente es una referencia imprescindible para el estudio de la teología de la liberación.

Deseamos resaltar en primer lugar el significado simbólico de las dos personas a quien el teólogo peruano dedica su primera obra teológica. En la primera página aparecen los nombres del sacerdote brasileño Henrique Pereira Neto y el escritor peruano José María Arguedas. Ambos fueron sus amigos: el primero (Pereira Neto) había estado con G.G. una semana antes de que lo mataran, y el segundo (Arguedas), no creyente, había leído la charla que el teólogo peruano pronunció en Chimbote<sup>3</sup>. Además un año antes de morir Arguedas, pudieron conversar juntos sobre teología de la liberación. Pero el significado simbólico está en que Pereira Neto era negro y Arguedas era indio, y el negro y el indio (más tarde incluirá a la mujer) son los últimos y los más pobres del continente latinoamericano<sup>4</sup>.

Desde el inicio, en su introducción, deja bien claro que los destinatarios de esta obra no son, ni los estudiosos teóricos que buscan una solución especulativa a los problemas teológicos, ni tampoco los cristianos revolucionarios que no esperan ninguna aportación valiosa de la reflexión teológica, sino aquellos comprometidos en la liberación, abiertos a la interpelación crítica de la fe. "Este trabajo intenta reflexionar, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opre-

13 Cf., *Ibid.*, 28.

sión y despojo que es A.L. Reflexión teológica que nace de esa experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre, más humana”<sup>5</sup>.

Partir desde la realidad, desde algo preestablecido, puede llevar a un malentendido de querer ajustar el evangelio a una ideología. Por eso nuestro autor sale al paso de este posible peligro, y afirma: “No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se deduzca una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso. Esto es lo que busca la llamada “teología de la liberación”<sup>6</sup>.

No se trata, además, de una obra acabada, en el sentido de ofrecer soluciones claras y definitivas a los problemas planteados, sino que “consciente de la historicidad de la teología y de la complejidad de la problemática, no pretende sino esbozar esa temática, o más exactamente, dibujar –sin pretender responder plenamente– las nuevas cuestiones.”<sup>7</sup>. Asimismo, G.G. confiesa la dificultad de emplear un lenguaje adecuado y nociones suficientemente precisas, debido a la novedad y la movilidad de las interrogantes que plantea el compromiso liberador<sup>8</sup>.

Metodológicamente asume en su exposición el mismo esquema general de la ponencia de Cartigny, hasta el punto de poder considerarse la presente obra como una reelaboración de aquélla, si bien ha ampliado notablemente casi todos los temas, añadiendo algunos nuevos, con lo que la obra se ha extendido considerablemente en un total de trece capítulos, subdivididos a su vez en subtítulos y puntos, que aunque están or-

14 Cf. *Ibid*, 31.

15 El hecho mayor es la lucha por construir una sociedad justa y fraterna, donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino: Teología de la liberación, 10. Más adelante G.G. especificará que este hecho mayor será aplicado a los pobres, es decir la liberación llegará en la medida que ellos sean agentes de su propio destino.

16 *Ibid*, 34.

17 *Ibid*, 59.

18 *Ibid*, 96.

denados dentro del conjunto, conserva una cierta unidad independiente, dando a entender que han sido utilizados como ponencias, o lecciones académicas o publicaciones como artículos.

Sin embargo, pensamos que para ser completo técnicamente, un libro de esta categoría debería ir provisto de índices y de lista bibliográfica. La bibliografía que adjunta al pie de las páginas es, para cada tema, amplia y bien elegida; tiene sin embargo, algunos errores tanto en las citaciones como en las notas bibliográficas<sup>9</sup>.

### 3.1.1. El concepto de teología

En cuanto a la noción de teología, mientras G.G. en sus anteriores escritos, al lado de las dos funciones clásicas de la teología -como sabiduría espiritual y como saber racional- resaltaba una función más moderna de ella, en cuanto reflexión crítica sobre la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe, ahora precisará esta función como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra<sup>10</sup>. Esto da a entender que la praxis adquiere una relevancia preferencial en su pensamiento, ya que no es solamente el objeto principal de la función crítica de la teología, sino también el punto de partida y el contexto de las otras dos funciones teológicas, que deberán redefinirse en referencia a ella, adquiriendo así la teología una nueva perspectiva unitaria<sup>11</sup>.

Bajo la noción de praxis histórica engloba los aspectos renovadores de la filosofía blondeliana, referida a la acción, y de la teología moderna que subraya el valor escatológico de los signos de los tiempos y del compromiso temporal, juntamente con las aportaciones del pensamiento marxista, centrado en la praxis transformadora del mundo. Según la descripción que el mismo G.G. hace, la praxis social, entendida en un sentido amplio de construcción de una sociedad en la que los hombres puedan vivir solidariamente como tales, y configurada con las notas de totalidad, radicalidad y conflictividad que ha adquirido esa praxis en la sociedad contemporánea, se ha convertido "en el lugar mismo en que el cristiano

19 Cf. *Ibid*, 105-114. Sobre la teoría de la dependencia también se interesaron otros teólogos latinoamericanos, para ello remito al análisis de I. Ellacuría: "Función de las teorías económicas en la discusión teológico-teórica: teoría de la dependencia", en: J. J. Tamayo (Ed.), *La Teología de la Liberación*, Ed. Cultura Hispana, Madrid 1990, 97-100. Ver también H. Assmann, "Lenguaje de la liberación y lenguaje socio-analítico de la dependencia", en: J.J. Tamayo (Ed.), *La Teología de la Liberación*, 101-103.

juega -con otros- su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia"<sup>12</sup>.

Del mismo modo se precisa el carácter de pensamiento crítico que debe tener la teología frente a sí misma y a sus propios fundamentos, frente a los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana y sobre todo frente a la praxis histórica de la sociedad, dentro de la cual se desarrolla la praxis eclesial de la comunidad cristiana<sup>13</sup>.

Ello le permite a nuestro autor recoger algunos de los planteamientos de la teología progresista europea con su insistencia en la ortopraxis, en la hermenéutica política del Evangelio o en la función profética de la teología, pero subrayando el compromiso personal y vital que debe asumir el propio teólogo en el contexto histórico, en el que países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres, convirtiéndose así en lo que con expresión de A. Gramsci puede llamarse un nuevo tipo de intelectual orgánico<sup>14</sup>. De aquí, que en A.L. el teólogo deberá estar atento a la participación en el proceso de liberación, hecho mayor de nuestro tiempo<sup>15</sup>, lo cual permitirá elaborar, tal vez, la teología en perspectiva latinoamericana que desea y necesita, no por un prurito de originalidad o mucho menos por un particularismo provinciano, sino por un elemental sentido de eficacia histórica y también por la voluntad de contribuir a la vida y a la reflexión de la comunidad cristiana universal y especialmente en los países del tercer mundo. Aquí ya G.G. se muestra consciente de que la teología de la liberación propone no tanto un tema nuevo para la reflexión, sino una nueva manera de hacer teología, en cuanto teología liberadora, "una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella -reunida en iglesia- que confiesa abiertamente a Cristo"<sup>16</sup>.

20 Cf. *Ibid*, 118-120. "No queremos -afirmaba Mariátegui- que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva".

21 M. Manzanera, Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez, 62.

22 Citado por G. Gutiérrez, Teología de la liberación, 183. Sobre esto hemos tenido en cuenta también el estudio de Y. Congar, "Salvación y liberación", en: J. Urresti, M. García Cordero y otros, Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo (junio 1973), Ed. Aldecoa, Burgos 1974, 181-203.

### 3.1.2. Noción de liberación

Por lo que se refiere a la noción de liberación, G.G. recoge en la presente obra los tres significados ya anteriormente expuestos, profundizados, especialmente en la caracterización del segundo nivel, que ya viene descrito como "una liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Situados en esta perspectiva aparecen como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. Esta visión permite, pues, una mejor comprensión de lo que está, en verdad, en juego en nuestra época"<sup>17</sup>.

### 3.1.3. Planteamiento del problema

En la segunda parte de este libro G.G. reproduce, añadiendo interesantes observaciones, precisiones e indicaciones bibliográficas, la correspondiente parte de la ponencia de Cartigny, posteriormente reelaborada, donde trata de plantear la pregunta clave a la que quiere responder la teología de la liberación. Aquí ya se nota una especificación hermenéutica de esa pregunta, que responde a la evolución de su pensamiento. Mientras que en los mencionados trabajos se interrogaba más generalmente sobre la relación existente entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre a lo largo de la historia, ahora se pregunta, además, más específicamente por la relación existente entre los tres niveles de significación del término liberación.

En esta segunda parte, sin embargo, el autor no va a tratar de responder a este segundo problema -cuya respuesta ya insinuó sucintamente en la primera parte al hablar de la interpretación recíproca de los tres niveles del único y complejo proceso de liberación en Cristo- sino que se limita a hacer una reflexión crítica sobre las respuestas dadas por las diferentes corrientes teológicas en la historia, caracterizadas esquemáticamente según las pastorales inspiradas en ellas- cristiandad,

23 Cf. *Ibid.*, 190-191. Siguiendo la doctrina de S. Pablo, G.G. sostiene que en la salvación que aporta Cristo, es donde la creación adquiere su pleno sentido (cf. Romanos 8).

24 Cf. *Ibid.*, 194. "Creación y liberación de Egipto -afirma G.G.- son un solo acto salvífico".

nueva cristiandad, y distinción de planos-, poniendo de relieve la insuficiencia de ellas, y especialmente de esta última, tanto en el nivel de pastoral latinoamericana, como el de la reflexión teológica, donde la doble afirmación de la mundanidad y secularidad del mundo -con las características peculiares que ese fenómeno adquiere en A.L.- además de la universalidad de la vocación única e integral a la salvación, muestran que las fronteras entre vida de fe y tarea terrestre, Iglesia y mundo, se hacen más fluidas y que la construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación de Reino, es decir: "participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora"<sup>18</sup>.

#### 3.1.4. La opción de la Iglesia latinoamericana

En esta parte del libro viene también reproducida parte de la ponencia de Cartigny, si bien con una ampliación y profundización considerable de la temática. Por lo que se refiere al proceso de liberación en A.L., contexto histórico del compromiso de los cristianos, lugar teológico de la reflexión crítica, G.G. examina, más detenidamente que en sus escritos anteriores, el profundo cambio operado en A.L., tanto en la nueva conciencia de la realidad latinoamericana, caracterizada claramente como situación de dependencia, como en los esfuerzos por superar esa situación a través del movimiento de liberación, en la que se van incorporando los grupos de avanzada en A.L. La teoría de la dependencia viene expuesta someramente por G.G. siguiendo a los autores más conocidos - F. H. Cardoso, E. Faletto, T. dos Santos, C. Furtado, O. Sunkel entre otros- y críticamente valorada, señalando sus aspectos todavía deficientes e indicando la necesidad de orientar el estudio dentro del análisis de la lucha de clases a nivel mundial<sup>19</sup>. Con ello G.G. explicita una de las intuiciones centrales del materialismo histórico, considerado como método de interpretación histórica de la sociedad, según la orientación de su compatriota José Carlos Mariátegui, uno de los pensadores latinoamericanos que más se esforzó en la creación de un pensamiento marxista original, fiel a la realidad histórica latinoamericana<sup>20</sup>. Igualmente presta G.G. una atención mayor a las experiencias y trabajos de Paulo Freire a través de la acción cultural, uno de cuyos elementos más notables, si bien susceptibles de profundización, viene señalado por G.G. en el proceso de concientiza-

25 Cf. *Ibid*, 186. En definitiva para G.G. se trata de dar un salto cualitativo sobre el concepto de salvación: "se salva el hombre que se abre a Dios y a los demás, incluso sin tener clara conciencia de ello".

Hay que resaltar que nuestro autor en este libro ya hace referencia al pecado estructural. G.G. critica ya sea el esquema de Ariccia como a T. de Chardin y a la teología

ción. Por lo que se refiere a la presencia de la Iglesia dentro de ese proceso de liberación, G.G. recoge los análisis de los recientes testimonios y documentos que muestran más claramente la opción liberadora, que minorías crecientes de los diversos sectores del pueblo de Dios van tomando, complicándose este proceso con la consiguiente agudización de la polarización de grupos en la Iglesia.

### 3.1.5. Perspectivas

La cuarta parte del libro, de la cual recibe éste su subtítulo, es la más extensa y también la más original de la obra, pues en ella se expone los argumentos teológicos, la mayor parte de ellos asentados sobre bases bíblicas, que constituyen la fundamentación de las afirmaciones centrales de su reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra. Si bien G.G. sigue aquí también el esquema global de esa parte en la ponencia de Cartigny, dividiéndola en dos secciones, "Fe y hombre nuevo" y "Comunidad cristiana y nueva sociedad", como intentos de respuesta a las preguntas claves sobre la significación del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia, respectivamente, en su conjunto esta parte adquiere ahora una nueva relevancia. Ello se debe a que los puntos que anteriormente estaban tan sólo enunciados, vienen ahora tratados más detenidamente, por lo cual G.G. se sirve de otros trabajos suyos, añadiendo otros temas sobre los que se ha ocupado más recientemente, intentando presentar un conjunto coherente "dentro del marco de la unidad y, al mismo tiempo, de la complejidad del proceso de liberación centrado en la obra salvadora de Cristo<sup>21</sup>".

La primera cuestión que se plantea en esta parte del libro es: ¿Por qué la salvación, siendo el tema central de la fe, no es afrontado con profundidad en la teología? Este tema lo plantea a partir de algunas apreciaciones y estudios realizados por Yves Congar. Decía así el teólogo dominico: "Una situación sobre la que se ha escrito poco: ¿Qué significa,

del progreso por no tener en cuenta el daño que hace el pecado social en el trama de la historia. Y recuerda que Medellín llama a esa situación de injusticias, como situación de pecado, como un rechazo del Señor. Por otra parte no hay que reducir sólo el pecado a algo personal, interno, espiritual. El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de los pueblos, razas y clases sociales. El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política: Cf. *Ibid*, 225-227.

26 Añadimos que G.G., se licenció en psicología en la Universidad de Lovaina con una tesis sobre "La libertad en S. Freud".

para el mundo y para el hombre, ser salvado?, ¿en qué consiste la salvación?"; y en otro lugar: "Es necesario volver a preguntarnos muy seriamente sobre la idea que nos hacemos de la salvación. Casi no hay una noción teológica implicando consecuencias inmediatas, muy concretas y muy importantes, que haya sido dejada en tanta vaguedad, y que reclame, de la manera más urgente, una elaboración adecuada"<sup>22</sup>.

Plantear el tema de la salvación, es sostener en primer lugar que la creación es el primer acto salvífico<sup>23</sup>. Dios crea por amor, la creación es un don gratuito suyo, y desde ese amor hay que entender toda la historia de la salvación. La salvación, al igual que la creación no tiene un carácter estático, sino más bien dinámico. Para G.G. la creación viene comprendida e interpretada a partir de la liberación del pueblo de Israel. Desde este acto religioso y a su vez político, el pueblo judío, el pueblo de la Antigua Alianza, interpreta y reconoce, y lee la creación. La salvación forma parte de un proceso de liberación de Dios a la humanidad. Tanto es así que para G.G. salvación y liberación se identifican<sup>24</sup>. La liberación es el proceso dinámico, que hace presente la salvación en la historia.

Cerrarse a esta salvación, don gratuito, es cerrarse a Dios y al hermano. Desde aquí interpretará el concepto de pecado a lo largo de su teología<sup>25</sup>.

Dios saca al pueblo de Israel de su esclavitud, para que éste conozca a Dios, y a su vez el pueblo de la Alianza se conozca a sí mismo. No es Moisés quien libera, es Dios que saca gratuitamente al pueblo de Israel. Para G.G. el éxodo es ante todo un acto religioso, enmarcado en una dimensión teocéntrica. Es a su vez un acto político pues Dios quiere liberar a un pueblo de la esclavitud de otro pueblo, del pueblo de Egipto. Del dominio de unas estructuras humanas, del dominio del faraón. Es un acto político que acontece en la historia. De ahí el interés de G.G. por el Éxodo, y por los profetas. El pueblo de Israel recordará y hará memoria de este acto salvífico y liberador realizado por Dios.

27 En esta misma línea afirmaba I. Ellacuría: "Identificar demasiado la historia de la salvación con un determinado proyecto histórico puede llevar a su vaciamiento en la teoría y en la práctica, puede llevar al olvido de lo que exige la reserva escatológica": Función de las teorías económicas en la discusión teológica-teórica: teoría de la dependencia, 100.

28 Cf. Teología de la liberación, 189-190.

29 Cf. *Ibid*, 223.

G.G. se muestra a favor del término 'liberación', para definir el compromiso histórico del hombre en la historia, consciente por otra parte que esta liberación viene de Dios, y que acaecerá en la etapa final de la historia. No se muestra por eso favorable con la teología de la revolución o del desarrollo. La teología del desarrollo, no puede ser aplicable a América Latina, pues ésta ha llegado sólo a algunos países. Es más, gran parte del progreso de muchos países se ha hecho con el abuso y explotación de los países más pobres. La teología de la revolución es criticada por nuestro autor, pues significa ir con presupuestos ya adquiridos y pretender justificar la revolución desde la Biblia.

La TdL, no puede incluirse en las llamadas teologías del genitivo, pues el término liberación engloba todo lo que Dios quiere en la historia, es decir una salvación-liberación integral de la persona. Una liberación que para G.G. tiene tres niveles: el político, es decir liberación de las estructuras sociales y económicas que nos esclavizan; el segundo nivel que sería la liberación individual, de problemas psicológicos, que no nos dejan ser libres. Detrás de esto no podemos dejar de intuir las aportaciones de S. Freud<sup>26</sup>. No basta sólo acentuar lo económico y social, es necesario señalar la liberación individual. La dimensión psíquica de la libertad humana no ha sido tomada en cuenta suficientemente en los países socialistas, lo cual ha contribuido a una deficiencia en el enfoque de la liberación, atendiendo más al momento colectivo del proceso de personalización y limitando, así, indebidamente, la libertad personal.

El tercer nivel sería la liberación del pecado, que es por otra parte el origen de todas las injusticias. Esta liberación es la que aporta Jesucristo a la humanidad.

Es importante acentuar que G.G. habla de que existe un enlace entre el primer nivel y el tercero por medio del concepto de utopía. La utopía forma parte del segundo nivel, y esta es la que da eficacia para que el Reino se vaya construyendo en la historia. La utopía está en relación con la realidad de una forma dinámica. Además denuncia la injusticia. Pero la auténtica utopía debe estar respaldada por el compromiso personal en la praxis.

La utopía, descrita por G.G. (siguiendo la aportación de P. Freire, H. Marcuse y P. Blanquart) como proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta, es el lugar de encuentro entre la liberación política y la liberación del pecado, se establece a través del proyecto histórico. La mediación de la utopía permite comprender sin confusiones la

implicación mutua de los tres niveles significativos dentro del único y complejo proceso de liberación, que encuentra su sentido profundo y su plena realización entre los niveles de significación de la liberación.

G.G. en la última edición de *Teología de la Liberación*, en particular en la introducción al libro, cuyo título lleva "Mirar lejos", ya no habla más de utopía, sino de ética, al referirse al enlace entre el primer y tercer nivel de liberación. La pregunta es: ¿queremos decir lo mismo cuando hablamos de ética que de utopía?, ¿es el cristianismo una utopía?, ¿es el cristianismo una ética?, ¿no es el cristianismo más bien escatología? Son cuestiones que matizaremos más adelante.

La cuestión clave de este tema se puede formular del siguiente modo: ¿es posible la liberación plena aquí y ahora en la historia? Si no queremos caer en falsos mesianismos, tenemos que afirmar que no. Los cambios de estructuras, ya sea sociales como políticos, por muy perfectos que sean no aportan la liberación total del hombre<sup>27</sup>. Un tema de suma importancia, que se deriva de lo anterior, es el de la unidad de la historia<sup>28</sup>. Existe una sola historia, y esta cristofinalizada, usando la expresión de Teilhard de Chardin. Si Cristo es el que puede liberar a la humanidad entera de ese pecado, no podemos dividir la historia, en unos que han sido elevados al don sobrenatural y otros no, por el hecho de no haber creído, o no haber sido cristianos. Ya en el esquema de Ariccia (en la preparación de la *Gaudium et Spes*) había una tendencia simplificadora a identificar el orden de la creación con el orden natural, y la redención con lo sobrenatural. De ahí que sea necesario acentuar el papel liberador y protogénico del hombre, señor de la creación y copartícipe de su propia salvación. A esto recordamos un texto de S. Agustín, que fue citado en el esquema de Ariccia y desaparecido en la redacción final: "El que te hizo sin ti no te justifica sin ti. El que te creó sin que tú lo supieras: él te justificará si tú lo quieres"<sup>29</sup>.

Sin embargo G.G. acentúa un aspecto importante en esta cuestión, y es que esta historia está marcada por una lucha de clases<sup>30</sup>. De ahí la

30 Cf. *Ibid*, 340-349. Sobre esto nos detendremos con más precisión cuando analicemos la última edición de *Teología de la liberación*, donde G.G. ya no utiliza el concepto de lucha de clases, sino más bien el de conflicto social.

31 Cf. *Ibid*, 282-283. A esta crítica a la teología política ha manifestado el propio Metz sus desacuerdos: Cf. J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Matthias-Grünwald, Mainz 1997, 75-84; 103-118. Existe también la traducción italiana de esta obra: *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998.

crítica que hará a las eclesiologías de H. Küng, Y. Congar y H. Müller por no haber señalado este aspecto. Esta historia está marcada por un conflicto entre pobres y ricos. Señalar esto no quiere decir que odiamos a los que acaparan los bienes de este mundo, sino en medio de una sociedad dividida, cómo amar y no odiar.

Especial relevancia en el conjunto de la obra tiene el capítulo "Escatología y política", en el que G.G. presenta las nuevas aportaciones que sobre este tema han representado las modernas teologías progresistas europeas, especialmente la teología de la esperanza y la teología política, que tienen sus más conocidos representantes en Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz, respectivamente. La 'Teología de la esperanza', en la que el pensamiento de Marx ejerce una cierta influencia a través de los trabajos de Bloch, viene considerada por G.G. como una de las más importantes de la teología contemporánea, si bien este autor, recogiendo la crítica hecha por R. Alvéz, hace notar cómo en la obra de Moltmann el cuestionamiento del presente viene, no de la experiencia humana histórica, sino de la promesa de Dios que abre en el hombre la esperanza trascendental y por ello el lenguaje de la esperanza no está suficientemente enraizado en la praxis histórica.

A su vez la "Teología política" de Metz, si bien representa un fecundo esfuerzo por pensar la fe, teniendo en cuenta su dimensión política, y por replantear desde ahí la función de la Iglesia en el mundo actual, aparece excesivamente condicionada por el medio político y cultural en el que surge, moviéndose en consecuencia dentro de una cierta abstracción en sus análisis sociales<sup>31</sup>.

Después G.G. incluye, casi en forma de excursus, un pequeño estudio sobre "Jesús y el mundo político", en el que examina el carácter público del testimonio y mensaje de Jesús. Como conclusión de su estudio G.G. afirma el carácter subversivo del Evangelio a un nivel profundo de revolución universal y permanente: "La vida y la predicación de Jesús postulan la búsqueda incesante de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta"<sup>32</sup>.

De gran interés es el capítulo sobre la Iglesia como 'sacramento de la historia'. Parte de este capítulo ya lo había tratado G.G. en un artí-

32 *Ibid.*, 294-295. Aquí G.G. critica la opinión de O. Cullmann, que sitúa a Jesús más allá de la alternativa "orden establecido o revolución" universal y permanente, siguiendo más bien la interpretación de J. Comblin.

33 *Ibid.*, 314.

culo que anteriormente hemos analizado, cuando hemos planteado el tema de la libertad religiosa y diálogo salvador.

Plantear el tema de la iglesia como sacramento de la historia consiste en tomar conciencia de que el sentido y la fecundidad de la tarea eclesial sólo aparecerán situándoles en el contexto del plan salvador. Para ello habrá que evitar una reducción de la obra salvífica a la acción de la iglesia. "Del tipo de relación que establezcamos entre ambas depende, en definitiva, toda eclesiología"<sup>33</sup>. Esta relación es la que ya estuvo presente en los primeros siglos del cristianismo. Su situación minoritaria en la sociedad de entonces y la consiguiente presión que la proximidad del mundo no cristiano ejercía sobre ella, la hicieron sensible a la acción de Cristo fuera de sus fronteras, es decir, a la totalidad de su obra redentora. Y esto a su vez, como hemos señalado anteriormente, crea una toma de conciencia sobre la libertad del hombre en materia religiosa.

El Concilio Vaticano II señaló una nueva perspectiva eclesiológica. Y lo hizo al hablar de la "iglesia como sacramento" (LG 1, 9, 48 y 59; SC 5 y 26). Se trata de uno de los aportes más importantes y permanentes del Concilio. Decir que la Iglesia es un sacramento, "es afirmar que ella es un signo visible de la salvación por medio del Espíritu Santo enviado por Cristo"<sup>34</sup>. Llamar a la Iglesia sacramento visible de toda la unidad (LG 9), es definirla en relación al designio salvador, cuyo cumplimiento en la historia ella revela y significa a los hombres, Signo visible, la iglesia remite a la realidad de la comunión con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1). La Iglesia sólo se comprende en función de la realidad que ella misma anuncia a los hombres. Su existencia no es un para sí, sino un para los otros. Pues en este ser sacramento universal no se trata de sobrevivir, sino de servir. Lo demás vendrá por añadidura"<sup>35</sup>.

Dentro de la eclesiología incluye G.G. el tema de la eucaristía y la fraternidad y la lucha de clases.

Sobre la eucaristía sostenemos que a pesar que el teólogo peruano no ha elaborado de forma sistemática el tema de este sacramento, sin embargo lo sitúa dentro de unas perspectivas de gran alcance. Recupera sobre todo la dimensión social de este sacramento. "La misión de la iglesia se sitúa allí donde se anudan indisolublemente la celebración de la cena del Señor y la creación de la fraternidad humana. Eso es lo que significa en concreto y en forma activa ser sacramento de la salvación del mundo"<sup>36</sup>.

34 Ibid, 319. Otros pensaban por el contrario que al afirmar que la iglesia es sacramento o signo era como reducir la eclesiología al estudio de los elementos externos.

### 3.2.El encuentro en el Escorial (Madrid, julio de 1972)

La TdL adquiere en esta época un reconocimiento internacional, especialmente a partir del Encuentro de El Escorial (Madrid), julio de 1972, en el que participaron los teólogos más característicos de esta corriente y tuvieron ocasión de exponer e intercambiar sus posiciones, poniéndose de relieve sus afinidades y también divergencias dentro de una perspectiva común<sup>37</sup>.

El título de la ponencia que presentó G.G. fue "Evangelio y praxis de liberación"<sup>38</sup>, en la que ofrece una síntesis de su reflexión teológica con algunas precisiones respecto a su obra anterior.

Para nuestro autor el compromiso con el proceso de liberación, que los cristianos en A.L. han aceptado después de un proceso histórico en tiempos recientes, como el hecho mayor de la vida en la comunidad cristiana latinoamericana y al mismo tiempo el punto de partida de una nueva reflexión teológica. Este punto de partida viene caracterizado como opción por el pobre, siendo esa opción el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser cristiano en A.L. Los que han optado por el compromiso liberador realizan una experiencia que es, simultáneamente, política y espiritual, ya que asume una tarea política, caracterizada por su racionalidad científica, y, además, se orienta a la exigencia evangélica fundamental de la pobreza, entendida como solidaridad con los pobres y protesta contra la pobreza, donde se da un encuentro con el Señor. El pobre, el otro, surge como revelador del totalmente Otro.

Esta experiencia lleva a tomar conciencia del salto cualitativo que se está dando en la manera de ser hombre y de ser cristiano, y que exige un cuestionamiento radical del orden social imperante y una "ruptura epistemológica con la ideología que lo sostiene, un esfuerzo por construir el socialismo y el hombre nuevo, agente de su propio destino en la historia, a través de la revolución social y cultural"<sup>39</sup>.

Si bien G.G. ya en su primera obra ha presentado a la participación en el proceso de liberación como un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristiana, en la que se escuchan matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales, y sin las cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor, ahora prolonga este pensamiento en la identificación -a nivel existen-

35 *Ibid.*, 321 y 324.

36 *Ibid.*, 324. Aquí recuerda G.G. al teólogo dominico E. Schillebeeckx quien sostiene que en la Iglesia celebramos aquello que se realiza fuera del edificio de la iglesia, en la historia humana: *Ibid.*, 325.

cial- entre la fe y la praxis liberadora, en la que y sobre la que tiene lugar el quehacer teológico como reflexión crítica.

En este contexto, la teología será una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora.

Nuestro autor es consciente que una tal manera de hacer teología fácilmente puede ser confundida con un intento de justificación de opciones políticas ya tomadas o con una ideología cristiana revolucionaria, tal como pretende la teología de la revolución con la tematización ad hoc de algunos textos bíblicos, en particular veterotestamentarios. Por eso se distancia de esta corriente teológica, que en realidad no cuestiona profundamente la noción de teología en la que se basa, y no es una reflexión crítica en y sobre la fe como praxis liberadora.

La TdL, en cambio, quiere ser una nueva inteligencia de la fe, abordando los grandes temas de la teología, pero desde la praxis histórica y teniendo en cuenta las mediaciones sociales y políticas con su propia racionalidad. Por eso es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy. Lealmente avisa G.G. de los peligros que acechan a los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, que a veces absorbidos por las exigencias políticas de su compromiso y rechazados por una Iglesia unida al orden injusto imperante, 'ver perder dinamismo a su fe'. Esta dificultad real no puede, sin embargo, resolverse sino desde el mismo compromiso liberador vivido como auténtica experiencia espiritual.

### 3.3. Praxis de liberación y fe cristiana (Lima, agosto de 1973)

En el seminario "Fe-Política", organizado por el secretariado de MIEC-JECI en Lima, agosto de 1973, pronunció G.G. una conferencia en la que recoge, con algunas modificaciones, la ponencia de El Escorial, a la que añade una tercera parte. Aquí sostiene que la reflexión teológica no solamente tiene lugar en praxis de liberación, sino que más precisamente brota desde esta praxis, que viene así a estar claramente con-

37 Cf. J. L. Segundo, A. Bolado, G. Gutiérrez y otros, Fe cristiana y cambio social en América Latina. En este libro aparecen publicadas todas las ponencias que se pronunciaron en el encuentro del Escorial.

38 G. Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación", en: A. Bolado, J. L. Segundo y otros, Fe cristiana y cambio social en América Latina, 231-245.

figurada como la perspectiva del quehacer teológico: "En este contexto, la teología será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión sobre la fe como praxis liberadora"<sup>40</sup>.

La TdL se caracteriza por esa perspectiva teológica de ser "inteligencia de la fe que se hace desde una opción, que viene descrita como solidaridad real y efectiva con las clases explotadas latinoamericanas y desde su mundo, más precisamente como una opción revolucionaria y socialista. De aquí una cierta radicalización en el lenguaje utilizado por G.G. respecto a la ponencia de El Escorial. Así, por ejemplo, mientras anteriormente se refería este autor a la inserción en el proceso político liberador, ahora hablará más radicalmente de la inserción en el proceso político revolucionario. Esta forma de expresarse por parte de G.G. es un esfuerzo en distanciarse de ciertos intentos, habidos en la pastoral y teología latinoamericanas, de adoptar el vocabulario de la liberación, interpretándolo en la línea espiritualista.

La tercera parte de la conferencia titulada "Hacia una Iglesia del pueblo", donde retoma la función pastoral de la reflexión teológica, en sus primeros escritos: En efecto, si la teología es una relectura del Evangelio, ella se hace en vistas al anuncio del mensaje. La evangelización, anuncio del misterio de filiación y fraternidad en Cristo y convocación en comunidad en solidaridad con las clases explotadas, tiene una dimensión política, ya que la liberación total en Cristo incluye la transformación de las estructuras políticas y sociales de opresión. De aquí la necesidad de nuevas formas de evangelización, entre las que G.G. destaca las comunidades cristianas en la que los desposeídos puedan realizar una apropiación social del Evangelio"<sup>41</sup>.

#### 3.4. Praxis de liberación, teología y evangelización (Bogotá, noviembre de 1973)

En noviembre de 1973 tuvo lugar en Bogotá, organizada por el equipo de reflexión teológico-pastoral del CELAM, una reunión de teólogos, con la presencia activa de los representantes de ese organismo, en orden a establecer una comunicación entre las diversas posturas teológico-pas-

39 *Ibid.*, 236.

40 G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana*, Estella 1975, 11-48.

41 *Ibid.*, 48. En la defensa de su tesis doctoral en Lyon aclara lo que quiere decir con este término, que por otra parte G.G. no menciona más en los escritos de la década de los ochenta: "Con la expresión apropiación social se quiere señalar la perspectiva co-

torales en torno al tema de la liberación. El título de la ponencia presentada por G.G. fue "Praxis de liberación, Teología y evangelización", y que luego, con una ligera modificación en el título -"Praxis de liberación, Teología y anuncio"-, será publicada en 1974 en un número especial de la revista "Concilium", dedicado al tema de "Praxis de liberación y fe cristiana. El testimonio de los teólogos latinoamericanos"<sup>42</sup>.

Si hacemos un examen comparativo de los dos trabajos se percibe una cierta matización del lenguaje en esta ponencia, que disminuye la radicalidad revolucionaria del texto anterior. Así por ejemplo al referirse al requisito para descubrir realmente el mundo del pobre, del oprimido, mientras que anteriormente venía descrito como la lucha revolucionaria que cuestiona desde la raíz el orden social existente y que postula la necesidad de un poder popular para la construcción de una sociedad de veras igualitaria y libre, ahora hablará más matizadamente de la inserción en la praxis de la liberación que busca la construcción de una sociedad de veras igualitaria, fraterna, justa y libre. Asimismo expresiones tales como proceso revolucionario, opción revolucionaria, vienen ahora substituidas por proceso de liberación, opción liberadora, respectivamente.

De igual modo se observa en el presente trabajo una cierta apertura hermenéutica en la descripción de la conflictividad en el proceso de liberación en A.L.. Mientras que anteriormente el pobre, el oprimido, el otro de esta sociedad, venía descrito casi exclusivamente en términos de las clases populares marginadas y oprimidas desde siempre, ahora está designado más precisamente como "las clases populares explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas"<sup>43</sup>.

En el presente trabajo recoge también una reflexión sobre el que-hacer teológico, en el que aparece más claramente la relación intrínseca entre las tres funciones -espiritual, racional y crítica- de la teología, de las cuales este autor, en sus obras anteriores, ha desarrollado preferentemente la tercera. Ahora insiste en el carácter espiritual que debe tener toda auténtica teología, ya que -tal como se expresa en el célebre

munitaria para hacer nuestra la Escritura, frente a una lectura frecuentemente individualista. Individualismo que llevaba a un espiritualismo, como ocurre con ciertas lecturas del hermoso texto del Magnificat por ejemplo. Lectura que le hace perder todo su mordiente histórico y escatológico. Apropiación quería recordar también el hecho de que los miembros de las comunidades eclesiales de base sienten cada vez más la Escritura, que leen en la Iglesia, como suya, como propia, no extraña a sus vidas": "Debate de la tesis doctoral de G. Gutiérrez", en: La verdad os hará libres, 65.

texto credo ut intelligam de San Anselmo- la fe no es sólo el punto de partida, sino también el punto de llegada del quehacer teológico. De aquí que "si el cristiano busca comprender su fe es, finalmente, en función de la "imitación de Cristo", que es idéntico a decir: para sentir, pensar y actuar como él"<sup>44</sup>.

G.G. insiste además en la necesidad de que la reflexión teológica se haga desde la solidaridad con los pobres y marginados. Aquí radica según nuestro autor la diferencia de perspectiva existente entre la teología contemporánea, más preocupada por el desafío lanzado por el no creyente que cuestiona el mundo religioso, y la teología latinoamericana, que busca responder al cuestionamiento que el no hombre hace del mundo económico, social, político y cultural, que le impide ser hombre, a pesar de ser hijo de Dios<sup>45</sup>.

A continuación hubo una serie de diálogos en torno a la forma de entender el término liberación. Aquí se vieron líneas diversas, como la de Mons. López Trujillo, secretario entonces del CELAM, para el que lo más válido de la TdL, en su interpretación más amplia y más fiel a las líneas de Medellín, recoge su valor de lo más representativo de la teología del desarrollo, en contraposición a la otra corriente más politizada e influida por el análisis marxista, que estaría representada -según él- por G. Gutiérrez, H. Assmann, J. Comblin y J. L. Segundo, entre otros, y que de hecho vendría a coincidir con la teología de la revolución.

G.G. insiste en dicho debate en el deber de distanciar la teología de la liberación por él representada, tanto de la teología del desarrollo como de la teología de la revolución, pues a pesar que reconoce una cierta afi-

42 G. Gutiérrez, *Praxis de liberación, teología y evangelización*, CELAM (Ed.), *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, 68-85; aquí citaremos según la edición de la revista "Conc (E) "10 (1974), 353-374.

43 *Ibid.*, 356.

44 *Ibid.*, 364.

45 *Ibid.*, 365-366.

46 G. Gutiérrez, "La experiencia china y la teología. Algunas reflexiones", en: *Marxismo y Fe cristiana*, CEP, Lima 1975, 264-249.

47 *Ibid.*, 246.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 *Cf. Ibid.*

51 *Cf. Ibid.*

52 *Ibid.*, 248.

53 *Ibid.*, 249.

54 En: "Páginas" 5-6 (1976), 41-49.

nidad temática, metodológicamente y sistemáticamente existen notables diferencias entre la TdL y las otras dos; de modo especial en el modo con el que la teología de la liberación reflexiona críticamente sobre la fe vivida en el compromiso liberador, distinguiendo y relacionando los tres niveles de la liberación.

En cuanto a la debatida 'teoría de la dependencia', que fue otro de los puntos que más se criticaron, G.G. insiste de nuevo que ésta no se identifica con aquélla, sino que se sirve de ella críticamente. Lo que sí es evidente que la dependencia en A.L. es un hecho a tener en cuenta por la reflexión teológica. Por otra parte esta teoría está todavía en una etapa de búsqueda, donde se reconocen las deficiencias, entre ellas la de una cierta falta de visión histórica y de concreción. Esto hace de la TdL el que esté atenta a esas críticas y a las aportaciones en la sociología latinoamericana.

Otra crítica que se hizo mención fue la de A. Methol Ferré para quien la teología de G.G. tiende a un desprecio por la filosofía de la historia y la ontología. Por el contrario nuestro autor contestaba afirmando la referencia de la teología de la liberación a la filosofía, en cuanto conocimiento ontológico sobre el hombre conocido por la ciencia, aunque reconoce también que en este campo de la incorporación de la metafísica a la perspectiva teológica hay todavía una gran tarea por hacer.

### 3.5. Hacia una perspectiva universal de la teología de la liberación

La reflexión teológica de G.G. se encamina en esta etapa hacia una toma de conciencia de la universalidad de la liberación de los explotados de este mundo, superando todo intento de querer limitar la teología de la liberación a una determinada circunscripción geográfica o de identificarla ambiguamente con la teología latinoamericana, sin poner de relieve la radical novedad aportada por aquélla.

55 *Ibid.*, 44.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 Cf. *Ibid.*

59 *Ibid.*, 47.

60 *Ibid.*, 48. Consideramos de gran interés el artículo de Benito Méndez Fernández: El misterio de la salvación de los "infieles" en Francisco de Vitoria en: "Comp" 1-2 (1994), 77-129. Este artículo forma parte de la tesis doctoral que el autor presentó en la Universidad Gregoriana de Roma.

61 *Ibid.*, 45.

Esta tendencia hacia una mayor universalidad en el horizonte teológico, dentro del cual reflexiona G.G. desde la praxis de la liberación, se puede ver en la breve ponencia La experiencia china y la teología, presentada al "Coloquio Ecuménico Christian Faith and the Chinese Experience" celebrado en Lovaina, Bélgica, en septiembre de 1974<sup>46</sup>.

En esta ponencia el teólogo peruano muestra interés y conocimiento crítico suficiente sobre los acontecimientos históricos en la República Popular China, señalando la unión profunda entre esta situación y la latinoamericana: "Pero la experiencia china y sus desarrollos teóricos forman parte, de una u otras manera, del contenido de todo proceso revolucionario contemporáneo, y especialmente del de los pueblos y clases explotadas que luchan por la liberación y que tienen de algún modo ante ellos las dos montañas del feudalismo y del imperialismo. Este es el caso de América Latina"<sup>47</sup>.

G.G. parte de un pensamiento de Mao Tse Tung para quien su eje de reflexión teórica era puesto en referencia de la praxis histórica. También la inteligencia de la fe deberá hacerse a partir de la praxis histórica, "desde donde las personas luchan para vivir como hombres"<sup>48</sup>.

El evangelio da pistas para ello. De ahí que sea necesario una relectura de él. Esto no es una novedad, más bien es algo tradicional, pero tal vez por eso mismo olvidado por tradiciones más recientes: "la verdad evangélica es algo que se hace"<sup>49</sup>. Esto viene relacionado por el hecho que la verdad en la Biblia se sitúa entre la promesa y el cumplimiento, y no en la adecuación del concepto y de la realidad. Dios es verdadero porque actúa en la historia. Ser testigos de la verdad a su vez significa luchar contra todo lo que explota y margina a los hombres<sup>50</sup>.

Otra idea de interés que recuerda G.G. de Mao Tse Tung es que en la praxis histórica el pueblo tiene un papel central. El servicio al pueblo es para él el criterio fundamental para reconocer al buen revolucionario.

62 *Ibid.*, 49

63 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982. Nosotros citaremos esta versión. La original se publicó en 1979 en la editorial CEP de Lima.

64 Volumen publicado bajo el mismo título, Lima 1977. La primera parte fue revisada y ampliada.

65 Esta parte se publicó en la revista *Concilium*, mayo 1979.

66 Esta parte fue publicada en la revista *Páginas 1* (marzo 1976).

67 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 14. Desde esta realidad denuncia nuestro autor que la Biblia ha sido leída y comunicada desde los sectores y clases dominantes: *Ibid.*, 29.

rio. El pueblo es el gran inspirador y el verdadero agente de toda transformación histórica<sup>51</sup>.

Por eso sostiene que la TdL no sólo deberá tener en cuenta al pueblo para esa transformación histórica, sino que "no tendremos una verdadera teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan dar razón de su esperanza en la liberación total de Cristo de la que son portadores para todos los hombres"<sup>52</sup>.

En esta conferencia el teólogo peruano recuerda de nuevo lo que en su primera obra Teología de la liberación había expresado: "Vivir en una historia conflictual nos llevará a repensar algunos temas evangélicos fundamentales como por ejemplo la caridad"<sup>53</sup>.

### 3.6.El indio y la teología del siglo XVI (Lima 1975)

La perspectiva teológica "desde el reverso de la historia" es analizada por G.G. en otro estudio sobre el tema El indio y la teología del siglo XVI, una conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Lima en febrero de 1975 y publicada un año después con el título Bartolomé de Las Casas. Libertad y liberación<sup>54</sup>.

Hay una cuestión clave ya sea en la teología de Las Casas como en la de G.G. que la podemos formular de este modo: ¿Por qué el encuentro con el "otro", con el no cristiano, abre nuevos caminos al planteamiento de la teología de la salvación? ¿Cómo se dio el encuentro con el otro en la época de la Conquista?, ¿fue la salvación el fin principal?, ¿con qué mentalidad se fue aquellas tierras? Según el teólogo peruano se fue allá con una mentalidad propia de la Cristiandad, es decir se presuponía que to-

68 Ibid.

69 Ibid. Esta expresión no aparecerá más en escritos posteriores del autor.

70 Cf. Ibid., 17.

71 Ibid.

72 Ibid., 18. Páginas más adelante dirá: "Sin dimensión contemplativa no hay vida cristiana. Nuestra fe supone una actitud contemplativa, de éxtasis (de salida de uno mismo). La fe supone ruptura (Abraham). Es entrar en un mundo nuevo, en cierto modo imprevisible, es caminar no conociendo de antemano el itinerario que seguimos. Más que creer en Dios, se trata de creer que Dios nos ama, estableciendo la justicia y el derecho en esta historia conflictual que es la nuestra", 30-31.

73 Ibid., 18.

74 Cf. Ibid., 20-21.

75 Ibid., 24. En la década de los setenta se escribieron interesantes cristologías desde una perspectiva latinoamericana: Cf. L. Boff, Jesucristo el liberador. Ensayo de cris-

dos tenían que ser cristianos y pertenecer a la Iglesia para salvarse. Al encontrarse que aquellos habitantes no eran cristianos, en vez de buscar el diálogo se usó la guerra y la opresión. Es más, con el pretexto de evangelizar lo que hicieron fue esclavizar, y robar el oro de aquellas gentes. Ya Las Casas denunció esta mentira: "No es verdad -escribía al Emperador- que quieren salvar y convertir a los indios, sino que se amparan en esto para robar y despojar, oprimir y esclavizar a los prójimos, y no salvarlos ni predicar la fe, ni otro bien ninguno"<sup>55</sup>.

Desde este maltrato hacia los indios, Las Casas unirá salvación y justicia. ¿Cómo se puede anunciar la salvación si no se respeta la dignidad de aquellas personas?

Las Casas no plantea el tema de la salvación teóricamente, sino desde la experiencia y situación de aquellas tierras. Esto le hará distanciarse de la teología dominante de aquel tiempo. Si el teólogo dominico logra unir salvación y justicia, es porque "ve en el indio a un pobre según el evangelio"<sup>56</sup>. Es más decía Las Casas que "si la muerte y la destrucción de los indios fuese condición para que fuese cristianos mejor sería que nunca jamás fuesen cristianos. Pues más vale indio vivo, aunque infiel, que indio muerto, aunque cristiano"<sup>57</sup>.

La doctrina teológica tradicional sostenía una actitud de simple tolerancia frente al no cristiano. Esta actitud era susceptible de una interpretación rígida que llevaba incluso a considerar el uso de la fuerza en favor del anuncio de la fe. El uso de la guerra para someter y luego evangelizar a los indios era considerado como legítimo por muchos teólogos de la Conquista. Sobre esto recuerda G.G. el texto llamado Requerimiento, que fue uno de los primeros intentos de justificación teológica del uso de la fuerza para el anuncio de la fe. Era una proclama que se leía a los indios donde se afirmaba los derechos concedidos por el Papa a los Reyes de España sobre las Indias y se estimaba a los habitantes de estas tierras a aceptar la verdadera fe y a recordar a las autoridades españolas, de lo contrario se les haría la guerra<sup>58</sup>.

teología crítica para nuestro tiempo, Sal Terrae, Santander 1985; J. Sobrino, Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología, Sal Terrae, Santander 1982.

76 Ibid.

77 Ibid., 26. En esta misma línea también el teólogo Victor Codina ha analizado con precisión este tema: "Analogía sacramental: de la eucaristía a la solidaridad", en: Seguir a Jesús hoy, Ed. Sígueme (Pedal), Salamanca 1988, 136-168.

78 Ibid., 27. "La historia debe ser releída desde el pobre, desde los condenados de la tierra. La historia de la humanidad ha sido escrita con mano blanca, desde los sectores dominantes. Releer la historia es rehacer la historia; será por esto una historia sub-

El mejor representante de la teología de la conquista y colonización es Juan Ginés de Sepúlveda. Las Casas polemizará con él en una Junta convocada por el rey Carlos V en Valladolid en 1550. La cuestión central de esta disputa era: ¿Es lícito que el rey de España haga la guerra contra los indios antes de predicarles la fe, a fin de someterlos a su imperio, de modo que sea más fácil después instruirles en la fe?<sup>59</sup>”.

Y sobre este tema sostiene G.G. que la postura de Las Casas es muy diferente a la de su hermano de Orden, Francisco Vitoria: “Nos parece un error reducir la argumentación de Las Casas sobre las controversias de las Indias a las posiciones de Vitoria. Es cierto que Vitoria gracias a una sólida formación tomista y alertado por los religiosos dominicos misioneros en las Indias, hace avanzar la reflexión teológica-jurídica hacia lo que se llamará el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional. Pero respecto de las cuestiones planteadas por la conquista de las Indias, Vitoria queda a mitad de camino. Refuta con gran vigor las razones aducidas para hacer la guerra y someter a los indios. Pero introduce su posibilidad al señalar como hipótesis los motivos que justificarían en determinados casos esas guerras. Hipótesis abstractas, propias de un teólogo sin contacto directo con la realidad, pero quien conocía la realidad sabía que eran falsas. El punto de vista de Las Casas es el indio, el de la humanidad explotada”<sup>60</sup>.

En este artículo G.G. sostiene el buen conocimiento de Tomás de Aquino por parte de Las Casas, con relación al tema de las dos clases de infidelidad: la de los herejes y la de los que nunca han oído hablar de Cristo. A Las Casas le interesa la segunda, que es la que estaba en juego con los indios. Su actitud es pacífica pues el anuncio del Reino en la evangelización es de servicio y no de dominio. Por otra parte se trata de tomar la religión como algo que se tiene que aceptar libremente. Es decir la libertad en materia religiosa, y no sólo libertad de fe. “Sin libertad religiosa no hay auténtica evangelización”<sup>61</sup>”.

versiva. Lo grave no es ser subversivo, luchar contra el sistema capitalista, sino como hasta hoy un “super versivo”, un apoyo a la dominación imperante. Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad y de un nuevo anuncio del evangelio”, 31-32.

79 Cf. *Ibid*, 29.

80 Cf. *Ibid*, 39-42.

81 Cf. G. Gutiérrez, “Significado de Medellín para la Iglesia latinoamericana”, en: *Cinco años de Medellín: 1968-1973*, Departamento de Teología de la Universidad Católica, Lima 1973, 77-97.

82 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 187.

De toda esta reflexión concluye G.G.: "que una teología que parte desde la realidad, desde el compromiso, podía dar una visión de la teología de la salvación mucho más amplia y en sintonía con el evangelio. En el encuentro con el otro, lo que se puso en cuestión fue la cristiandad de Occidente.

Poniéndose de parte del indio, Las Casas abrió una forma nueva de leer el Evangelio desde los cristos azotados de las Indias"<sup>62</sup>.

### 3.7.La fuerza histórica de los pobres (1979)

Esta segunda obra viene a ser en gran parte la agrupación de los artículos y conferencias que hemos mencionado anteriormente<sup>63</sup>. La primera parte es una reflexión sobre la revelación y el anuncio de Dios en la historia; en la segunda, titulada De Medellín a Puebla, aparecen algunos artículos que anteriormente hemos analizado; la tercera es un análisis de la III Conferencia Episcopal latinoamericana celebrada en Puebla (1979); en la cuarta parte, titulada Desde el reverso de la historia<sup>64</sup>, incluye también un artículo sobre los límites de la Teología moderna, a partir de un texto del teólogo D. Bonhoeffer<sup>65</sup>.

#### 3.7.1.Revelación e historia

Esta primera parte del libro son notas de la exposición hecha al inicio del curso de verano organizado por el departamento de teología de la Universidad Católica de Lima en 1975<sup>66</sup>.

Para G.G. hay una exigencia de leer la Biblia desde y a partir del pobre. Si desde el ámbito europeo la lectura de la Biblia se orienta a adaptar su mensaje y su lenguaje al hombre de hoy, la lectura hermenéutica de la Biblia desde A.L. sería "una reinterpretación desde la realidad, desde nuestra experiencia humana y creyente"<sup>67</sup>. Con esto el teólogo peruano no quiere dar a entender que minusvalore la exégesis, "sino de evitar su hipertrofia y recordar que está al servicio del anuncio de la buena nueva a los pobres"<sup>68</sup>. Será además "una lectura militante de la Biblia"<sup>69</sup>, es decir a partir de la inserción en las luchas populares por la liberación.

Dios como Misterio ha sido revelado en la historia, se ha abierto a la historia, y no sólo eso, sino que Dios la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho<sup>70</sup>. "En la liberación del pobre se da la verdadera 'teofanía', la revelación de Dios. La relación Dios-pobre es el corazón de la fe bíblica"<sup>71</sup>.

Como novedad sobre otros escritos anteriores sostiene que la fe tiene dos dimensiones permanentes: "la contemplativa y la histórica, la mística y la política"<sup>72</sup>. La contemplación no es una dimensión que nos tiene pasivos en la historia, nos tiene que llevar a un conocimiento de Dios, en el sentido de amar a Dios pero a partir del pobre. "No basta con decirse creyentes, lo que cuenta es nuestra actitud hacia el pobre" (cf. Miq. 3, 9-12)"<sup>73</sup>.

Por otra parte añade un interrogante que será central en sus escritos de la década de los ochenta. Nos referimos a una cuestión central de la teodicea, no tanto de indagar y poner en cuestión la existencia de Dios, sino más bien ¿cómo cantar a Dios en tierra extraña?, ¿cómo celebrar al Dios que libera, en una situación de opresión?<sup>74</sup>.

En esta obra G.G. desarrolla con más precisión la cristología, desde un contexto latinoamericano. Cristo es la verdad del Padre. "Si el núcleo del mensaje bíblico está en la relación Dios-pobre, Jesucristo es precisamente Dios hecho pobre porque esa fue la vida humana que asumió y a partir de la cual lo reconocemos como Hijo del Padre. Jesús fue pobre porque nació en un mundo social de pobreza, escogió vivir con los pobres, lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, y ante el Padre fue un pobre espiritual"<sup>75</sup>.

También el Reino de Dios es central en su teología, pero "se trata de un Reino de justicia y de liberación que deberá establecerse a partir del pobre, el oprimido, el marginado de la historia"<sup>76</sup>. Esta forma de comprender el Reino le llevó a Jesús a la muerte. A partir de su muerte y resurrección hay que comprender la justicia definitiva y la salvación de las personas, que no es otra cosa que la liberación del pecado, origen de todos los males. En Cristo que es la nueva Alianza (cf. 2 Cor. 1, 20), se realiza una nueva creación (cf. 2 Cor. 5, 16-17).

Con relación al tema del sacramento de la Eucaristía, el teólogo peruano lo centra en la relación dialéctica de memorial y libertad. Es memorial de la muerte y resurrección de Jesucristo, pero significa a su vez asumir hoy, creativa y libremente el sentido que Jesús quiso darle a su vida. "La eucaristía nos hace abrir al futuro. Celebrar la eucaristía supone una comunión, una solidaridad con el pobre en la historia. Solidaridad con el pobre sin la cual no es posible comprender la muerte y la resurrección del Servidor de Yahvé"<sup>77</sup>.

83 *Ibid.*, 191.

Otra novedad en esta obra es que no sólo hay que evangelizar a partir del pobre, sino que los pobres mismos evangelizan. Sólo quien vive con y desde el pobre percibe el potencial evangelizador de los pobres. "Crear en el Dios que se revela en la historia y que pone su tienda en medio de ella significa vivir en esa tienda, es decir, en Jesucristo y anunciar desde allí el amor liberador del Padre"<sup>78</sup>.

Por otra parte se especifica y alarga el concepto de pobre, estos son: las clases populares, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Desde este lugar hay que anunciar el Evangelio, y esto hará tomar conciencia a los marginados de su injusta situación<sup>79</sup>.

### 3.7.2. Hacia nueva forma de comprender la realidad social y la iglesia latinoamericana

Para G.G. el camino que va desde la Segunda Conferencia Episcopal celebrada en Medellín (1968) hasta la Tercera celebrada en Puebla de los Ángeles (1979) está caracterizado por una toma de conciencia de la propia realidad que se vive en A. Latina y a su vez de ser una Iglesia propia. Pues la Iglesia en A. Latina ha vivido y sigue viviendo en estado de gueto<sup>80</sup>. Esta situación ha mantenido a mucha gente en una situación de ignorancia de su realidad.

Si la TdL nace a partir de aquellos hombres y mujeres que participan en el proceso de liberación, en el sentido de luchar por un estado de dependencia ya sea política, cultural como religiosa, es necesario liberarse de esta situación y tomar conciencia de la propia realidad. Medellín supuso ya para la Iglesia de A.L. -en palabras del teólogo brasileño Henrique de Lima Vaz- el paso de una iglesia reflejo a una iglesia "fuente". Con otras palabras la iglesia latinoamericana se hizo adulta<sup>81</sup>.

Y ante todo de lo que tiene que tomar conciencia la iglesia y la sociedad latinoamericana es de su realidad escandalosa de pobreza. No de cualquier pobreza abstracta, sino material. Según nuestro autor hay quienes tienden a espiritualizar al pobre antes de tiempo: "Si espiritualizamos al pobre antes de tiempo, humanizamos a Dios, lo hacemos más accesible a la inteligencia humana a partir de categorías de la mentalidad burguesa. Dios amaría de preferencia a los buenos por sus méritos. Si por el contrario mantenemos el sentido primero y directo del amor

1 Esta encíclica se publicó con motivo del noventa aniversario de la Rerum Novarum de León XIII. El Papa Juan Pablo II pretende marcar la continuidad con aquella encíclica; pero al mismo tiempo está convencido de que estamos viviendo un momento histórico diferente.

de Dios por los pobres materiales, nos situaremos ante el misterio de la revelación de Dios y del don gratuito de su reino de amor y justicia"<sup>82</sup>.

El salir de ese estado de gueto, implica dentro de la tarea pastoral de la iglesia tener presente el binomio liberación-evangelización como tarea prioritaria. Esto es clave en la teología de nuestro autor. "Ese lazo corre el peligro de alzar el vuelo y convertirse en una abstracción si no se le sitúa en la perspectiva de los pobres reales"<sup>83</sup>.

Lo mismo ocurre en la forma de entender el proceso de liberación, se trata de entender éste en su sentido integral. Puebla insiste sobre esta liberación integral. Los tres niveles de la liberación recordados en páginas anteriores: político-social, liberación de toda servidumbre, y liberación del pecado nos alertan a tener en cuenta todas las dimensiones, y que se comprenda la inseparabilidad de ellos<sup>84</sup>.

Si la libertad del hombre es fruto de un proceso de liberación, G.G. hablará no sólo de tres niveles de la liberación- siguiendo la línea de Puebla-, sino también tres niveles en la forma de entender la libertad: la primera está en relación del hombre en relación con el mundo como señor; la segunda con las personas como hermano; finalmente con Dios como hijo (cf. n 322 de Puebla)<sup>85</sup>. El primero y el segundo se complementan por medio de la justicia, pues como nos recuerda Juan en una de sus cartas: "Nadie puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve" (1 Jn 4, 20).

Sobre el primer nivel de la libertad, es decir sobre nuestra relación con el mundo, afirma: "Se trata de un respeto y un justo dominio de los bienes materiales, teniendo en cuenta lo fraterno, respetando la ecología"<sup>86</sup>.

Otro aspecto a destacar en los documentos de Puebla, y que la teología de G.G. lo confirma es que el compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia latinoamericana a descubrir el potencial evangelizador de los pobres,

2 En: R. Ames, J. Iguñiz, C. Chipoco, Sobre el trabajo humano. Comentarios a la encíclica *Laborem exercens*, CEP, Lima 1982. Este artículo está publicado en el último libro de G.G.: *La densidad del presente. Selección de artículos*, CEP, Lima 1996, 21-74. Nosotros citaremos las páginas de este libro.

Sobre esta encíclica se han hecho estudios de gran interés, destacamos de manera especial: B. Heck, J. Schasching, *La dignidad del trabajo. Un diálogo sobre la Encíclica Laborem Exercens*, Editado por el Inst. Intern. Solidarität 1985.

3 *Ibid*, 21.

4 Cf. *Ibid*, 24.

en cuanto que la interpelan constantemente a la conversión<sup>87</sup>. A su vez este compromiso concreto con el pobre ha hecho que la iglesia sufriera persecución; pero en Puebla se señala con acierto que los pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones<sup>88</sup>.

En resumen, diremos que en Puebla se confirmó la línea marcada por Medellín. Sin embargo "tenemos- sostiene el teólogo peruano citando al obispo L. Proaño- el deber de devolver el documento al pueblo y ver cómo reacciona, si ha sido o no interpretado"<sup>89</sup>.

### 3.7.3. Desde el reverso de la historia

El hecho mayor de la iglesia en A. L., según G.G., ha sido la inserción en las luchas populares por la liberación. Esto ha provocado para muchos cristianos el inicio de una nueva manera de vivir, comunicar y celebrar la fe. Los desafíos desde la práctica, son por definición los primeros para la TdL<sup>90</sup>. Esta teología no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de su praxis histórica de liberación. Por otra parte esto ha creado una nueva experiencia espiritual (según el sentido paulino de vivir según el Espíritu) en el seno mismo del conflicto social y en solidaridad con los ausentes de la historia lo que está en la fuente de este esfuerzo teológico<sup>91</sup>.

Después G.G. afronta la diferencia y la ruptura de la teología progresista y la TdL. La teología europea ha tenido que afrontar los desafíos que le vienen de la Ilustración, marcado por un espíritu democrático y libertad, pero sobre todo de emancipación de todo lo religioso. El filósofo alemán Kant definió la Ilustración como "la salida del hombre de su auto culpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro"<sup>92</sup>. Pero el espíritu de la Ilustración ha creado una cultura individualista. Y dentro de la clase social, ha creado otro locutor que es la burguesía. Todo esto ha llevado a una libertad de empresa a quien G.G. define la madre de esta sociedad. De ahí que nuestro autor piense que la teología de la liberación no puede vivir a espaldas de esta realidad que ha sido trasladada a Latinoamérica. Los límites de la Ilustración ya señalados por Hegel, se ven con mayor claridad desde el reverso de la historia, es decir desde el mundo de la opresión. La TdL no podrá tener como sujeto el hombre burgués, sino

5 Cf. *Ibid.*, 27. Esta cita está tomada del n° 12 de la encíclica *Dives in Misericordia*.

6 *Ibid.*, 28-29.

7 *Ibid.*, 30-31. Ver *Laborem exercens* n° 13, párrafos 3 y 5.

8 Cf. *Ibid.*, 33. Ver n° 12,3 de la encíclica.

al no persona. No será el mundo adulto (como sostenía Dietrich Bonhoeffer), sino el pobre. "El mundo adulto se siente libre, emancipado, pero a su vez su libertad ha llevado a descubrir al 'otro' no como persona, sino como objeto de explotación. La explotación ejercida por los países modernos, paladines de la libertad, constituye una traumática experiencia que no es posible olvidar cuando se habla de libertad y democracia en el continente"<sup>93</sup>.

El camino a seguir no es el reformismo, sino la revolución social, liberación y no desarrollismo, socialismo, no modernizaciones del sistema imperante. "Se trata de la racionalidad de un proyecto histórico que no viene de las clases dominantes, sino desde abajo. Proyecto que denuncia una sociedad construida en beneficio de unos pocos y que denuncia un orden social hecho en función del pobre y oprimido"<sup>94</sup>.

G.G. recuerda con precisión que en la TdL hay dos intuiciones centrales que fueron cronológicamente y que siguen constituyendo su columna vertebral, y que la distinguen de la teología progresista. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre<sup>95</sup>. "Se trata de un esfuerzo por colocar el complejo y fecundo contexto de la relación práctica y teórica. Aislar el método teológico de esta perspectiva es perder el nervio de la cuestión y recaer en el academicismo. No basta decir que la praxis es el acto primero, es necesario considerar el sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la historia"<sup>96</sup>.

Esto lleva a replantear la función del teólogo en la iglesia y en la comunidad cristiana. El teólogo no es el que vive al margen de la realidad, sino el que reflexiona desde la comunidad eclesial y al servicio de ésta. "El teólogo no se halla en una especie de limbo histórico, habla desde una ubicación precisa. Esto nos ha llevado, en el marco de la teología de la liberación, a considerar al teólogo, siguiendo una expresión de Gramsci, como un intelectual orgánico. Orgánicamente ligado al proyecto popular"<sup>97</sup>.

#### 3.7.4. Los límites de la teología moderna

9 Cf. *Ibid*, 34. Ver nnº 3 y 4 de la encíclica.

10 Nº 1 de la encíclica.

11 Cf. *El evangelio del trabajo*, 36.

12 Cf. *Ibid*, 37. Ver el nº 1 de la encíclica *Dives in misericordia*. En todo esto se puede entrever el hermoso discurso de Pablo VI al terminar el Concilio donde rechazando un pretendido olvido de Dios debido a la inisistencia en la persona humana, se decía: "nuestro humanismo se hace cristiano, nuestro cristianismo se hace teocéntrico, tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" (Discurso del 7 de diciembre de 1965).

En la última parte de este libro se señalan los límites de la teología moderna a partir del reverso de la historia, es decir desde la realidad latinoamericana. Se resalta además que no hay verdadera superación de la mentalidad moderna y burguesa si permanecemos al interior de ella misma. Esto es lo que pretendió también el teólogo alemán D. Bonhoeffer en una carta del 8 de junio de 1944. Lo propio de la posición de Bonhoeffer está, por cierto, no en negar la distinción entre fe y religión, sino en considerar que la crítica a ésta no fue llevada hasta sus últimas consecuencias.

Bonhoeffer reconoce que la Teología liberal tuvo el mérito de no aceptar retroceder las agujas del reloj de la historia, sin embargo la acusa de dejar que el mundo moderno determine el lugar de Cristo en el mundo.

Ahora bien, el teólogo peruano crítica a Bonhoeffer que ese mundo adulto que ha llegado a una mayoría de edad, y con quien pretende dialogar la teología moderna, no vio ésta en ningún momento que la sociedad e ideología moderna tenían como sujeto histórico a la clase burguesa. Es decir, a una clase social que ha tomado el poder económico y político de manos de los sectores tradicionales e instaurado un modo de producción que generaba nuevas formas de explotación y nuevas clases sociales. Que la mayoría de edad se construya sobre este mundo de pobreza y despojo no estuvo en el horizonte de la teología de Bonhoeffer.

G.G. valora no obstante el hecho que el teólogo alemán intuyera ya que esta historia hay que leerla desde abajo, desde los marginados. También K. Barth, en su experiencia como pastor en medio de ambientes obreros le llevó a su militancia socialista, y fue crítico contra las formas de explotación de la sociedad capitalista. Lo lleva a una noción de Dios como aquél que opta por el pobre y contra el poderoso; y a ver el papel de la iglesia en la lucha por la injusticia social en favor del oprimido.

13 Cf. *Ibid.*, 43-44. Ver n° 26,3 de la encíclica.

14 *Ibid.*, 58. Ver n° 8, parágrafo 6 de la encíclica.

15 *Ibid.*, 64. Ver n° 26, parágrafo 7.

16 *Ibid.*, 67. Ver n° 27, parágrafo 7 de la encíclica.

17 León XIII, enc. *Rerum novarum* (15 mayo 1891): Leonis XIII P.M. Acta XI, Romae 1892, 97-144.

18 Juan Pablo II, *Centesimus annus*. La problemática social hoy, Ed. Paulinas, Madrid 1991. Anteriormente el Papa Juan Pablo II había publicado otras dos encíclicas sociales: *La laborem exercens* (1981) y *la Sollicitudo rei socialis* (1987).

19 G. Gutiérrez, *Las cosas nuevas de hoy*. Una relectura de la *Rerum Novarum*, en: "Páginas" 110 (1991), 7-22. Este artículo ha sido publicado últimamente en el último li-

Pero a pesar de la sensibilidad de Barth y Bonhoeffer por los oprimidos, G.G. crítica a ambos de este modo: "La superación de la mentalidad moderna y burguesa no se realiza en el diálogo ideológico con ella, sino en la oposición dialéctica a lo que representa en el mundo real de la historia; en las contradicciones sociales que tienen lugar en ésta. Sólo desde fuera del mundo moderno y burgués es posible responder a sus desafíos; o más exactamente, sólo desde aquello que ese mundo produce de pobreza y explotación en la historia. Tal vez la ausencia de un análisis social no permitió a Bonhoeffer llevar más lejos teológicamente lo que había comenzado a intuir: asumir la perspectiva de los de abajo. Porque en el contexto en que nos colocamos, desde abajo no significa desde el ser humano a Dios (como cuando se habla de una cristología desde abajo), sino a partir del universo de opresión y aspiración a la liberación que viven los pobres. A partir de la fe vivida y pensada en la situación de las clases sociales explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Desde allí los hoy ausentes de la historia hacen suyo el don gratuito del amor del Padre creando nuevas relaciones sociales, relaciones de fraternidad. Ese es el punto de partida de lo que llamamos una teología desde el reverso de la historia"<sup>98</sup>.

bro de G.G.: Densidad del presente, 75-99. Nosotros citamos la páginas de la última obra del autor.

20 Centesimus annus, n° 5.

21 Cfr. G. Gutiérrez, Las cosas nuevas de hoy, 76.

22 Centesimus annus, n° 33. Sobre esto ya había hecho alusión el Papa en su encíclica *Laborem exercens* n° 21.

23 Cf. G. Gutiérrez, Las cosas nuevas de hoy, 81-82. También Centesimus annus n° 11.

#### 4. ETAPA DE DISCERNIMIENTO (década de los ochenta)

Comenzamos destacando en esta etapa el interés de G.G. por algunas encíclicas sociales, en concreto por la *Laborem Exercens* y *Centesimus annus* en confrontación con la *Rerum novarum*.

También es particular de esta década el interés y profundización de la espiritualidad en sus escritos. Para ello no sólo tendremos en cuenta su libro *Beber en su propio pozo* o el tema que presentó como tesis doctoral en Lyon en 1985 (Teología y espiritualidad), sino la mayoría de sus obras.

Por otra parte esta década de su producción teológica se ha visto confrontada con el Magisterio de la Iglesia. Recordaremos especialmente las diez tesis enviadas por el Cardenal Ratzinger en 1983. Y a su vez la respuesta de nuestro autor a dichas tesis. En este punto serán de suma importancia las dos Instrucciones de Roma con relación a la Teología de la liberación: *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986). También recordaremos la carta de Juan Pablo II a los obispos peruanos en torno a la TdL.

En 1988 nuestro autor publicaba un artículo en la revista *Páginas titulado Mirar lejos*, que más tarde lo incluirá en la nueva edición de *Teología de la Liberación* (1989). En este artículo matiza en qué puntos tiene que profundizar en su pensamiento, los temas nuevos y desafíos que se le presenta a la TdL en cara a los próximos años.

24 Cf. *Centesimus annus*, n° 57. Ver también *Laborem exercens* n° 8.

25 Cf. *Ibid.*, 90-91. Ver *Centesimus annus* n° 30 y *Gaudium et Spes* n° 69.

26 Cf. *Ibid.*, 91. Sobre el tema de la propiedad privada y el destino universal de los bienes en los Padres de la Iglesia remito al estudio del teólogo español José Vives, "¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo", en J.I. González Faus, V. Codina, J. M. Castillo, J. Alonso, *Fe y justicia*, Sígueme, Salamanca 1981, 173-213.

27 *Ibid.*, 92. Ver nn° 31-32 de la *Centesimus annus*.

28 *Ibid.*, 92-93.

29 *Ibid.*, 93.

30 G. Gutiérrez, *El evangelio de la Libertad: A los 16 años de Medellín*, en: "Encuentro" 33 (1985), 151-154. Con ocasión de los veinte años de Medellín G.G. publicó otro artículo: *Significado y alcance de Medellín*, en M. Díaz Mateos, F. Chamberlain, P. Thai-Hop y otros, *La irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, CEP, Lima 1990, 23-73 (nosotros citaremos según este artículo). Este ha sido incluido en su última obra *Densidad del presente*, 105-162. También tendremos presente el artículo que publicó G.G. con motivo de los cinco años de Medellín: "Significado de Medellín para la Iglesia latinoamericana", en: *Cinco años de Medellín: 1968-1973*, Departamento de Teología de la Universidad Católica, Lima 1973, 77-97. Destacamos también

El tema del lenguaje sobre Dios ante el sufrimiento del inocente, será central en sus escritos, pero esta cuestión será objeto de análisis en la segunda parte de nuestro trabajo. De ahí que sólo destacaremos algunas ideas centrales de sus obras *Hablar de Dios* (1986) y *El Dios de la vida* (1989). Finalmente creemos que no podemos pasar por alto la importancia que tiene en la teología de nuestro autor la II Conferencia Episcopal de Medellín. Es por eso que tendremos en consideración el balance que G.G. hace con motivo de los dieciséis, veinte y finalmente treinta años de dicha Conferencia.

#### 4.1.El Evangelio del trabajo

Al inicio de los años ochenta en el seminario universitario Hugo Eche-garai (SUHE) se organizó un seminario sobre el trabajo humano, a cargo de la UNEC. Los temas que se plantearon fueron en torno a un análisis de la encíclica *Laborem exercens* (LE) de Juan Pablo II<sup>1</sup>. El teólogo peruano disertó con el tema *El evangelio del trabajo*<sup>2</sup>.

G.G. analiza los aspectos teológicos de la encíclica. A juicio de nuestro autor a pesar que los aspectos teológicos están presentes ante todo en los capítulos primer y último, sin embargo la perspectiva teológica constituye el amazón de todo el texto: "No es frecuente hallar una carga bíblica y teológica de esta envergadura en documentos que tratan de materia social"<sup>3</sup>. La novedosa expresión *Evangelio del trabajo* y sus derivaciones constituyen el punto medular de las bases teológicas de la encíclica.

Siguiendo la línea de Juan XXIII, quien fijó como tarea de la Iglesia, en el Concilio, el saber discernir los signos de los tiempos. Ello supone que los acontecimientos históricos son desafíos y enriquecimientos para la fe cristiana. Por eso el hecho desconcertante del desempleo y el hambre (característico de los países del Tercer Mundo), así como las causas estructurales que lo produce son un signo de los tiempos que es necesario discernir a la luz de la fe<sup>4</sup>.

el artículo publicado con motivo del trigésimo aniversario de Medellín: G. Gutiérrez, *Actualidad de Medellín*, en: "Páginas" 152 (1998), 6-18.

31 G. Gutiérrez, *Significado y alcance de Medellín*, 23-34. En el discurso inaugural de Medellín, el Cardenal Juan Landázuri, uno de los tres presidentes de la Conferencia, formulaba una pregunta clave: "¿quiénes somos?". Y respondía: "somos una porción del Pueblo de Dios, unido a Cristo, único Pastor; por medio del Evangelio y de la Eucaristía estamos reunidos por el Señor en el Espíritu representando a la Iglesia de la América Latina. Una Iglesia que está tratando por todos los medios a su alcance de estar presente

Como novedad de esta encíclica hay que destacar también la conciencia universal de la justicia, aunque ya Juan Pablo II decía en su encíclica *Dives in Misericordia*: "No es difícil constatar que el sentido de la justicia se ha despertado a gran escala en el mundo contemporáneo; sin duda, ello pone mayormente de relieve lo que está en contraste con la justicia tanto en las relaciones entre los hombres, los grupos sociales o las clases, como entre cada uno de los pueblos y estados, y entre los sistemas políticos, más aún, entre los diversos mundos"<sup>5</sup>.

Pero el Papa hace ver que no basta subrayar sólo la perspectiva internacional, es necesario igualmente resaltar que sus consideraciones al respecto están marcadas por la problemática del Tercer Mundo. Las primeras encíclicas en materia social se encontraban sobre todo en un contexto europeo. La *Populorum Progressio* de Pablo VI fue ya un claro intento de situarse desde otro ángulo. Al respecto afirma G.G.: "No sería extraño por ello que el eco de la LE en Europa sea menor que el que tenga en los países del Tercer Mundo; o para ser más exactos, entre los po-

en el mundo, de escucharlo, de darle respuesta": *Ibid.*, 24-25. Un estudio de gran interés sobre los orígenes de esta II conferencia del episcopado latinoamericano es el realizado por Jesús García, *A 30 años de Medellín: sus precursores y pioneros*, en: "Christus" 15 (1998), 15-21.

32 J. B. Metz, *Hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica*, en: "Páginas" 92 (1988), 41; del mismo autor ver también: *Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen*, en: "Conc(D)" 26 (1990), 520.

33 G. Gutiérrez, *Significado y alcance de Medellín*, 26.

34 *Ibid.*, 45.

35 *Ibid.*, 51. Una buena aportación en este sentido es el artículo de Mons. Samuel Ruiz, "Pastoral indígena hoy día", en: M. Díaz Mateos, G. Gutiérrez, N. Zevallos y otros, *La irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, CEP, Lima 1990, 307-333.

36 Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Observaciones sobre la teología de Gustavo Gutiérrez*, en: "Misión Abierta" 1 (1985), 33-35. Estas observaciones están publicadas también en "Tierra Nueva" 51 (1984), 93-96. Aparte de estas observaciones, mencionaremos el documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre la Teología de la Liberación y el discurso del Papa Juan Pablo II a los obispos peruanos: Documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre la teología de la liberación, en: "Páginas" 65-66 (1984), 1-8; Discurso del Papa a los obispos peruanos el 4 de octubre de 1984, durante la visita ad limina, en: "Páginas" 65-66 (1984), 42-44.

Además haremos alusión a las dos instrucciones *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986).

37 Estas observaciones que vamos a enumerar contrastan con lo que al final de su vida, en 1984, Karl Rahner pensaba de la teología de G.G.: "Estoy convencido de la ortodoxia del trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. La Teología de la Liberación que él representa es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la

bres de los países pobres porque ya se percibe una cortina de silencio respecto de la encíclica en otros sectores"<sup>6</sup>.

La encíclica también destaca la relación entre la teoría y la realidad histórica: "Si se quiere terminar con la perversión que consiste en poner las cosas por encima del ser humano, no es suficiente tener en cuenta las afirmaciones a nivel de los principios. Los desvíos comienzan en la práctica. Evidentemente la autonomía entre trabajo y capital considerada aquí se inicia no sólo en la filosofía y en las teorías económicas del s. XVIII, sino mucho más todavía en toda la praxis económica-social de aquel tiempo, que era el de la industrialización. Y esa praxis consistió en anteponer los medios para acrecentar las riquezas materiales, al hombre, al cual estos medios deben servir. Pero la ruptura de esa imagen coherente está cuando el capital se pone por encima del trabajo y de la persona"<sup>7</sup>.

Por otra parte hay que destacar que teológicamente hablando la IE es un esfuerzo por colocar el trabajo humano en relación con la obra creadora de Dios. Así afirma el Papa en la encíclica: "En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación. Esta afirmación ya indicada como punto de partida constituye el hilo conductor de este documento, y se desarrollará posteriormente en la última parte de los presentes"<sup>8</sup>.

Con la expresión Evangelio del trabajo, núcleo teológico de la encíclica, es un intento por centrar en Jesucristo las normas de moral social que el documento se propone dar a propósito del trabajo humano. Esto es un signo de la importancia que da la IE a la inspiración bíblica. Clásicamente se distinguían dos fuentes de la enseñanza social de la Iglesia: la revelación y la moral natural. Aquí el Papa subraya con energía la primera, la palabra de Dios: "La doctrina social de la Iglesia tiene su fuente en la Sagrada Escritura, comenzando por el libro del Génesis y en particular, en el Evangelio y en los escritos apostólicos. Se dirá por eso que la Iglesia piensa en el hombre y se dirige a él no sólo a la luz

globalidad de la teología católica. Además, es consciente -y con razón, según mi convicción- (del) que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana. Esto quiere decir que una teología, que debe estar al servicio de la evangelización concreta, nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización para que ésta sea eficaz, en la situación en la cual vive el destinatario.

Tengo la convicción (de) que las ciencias sociales tienen una gran importancia para la teología de hoy. Estas ciencias sociales no son la norma para la teología, ya que ella se basa en el mensaje de Jesucristo, en el Evangelio y en la enseñanza de la Iglesia ca-

de la experiencia histórica, sino ante todo, a la luz de la palabra revelada del Dios vivo"<sup>9</sup>.

La encíclica LE más que sobre el trabajo está centrada en el trabajador, en la persona que trabaja: "Deseo dedicar -afirma el Papa- este documento precisamente al trabajo humano, y más aún deseo dedicarlo al hombre en el vasto contexto de esa realidad que es el trabajo"<sup>10</sup>.

El texto bíblico basilar está constituido por los primeros capítulos del Génesis, especialmente por el pasaje 1, 26-28. Con respecto a este texto no se puede pasar por alto la importancia que da el Papa a la igualdad de la mujer y el hombre ante Dios. Y ensalza el valor y la dignidad y lo que aporta la mujer en el campo del trabajo<sup>11</sup>.

G.G. destaca la importancia que ocupa el ser humano en la teología de Juan Pablo II, pues situándose en la línea del Vaticano II y de las diversas corrientes teológicas contemporáneas considera, que "cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuánto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús"<sup>12</sup>.

Lo que la encíclica llama el "Evangelio del trabajo", arranca desde una lectura cristológica. Cristo trabajador, durante su vida oculta en Nazaret; también S. Pablo, quien se gloriaba de trabajar en su oficio, y gracias a esto podía también, como apóstol, ganarse por sí mismo el pan<sup>13</sup>.

Juan Pablo II incluye la opción por los pobres, dentro de la opción por los trabajadores: "Y los pobres se encuentran bajo diversas formas; aparecen en diversos lugares y en diversos momentos; aparecen en muchos casos como resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano: bien sea porque se limitan las posibilidades del trabajo -es de-

tólica. Pero hoy día no se puede hacer teología sin tener en cuenta las ciencias profanas.

Existen hoy diversas escuelas, y eso siempre ha sido, también en la Edad Media y en la Teología Barroca hubo un legítimo pluralismo en la teología católica. Sería deplorable si se restringiera sobremedida a través de medidas administrativas este pluralismo legítimo: Carta póstuma del P. Karl Rahner sobre la Teología de la Liberación, en: "Vida Nueva" 1.425-1.426 (1984), 839. Esta carta fue enviada por Rahner al cardenal Juan Landázuri Ricketts, de Lima, en la que defendió la ortodoxia del teólogo peruano y de los planteamientos principales de la teología de la liberación.

38 G. Gutiérrez, Respuesta a las observaciones, en: "Misión Abierta" 1 (1985), 36-76. Estos son los acápites: I. Liberación integral; II. Concepción de la historia; III. Lectura de la Biblia; IV. Reino y progreso temporal; V. Pecado; VI. Verdad y Teología; Reino, Iglesia y Eucaristía. La respuesta a dos de estos acápites (concepción de la historia, verdad y teología) se publicaron en la revista Servir 107 (1984), 471-511.

cir por la plaga del desempleo-, bien porque se desprecian el trabajo y los derechos que dimanan del mismo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona del trabajador y de su familia"<sup>14</sup>.

Finalmente el Papa dedica la última parte a la espiritualidad del trabajo. La espiritualidad no saca al ser humano de su tarea de edificación del mundo, ni de su lucha por la justicia. Por eso "sólo en base a tal espiritualidad es posible entender rectamente la doctrina sobre el problema del progreso y del desarrollo. Esta es la doctrina y a la vez el programa, que ahonda sus raíces en el evangelio del trabajo"<sup>15</sup>.

La encíclica concluye relacionando el trabajo con el Reino de Dios. El cristiano debe ser consciente de ello y saber "qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con las palabras del Evangelio"<sup>16</sup>.

#### 4.1.2. Ante los cien años de la Rerum Novarum

En ocasión de los cien años de la encíclica Rerum Novarum del Papa León XIII<sup>17</sup>, el Papa Juan Pablo II publicó su tercera encíclica social Centesimus Annus (CA)<sup>18</sup>. Ante este hecho G.G. publica un artículo donde reflexiona la relación entre ambas encíclicas, y su significado para L. América<sup>19</sup>.

El teólogo peruano destaca que hay puntos similares en ambas encíclicas aunque la CA está atenta a la nueva realidad, pues se han dado cambios claros que han influido en la marcha mundial, sobre todo la caída del régimen comunista en los países del Este de Europa, y como consecuencia el predominio del capitalismo como único sistema, y por otra parte con su economía de mercado.

Entrar en temas sociales es de suma importancia para la Iglesia. Así lo afirma el Papa Juan Pablo II: "Enseñar y difundir la doctrina social

Es una casualidad que el libro *Beber en su propio pozo*, una obra donde G.G. plasma con mayor profundidad su interés por la espiritualidad, saliera a la luz justo cuando la controversia empezaba a ser candente. Ahora bien este libro no es una respuesta apresuradamente elaborada a las críticas que aparecen en las observaciones, sino una muestra más del consistente mensaje que impregna toda la obra del teólogo peruano.

39 G. Gutiérrez, *Respuesta a las observaciones*, 36-37.

40 *Ibid.*, 41. G.G. ha tratado este tema con amplitud en capítulo "Teología y ciencias sociales", en: *La verdad os hará libres*, especialmente 76-86.

Sobre la carta del P. Arrupe: Cf. Sobre el "análisis marxista". Carta a los provinciales de América Latina y para conocimiento de los superiores mayores, en: *Eclesia* n° 2027, abril 1981. Con audacia afirmaba Arrupe: "Debemos oponernos con firmeza a los inten-

de la Iglesia pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial de su mensaje<sup>20</sup>.

Si la Iglesia entra en este terreno es para recordar que la persona humana y su dignidad debe ser el centro de todo orden social<sup>21</sup>.

El Papa reconoce que al igual que en los tiempos de León XIII existe actualmente una explotación a la que hay que denominar de inhumana: "Otros muchos hombres, aun no estando marginados del todo, viven en ambientes donde la lucha por lo necesario es absolutamente prioritaria y donde están vigentes todavía las reglas del capitalismo primitivo, junto con una despiadada situación que no tiene nada que envidiar a la de los momentos más oscuros de la primera fase de industrialización. En otros casos sigue siendo la tierra el elemento principal del proceso económico, con lo cual quienes la cultivan, al ser excluidos de su propiedad, se ven reducidos a condiciones de semiesclavitud. Ante estos casos, se puede hablar hoy día, como en tiempos de la Rerum novarum, de una explotación inhumana"<sup>22</sup>.

En la CA se hace también una clara opción preferencial por los pobres (no exclusiva). Juan Pablo II considera que es correcto comprenderla como una encíclica sobre los pobres: "La encíclica sobre la cuestión obrera es, pues, una Encíclica sobre los pobres y sobre la terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes. Desgraciadamente, muchos aspectos de ese tipo de violencia subsisten hasta ahora, por eso añade: "también hoy, en gran parte del mundo, semejantes procesos de transformación económica, social y política originan los mismos males"<sup>23</sup>.

En la opción preferencial se verifica, como él mismo decía en su encíclica *Laborem Exercens* su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente Iglesia de los pobres<sup>24</sup>.

En el capítulo cuarto, Juan Pablo II apela a un tema teológico de alcance social y de gran importancia: el destino universal de los bienes de la tierra. Los bienes de la tierra no pertenecen en forma ex-

tos de quienes aprovechan las reservas que tenemos frente al análisis marxista, para estimar menos o aun condenar como "marxismo" o "comunismo" el compromiso por la justicia y por la causa de los pobres, la defensa que los explotados hacen de sus propios derechos, las justas reivindicaciones. ¿No hemos notado con frecuencia formas de anti-comunismo que no son sino medios para encubrir la injusticia?

41 Cf. *Ibid*, 42.

42 Cf. *Ibid*, 48.

clusiva a ciertas personas o grupos sociales, ellos tienen un destino universal. Sólo en ese marco se puede aceptar la apropiación privada de lo necesario para la existencia y para un mejor orden social<sup>25</sup>.

En esta línea G.G. recuerda el pensamiento de los Padres de la Iglesia, para quienes el uso de los bienes, confiado a la propia libertad, está subordinado al destino primigenio y común de los bienes creados. Así por ejemplo San Gregorio Magno afirmaba: "La tierra es común para todos los hombres, y por consiguiente los alimentos que proporciona se producen para todos en común. Así, pues, hacen mal en creerse inocentes los que exigen para su uso privado el don que Dios hizo a todos cuando damos lo indispensable a los necesitados, no les hacemos un favor con nuestra generosidad personal, sino que les devolvemos lo que es suyo. Más que hacer un acto de caridad, lo que hacemos es cumplir con un deber de justicia"<sup>26</sup>.

Por otra parte no sólo se trata de la propiedad de los bienes materiales, sino que lo nuevo es "la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber"<sup>27</sup>. Así en A.L. "el continuo deterioro de las condiciones de vida a lo largo de casi veinte años, el gravísimo descenso del nivel educativo, el abandono económico en que los diversos gobiernos han tenido a los maestros, está creando dos clases de personas: los pocos que tienen acceso a una capacitación profesional a través de instituciones privadas y costosas (o la salida al extranjero) y la inmensa mayoría que avanza penosamente de grado en grado en los colegios y universidades nacionales (o privada de segunda categoría) acumulando más años de estudio que conocimientos"<sup>28</sup>.

43 Cf. *Ibid.*, 52. Un estudio amplio sobre las Bienaventuranzas lo ha desarrollado años más tarde en su libro *El Dios de la vida*, 232-258. Sobre esto nos ocuparemos en el séptimo capítulo de nuestro trabajo.

44 Cf. *Ibid.*, 43-44.

45 Cf. *Ibid.*, 59ss.

46 Cf. *El Dios de la Vida*, 14-17.

47 Cf. *Ibid.*, 17.

48 Cf. *Ibid.*, 30-31.

49 Cf. *Ibid.*, 26.

50 Cf. *Ibid.*, 25. Dice R. Muñoz "que nuestro problema de Dios sea no tanto el ateísmo, cuanto la idolatría. No sólo si Dios existe o no, sino sobre todo qué Dios es el que existe": R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Madrid 1987, 21.

51 Cf. *Ibid.*, 109-135.

52 Cf. *Ibid.*, 26.

53 Cf. *Ibid.*, 273-307; Cf. *Hablar de Dios*, 48-58.

Como novedad se señala en la línea de los Padres de la Iglesia el deber de dar no sólo de lo superfluo, es decir de lo que nos sobra, sino de todo lo que nos es estrictamente necesario para vivir. En esto recuerda a S. Agustín quien decía: "tú das el pan al que tiene hambre; pero mejor sería que ninguno tuviese hambre y que no tuvieses que darlo a nadie. Tú vistes al desnudo, pero ojalá que todos estuviesen vestidos y que no existiese tal necesidad"<sup>29</sup>.

#### 4.2. La consideración de Medellín

En algunos artículos de la década de los ochenta el teólogo peruano ha demostrado la importancia y el alcance histórico de la II Conferencia Episcopal celebrada en Medellín<sup>30</sup>.

Hay que constatar la corta duración de esta Conferencia Episcopal, pues dio inicio el 26 de agosto de 1968 y terminó el 6 de septiembre, es decir sólo diez días. Muy breve en relación con la duración del Concilio Vaticano II que duró tres años (1962-1965). Es normal que existan en sus documentos ciertas imprecisiones, falta de matización en muchos puntos. Sin embargo a pesar de su brevedad de días, "ella es el resultado y un punto de partida del itinerario de un pueblo y de una Iglesia"<sup>31</sup>.

En este sentido afirma con acierto el teólogo alemán J.B. Metz: "La Iglesia Católica ya no tiene una iglesia en el Tercer Mundo, sino que se ha convertido en una iglesia del Tercer Mundo con una historia de origen europeo-occidental"<sup>32</sup>.

Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile, y presidente entonces del CELAM ya había sugerido la idea a Pablo VI de organizar una Conferencia Episcopal en A. Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Años des-

54 Cf. Hablar de Dios, 160-187.

55 G. Gutiérrez, *Cómo hablar de Dios desde Ayacucho*, 233

56 G. Gutiérrez, "Lenguaje teológico: plenitud del silencio", en: *Densidad del presente*, 349-384. Este artículo se publicó primero en el "Boletín de la Academia de la Lengua" 26 (1996) 149-179 y en: "Páginas" 137 (1996), 66-87. Este artículo es el discurso pronunciado por G.G. el 26 de octubre de 1995, en su incorporación como miembro de la Academia Peruana de la Lengua.

57 G. Gutiérrez, *La teología: una función eclesial*, en: "Páginas" 130 (1994), 10-17. Este artículo ha sido también publicado en el último libro de G.G.: *Densidad del presente*, 335-347.

58 *Ibid.*, 10. "Esta ubicación eclesial le da a la teología su razón de ser, precisa sus alcances, la nutre con las fuentes de la Revelación: Escritura y Tradición, la enriquece

pués esto se hizo realidad, y podemos afirmar que la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II había alcanzado una dimensión universal, y no sólo europea, y bien se puede decir que Medellín es un buen ejemplo.

El tópico de Juan XXIII de la Iglesia de los pobres, que no fue fácil ni el Concilio llevó a sus últimas consecuencias, ni fue el centro de su doctrina, se convirtió en Medellín en el punto de partida. Según G.G. "Medellín se propone asumir una ruta que la define: la opción por los pobres. Literalmente la expresión no está en Medellín, la idea sí. Medellín plantea una exigente propuesta a la Iglesia universal: la identidad eclesial pasa hoy por la solidaridad con los pobres e insignificantes, en ellos encontramos al Señor que nos señala el camino hacia el Padre"<sup>33</sup>.

Pero no todo está en la solidaridad para con el pobre, sino la creciente toma de conciencia de que la liberación de los pobres y oprimidos sólo pueden venir de ellos mismos. "Lo medular de la educación liberadora estaba precisamente en ayudar a los pobres a asumir su destino y su liberación"<sup>34</sup>.

G.G. señala también algunas ausencias en Medellín, como por ejemplo el no tener en cuenta las diferentes razas y culturas en el Continente Latinoamericano. Así la reunión tenida anteriormente a Medellín, en Melgar, sí tuvo en consideración esta realidad. Así se afirmaba en dicha reunión: "Estas diferentes culturas no son suficientemente conocidas ni reconocidas en sus lenguajes y costumbres, valores y aspiraciones. La integración de estos grupos en la vida nacional se entiende con frecuencia, desgraciadamente, más como una distinción de sus culturas, que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y enriquecerse con él. El res-

con el reconocimiento del carisma del Magisterio y el diálogo con él, y la pone en contacto con otras funciones eclesiales" (10).

Sobre este tema: A. Antón, I teologi davanti all'istruzione Donum Veritatis. Il compito del teologo tra ecclesialità e scientificità e il suo rapporto col magistero ecclesias-tico, en: "Gr" 2 (1997), 223-265.

59 "A una experiencia espiritual le sigue una reflexión sobre la fe -una teología- tal como es vivida en la espiritualidad": La fuerza histórica de los pobres, 127.

60 *Ibid.*, 52.

61 Sobre este libro se han hecho comentarios críticos de gran interés: Cf. J. Sobrino, Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez "Beber en su propio pozo, en: "RLAT", enero-abril, 1 (1984), 159-223; C. Jerez, El amigo que vino a beber en el pozo del pueblo, en: "Diakonía" 49 (1989), 83-94; J. C. Scannone, Beber en su propio pozo. A propósito del libro de G. Gutiérrez, en: "Stromata" 1/2 (1986), 211-226.

62 G. Gutiérrez, Beber en su propio pozo, 9.

peto por las culturas y religiones no es cuestión sólo de adaptación pastoral; es ante todo tratar de descubrir la forma como Cristo está realizando ya el plan de salvación a todos los hombres" (Melgar 3)<sup>35</sup>.

#### 4.3. Confrontación con el Magisterio

En marzo de 1983, el cardenal Joseph Ratzinger envió a la Conferencia Episcopal de Perú diez observaciones<sup>36</sup> sobre el pensamiento teológico de G.G.<sup>37</sup>, tal como se expresa en sus dos obras tituladas Teología de la Liberación y La fuerza histórica de los pobres.

Tras un breve exordio en el que se afirma que ante la situación de pobreza y opresión de millones de latinoamericanos, la Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación del hombre y de ayudar para que esta liberación nazca. Sin embargo tiene el deber de proclamar la liberación en su significado integral, profundo, tal y como lo anunció y realizó Jesús. Para salvaguardar la originalidad y el aporte específico de la liberación cristiana, es importante evitar todo reduccionismo y toda ambigüedad, se formulan las siguientes observaciones, que transcribo aquí de forma resumida:

1. Análisis distorsionado de la situación socio-política a causa de la aceptación acrítica de la interpretación marxista de tal situación.
2. Utilización del principio marxista de la lucha de clases, como punto de partida para la reinterpretación del mensaje cristiano.
3. Lectura selectiva de la Biblia, que no respeta todas las dimensiones de la pobreza evangélica, y así se confunde al pobre de la Sagrada Escritura con el explotado, víctima del capitalismo.

63 La pregunta planteada ya en su libro La fuerza histórica de los pobres ¿cómo hablar de Dios en tierra extraña? la incluye G.G. en el ámbito de la espiritualidad. ¿Cómo agradecer a Dios el don de la vida desde una realidad de muerte temprana e injusta?, ¿cómo cantar cuando el dolor de un pueblo parece ahogar la voz en el pecho? Esta situación no hace callar la voz del pobre. Más bien esta situación pone en crisis otros aspectos de la espiritualidad aceptada en algunos círculos cristianos, esta situación representa un kairós, un momento de revelación intensa de Dios y de nuevas pistas en el camino de la fidelidad a la palabra (2 Cr. 6,2): Cf. *Ibid*, 15.

64 Por ello G.G. señala que un aspecto central, y más bien primordial de la espiritualidad es que ésta parte de un encuentro con el Señor, que lleva él la iniciativa. Esa iniciativa divina, es la que hace que nuestro éxodo esté marcado desde el inicio por esa unión con el Señor, y es la que domina todo el proceso de liberación y constituye el me-

4. Significado exclusivamente político atribuido a algunos textos bíblicos, que son asumidos como el paradigma de la liberación política.
5. Un mecanismo temporal que reduce el crecimiento del Reino de Dios al progreso de una justicia de la sociedad.
6. Acentuación unilateral de la dimensión social del pecado, de suerte que luchar contra la injusticia equivale a luchar contra el pecado.
7. La preeminencia de la ortopraxis sobre la ortodoxia. La concepción marxista de la praxis conduce a Gutiérrez a interpretar la teología como ideología que corresponde a intereses de clase. De ahí se colige que la teología de la liberación es una teología de clase que se opone a la "teología dominante", que se apodera del Evangelio en beneficio de los ricos de este mundo. El teólogo es el "intelectual orgánico" del "bloque histórico" del proletariado (fórmulas tomadas de Gramsci). La praxis, como criterio de verdad, ignora la función normativa del Evangelio.
8. La eclesiología conflictual y horizontalista que se deduce de la edificación del Reino de Dios a partir de la lucha de liberación, entendiendo ésta en el sentido revolucionario marxista.
9. Ausencia de una reflexión teológica sobre la violencia, y aceptación acrítica del proyecto inspirado en el marxismo.
10. Se hace del cristianismo un factor de movilización y revolución que comporta el peligro de la perversión de una genuina inspiración evangélica de la lucha de los pobres.

A estas observaciones respondió G.G. además de privadamente, en un dossier enviado a la Congregación para la Doctrina de la Fe, presentó también una respuesta pública en un largo artículo en la revista *Misión abierta*<sup>38</sup>

ollo de esta experiencia espiritual de un pueblo entero" (cf. Jn 6,65; 15,16): *Ibid*, 50 y 104.

65 *Ibid*. Con acierto sostiene J. Sobrino que en el libro *Beber en su propio pozo* se explicita ahora más detalladamente "que no puede haber liberación total sin espiritualidad y que ésta potencia aquella": J. Sobrino, *Espiritualidad y teología*. A propósito del libro de G. Gutiérrez *"Beber en su propio pozo"*, 199.

66 Cf. *Ibid*, 13. La expresión *Beber en su propio pozo* la toma G.G. de S. Bernardo de Claraval.

67 Para ello G.G. cita la frase de S. Juan de la Cruz "por aquí ya no hay camino que para el justo no hay ley". La espiritualidad es el terreno de la libertad "de los hijos

De estas observaciones G.G. rechaza la acusación del recurso a Marx tanto en la lectura de los fenómenos socio-políticos así como en la interpretación de la Sagrada Escritura y de la Historia de la Salvación, diciendo que, sobre este punto, su pensamiento ha sido mal interpretado: "Leyendo y estudiando las Observaciones no corresponde a las ideas básicas de mi labor en teología. Si lo que afirman las Observaciones fuese cierto debo confesar que no podría comprender mi ubicación en la Iglesia, ni entender como alguien que ha querido pasar a su servicio como sacerdote casi veinticinco años de sacerdocio"<sup>39</sup>.

El teólogo peruano defiende no obstante la legitimidad del uso del análisis socio-político según el modelo marxista, e insiste sobre la distinción entre el sistema filosófico del materialismo histórico-dialéctico y las ciencias sociales, que, precisamente, en cuanto tales no están de por sí ligadas a un determinado sistema filosófico. "En las ciencias sociales, instrumento de estudio de la realidad social, hay la presencia de elementos de análisis marxista. Esto ocurre en las ciencias sociales en general, incluso en quienes tienen diferencias o se oponen a Marx, como en el caso de Max Weber, por ejemplo. Por eso no se puede identificar sin más las ciencias sociales y el análisis marxista, sobre todo si se toma a este último como lo que el Padre Arrupe, en una conocida carta sobre el tema, llama "su carácter exclusivo". Se trata, en todo caso, en nuestros trabajos de las ciencias sociales, y se recuerda la necesidad de una perspectiva crítica en su empleo"<sup>40</sup>.

Sin embargo, nuestro autor tiene la honestidad de admitir que algunos límites y ambigüedades de sus formulaciones, se podrían prestar a interpretaciones erróneas y a conclusiones aberrantes. Así, por ejemplo, reconoce un insuficiente análisis del materialismo y del puesto que ocupa el ateísmo en la ideología marxista<sup>41</sup>; la omisión de una reflexión teológica sobre la violencia<sup>42</sup>; la falta de un estudio de las bienaventuranzas en la problemática de la pobreza<sup>43</sup>; la necesidad de una meditación filosófica entre la perspectiva de la fe y la liberación política<sup>44</sup>. Además, reformulando el principio de la ortopraxis ya no la contrapone al criterio de la ortodoxia, sino que coordina y subordina el primero al segundo<sup>45</sup>.

de Dios" (Rom 8,21). De una libertad que debe estar puesta al servicio de los demás (Gál 5, 13): Cf. *Ibid*, 48; Cf. Presentación de la tesis, 29.

68 *Ibid*, 12.

#### 4.4. La centralidad del tema de Dios

En esta etapa el teólogo peruano reconstruye y concentra su pensamiento teológico a partir de Dios, pero desde el concepto de Dios como amigo de la vida y no de la muerte<sup>46</sup>. En las dos obras mencionadas anteriormente, G.G. da más importancia a otros libros de la Biblia, ya no sólo cita el Éxodo, los profetas, los Sinópticos; el libro de la Sabiduría viene frecuentemente citado, también los Salmos, el libro de Job, S. Juan y la teología paulina.

El tema de Dios no lo esboza a partir de su existencia, sino desde quién es el Dios en quien creemos, y sobre todo cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Se concentra de manera particular en el Dios de la Biblia, pues con el filósofo Pascal dirá que el Dios de la Biblia no es el Dios de los filósofos<sup>47</sup>. Esto teniendo en cuenta la visión aristotélica de Dios como motor inmóvil, donde es imposible concebir a Dios como amor. Y el Dios de la Biblia ante todo es amor. Por eso Dios es Padre y a su vez ama con ternura de una madre<sup>48</sup>.

No le interesa a nuestro autor una reflexión sistemática del tratado de Dios, sino dar a conocer el Dios de la Biblia a las comunidades cristianas, y todos aquellos que desean familiarizarse con la Biblia. Por esa razón ha buscado evitar un lenguaje técnico y reducir las notas y las referencias bibliográficas<sup>49</sup>. Con el teólogo Ronaldo Muñoz sostiene que no se trata de indagar si Dios existe, sino cuál es el Dios verdadero<sup>50</sup>. Con otras palabras diremos que lo que interesa es discernir si es en el Dios de la Biblia en quien creemos o más bien creemos en los ídolos de la muerte<sup>51</sup>.

Por eso el tema de Dios lo plantea G.G. a través de estos interrogantes: a) Quién es Dios; b) ¿dónde está Dios?; c) ¿cómo hablar de Dios?<sup>52</sup>

A la cuestión quién es Dios, responde que Dios es ante todo Padre. Y la segunda cuestión, sobre el lugar dónde ubicar a Dios, nuestro autor responde que Dios está allí donde se establece la justicia para con el pobre. Aunque G.G. es consciente que a Dios no se le puede encasillar en nuestros conceptos, ni siquiera en el rostro del pobre, pues Dios permanecerá siempre un misterio.

69 Más adelante dirá G.G.: "la sorpresa puede venir también de que el sujeto de la experiencia que abre la ruta a una espiritualidad es un pueblo entero y no una personalidad destacada. Esto nos lleva a su vez a ver que el seguimiento de Jesús se presenta no a través de una ruta individual, sino al interior de una aventura colectiva": *Ibid.*, 42.

El lenguaje sobre Dios es lo más original en nuestro autor. Esta cuestión viene concentrada en la dimensión pneumatológica, es decir es el Espíritu el que inspira el lenguaje adecuado para hablar de Dios en los momentos de persecución y de sufrimiento del dolor injusto de los inocentes<sup>53</sup>. El desafío de la teología de la liberación es cómo hablar de Dios desde el sufrimiento injusto, y cómo decir a los que sufren injustamente que Dios los ama. Esta cuestión es posible contestar a partir de la gratuidad<sup>54</sup>. Sólo quien ha captado el amor gratuito de Dios puede hablar bien de Él. Y este es el tema central del libro de Job. No tanto en dar una respuesta al sufrimiento humano, sino cómo hablar bien de Dios a pesar del sufrimiento injusto. La cuestión no será cómo hablar de Dios desde un mundo adulto, sino cómo hablar de Dios desde Ayacucho. En medio del dolor indígena, Dios ¿dónde estás?<sup>55</sup> Esta pregunta de Felipe Guamán Poma de Ayala sigue siendo clave para la teología de la liberación.

Desde esta forma de plantear el tema de Dios, podemos comprender la nueva forma de definir la teología y el método en G.G. En la década de los ochenta define la teología no tanto como una reflexión crítica de la praxis a partir de la Palabra de Dios, sino más bien define la teología como un lenguaje sobre Dios. La teología es un hablar sobre Dios, que es un Misterio. Ante el Misterio, que por otra parte nos ha sido revelado, lo primero viene el silencio<sup>56</sup> (contemplación) y la praxis, es decir a Dios en primer lugar se le contempla y se le practica, después viene la teología. Pero el discurso teológico no viene separado del primer acto (silencio-praxis), sino al interior. Así el hablar se verá enriquecido por el callar, y la teología influirá en el silencio y la praxis.

Así pues según el concepto de Dios que tengamos, y según nuestra forma de seguir a Jesús, podemos clarificar la función de la teología en la Iglesia. Por eso para G.G. la teología no es sólo un lenguaje sobre Dios, sino también una tarea eclesial<sup>57</sup>. "Pues la teología es una vocación que se suscita, y se ejerce en la Iglesia, en el seno de la comunidad eclesial. Su punto de partida es el don de la fe (fides quaerens intellectum) en la que acogemos la verdad de la Palabra de Dios, y sus aportes al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia"<sup>58</sup>.

70 Cf. *Ibid.*, 21. G.G. recuerda sin embargo que S. Francisco de Sales ya abrió el camino hacia una espiritualidad en los laicos.

71 Cf. *Ibid.*, 22-25. En esta misma línea consideramos de gran interés el artículo de C. Leonardi, De la santidad monástica a la santidad política, en: "Conc(E)" 149 (1979), 378-389.

72 Cf. *Ibid.*, 25.

Por lo tanto consideramos que es a partir de estos planteamientos como se entiende el porqué de la opción por los pobres como una opción teocéntrica en su teología.

#### 4.5. La espiritualidad desde un mundo oprimido

Hemos recordado en páginas anteriores que G.G. ya en su primer libro *Teología de la liberación* había destacado la importancia de la espiritualidad en su teología. Como señalaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, el teólogo peruano introduce en su primer libro el tema de la espiritualidad en el capítulo en el que habla sobre Dios. Pues para G.G. a Dios no sólo se le piensa, sino ante todo se le practica. Si el tema central de toda teología es Dios, la teología no puede desligarse de la espiritualidad. Con razón ya afirmó al final de la década de los setenta que "nuestro método es nuestra espiritualidad"<sup>59</sup>. La firmeza y el aliento de una reflexión teológica está precisamente en la experiencia espiritual que la respalda. Por eso: "Una reflexión que no ayude a vivir según el Espíritu, no es una teología cristiana. En definitiva toda auténtica teología es una teología espiritual. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa"<sup>60</sup>.

En la década de los ochenta el teólogo peruano ha centrado sus escritos en el tema de la espiritualidad desde el mundo oprimido. Para este tema nos centraremos especialmente en su libro *Beber en su propio pozo. Itinerario espiritual de un pueblo*<sup>61</sup>.

La espiritualidad en G.G. está marcada por una clara dimensión trinitaria: "Seguir a Jesús define al cristiano. Reflexionar sobre esa experiencia es el tema central de toda sana teología. Experiencia y reflexión de una comunidad movida por el Espíritu que se orienta al anuncio de la Buena Nueva: el Señor Resucitado. La muerte y la injusticia no

73 Cf. *Ibid.*, 26. G.G. cita al obispo de Montevideo Carlos Parteli para quien "el encuentro con Jesucristo lleva en sí mismo un llamado a romper con el estilo individualista. Porque seguirlo a él implica una nueva forma de convivir, de compartir, de comprometerse con los demás".

74 Cf. *Ibid.*, 42. G.G. llama la atención sobre el falso entendimiento y comprensión del término espiritual. La tergiversación radica en el uso de la distinción, dominante en la cultura occidental entre cuerpo y alma para interpretar las expresiones empleadas en la Escritura. A su vez nuestro Autor se detiene en distinguir entre cuerpo y alma según la teología paulina: Cf. *Ibid.*, 75-78.

75 *Ibid.*, 27.

son la última palabra de la historia. El cristianismo es un mensaje de vida, basado en el amor gratuito del Padre"<sup>62</sup>.

Aquí podemos ver que define la teología como una reflexión sobre nuestra experiencia del seguimiento de Jesús. Esto evidentemente supone una aclaración. La praxis (acto primero) viene centrada en nuestra forma de seguir a Jesús, y no en una praxis abstracta, o en la defensa de una ideología. Y a su vez define la vocación del teólogo, como aquel que hace teología a partir del seguimiento de Jesús. Si Cristo es el rostro y el camino hacia el Padre, hacia el Dios de la Vida, y la teología es una reflexión sobre Dios, de ahí que sea el seguimiento quien ilumine al teólogo a profundizar el Misterio.

A su vez es el Espíritu quien impulsa a la comunidad y al teólogo a hacer de Dios algo que debe ser anunciado. La tarea esencial de esta evangelización es la noticia de la Resurrección. Pero la alegría de la Resurrección se debe transmitir en un contexto de muerte temprana e injusta. Esto, aunque no sea tarea fácil, nos impulsa a comunicar que la injusticia y la muerte no son la última palabra de la historia"<sup>63</sup>.

El tema de la vida en esta década es clave en G.G., y ello se deduce del mensaje de la Resurrección. El cristianismo es un mensaje de vida, que procede del amor gratuito del Padre"<sup>64</sup>.

Como ya había recordado en escritos anteriores, nuestro autor insiste nuevamente que esta experiencia espiritual se ha vivido en medio de un compromiso en el proceso de liberación. En este proceso se ha dado un encuentro con el Señor. "A partir de aquí se esboza la ruta de un pueblo en el seguimiento de Cristo"<sup>65</sup>.

Lo más original de su espiritualidad es haber encontrado una forma de seguir y pensar a Dios a partir del contexto latinoamericano. "La situación de un país marca un estilo de espiritualidad. En la inserción en el proceso de liberación del pueblo latinoamericano vivimos el don de la fe, la esperanza y la caridad que nos hace discípulos del Señor. Esta ex-

76 Cf. *Ibid.*, 124-126. Por eso insiste G.G. que callar ante las injusticias es un pecado. Y a su vez habla también de una conversión social: Cf. *Ibid.*, 127-128.

77 *Ibid.*, 134.

78 Citado por G.G., *Ibid.*, 140. Y el mismo G.G. dirá sobre esta relación entre gratitud y eficacia: "Frente a ese Dios gratuito debemos mostrar un Reino que no puede reducirse a una energía al servicio del desarrollo humano, sino que parte del encuentro con un Dios personal, que se nos entrega como un regalo en su propia intimidad, y que una vez que se nos entrega no viene a suprimir, ni entrar en concurrencia con el esfuerzo humano para construir un mundo mejor". Y a su vez añade: No hay nada más exi-

perencia constituye nuestro pozo. El agua que brota de él nos limpia continuamente y nos hace iluminar inercias y arrugas de nuestro modo de ser cristianos, al mismo tiempo que suministra el elemento vital necesario para fertilizar nuevas tierras"<sup>66</sup>.

En la línea de S. Pablo, G.G. sostiene que el seguimiento de Jesús es un caminar según el Espíritu. El Espíritu que es vida y que nos hace vivir en libertad. En este seguimiento no hay una ruta, no hay una senda trazada de antemano en todos sus detalles. Es un camino que se hace al andar. Este seguimiento, este camino, es un caminar en libertad, y no según la ley que está ligado a la muerte, y la libertad a la vida. Un ser libres para amar<sup>67</sup>. Vivimos en un proceso de liberación plena para poder alcanzar la libertad, y a su vez esa libertad alcanzada debe ser manifestada en nuestro amor a los más pobres. Esto ayudará a liberar a otros. "Amar y perdonar es dar vida. Liberar es dar vida"<sup>68</sup>.

Este caminar en el proceso de liberación, no es un caminar solo, sino es el caminar de un pueblo, y aquí recordamos lo que se nos narra en el Exodo, es un pueblo que sale en busca de liberación, y a su vez esta realidad se ve en el nuevo Pueblo de Dios (los Hechos de los apóstoles)<sup>69</sup>.

G.G. destaca dos rasgos de la espiritualidad que han existido en ámbitos eclesiales. El primero hace referencia a una espiritualidad que se reducía a una cuestión de minorías. Ella parecía ser lo propio de grupos selectos y en cierto modo cerrados, ligada la mayor parte de las veces a la existencia de las órdenes y congregaciones religiosas. Era una división entre los consagrados a la vida religiosa, que buscaban la santidad, se apartaban del mundo, por otra parte estaban los laicos que no requerían este esfuerzo, en medio de preocupaciones poco o nada religiosas<sup>70</sup>.

gente que la gratuidad porque ella pone a prueba "la sinceridad de nuestra caridad": *Ibid.*, 141-142; Cf. Presentación de la tesis, 30.

79 *Ibid.*, 167.

80 *Ibid.*, 170.

81 *Ibid.*, 149.

82 Todo esto lo ha analizado también G.G. en su libro *La verdad os hará libres*.

83 G. Gutiérrez, *Mirar lejos*, 65.

84 Cf. *Ibid.*, 67. Esto ha sido analizado con precisión por J. Lois, Gustavo Gutiérrez: en busca de los pobres de Jesucristo, en: "SalTer" 1002 (1997), 501-516.

85 *Ibid.*, 68-69.

86 *Ibid.*, 69. Sobre esta cuestión vemos de gran interés el artículo de José Campos Dávila, "Ser negro en el Perú", en: G. Gutiérrez, F. Zagarra, N. Zevallos, R. Antoncich

El segundo rasgo, existe hoy en la perspectiva individualista. Valores individuales en función de la perfección personal. La vida espiritual estaba en relación con la vida interior, y poco relacionada con el mundo exterior. Esto lo califica G.G. de espiritualista<sup>71</sup>. Este individualismo en lo espiritual, centrado en lo interior y personal, Puebla lo llama "espiritualismo de evasión" (n° 826)<sup>72</sup>. Y a su vez sostiene que el individualismo y el espiritualismo van de la mano para empobrecer, e incluso deformar, lo que es seguir a Jesús<sup>73</sup>.

Al hablar de una espiritualidad de un pueblo pobre como A.L., se piensa muchas veces en la sola dimensión social y política de la liberación, donde lo espiritual queda ausente. Por el contrario insiste que todo depende de lo que se comprenda por espiritual. Para el teólogo peruano el proceso de liberación es algo que compromete toda dimensión humana<sup>74</sup>.

Desde la inserción en el mundo de los pobres y de su compromiso con ellos ha surgido una espiritualidad. A su vez esta espiritualidad que surge de la realidad del pobre no nos tiene que llevar a encubrir lo que de inhumano y antievangélico tiene la situación de pobreza. Dice así G.G.: "Es necesario repetirlo, porque a fuerza de hablar de los pobres, el compromiso con ellos, de sus valores, y de otras cualidades y capacidades, se corre el peligro de olvidar todo lo que de inhumano y antievangélico tiene la situación de pobreza. La pobreza real que viven inmensas mayorías de seres humanos, y no aquella idealizada que a veces nos fabricamos para menesteres pastorales, teológicos y espirituales"<sup>75</sup>.

G.G. recuerda lo que en su primer libro Teología de la liberación ya había acentuado que la conversión es el punto de partida de todo camino espiritual. La conversión es un proceso, ha de ser permanente. Conversión, que a su vez significa pensar, sentir y vivir como Cristo, presente en el hombre despojado y alienado (cfr. Mc 1, 15). No se trata sólo de

y otros, Convocados por el evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995), CEP, Lima 1995, 237-244.

87 Cf. *Ibid.*, 69.

88 *Ibid.*, 70.

89 *Ibid.*, 71-72. Aquí señala G.G. que la teoría de la dependencia que fue clave en los primeros años para analizar el tema de la pobreza, "hoy resulta una herramienta corta por no tener suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la vastedad que presenta el mundo del pobre", 71.

90 *Ibid.*, 73.

91 *Ibid.*

92 Cf. Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano. Medellín, 14, 4, Ed. Paulinas, Lima (Perú) 1968, 138.

un compromiso y denuncia de las injusticias, sino también hay que resaltar la importancia de la conversión personal. Conversión supone reconocimiento de la presencia del pecado en nuestras vidas y en el mundo en el que nos encontramos<sup>76</sup>.

Así pues se trata de una verdadera relación y equilibrio entre conversión personal y social. Sin conversión personal no existe una conversión social, pero sin ésta la conversión personal sería falsa. G.G. lo explica de esta manera citando al obispo Leonidas Proaño: "Si la conversión tiene que ser una vuelta a Dios y al prójimo...tenemos que preguntarnos si no somos quizás más respetuosos de una imagen hecha de madera que del hombre imagen viva de Dios. Tenemos que preguntarnos si no somos más obsequiosos con las imágenes que con los hombres sumergidos frecuentemente en la ignorancia, en la tristeza, en la pobreza, en la esclavitud"<sup>77</sup>.

Por eso hay que insistir que la gratuidad de Dios exige un clima de eficacia. Ya afirmaba Oscar Romero: "El mundo de los pobres nos enseña cómo ha de ser el amor cristiano que debe ser ciertamente gratuito pero debe buscar la eficacia histórica"<sup>78</sup>.

Esta máxima exigencia de la gratuidad, que es el compromiso con los más pobres, lleva al creyente a la noche oscura de la injusticia. Esta

1 Cf. L. Sebastián, "El Neoliberalismo. Argumentos a favor y en contra", en: E. Rojo, C. Comas, J. I. González Faus y otros, *El neoliberalismo en cuestión*, Sal Terrae, Santander 1993, 21-30.

2 La postmodernidad ha sido, en primer lugar, una moda cultural, entendiendo por cultura, en este caso, lo que producen determinados especialistas: filósofos, artistas e intelectuales de todo tipo. Se han escrito muchos libros sobre la postmodernidad por autores como Baudrillard, Vattimo, etc.; pero lo interesante desde nuestro punto de vista es que la postmodernidad ha llegado más allá de los círculos especializados.

Muchas personas se han sentido intuitivamente reflejadas en un talante de rechazo de los grandes relatos ideológicos que habían regido el mundo moderno: el marxismo ha entrado en una crisis radical; el liberalismo se presenta como triunfante, pero no en cuanto gran relato, sino en cuanto funcionamiento pragmático del mercado y de las democracias representativas; a las religiones se las rechaza en la medida en que implican exclusión de cualquier tipo.

El hecho de que muchas personas que no han leído jamás a un autor postmoderno se identifiquen con esta sensibilidad da la razón a los que piensan que la postmodernidad es una manera de interpretar y afrontar una situación compartida por el conjunto de la sociedad: lo que se ha llamado la condición postmoderna. Y entendemos por condición postmoderna la situación cultural que surge como resultado del pluralismo de nuestras sociedades avanzadas y de la aplicación de la actitud racional y científica al conjunto de los fenómenos humanos y sociales. Ambos fenómenos vienen de lejos, pero parece que en la década de los ochenta maduran y permiten la reflexión sobre sus efectos: Cf. J. Miralles, "Individualismo, nacionalismo, capitalismo". Algunos hitos de la trayectoria de

forma parte del camino espiritual en A.L.. En esa marcha de todo un pueblo hacia su liberación a través del desierto de la injusticia estructural y establecida que nos rodea cuenta mucho perseverar en la oración, sin apenas balbucir más gemidos y clamores, mientras en esa lucha se va purificando, en una singular "noche oscura" nuestra imagen de Dios. Y con S. Juan de la Cruz dirá G.G. que "la travesía por el desierto no se hace sino en profundísima y anchísima soledad"<sup>79</sup>.

El paso por la experiencia de la soledad lleva a su vez a un hondo vivir en comunidad. Pero no se trata de dos etapas: primero la soledad y luego la comunidad. "Es más bien al interior de ésta que se da la vivencia de aquélla"<sup>80</sup>.

Finalmente el teólogo peruano señala que esta experiencia espiritual en medio de un pueblo que sufre, no lleva al repliegue y a la tristeza, sino que se experimenta la esperanza del gozo pascual. En medio de tanto sufrimiento hay alegría: "Porque lo que se opone a la alegría es la tristeza, no el sufrimiento. Una alegría no fácil pero real. No es el gozo superficial de la inconsciencia o la resignación, sino aquel que nace de la convicción de que el maltrato y el sufrimiento injusto serán vencidos. Se trata de una alegría pascual que corresponde a un tiempo de martirio"<sup>81</sup>.

#### 4.6. Discernimiento y nuevos desafíos

A lo largo de este trabajo hemos hecho alusión a un artículo titulado "Mirar lejos", y que fue incluido más tarde en la última edición de "Teología de la liberación. Perspectivas". Aquí el teólogo peruano hace un balance de los temas centrales de su teología, a su vez hace un discernimiento de su pensamiento a la luz del Magisterio de la Iglesia y finalmente señala los nuevos desafíos que tiene por delante la teología de la liberación<sup>82</sup>.

los años ochenta, en: J. I. González Faus, J. García Roca, J. Vitoria y otros, De cara al tercer milenio. Lecciones y desafíos, Sal Terrae, Santander 1994, 13-33.

3 Sobre este Sínodo ver: C. I. González, Al encuentro con Jesucristo en América, en: "Medellín" 90 (1997), 221-244; T. Mifsud, Resumen de los lineamientos del Sínodo de los Obispos, asamblea especial para América, en: Medellín 90 (1997), 193-199; N. Klein, Spezielle Bischofssynode für Amerika, en: Orientierung 2 (1998), 13-16.

4 G. Gutiérrez, Ante el quinto centenario, en: "Páginas" 99 (1989), 7-17. También se publicó este artículo en: "Concilium" 232 (1990), 373-383. Y su vez se ha publicado en su última obra Densidad del presente, 163-177. Nosotros citamos las páginas de esta última obra.

G.G. desea en primer lugar que su teología esté en comunión con los documentos del Magisterio que por los años ochenta aparecieron: *Liber-tatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*. Dice así nuestro autor: "El trabajo teológico debe continuar, disponemos hoy para ello de importantes documentos del Magisterio que advierten sobre el camino a seguir y que de diversos modos acicatean nuestra búsqueda"<sup>83</sup>.

G.G. esta vez añade como novedad otro tema esencial en TdL, a parte de los dos que hemos mencionado anteriormente: 1) el punto de vista del pobre; 2) el quehacer teológico; 3) el anuncio del Reino de vida.

Bajo estos tres puntos va a señalar lo que hay de permanente, los enriquecimientos, la maduración y la evolución de ideas que se ha producido en la perspectiva teológica<sup>84</sup>.

En primer lugar destaca cómo una de las deficiencias en sus primeros escritos es haber subrayado exclusivamente el aspecto social y económico de la pobreza. Aunque también es consciente que el aspecto social y económico sigue vigente, si no queremos pasar superficialmente por encima de la situación del pobre, "pero afirmamos igualmente que es necesario estar atentos a otras vertientes. Los numerosos y crecientes compromisos con los pobres, nos han hecho percibir mejor la enorme complejidad de su mundo. Esta ha sido, en cuanto a nosotros, la experiencia más importante -apabullante incluso- de estos años. Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socio-económico con ser fundamental no es el único. La pobreza significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de expresión, lo político y lo religioso, sufrimiento diario. Al mismo tiempo -es importante recordarlo- la pobreza no consiste sólo en carencias. El pobre tiene muchas veces una cultura con sus propios valores; ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa igualmente, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en

Sobre el tema del V Centenario destacamos el estudio de M. Sievernich, *Visiones teológicas en torno al Quinto Centenario*, en: "Ibero-Amerikanisches Archiv" 18 (1992), 367-385.

5 *Ibid.*, 163.

6 *Ibid.*, 164.

las decisiones de la sociedad, así como organizarse para una vivencia integral de su fe y comprometerse en la liberación de toda persona humana”<sup>85</sup>.

Otro aspecto que no se había acentuado hasta el momento era el problema racial. “La cuestión racial constituye un gran desafío para la comunidad cristiana, al que apenas estamos empezando a responder. Una de nuestras mentiras sociales es afirmar que en Latinoamérica no hay racismo”<sup>86</sup>. Es de esperar que la celebración del V Centenario de la Conquista sea una ocasión para este análisis sobre las razas diversas en A. L.<sup>87</sup>

Como temas y cuestiones en las que la teología de la liberación deberá profundizar en un futuro recuerda : los temas culturales, raciales, los de la situación de la mujer. La sensibilidad hacia estos temas “nos ha sido de gran ayuda en el diálogo con teologías hechas en ámbitos diferentes al nuestro”<sup>88</sup>. Y a su vez añade: “El fruto más significativo de los diálogos y otras actividades ligados a ellos entre teólogos del Tercer Mundo ha sido tal vez la ampliación de nuestra comprensión del mundo del pobre. Además, los científicos sociales latinoamericanos están cada vez más atentos a factores que no estuvieron en la mira un tiempo atrás y que expresan una clara evolución de la economía mundial”.

Cuestiones como las de la impagable deuda externa, por ejemplo, concitan la atención, apuntan con precisión a lo que está detrás de ella y afirman los medios de análisis. “Es imposible, en efecto encarar la pobreza que se vive en América Latina sin seguir el desarrollo de los problemas más acuciantes y sin una atención a lo que nos permite ubicarlos en el extenso y entramado contexto mundial”<sup>89</sup>.

La pobreza es una condición humana compleja y tiene causas complejas. Pero esto no significa dejar de lado la hondura en análisis, se trata de no ser simplista, y más bien de empeñarse en ir hacia las causas más profundas de la situación, en esto consiste la verdadera radica-

7 *Ibid.*, 165. Este Documento de la Comisión Justicia y Paz lleva como título, La iglesia frente al racismo (1988). Sobre al esclavitud de los negros en A. Latina ver las ponencias del V Encuentro de Antropología y Misión: J. L. Cortés, I. Pérez, R. Savoia y otros, Afroamericanos y V Centenario, Ed. Mundo Negro, Madrid 1992.

8 *Ibid.*, 166.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, 167-168.

11 *Ibid.*, 169. Un análisis sobre el desafío en el presente y el futuro a que nos llamaba el V Centenario es el de Augusto Zúñiga Paz, Doloroso caminar en América Latina.

lidad. Esto exige a la teología de la liberación no abandonar el diálogo con las ciencias sociales. Así dice G.G.: "Desarrollar esta perspectiva es continuar la orientación de la teología de la liberación que ha usado siempre las ciencias en su campo propio, en la que aportan al nivel de análisis. Pero sabemos también que la ciencia, y por muchos motivos en especial la ciencia social, no es neutra. Ella acarrea un mundo ideológico en el que es necesario discernir; por ello su uso no puede ser nunca acrítico. Se impone en consecuencia dentro del terreno científico mismo, y desde razones que vienen de la concepción del mundo en contexto cristiano, un discernimiento riguroso. Discernimiento, no-temor ante los aportes de las disciplinas humanas"<sup>90</sup>.

### La opción por el pobre: una opción teocéntrica

Si bien es importante y urgente tener un conocimiento serio de la pobreza en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano, así como de las causas que la originan, el trabajo teológico propiamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la Palabra. "Ello implica ir a la fuentes de la revelación"<sup>91</sup>.

Y en esto hemos ya observado que el significado bíblico de la pobreza constituye una de las piedras angulares, y primeras de la teología de la liberación. Siguiendo las directrices de Medellín se han distinguido tres acepciones de la noción de pobreza: la pobreza real como un mal, es decir no deseada por Dios; la pobreza espiritual en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios; y la solidaridad con los pobres al mismo tiempo que la protesta contra la situación que sufren<sup>92</sup>.

Quinientos años después, en: I. Hernández Delgado (Ed.), *Presencia trinitaria en América Latina*, Secretariado Trinitario, Córdoba 1992, 21-30.

12 *Ibid.*, 172.

13 *Ibid.*, 177.

14 Esta ponencia se publicó bajo el título: *Hacia la cuarta conferencia*, en: "Páginas" 117 (1992). Este artículo ha sido incluido en el último libro de G. Gutiérrez, *Densidad del presente*, 179-187. Nosotros citamos las páginas de su última obra.

15 *Ibid.*, 181. En esta misma página dice G.G.: "la opción preferencial por los pobres entronca con el corazón del Evangelio; no es una prioridad pastoral, es un criterio de toda acción evangelizadora".

16 *Ibid.*, 182-183. Sobre el sínodo Americano celebrado en diciembre de 1997, G.G. ha escrito un breve artículo donde recuerda el comentario que hizo Juan Pablo II sobre el texto de Mateo 25, 36ss durante su visita a Canadá en 1984. Siguiendo el significado del texto mateano el Papa señala el riesgo de caer en una "interpretación individualista de la ética cristiana. Cuando Jesús habla de sus hermanos más pequeños", está hablando, dice con perspicacia el Papa, "de lo que hoy estamos acostumbrados a llamar

Desde aquí hay que entender que la expresión "opción preferencial por el pobre", no significa exclusividad pero subraya quiénes deben ser los primeros -no los únicos- en nuestra solidaridad. Por eso afirma G.G.: "Por una cuestión de verdad y honestidad personal queremos decir que desde un primer momento en teología de la liberación -numerosos textos lo prueban- se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano"<sup>93</sup>.

La opción por el pobre significa en última instancia una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús. Toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel, está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. "Esa preferencia manifiesta precisamente el amor gratuito de Dios. Eso es lo que nos revelan las bienaventuranzas evangélicas; ellas nos dicen con estremecedora sencillez que la predilección por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor"<sup>94</sup>

La matriz histórica de la TdL se halla en la vida del pueblo pobre, y de modo especial en las comunidades cristianas que surgen en el seno de la Iglesia presente en A. L. Desde esa vivencia busca leer la Escritura y estar atenta a las interpelaciones siempre nuevas e inesperadas que la Palabra de Dios formula al proceso histórico de ese pueblo. "Revelación e historia, fe en Cristo y vida de un pueblo, escatología y práctica, constituyen los puntos que al ponerse en movimiento dan lugar a lo que se ha llamado el círculo hermenéutico"<sup>95</sup>.

G.G. a pesar que sostiene la definición de teología como una reflexión crítica a la luz de la Palabra acogida en la Iglesia, ella explicitará

el contraste Norte-Sur". Y precisa: "Por tanto, no sólo Este-Oeste, sino también Norte-Sur: el Norte cada vez más rico, y el Sur cada vez más pobre". Eso lo conduce a una atrevida conclusión: "A la luz de las palabras de Cristo, este Sur pobre juzgará al Norte rico. Los pueblos pobres y las naciones pobres -pobres bajo diversas formas-, no sólo por falta de libertad y de otros derechos humanos, juzgarán a aquellos pueblos que los privan de estos bienes, arrogándose el monopolio imperialista de la economía y de la supremacía política a expensas de los demás": Citado por Gutiérrez, *Exigencias de comunión en un mundo dividido*. Acerca del Sínodo Americano, en: "Mensaje" 465, diciembre 1997.

17 Cf. *Ibid.*, 183.

18 *Ibid.*, 183-184.

19 *Ibid.*, 187.

los valores de fe, esperanza y caridad que animan la práctica de los cristianos. Sin embargo añade: "Tendrá también que corregir posibles desviaciones, tanto de quienes desdeñan las exigencias de inserción histórica y de promoción de la justicia que implica el creer en el Dios de la vida, como de aquellos que olvidan aspectos centrales de la existencia cristiana urgidos por los requerimientos de una acción política inmediata. El talante crítico de su reflexión hace que la teología de la liberación rehúse ser una justificación cristiana de posiciones tomadas previamente. La teología es ante todo una función eclesial, al servicio de la tarea evangelizadora del Pueblo de Dios"<sup>96</sup>.

### De la utopía a la ética

Uno de las cuestiones más originales de G.G. es la distinción de los tres niveles de liberación. Sobre ello hemos tenido ocasión de analizarlo, pero se lamenta por cuanto se refiere al segundo nivel, el de la liberación humana. Dice así: "En este asunto, un punto clave -que no ha sido debidamente valorado- estriba en la consideración del llamado segundo nivel, el de la liberación humana, en cuya necesidad personalmente he-

20 G. Gutiérrez, Una agenda. La IV Conferencia de Santo Domingo, en: "Páginas" 119 (1993), 11-19; este artículo está publicado también en la última obra de G.G., Densidad del presente, 189-203. Nosotros citamos las páginas de este libro.

21 *Ibid*, 190. Llama la atención que G.G. no critique en este artículo, lo que otros autores más críticos han resaltado, es decir en Santo Domingo el método de ver, juzgar y actuar, propio de las anteriores Conferencias, ya no aparece. Así tenemos que el teólogo español Juan J. Tamayo afirma: "En Santo Domingo hay una involución en el método, renuncia al método "ver-juzgar-actuar" y opta por el juzgar (teología), ver (análisis de la realidad) y actuar (comprensión social y pastoral). Así pues, Santo Domingo opta por el método deductivo, que parte de lo doctrinal, y a veces doctrinario, sin base en la experiencia. El punto de partida no es la realidad, sino la iluminación teológica": Presente y futuro de la Teología de la Liberación, San Pablo, Madrid 1994, 15 y 17. Un buen análisis del Documento de Santo Domingo es el realizado por Guillermo Fernández Beret: El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas, Vervuert, Frankfurt 1996, especialmente 261-276. Ver también: V. Codina-J. Sobrino, Santo Domingo '92. Crónica testimonial y análisis contextual, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 1991, 16.

22 Así lo confirmaba el Papa Juan Pablo II en su discurso de apertura de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "En continuidad con las Conferencias de Medellín y Puebla, la Iglesia reafirma la opción preferencial en favor por los pobres. Una opción no exclusiva ni excluyente, pues el mensaje de la salvación está destinado a todos. Una opción, además, basada esencialmente en la Palabra de Dios y no en criterios aportados por ciencias humanas y ideologías contrapuestas, que con frecuencia reducen a los pobres a categorías sociopolíticas económicas abstractas. Pero una opción

mos insistido. Con ello se intentó salir de la angostura en que se planteó siempre este asunto al distinguir sólo el nivel político y el religioso. Estos son ciertamente dos aspectos fundamentales, pero limitarse a ellos en el tratamiento del asunto llevó muchas veces a yuxtaponerlos, con el consiguiente empobrecimiento de ambos, o - lo que es peor- a confundirlos pervirtiendo así su sentido. Teológicamente hablando indicar la mediación de vertientes humanas irreductibles a lo socio-político, facilitaba la tarea de pensar la unidad sin caer en confusiones, permitía referirse a la globalidad y gratuidad de la obra salvadora de Dios sin reducirla a una acción puramente humana, así como establecer la relación entre lo político y lo religioso incorporando las necesarias perspectiva éticas.

Con ello no se descuida de ningún modo la importancia y la autonomía de los niveles político y religioso. No sólo dichos aspectos conservan su campo propio y su función en el proceso liberador, sino que esto es exigido por el enfoque que planteamos.

Sin la consistencia de la primera y la tercera dimensión que hemos distinguido la segunda carecería de sentido. La inercia hizo sin embargo que algunos leyeran los tres aspectos señalados por la teología de la liberación, y más tarde por Puebla, en la perspectiva más frecuente - pero teológicamente distinta- de la relación de sólo dos planos"<sup>97</sup>.

#### Algunas aclaraciones

En la nueva edición de Teología de la liberación presenta algunas aclaraciones y añadiduras con relación a algunos conceptos que pudieron crear en la década de los setenta ciertos malentendidos. Así tenemos que en la

firme e irrevocable": Juan Pablo II, Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana, en: Páginas 118 (1992), 96.

23 Santo Domingo, n° 118; también nn° 179, 180, 50, 275, 296, 302.

24 Cf. G. Gutiérrez, Una agenda. La IV Conferencia de Santo Domingo, 193.

25 Pues sólo se hace alusión en el n° 21. Al respecto afirma con lucidez Jon Sobrino: "La consecuencia más funesta de no comenzar viendo la realidad es el silencio sobre los mártires. Ciertamente es que, en reuniones de oración, los obispos recordaron a monseñor Romero y a otros mártires latinoamericanos; pero nada de ello puede reparar el increíble silencio del texto. Y no se supera ese silencio añadiendo una línea al final del capítulo dedicado a recordar los quinientos años de evangelización, donde se reconoce a quienes han llegado hasta el testimonio de dar la sangre por amor a Jesús, porque, debido a la extrema parquedad del texto, a la ambigüedad del contexto histórico - ¿se incluye a los mártires de hoy?- y al nulo análisis histórico y teológico de hecho tan fundamental, más parece una frase añadida para salir con bien de un espinoso trance que

primera página de dicha edición añade una aclaración a este pensamiento: "No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se deduzca una acción política". Ante esto añade G.G. una aclaración que no aparece en otras ediciones de su primer libro *Teología de la liberación*: Este punto señalado desde el inicio en *teología de la liberación*, es capital para entender nuestra perspectiva. Se trata de una reflexión que parte de la interpelación de la palabra del Señor; es un juicio teológico sobre la fe, la esperanza y la caridad tal como son vividas en el compromiso liberador. Pero no es posible desde el evangelio deducir un camino político único para los cristianos; en el terreno político se presentan opciones libres para cuyo discernimiento es necesario tener en cuenta factores de otro orden (análisis social, historias concretas de naciones). Ciertamente desde la fe hay requerimientos éticos para estas decisiones, pero ellos no desembocan en un programa político determinado. Lo acaba de recordar Juan Pablo II cuando dice con precisión: "La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. (*Sollicitudo rei socialis*, 41). Efectivamente, la enseñanza social de la Iglesia pertenece al ámbito de la teología y especialmente de la teología moral<sup>98</sup>".

Otro punto espinoso que G.G. aclara en la nueva edición es el tema de "La lucha de clases". En la nueva edición lo llama "Conflicto social"<sup>99</sup>. No es mi intención en este trabajo hacer un análisis detallado de este tema. Ya en las diez tesis que envió el cardenal Ratzinger a Gustavo Gutiérrez, concretamente la tesis dos decía: "La lucha de clases es el prin-

convicción honda de la centralidad del martirio": J. Sobrino, *Los vientos que soplaron y la evangelización de la cultura*, en: V. Codina/J. Sobrino, Santo Domingo '92, 36.

26 *Ibid.*, 194.

27 *Ibid.*, 195. Cf. Santo Domingo nn° 293-295; 12 y 57. En esto no olvidemos que en Puebla ya se hace mención en el n° 368: "Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre las Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, "ad gentes". Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero, debemos dar desde nuestra pobreza".

28 Cf. *Ibid.*, 195. Ver también nn° 296-297 de Santo Domingo. Por lo que se refiere a la defensa de la familia deseo recordar lo que dijo Juan Pablo II en su discurso de apertura de la IV Conferencia Episcopal en Santo Domingo: "No existe auténtica promoción humana, verdadera liberación, ni opción preferencial por los pobres, si no se parte de los fundamentos mismos de la dignidad de la persona y del ambiente en que tiene que de-

cipio determinante de su pensamiento: de aquí parte para reinterpretar el mensaje cristiano"<sup>100</sup>.

En la nueva edición precisa lo que entiende por conflicto social: "Cuando hablamos de tomar en cuenta el conflicto social, incluso el hecho de la lucha de clases, no estamos negando que el amor de Dios se dirige a todos sin excepción. Nadie está excluido de nuestro amor, el evangelio nos manda incluso amar a nuestros enemigos; vale decir que la situación que nos lleva a considerar como adversarios a otros no nos exige de amarlos. La oposición y el combate sociales se dan en grupos, clases, razas, pero esto no debe llevar al rechazo o al odio a las personas; puesto que ellas son amadas por Dios y están llamadas permanentemente a la conversión"<sup>101</sup>.

Hay quienes sostienen que el teólogo peruano en la década de los ochenta y actualmente ha cambiado, que su teología no es la misma que en la década de los setenta. A esto me remito a una anécdota personal que G.G. aclara: "Hace pocos años me preguntó un periodista si yo escribiría ahora tal cual el libro Teología de la liberación. Mi respuesta consistió en decirle que el libro en los años transcurridos seguía igual a sí mismo, pero que yo estaba vivo y por consiguiente cambiando y avanzando gracias a experiencias, a observaciones recibidas, lecturas y discusiones. Ante su insistencia le pregunté si hoy escribiría él a su esposa una carta de amor en los mismos términos que 20 años atrás; me respondió que no, pero reconoció que su cariño permanecía... Mi libro es una carta de amor a Dios, a la Iglesia y al pueblo a los que pertenezco. El amor continúa vivo, pero se profundiza y varía la forma de expresarlo"<sup>102</sup>.

sarrollarse, según el proyecto del Creador. Por eso entre los temas y opciones que requieren toda la intención de la Iglesia no puedo dejar de recordar la de la familia y el de la vida. En efecto, el futuro de la humanidad se fragua en la familia".

29 *Ibid.*, 196. Ver nn° 30 y 23 de Santo Domingo.

30 Cf. *Ibid.*, nota 10, 196.

31 Cf. *Ibid.*, 196-197. Ver n° 178 de Santo Domingo.

## 5. ETAPA DE CONSOLIDACIÓN Y MADUREZ (década de los noventa)

En primer lugar sostengo que llamar a esta última etapa del pensamiento teológico de G.G. de consolidación y madurez es un tanto provocativo y no muy acertado, pues el autor vive aún y es muy difícil afirmar cuándo una persona alcanza una madurez en su pensamiento. Más bien habría que llamarla 'década de los noventa'.

Hay algunos acontecimientos de gran importancia que han surgido en este tiempo y que merecen destacarse, pues ellos han tenido una incidencia en la historia actual, y creemos también en la teología. El primero es el derrumbamiento del Bloque del Este, con la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. Esto ha llevado a la existencia de un solo sistema económico que los economistas han denominado economía de mercado o capitalismo neoliberal<sup>1</sup>. Y no sólo el sistema económico ha adquirido una línea muy concreta, sino la misma sociedad viene llamada Postmoderna<sup>2</sup>. Todo este nuevo panorama plantea sin duda algunos desafíos a la teología, y de hecho G.G. ante esta nueva situación se plantea la siguiente pregunta: En esta sociedad postmoderna y con un sistema de capitalismo neoliberal ¿dónde dormirán los pobres? Sobre este interro-

32 Cf. *Ibid.*, 197. Ver nn° 20 y 246 de Santo Domingo. Aquí recuerda G.G. como en un mensaje del Papa Juan Pablo II del 13 de octubre de 1992 a los afro americanos donde se ve un claro reconocimiento a la injusticia contra las poblaciones negras del continente africano y un pedido de perdón por la participación de cristianos en ese maltrato. Este acto ya lo había hecho el Papa en la isla de Gorea en febrero de 1992.

33 Cf. Santo Domingo, nn° 104-110. Puebla también hace mención en el n° 1134.

34 Cf. G. Gutiérrez, *Una agenda*. La IV Conferencia de Santo Domingo, 198. Así se afirma en el n° 836 del documento de Puebla: "En el sector laboral se comprueba el incumplimiento o la evasión de la leyes que protegen a la mujer. Frente a esta situación, las mujeres no siempre están organizadas para exigir el respeto a sus derechos".

35 *Ibid.* Ver también n° 105 de Santo Domingo.

36 Cf. *Ibid.*, 200. Ver también nn° 167-168 de Santo Domingo.

37 *Ibid.* Ver también n° 169 de Santo Domingo.

38 *Ibid.*, 191. Ver Santo Domingo, n° 201.

39 Cf. *Ibid.*, 202. Ver n° 197 de Santo Domingo.

40 G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Ver también el artículo: "Memoria de Dios y teología", en: R. Adorno, J. Barreda y otros, *Las Casas entre dos mundos*, CEP, Lima 1993.

41 G. Gutiérrez, *Ante el quinto centenario*, 170. "Se dice con frecuencia que Bartolomé de Las Casas se adelantó a su época y que emplea un lenguaje contemporáneo cuando habla del derecho de las naciones indias a ser diferentes, reivindica libertades y se muestra sensible a las dimensiones históricas de la fe. Con este tipo de expresiones

gante analizaremos lo que G.G. sostiene sobre la situación que les espera a los pobres en el futuro y cuáles son los desafíos para la TdL.

En la década de los noventa se ha celebrado también la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo (1992), y este mismo año se celebró el V Centenario de la Conquista del Continente Latinoamericano por parte de españoles y portugueses. Y finalmente en 1997, concretamente el 16 de noviembre se inauguró en Roma el sínodo de los obispos de América, propuesto por el Papa Juan Pablo II en su discurso de apertura a la conferencia episcopal de Santo Domingo. Dicho sínodo se clausuró el 12 de diciembre de 1997<sup>3</sup>. Sobre estos acontecimientos ha reflexionado el teólogo peruano.

### 5.1. Ante el V Centenario de la Conquista

Unos años antes de la celebración del V Centenario de la Conquista de Latinoamérica G.G. escribió un artículo<sup>4</sup> donde analiza el significado que debería tener esa fecha tan importante no sólo para L.A., sino para el resto de los continentes especialmente Europa. Así afirma G.G.: "1992 es más que una fecha. Es la ocasión de hacer un balance de los quinientos años que -nos guste o no- han constituido lo que hasta hoy vivimos en América Latina y han sido decisivos para Europa, y en menor medida para otros continentes. El hecho inicial es llamado descubrimiento, encuentro, conquista por unos; encubrimiento, desencuentro, invasión dicen otros. En ese proceso la fe cristiana ha estado presente -y ausente- de varias maneras. Esto último será particularmente tenido en cuenta en la cuarta Conferencia del episcopado latinoamericano (Santo Domingo, octubre 1992) que se propone buscar -como antes Medellín y Puebla- los caminos del anuncio de Evangelio para el tiempo que viene"<sup>5</sup>.

Este V Centenario tiene que impulsar a saber leer la historia desde el otro, "desde el reverso de la historia. Desde aquí se juega nuestro sentido de la verdad. En efecto, sólo la honestidad histórica nos liberará de los prejuicios, las interpretaciones estrechas, la ignorancia, los ocultamientos interesados que hacen de nuestro pasado una hipoteca que nos aprisiona, en lugar de convertirlo en un impulso a la creatividad"<sup>6</sup>.

Mirar al pasado con honestidad, lleva a no encubrir hechos que religiosos, obispos, historiadores pusieron al descubierto, de verdaderos

se quiere elogiar a un hombre del siglo XVI, calificándolo de moderno porque pensaba en su época como nosotros hoy. Sucede que para ello se toma ingenuamente (o abusivamente) como criterio de discernimiento categorías de hoy, de nuestro presente com-

abusos contra aquellas personas. No en vano nuestro autor cita un documento de la Comisión Pontificia Justicia y Paz que justifica esa realidad: "La primera gran corriente de colonización europea es acompañada de hecho por la destrucción masiva de las civilizaciones pre-colombinas y por la sujeción brutal de sus habitantes. Si los grandes navegantes de los siglos XV y XVI estaban libres de prejuicios raciales, los soldados y los comerciantes no practicaban el mismo respeto: mataban para instalarse, reducían a esclavitud a los 'indios' para aprovecharse de su mano de obra, como después de la de los negros, y se empezó a elaborar una teoría racista para justificarse"<sup>7</sup>.

Muchos de los testimonios que conocemos del pasado, no son testimonios inspirados sólo en la figura de Bartolomé de Las Casas, pues muchos de ellos son anteriores a la acción del gran defensor de los indios, o vienen incluso de personas y áreas ajenas a su influencia, e incluso de algunos de sus adversarios, como el franciscano Motolinía. Aunque G.G. admite que Las Casas fue tal vez quien más caló en lo que sucedía en ese tiempo y quien articuló mejor una reflexión teológica a partir de esos acontecimientos; pero al hacerlo "no fue sino un *primus inter pares*, porque tuvo muchos compañeros de ruta y de esperanza. Lo que hizo el fraile dominico al igual que muchos otros (como más tarde lo haría Guzmán Poma de Ayala) fue denunciar con claridad que la opresión y la muerte que sufrieron los habitantes de la Indias se debía a la codicia por el oro, una idolatría según la Escritura"<sup>8</sup>.

Todos aquellos que actuaron con espíritu profético expusieron también su reputación, porque estos representantes de lo mejor de España fueron considerados como sostenedores de posiciones extremistas y enemigos de su patria. Incluso estas personas, especialmente Las Casas "lograron provocar en España y en las Indias una discusión sobre la legitimidad de la presencia colonizadora europea y sus métodos que ningún otro país del Viejo Mundo tuvo el coraje de albergar, pese a sus pretensiones cristianas y humanistas"<sup>9</sup>.

G.G. confirma con claridad que la historia escrita desde el dominador ha ocultado al pueblo latinoamericano aspectos muy importantes de la realidad. "Necesitamos conocer la otra historia, que no es sino la historia del otro, el otro de esta América Latina que permanece con las 'venas abiertas' (Eduardo Galeano), precisamente porque los más pobres de sus habitantes no son reconocidos en la plenitud de su dignidad"<sup>10</sup>.

Pero no podemos permanecer en el pasado, pues si nos interesa una mirada histórica es en función de nuestra situación actual. "Nuestro acercamiento al pasado no puede estar movido por la nostalgia, sino por la esperanza; no por la fijación a situaciones anteriores, dolorosas y dramáticas, sino por la miseria actual y la convicción de que sólo un pueblo que tiene memoria puede transformar la situación que vive y construir un mundo distinto"<sup>11</sup>.

En definitiva el V Centenario es un impulso "para construir la sociedad desde los intereses y valores de los pobres de estos días, clases sociales, razas, culturas despojadas y marginadas, la mujer, especialmente la que pertenece a esas capas de la sociedad"<sup>12</sup>.

Pero este leer la historia desde su reverso "exige lo que Puebla invitaba a una conversión de todos los cristianos y del conjunto de la Iglesia. Esto no se obtendrá sin una actitud que el libro de los Hechos, llama parresía. Es decir, audacia para hablar claro, postura opuesta al temor a la realidad que vemos en el presente en tantos círculos eclesiales. Los tiempos nos llaman a enfrentarnos con parresía, ella se basa en la esperanza en el Señor que por ser la verdad todo lo hace nuevo (Apoc. 20, 5)"<sup>13</sup>.

## 5.2.La IV Conferencia de Santo Domingo (1992)

Dos artículos ha publicado nuestro autor sobre la IV Conferencia Episcopal latinoamericana. El primero, que fue una conferencia pronunciada en el mes de febrero de 1993 en la Pontificia Universidad Católica de Lima<sup>14</sup>, viene a ser una reflexión antes de la Conferencia en Santo Domingo, donde se pronuncia sobre lo que espera que esta Conferencia sig-

prensión del mensaje cristiano. Esta mentalidad es un resultado de la arrogancia del espíritu moderno que se considera la última etapa de la historia y distorsiona en función de ella la realidad pasada. Así pues no consiste en calificar a Las Casas como teólogo de la liberación, más bien tenemos que interrogarle: ¿cómo en su tiempo, dentro de condiciones y posibilidades determinadas, supo proclamar el Evangelio de Jesús?":G. Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo, 20-21.

42 Esta cuestión ha sido muy bien analizada por A. Peter, La conversión social, presupuesto de la evangelización. De Bartolomé de Las Casas a la Teología de la liberación, en: "Selecciones de teología" 125 (1993), 15-22.

43 G. Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo., 15. Esto lo compara G.G. con la actual situación de A. Latina: "Desgraciadamente algo semejante se puede decir de los pobres en A. Latina, que siguen padeciendo una muerte temprana e injusta". Para G.G. Las Casas fue tal vez quien caló más hondo en lo que sucedía en las Indias y quien articuló mejor una reflexión teológica a partir de esos acontecimientos: Cf. *Ibid.*, 17. Un

nifique para el pueblo latinoamericano. Si el eje conductor del documento preparatorio para Santo Domingo es la nueva evangelización, en dicha evangelización se tiene que tomar conciencia, como ya lo habían hecho en Medellín y Puebla, de la pobreza y la injusticia social, y a su vez hacer una clara opción por los pobres. "Hoy la opción preferencial por el pobre no es un proyecto, ni una realidad incipiente, se ha convertido a lo largo de estos años en el camino privilegiado hacia el Padre que muchos cristianos recorren en el continente, incluso con la entrega de sus vidas. En esta línea, pero no para repetir lo ya dicho sino para desbrozar nuevas rutas, debe situarse la conferencia de Santo Domingo"<sup>15</sup>. En este sentido la Conferencia en Santo Domingo no puede olvidar que "la brecha entre los considerados veinticuatro países más ricos y la naciones pobres se ha acrecentado. Esto da lugar a la oposición entre un Norte desarrollado y rico y un Sur subdesarrollado y pobre que define el perfil del actual panorama internacional. En este contexto se sitúa la grave cuestión de la deuda externa de nuestros países, sobre cuyos aspectos éti-

buen estudio sobre la conversión según Las Casas es la tesis doctoral de Carlos Castillo Mattasoglio, Libres para creer. La conversión según Bartolomé de Las Casas en la Historia de la Indias, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima (Perú) 1993.

44 *Ibid.*, 299.

45 *Ibid.*, 92.

46 *Ibid.*, 18-19.

47 *Ibid.*, 93.

48 Cf. *Ibid.*, 198-199.

49 Cf. *Ibid.*, 200. La religión -afirma Lactancio- es la única cosa en la que la libertad haya elegido su domicilio. Ella depende ante todo de la voluntad. Nadie puede ser obligado a adorar lo que no quiere, se puede disimular, no se puede ser obligado a querer (...) no hay unión posible entre la verdad y la violencia": *Ibid.*

50 Pero señala G.G. que para Las Casas, a diferencia de Vitoria, el uso de la fuerza para evangelizar no se justifica en ninguna circunstancia, ni siquiera cuando los infieles obstaculizan la predicación del Evangelio: Cf *Ibid.*, 184-185.

51 G.G. al referirse a su interés por el poeta peruano César Vallejo, afirma: "Considero que la poesía es un lenguaje privilegiado para hablar de Dios, porque no es posible hablar del Señor de la vida y del amor, sino con belleza; y también porque no hay nada más cuestionador que la poesía": Vamos hablar de Vallejo. Entrevista a G. Gutiérrez, en: "Páginas" 114-115 (1992), 118.

52 G. Gutiérrez, Renovar la opción por los pobres, en: "RLAT" 34 (1995), 280. Ver también su artículo Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina, 334.

53 Arguedas nació en 1911, en Andahuaylas, Perú, y se quedó huérfano de madre cuando tenía tres años de edad. Su padre Víctor Manuel Arguedas volvió a casarse con doña Grimanesa Arangoitia viuda de Pacheco, dueña de hacienda adinerada que tenía dos hijas y un hijo de su primer matrimonio. Víctor Manuel Arguedas era abogado y juez en Puquio, y por ello tenía que quedarse allí durante la semana. Como el niño José era muy pequeño, él era dejado al cuidado de su nueva madrastra. Grimanesa Arangoitia no que-

cos (la imposibilidad de pagarla, salvo al precio de numerosas vidas humanas) la conferencia de Santo Domingo debe pronunciarse abierta y solemnemente, siguiendo la pauta de importantes documentos y declaraciones eclesiales a ese propósito. Para ello es menester reclamar la solidaridad de la Iglesias que viven en países (en Europa y Norteamérica) cada vez más desinteresados por lo que sucede en las naciones pobres del mundo"<sup>16</sup>.

Por otra parte la caída de los regímenes socialistas de los países del Este europeo es un relevante hecho histórico, con evidentes repercusiones ideológicas. Pero esto no ha cambiado nada a la pobreza que vive el pueblo latinoamericano; es más, podría ser un motivo para algunas eventuales ayudas no lleguen a las tierras latinoamericanas. Si la pobreza y la injusticia persisten, el desafío de esa situación inhumana de muerte prematura e injusta debe ser recogido en Santo Domingo<sup>17</sup>.

Pero no basta sólo con señalar el problema socio-económico, se debe tener en consideración el tema racial y cultural, que no dejan de ser grandes retos para la Iglesia en el presente y en los próximos años. Dice así G.G.: "Aunque a los latinoamericanos no nos gusta reconocerlo, existe, por ejemplo, un agudo problema racial entre nosotros. La marginación y el desprecio por las poblaciones y las culturas indígenas y negras son hechos innegables, que no podemos aceptar ni como seres humanos ni como cristianos. Esta cuestión racial y cultural significa un gran reto a la Iglesia y a su tarea que apenas comenzamos a responder"<sup>18</sup>.

G.G. llama la atención que la dura realidad martirial que se vive en A.L. no caló en los documentos de Puebla. Pero esta realidad martirial

ría a José y lo obligó a dormir y vivir con los sirvientes en la cocina de la casa. El niño encontró refugio y amor entre los nativos, y con ellos aprendió a hablar el quechua. Vivió al comienzo entre los indios de la casa, y más tarde con los de la comunidad de Vi-seca hasta que tuvo 11 años de edad. Estos años fueron importantes en la formación de la autor porque pudo observar como testigo presencial el trato injusto de que eran víctimas los indígenas, y esas escenas denigrantes parecen habersele fijado de manera indeleble en la memoria: Cf. E. Aibar Ray, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992, 16-17. Para la vida de Arguedas ver también E. Urdanivia, *En memoria de José María Arguedas*, en: "Páginas" 100 (1989), 85-89; *La vivificante obra de José María Arguedas*, entrevista a Luis Alberto Ratto, en: "Páginas" 100 (1989), 67-75.

54 G. Gutiérrez, "Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de José María Arguedas", en: P. Richard, *Raíces de la teología latinoamericana*, Dei, San José (Costa Rica) 1987, 345-363.

55 CEP, Lima 1990. Esta obra fue publicada también en: "Páginas" 100 (1989), 91-122.

56 G. Gutiérrez, *Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de J. María Arguedas*, 347.

es hoy un hecho de tal magnitud que esperamos que en Santo Domingo se tenga en cuenta.

El teólogo peruano no ve por otra parte muy claro que en el documento de trabajo previo a Santo Domingo se hable de distintas opciones preferenciales (cf. nn. 620-678). Por eso G.G. afirma: "Una prioridad pastoral no es necesariamente una opción preferencial. Las prioridades pueden ser varias, el documento de trabajo enumera algunas importantes y podrían ser más. Distinguir entre la opción preferencial por los pobres y las prioridades pastorales de la Iglesia en su tarea evangelizadora clarifica los propósitos. La primera atraviesa las segundas, les da coherencia, vigor, y, sobre todo, un profundo sentido evangélico. Es importante que la cuarta conferencia sea neta al respecto"<sup>19</sup>.

En el segundo artículo<sup>20</sup> hace un análisis crítico del documento de Santo Domingo, y ante todo constata que debido a diversos factores no permitieron la elaboración de un documento de la envergadura teológica semejante a la de las Conferencias episcopales anteriores. "Hay muy po-

Como escritos importantes de Arguedas destacamos: Los ríos profundos; Warma Kuyay; Todas las sangres; El zorro de arriba y el zorro de abajo; Formación de una cultura nacional indoamericana; indios, mestizos y señores; Señores e indios. Acerca de la cultura Quechua. Un estudio detallado de estas obras se puede ver el libro que hemos citado anteriormente de Elena Aibar Ray, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*.

57 *Ibid.*, 354.

58 *Ibid.*, 354. Ver también su obra: *Entre las calandrias*, 17.

59 Personaje de la novela *Todas las sangres* de Arguedas.

60 *Ibid.*, 355. A esto añade G.G. que es desde el indio donde Arguedas marca el sentido de la universalidad, no una universalidad abstracta y superficial, sino la universalidad concreta que como decía Hegel pasa por la singularidad. Ver también en su obra: *Entre las calandrias*, 54.

61 G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*. Un ensayo sobre José María Arguedas, 68.

Sobre el tema de la utopía andina en Arguedas vemos de gran interés el libro de Alberto Flores Galindo, *Dos ensayos sobre José María Arguedas*, Ed. Sur, Lima 1992.

62 *Ibid.*, 81.

63 Sobre esta expresión "Yo siento a Dios de otro modo" que Arguedas pone en boca de Matilde, esposa de Fermín, uno de los protagonistas de la novela *Todas las sangres*, considero de gran interés el análisis que hace la teóloga Consuelo de Prado, "Yo siento a Dios de otro modo", en: G. Gutiérrez, M. Díaz Mateos, F. Zegarra, N. Zevallos y otros, *Convocados por el evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995)*, CEP, Lima 1995, 71-89. Dice la teóloga: "esta frase reivindica el derecho de la mujer a sentir de distinta forma, y consiguientemente a expresar también de otra manera nuestra particular experiencia de Dios. Se trata de una manera "relacional" de conocer que des-

cas citas explícitas a textos de Medellín y Puebla, pero sí numerosos envíos al mensaje de esas asambleas, en cuya continuidad afirma netamente"<sup>21</sup>.

G.G. está convencido que Santo Domingo reafirma con firmeza la opción preferencial por los pobres<sup>22</sup>. Dentro de la óptica cristológica en que se sitúa la conferencia, de acuerdo con el lema que le había sido señalado: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Heb. 13,8), dicha opción es apoyada en Cristo y su anuncio de la Buena Nueva a los pobres (cf. Lc 4, 18-19). "Esta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable, pero no exclusiva ni excluyente tan solemnemente afirmada en la Conferencias de Medellín y Puebla"<sup>23</sup>.

G.G. sostiene que con el Papa Juan Pablo II la opción por el pobre entra con firmeza en el magisterio ordinario universal de la Iglesia<sup>24</sup>.

Se lamenta sin embargo que en el documento de Santo Domingo no haya sido más neto sobre la riqueza que la Iglesia latinoamericana que es el martirio de algunos de sus hijos<sup>25</sup>.

El carácter de postulado para la acción eclesial que la opción preferencial por el pobre reviste en Santo Domingo no hace sino reafirmar la justeza de una intuición y solidez de un itinerario. "Pero debemos estar muy atentos -comenta G.G- para no contentarnos con declaraciones y textos. Estos son importantes, los documentos de Medellín y Puebla lo prueban, si se hacen carne en la vida de la Iglesia"<sup>26</sup>. Por eso esta perspectiva del pobre debe traducirse en líneas pastorales concretas. Santo Domingo las propone en función de los grandes temas que se asignó: 1) Nueva evangelización; 2) promoción humana; 3) evangelización.

Sobre la nueva evangelización se destaca el papel de los laicos (en especial de los jóvenes) en la tarea evangelizadora; en forma significativa se subraya también el papel misionero que la Iglesia latinoamericana debe asumir más allá de nuestro continente. "Estamos convencidos

borda la frialdad conceptual y va implicando todas las dimensiones de la vida en esta relación", 72.

64 Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas., 86.

65 G. Gutiérrez, Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de José María Arguedas, 363.

66 Ibid.

67 César Abraham Vallejo nació en 1892, en la sierra peruana -Santiago de Chuco-, nieto de indias y de sacerdotes, y el último de once hijos en una familia de digna y pobre modestia. En 1908 intentó estudiar en la Universidad de San Marcos en Lima, y

que esta última es una de las rutas más fecundas que tenemos entre nosotros”<sup>27</sup>.

Por lo que se refiere a la promoción humana, constatamos que es la parte más lograda de todo el Documento. Aquí el acento es puesto en la atención al clamor de los pobres y en la necesidad de asumir con renovado ardor la opción evangélica y preferencial por los pobres; ella debe iluminar a imitación de Cristo, toda acción evangelizadora. De otro lado, se declara que toda vida humana es sagrada y ello debe inspirar una defensa de la vida y de la familia<sup>28</sup>.

La tercera línea está constituida por la necesidad de una ‘evangelización inculturada’. Para G.G. éste es uno de los puntos más saltantes de Santo Domingo. Aunque constata que el término inculturación no ha sido fácil ni lo es en el presente para la Iglesia, pues le cuesta desprenderse del mundo cultural de occidente en su anuncio del Evangelio. Por eso Santo Domingo llama a una conversión pastoral de la Iglesia. “Es un terreno en el que hay mucho por hacer, en esa tarea fundamental de reconocer los valores de los pueblos indígenas y de la población negra”<sup>29</sup>.

Como novedad en el Documento de Santo Domingo hay que destacar que al celebrarse la conferencia en una isla caribeña hizo sensible a una mayor exactitud en la expresión: el texto habla siempre de América Latina y el Caribe<sup>30</sup>.

La toma de conciencia de la pobreza en Santo Domingo hizo que llevara a alargar la lista de los rostros sufrientes de la que ya hablaba Puebla (nn° 31-39). En esos rostros debemos descubrir los rasgos del Señor, que nos desafían a una profunda conversión personal y eclesial. Se trata de rostros desfigurados por el hambre, consecuencias de la inflación, de la deuda externa y de la injusticias sociales<sup>31</sup>.

luego en la de Trujillo, pero tuvo que ponerse a trabajar una temporada como contable en una finca azucarera, volviendo a esta Universidad en 1913, tras un intento de iniciar la carrera de medicina en Lima. En Trujillo se graduó Vallejo en Letras en 1915, con una tesina sobre El romanticismo en la poesía castellana; luego intentó estudiar para el doctorado en Derecho, a la vez que enseñaba y, sobre todo, emprendía una intensa actividad poética, en medio del notable grupo “Norte”, capitaneado por Artenor Orrego, Alcides Spelucín y Víctor Raúl Haya de la Torre. Sus poemas más destacados son: Los heraldos negros, Medialuz, Verano, Heces, Hojas de ébano, Idilio muerto, Agape, La de a mil, El pan nuestro, La cena miserable, Los dados eternos, Lluvia, Dios, Los arrieros, Los pasos lejanos: Cf. J. M. Valverde, César Vallejo, en: “Páginas” 114-115 (1992), 27-28; E. Urdanivia, Un Domingo de Ramos que entré al mundo. Sobre la fecha de nacimiento de César Vallejo, en: “Páginas” 114-115 (1992), 143-149.

En Santo Domingo se pidió perdón a los pueblos indígenas y negros por la participación de los cristianos en la opresión y la injusticia de que fueron objeto en el siglo XVI y épocas posteriores. Sostiene G.G. que esto no hubiese sido posible sin la clara intervención al respecto del Papa Juan Pablo II<sup>32</sup>.

Luego señala la condición de la mujer en el documento de S. Domingo<sup>33</sup>, donde se resaltan los atropellos contra las mujeres y la persistente mentalidad (en la sociedad y en la Iglesia) que la margina. Sin embargo a juicio del teólogo peruano aquí hubiese sido interesante que se ahondara más el asunto de las organizaciones de mujeres para exigir el respeto a sus derechos de que hablaba Puebla<sup>34</sup>. El sector de las mujeres es sin

68 Cf. R. González Vigil (Ed.), *Intensidad y altura de César Vallejo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1993. En este libro aparecen todas las ponencias que se pronunciaron en el Congreso.

69 G. Gutiérrez, "La concepción religiosa de Vallejo", en: R. González Vigil, *Intensidad y altura de César Vallejo*, Lima 1993, 117-125. También citaremos la entrevista hecha a G. Gutiérrez: *Vamos a hablar de Vallejo*, en: *Páginas* 114-115 (1992), 116-123. Recordamos que G.G. cita tres veces a C. Vallejo en su obra *Teología de la liberación*, 260, 263 y 271. Las tres veces se menciona en contextos cristológicos del libro, donde G.G. insiste en el sentido diléctico/encarnatorio del amor de Jesucristo en los hombres, momento de encuentro de los pobres con Dios.

70 *Ibid.*, 124. Lo escrito en negrilla es nuestro. Ver también el artículo de Ricardo González Vigil, *La dimensión religiosa en Los heraldos negros*, en: "*Páginas*" 114-115 (1992), 96-109.

71 *Ibid.*, 125.

72 *Ibid.*, 118.

73 Cf. *Ibid.*, 120.

74 Cf. *Ibid.*, 121. G.G. destaca también el sentido tradicional de la religiosidad en Vallejo. Recuerda para ello una carta que dirige a su hermano en la que le encarga una misa en honor al Patrón Santiago, porque tiene un favor que pedirle: Cf. *Vamos a hablar de Vallejo*, 119-120.

75 Cf. *Ibid.*, 122. Lo más neto de Vallejo afirma G.G. en la entrevista que hemos mencionado anteriormente es la famosa frase dictada a Georgette: "Cualquiera sea la causa que tenga que defender ante Dios más allá de la muerte, tengo un defensor: Dios". Esta expresión según G.G. se acerca a una afirmación de fe muy clara. Dios será juez y simultáneamente será su defensor. También Job dice que su defensor es Dios y se pelea contra El. Apela a Dios contra Dios: *Vamos a hablar de Vallejo*, 119.

76 Cf. *Ibid.*, 122.

77 Cf. *Ibid.*, 123.

78 *Vamos a hablar de Vallejo*, 123.

79 *Ibid.*, 123. También en el poema de Vallejo España aparta de mí este cáliz, está llena de un pueblo sufriente, cargando la cruz como Cristo. Pero también hace referencia a la resurrección, con la idea del amor universal. El Hijo de Dios que muere en Judea, en Jerusalén, al resucitar se afirma en su universalidad porque supo ser hombre. En "Masa"

duda uno de los más dinámicos y creativos de la sociedad y la Iglesia latinoamericanas. Es pertinente el documento cuando dice que es necesario profundizar en el papel de la mujer en ambos ámbitos. Ante esto G.G. añade la siguiente crítica: "El texto previo de la comisión sobre la mujer contenía importantes elementos que no llegaron a ser recogidos en el resumen que presenta el texto final"<sup>35</sup>.

Finalmente G.G. se detiene en el tema de los signos de los tiempos. Destaca que el mayor signo de los tiempos es la opción preferencial por los pobres. A su vez señala que uno de los problemas más serios es la violación de los derechos humanos. El tema había estado ya presente en Puebla, pero viene más detallado en Santo Domingo. A esto aclara que aunque por momentos refleja el temor de algunos acerca del riesgo de manipulación del tema, precisa bien que los derechos humanos son violados asimismo por la pobreza y la injusticia existente en A. L.<sup>36</sup>.

Otro signo de los tiempos en Santo Domingo es la preocupación de la ecología. De allí el reclamo por una ética ecológica que implica el abandono de una moral utilitarista e individualista. Y a esto añade G.G.: "con este propósito recuerda un tema que creemos de gran fecundidad en el tiempo que viene: el destino universal de los bienes de la creación"<sup>37</sup>.

Por lo que se refiera a la justicia social Santo Domingo va al corazón del problema, y que a juicio de G.G. vienen a ser la páginas más interesantes en S. Domingo. Se trata de su denuncia clara contra el neoliberalismo económico: "Ante el empobrecimiento, la agudización de la brecha entre ricos y pobres, urge sentar las bases de una economía solidaria,

la resurrección viene cuando la humanidad entera la pide, la expresión lleva a la vida: Cf. Vamos hablar de Vallejo, 120

80 Cf. *Ibid.* Para el tema de la justicia en la poesía de Vallejo: Cf. I. Rodríguez Chávez, *La justicia en la poesía de Vallejo*, en: R. González Vigil, *Intensidad y altura de Vallejo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1993, 127-142. Según este autor la idea sobre la justicia se formará a partir de su experiencia, a partir de lo vivido o sufrido, o a través de lo presenciado, lo visto. Ver también M. Boero, *La solidaridad y los pobres*, en: "Páginas" 114-115 (1992), 69-86.

81 Aportamos aquí algunos apuntes autobiográficos de Mariátegui, que aparecen en su obra 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Dice así el autor de sí mismo: "Aunque soy un escritor muy poco autobiográfico, le daré yo mismo algunos datos sumarios. Nací el 95 (1895). A los 14 años entré de alcanza-rejones en un periódico. Hasta 1919 trabajé en el diarismo, primero en "La Prensa", luego "El Tiempo", finalmente en "La Razón". En este mismo diario patrocinamos la reforma universitaria. Desde 1918, nauseado de política criolla, me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo. De fines de 1919 hasta mediados de 1923 viajé por Eu-

real y eficiente"<sup>38</sup>. De ahí que siguiendo los pasos de Juan Pablo II se denuncia por eso la hipoteca que la deuda externa significa para el desarrollo de A. L. y se afirma que ella no puede ser pagada al precio de la vida de los más pobres<sup>39</sup>.

### 5.3. Bartolomé de Las Casas: ¿primer teólogo de la liberación?

En las primeras páginas de nuestro trabajo hemos recordado el interés de G.G. por el fraile dominico Las Casas. Hemos citado otros artículos que publicó en los primeros años de su producción teológica. En 1992 publicó su monumental obra<sup>40</sup> donde analiza aspectos históricos, teológicos y espirituales del fraile dominico.

No pretendemos aquí hacer un estudio crítico sobre la interpretación de G.G. sobre Las Casas, nos interesa sobre todo destacar qué aspectos ha recuperado nuestro autor sobre Las Casas, que aún no se habían descubierto o trabajado.

En primer lugar partimos del hecho que G.G. no comparte la opinión de que a Las Casas se le asigne el apelativo de teólogo de la liberación. Comentaba así ya el teólogo peruano en el artículo que hemos analizado anteriormente sobre el V centenario de la Conquista: "Dar a Las Casas el calificativo de teólogo de la liberación, puede sin duda llamar la atención sobre algunos aspectos de su pensamiento, pero sin querer engañar sobre otros; no nos parece en consecuencia ni apropiado, ni tampoco por cierto necesario para valorar su pensamiento y su testimonio. Estos discurren en un contexto muy distinto al nuestro, tanto a nivel social como teológico, el lenguaje es otro también. Su profundidad les viene de las raíces evangélicas, y del modo como Las Casas supo vivir su fidelidad al Señor. Aproximarse a este testigo del amor de Dios en nues-

ropa. Residí dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. Mis artículos de esa época señalan las estaciones de mi orientación socialista. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes, en la Universidad Popular, artículos, etc., expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista. En 1924 estuve a punto de perder la vida. Perdí una pierna y me quedé muy delicado. En 1925 la Federación de Estudiantes me propuso a la Universidad como catedrático de la materia de mi competencia; pero la mala voluntad del Rector y, seguramente, mi estado de salud, frustraron

tro continente, implica respetarlo en su mundo, en su época, en sus fuentes, ser lúcido sobre sus límites"<sup>41</sup>.

A pesar de estas aclaraciones de G.G., sostenemos que existe en el pensamiento de Las Casas una coincidencia con el tema central de la Teología de la liberación, en concreto con el pensamiento de nuestro autor<sup>42</sup>. Por otra parte Las Casas ha significado para G.G. un primer encuentro para ver la realidad de L. América desde una perspectiva cristiana, y más aún ha significado el descubrir y entender la perspectiva del pobre, del indio, para reflexionar sobre la fe.

El problema central que G.G. destaca en su obra es que Las Casas se encuentra en medio de una cuestión que podemos formular de este modo: ¿cómo se podía convertir a los indios, si se les oprime? Si no se deja de oprimir no hay conversión y si no hay conversión, no hay salvación. Las Casas decía que a los indios se les estaba "quitando las vidas antes de tiempo, despojándolos de esta manera del espacio de conversión"<sup>43</sup>. La concepción lascasiana de evangelización implica, pues, una doble conversión: la de los no-cristianos por la libre aceptación de la fe cristiana y la de los cristianos por el cese de la praxis de opresión. Esta segunda conversión, que está en función de la primera, puede denominarse social, aunque no deja de ser conversión, y por consiguiente, lleva implícita la dimensión religiosa.

El axioma lascasiano: el anuncio de la fe resulta prius opere, postea verbo (primero con la obra y luego con la palabra). Las Casas reconoce que existe una relación intrínseca entre evangelización y justicia social. El testimonio de Jesús está hecho de palabras y de gestos. Las Casas cita al respecto un texto capital del evangelio de Lucas 4, 16-20, el llamado programa mesiánico de Jesús. "El que trata de enseñar a otros debe poner por delante las obras que sean ejemplo de sus palabras para más adoctrinar con las obras que con las palabras, como los apóstoles quienes primeramente enseñaban con ejemplos de vida y después con palabras; más aún ni de palabras siquiera había necesidad cuando clamaban las obras"<sup>44</sup>.

De ahí que el fraile dominico insista que el punto de referencia del pensamiento y de la acción de los conquistadores venidos de Europa no

esta iniciativa". Como obras más importantes del autor destacamos las siguientes: "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy"; "Peruanicemos el Perú"; Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria"; 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana; "Temas de nuestra América".

ha de ser el oro, sino el Dios bíblico de la salvación universal. Por eso la conversión social implica, pues, una conversión religiosa: el abandono de los ídolos del poder y el dinero, y el retorno al Dios del Evangelio.

Para Las Casas existen unos criterios para que se de una verdadera evangelización en aquel entonces: en primer lugar ha de ser una evangelización donde se renuncie a toda intención de dominio.

En segundo lugar renunciar a todo egoísmo. Es decir la presencia de los europeos no puede estar motivada por el afán de enriquecerse. La ambición del oro, es la que quita las vidas antes de tiempo. "El oro era el hipo de todos"<sup>45</sup>.

En tercer lugar ha de ser una evangelización en humildad, evitando cualquier sombra de superioridad.

En cuarto lugar un autentico encuentro de amistad con el otro. Se trata de lo que hoy llamamos el sentido de autentica inculturación. Por eso sostiene G.G.: "La teología lascasiana fruto de su inculturación en la realidad del indio, se da una continua interacción entre reflexión y compromiso histórico, entre teoría y práctica. Se trata de un pensamiento que no sólo se refiere a la práctica, sino que está elaborado por alguien inserto en ella. Las Casas une fe y lo que hoy llamaríamos análisis social de su época. Esta fue, sin duda, su fuerza y también la diferencia entre él y la gran mayoría de los que se ocuparon de cosas de Indias desde España"<sup>46</sup>.

Finalmente más que evangelizar sólo con palabras, son las obras las que llevan a una auténtica conversión.

Todo esto lleva a su vez a lo que nosotros queremos denominar como conversión hermenéutica. Esto quiere decir que el modo de anunciar el Evangelio reclama una lectura y una interpretación del mismo desde la situación de los propios destinatarios. En 1514, fecha de conversión de Las Casas, experimentó este tipo de conversión: en nombre de la evangelización comenzó a mirar la realidad con los ojos de los indios y aprendió a reconocer en su rostro doliente al varón de dolores, al Cristo azotado de las Indias. En esto estriba la espiritualidad de Las Casas, ver en el indio a Cristo. "El pobre es amado por Dios con amor de predilección

82 Para un estudio detallado del pensamiento de Mariátegui ver: R. Forgues (Ed.), José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento, Amauta, Lima 1193. En esta obra se recogen todas las ponencias de encuentro internacional celebrado en Pau y Tarbes (Francia), en torno al pensamiento de Mariátegui. También en la revista Páginas nº 127 (1994), aparecen artículos de gran interés sobre el autor, con motivo del

porque "del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva"<sup>47</sup>.

Para fundamentar sistemáticamente su tesis de que la conversión es una condición de posibilidad de la evangelización, Las Casas se sirvió de los medios que le ofrecía la escolástica tardía española. Disponía de dos puntos de apoyo firmes: la universalidad de la salvación, fundamento de la misión, y la concepción filosófica del hombre, como ser racional libre, que determina el *modus operandi* de la misión.

Ambas fuentes de conocimiento -revelación y razón- están hasta tal punto ordenadas la una a la otra, que el designio universal de salvación implica la capacidad universal, radicada en el ser intelectual del hombre de acoger y aceptar dicha salvación. De ahí que al crear la inteligencia humana, la sabiduría divina la haya previsto de un deseo natural de Dios. Por esto, el mensaje cristiano resulta ya de entrada, connatural al ser humano. De la connaturalidad del mensaje se sigue también que la evangelización debe realizarse de un modo conveniente y connatural a la naturaleza racional del hombre.

Las Casas presupone la definición tradicional agustiniana no-tomista, de la fe, como aceptación libre de lo que se cree: *Credere voluntatis est* (creer pertenece a la voluntad). Por tanto hay que rechazar toda imposición de la fe y la evangelización.

centenario de su nacimiento. Ver J. Arico (Ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, ED. Pasado y presente, México 1980.

83 G. Gutiérrez, *Mariátegui: un hombre libre*, en: "Páginas" 127 (1994), 53-61.

84 J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca AMAUTA, Lima (Perú) 1928.

85 Cf. G. Gutiérrez, *Mariátegui: un hombre libre*, 55.

86 Esta frase es citada por G.G. en *Teología de la liberación*, 28. En este libro destaca G.G. cómo la reflexión teológica ha de ser una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intuición práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica. Y aquí añade: " En definitiva, es válido también, para la teología así concebida, lo que en otra perspectiva escribía Mariátegui: "La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifica". Esta frase aparece en la obra de Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima 1975, 119.

87 Cf. G. Gutiérrez, *Mariátegui: un hombre libre*, 56.

88 Cf. *Ibid.*, 57. Sobre el tema del indio en la obra de Mariátegui ver: J. P. Clément, "El indio y la historia del Perú en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en: R. Forgues (Ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Ed. Amauta, Lima 1993, 45-57.

En los primeros siglos de la Iglesia, los pensadores cristianos hacen una enérgica defensa de la libertad personal en materia religiosa. Después del siglo IV, esto continúa, pero con matices que importa subrayar y que no parecen haber sido siempre observados. El cambio de expresión es significativo: defensa de la libertad del acto de fe. Pero esto no es lo mismo. Así tenemos que para Tertuliano los términos de la cuestión son claros. Cristo ha venido para llevar a los seres humanos al conocimiento de la verdad. Pero el camino que conduce a este conocimiento tiene como punto de partida la libertad en materia religiosa. Es un crimen de impiedad –afirma Tertuliano– quitar a los hombres la libertad de religión y prohibirles la elección de la divinidad, es decir, no permitirme honrar a quienes quiero honrar. Estamos ante un derecho humano y natural. Dios no puede ser auténticamente adorado sino por personas libres de coacción<sup>48</sup>.

En la misma línea que Tertuliano se mueve también Lactancio, para quien la no intervención del poder civil está fundamentada en los derechos de todas las personas a practicar la religión de su elección<sup>49</sup>.

Las Casas no está solo en la tarea de fundamentar sistemáticamente una evangelización basada en la justicia, la libertad y la paz. El teólogo Francisco de Vitoria fundamenta la dependencia mutua entre evangelización y pacificación social a partir de la tesis tomista de la relación fe y libertad. ¿Cómo va a poder penetrar en los misterios de Cristo el que tiene en el cuerpo el miedo del esclavo?<sup>50</sup>.

#### 5.4. José María Arguedas, César Vallejo y José Carlos Mariátegui

89 *Ibid.*, 59.

90 G. Gutiérrez, De marginado a discípulo, en: *Conc(E)* 254 (1994), 699-709. Este artículo es una reelaboración del autor en base a su ponencia en la Jornadas de Reflexión Teológica de 1990: "Teología joánica". Este artículo está también publicado en: M. Díaz Mateos, F. Zagarra, F. Chamberlain y otros, *Convocados por el evangelio. 25 años de reflexión teológica (1971-1995)*, 113-124. Nosotros citaremos las páginas de la revista *Concilium*.

91 Ver también: G. Gutiérrez, La evangelización de A. Latina ante el año 2000, en: *"CienTom"* 126 (1989), 369. "Ser pobre es una manera de pensar, de reflexionar, de orar, de amar".

92 *Cf. Ibid.*, 702.

93 *Ibid.*, 703.

94 *Ibid.*

En este trabajo no podemos pasar por alto el estudio y la influencia de los grandes escritores peruanos Arguedas, Vallejo y Mariátegui en la obra teológica de G.G. Creo no equivocarme y mucho menos exagerar al afirmar que G.G. junto al teólogo Hans Urs von Balthasar sean los teólogos de este siglo que más han dialogado con la literatura. Con frecuencia suele repetir nuestro autor que la justicia tiene que estar unida a la estética<sup>51</sup>, al igual que la teología a la espiritualidad. Recordando al poeta peruano Gonzalo Rosé (otro de los poetas peruanos que también cita G.G.), quien estando exiliado en México por sus ideas sociales, escribió una carta a su hermana pequeña en la que trataba de explicarle por qué le había causado tanto dolor a su madre. Le decía una cosa que aquí queremos resaltar. Decía así G. Rosé: "he tenido, María Teresa, que amar las rosas y las mareas de junio, y al mismo tiempo la justicia; he tenido que amar lo bello y lo justo. A eso estamos llamados en América Latina. A amar la justicia y la belleza. Dios es fuente de ambas. Nuestro lenguaje sobre Él, es decir nuestra teología, debe tener en cuenta esos dos aspectos"<sup>52</sup>.

#### 5.4.1. José María Arguedas<sup>53</sup>

Destacamos aquí algún estudio<sup>54</sup> que G.G. ha dedicado a este escritor, aunque queremos resaltar especialmente su libro *Entre las calandrias*. Un ensayo sobre José María Arguedas<sup>55</sup>. Ya hemos hecho alusión en otras páginas la gran amistad que le unía con Arguedas. Hemos recordado también que el primer libro de G.G. *Teología de la liberación* está dedicado a este escritor. A pesar que Arguedas no era creyente, el teólogo peruano resalta su profunda religiosidad y sentido crítico de la forma de creer en Dios.

Destacamos ante todo la verdadera vocación como escritor en Arguedas. "Escribimos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio"<sup>56</sup>.

Su sensibilidad crítica contra la realidad, y sobre todo hacia el pobre es central en la obra literaria de Arguedas. Decía así: "Los que en-

95 *Ibid.*, 706.

96 *Ibid.*, 704.

97 *Ibid.*, 706.

98 *Ibid.*, 706-707.

99 *Ibid.*, 707.

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*, 709.

102 *Ibid.*

sucian al Perú son los que lo venden a las empresas multinacionales, explotan y hacen sufrir al pobre"<sup>57</sup>. Veía en la fraternidad de los miserables "el peor enemigo de la "grandeza humana", su negación mentirosa"<sup>58</sup>. De ahí que para Arguedas la grandeza humana no está en la realización individual, al estilo de D. Fermín<sup>59</sup>, sino en la construcción de esa fraternidad en el seno de un pueblo y desde sus propias posibilidades. De ahí que la doctrina que sostiene el autor sea esta: "El individualismo agresivo no es el que va a impulsar bien a la humanidad sino que la va a destruir; es la fraternidad humana la que hará posible la grandeza no solamente del Perú, sino de toda la humanidad"<sup>60</sup>.

G.G. recoge también la lucha contra los ídolos en la religiosidad de Arguedas. "Afirmar a Dios es embarcarse en una lucha contra los ídolos. Advierte además que el ídolo no es el Dios antiguo de los indios, sino el Dios que sirve para hacer llorar y para que obedezca al patrón, pues el indio ha nacido para sufrir, que Dios así ha mandado"<sup>61</sup>.

El tema de la presencia y la ausencia de Dios, tema clave en el tema de Dios en G.G., como veremos en la segunda parte de este trabajo, también está presente en la obra de Arguedas. "Dios no puede estar en todas partes, sobre todo allí donde no se practica la justicia"<sup>62</sup>.

La expresión "yo siento a Dios de otro modo" puesta en boca de un personaje femenino de su novela Todas las sangres, dice mucho en el contexto actual para saber revalorizar el sentir de la mujer sobre Dios, sobre todo ante una lectura patriarcal, dominada por los varones<sup>63</sup>. Arguedas "no sentía a Dios como los señores y los bien pensantes ("El Dios de los señores no es igual"), y esta experiencia llegaba a confundirse por momentos con la insignificancia de Dios en su propio mundo"<sup>64</sup>.

El tema de la esperanza a pesar del dolor, de la situación trágica de muchos pobres del Perú, es clave en el pensamiento del escritor peruano. La expresión "es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que

103 Ibid.

104 Cf. J. M. Castillo, Los pobres y la Teología. ¿Qué queda de la Teología de la Liberación, Descleé de Brouwer, Bilbao 1997; J. J. Tamayo, Presente y futuro de la Teología de la Liberación, San Pablo, Madrid 1994.

Por ejemplo para J. María Castillo "la teología de la liberación no ha sido una moda pasajera, que ya cumplió su cometido y está llamada a desaparecer. Esa teología es la forma y el modo de hacer teología (en definitiva, de pensar en Dios y su revelación), que garantiza, en la medida de nuestras posibilidades, una mayor objetividad teológica. En ese sentido, la teología de la liberación es una conquista irreversible de la teología para el futuro", 84.

sentimos"<sup>65</sup> dice todo sobre la esperanza. Y está claro que esperar con otros no es soñar, es comenzar a vivir y a construir una nueva realidad. Por ello ante la muerte pudo afirmar con convicción: "Mi vida no ha sido trunca"<sup>66</sup>.

#### 5.4.2. César Vallejo

Los días del 25 al 27 de marzo de 1992 se celebró un Congreso con motivo del Centenario del nacimiento del poeta peruano César Vallejo<sup>67</sup>, el cual contó con la valiosa participación de destacados profesores de la Universidad de Salamanca y de la mayoría de las universidades limeñas<sup>68</sup>. En este Congreso también G.G. pronunció una conferencia que consideramos de gran alcance<sup>69</sup>.

"Se dice mucho que Vallejo es un poeta metafísico. No tengo nada contra esta expresión, en la medida en que cuando alguien se plantea problemas profundos se afirma que se sitúa a un nivel metafísico. Pero tal vez en esta manera de hablar influye un poco la mentalidad occidental.

105 Hemos recordado al inicio de esta primera parte del trabajo que G.G. acuñó el nombre de Teología de la Liberación en Julio de 1968 en la ciudad de Chimbote.

106 G. Gutiérrez, "¿Dónde dormirán los pobres?", en: J. Iguñiz, F. Chamberlain y otros, *El rostro de Dios en la historia*, CEP, Lima 1996, 9-69. Ver también la conferencia que pronunció G.G. en septiembre de 1996, en Vallendar (Alemania): G. Gutiérrez, "Una teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio", en: Mendes de Almeida, L., Noemi, J., Iglesias, E., Antonich, R., Scannone, J. C., Galli, C. M., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Colección documentos CELAM n° 141, Santafé de Bogotá (Colombia) 1996, 97-166. Entre el 23 y el 25 de septiembre de 1996, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) convocó a un encuentro entre obispos, sacerdotes y laicos, representativos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la Presidencia del CELAM, de la teología latinoamericana y otros expertos del continente.

En este encuentro, presidido por el Excmo. Mons. Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga, Presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano, sobre el futuro de la reflexión teológica en América Latina, se contó con la presencia del Emmo. Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

107 Sobre este texto ya había reflexionado G.G. en otro artículo: Cf. G. Gutiérrez, "¿Dónde van a dormir los pobres?", en: "Noticias obreras" 966-67 (1988), 58-59.

108 Cf. G. Gutiérrez, "¿Dónde dormirán los pobres?", 48.

109 *Ibid.* El evangelista Juan afirma: "La verdad os hará libres" (8, 32). Recordamos de nuevo que G.G. ha tratado con profundidad esta cuestión en su obra *La verdad os hará libres*, 105-180.

110 *Ibid.*, 48-49.

111 *Ibid.*, 49.

Yo diría que Vallejo es el poeta de la mañana eterna, de ese "desayunados todos" que nos da precisamente el sentido más profundo de la vida humana, fuente de la estética vallejana. ¿Poeta metafísico? ¿Por qué no, poeta bíblico también?"<sup>70</sup>.

La entrada de Vallejo para hablar de Dios es una entrada a partir del Dios hecho hombre, de aquel que llamamos Jesucristo. Es el Dios que se conmueve en el dolor y pide que le aparten el cáliz y el Dios que crea. Por ello sostiene G.G. que con Vallejo sucede lo contrario de lo que él afirma de su dolor en *Voy a hablar de la Esperanza*: "Si lo ponen en un cuarto luminoso, no da sombra; si lo ponen en cuarto oscuro, no da luz. En efecto, creo que si lo ponemos hoy en el calor del debate de este país desgarrado, que parece por momentos escaparnos de las manos, Vallejo nos da sombra. Y si lo ponemos en la oscuridad que hoy vivimos en nuestra patria, creo que Vallejo nos da la luz"<sup>71</sup>.

G.G. subraya como tema central en Vallejo el sufrimiento del dolor humano. Para ello cita una frase de J. Carlos Mariátegui: "El sufrimiento en Vallejo es expresión del alma indígena; es la actitud espiritual de una raza, de un pueblo"<sup>72</sup>.

En su poema "los nueve Monstruos", allí donde nos habla del crecimiento del sufrimiento, se encuentra esta frase: "hay hermanos muchísimo por hacer". Con esto da a entender que el sufrimiento no lo encierra en sí mismo, al contrario lo abre a la solidaridad<sup>73</sup>.

Pero el sufrimiento en Vallejo está en relación con el tema de Dios. En su religiosidad existe una pelea con Dios, como ocurre en los personajes bíblicos: Job, Jacob, en los Salmos.... Vallejo tiene lo que podríamos llamar un acercamiento dialéctico a Dios. Entre el Dios que ama y a su vez se siente impotente al no poder hacer nada frente al dolor y la muerte<sup>74</sup>. Alguno piensa que debido a esta forma de ver las cosas da la

112 *Ibid.*, 51. El peligro de convertir al pobre y a la teología de la liberación en un ídolo fue acentuado por primera vez por G.G. en su conferencia pronunciada en Ávila con motivo del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz: Cf. G. Gutiérrez, *Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina*, 330.

113 G. Gutiérrez, *Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina*, 330-331; *¿Dónde dormirán los pobres?*, 52-53; *Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Milenio*, 148-149

114 *Ibid.*, 52.

115 *¿Dónde van a dormir los pobres?*, 54. Cf. *Teología de la liberación*, 17-18. En estas páginas de su primer libro explicaba la importancia de la teología como sabiduría. Que es en definitiva lo que ha sostenido siempre G.G., es decir que la teología debe estar unida a la espiritualidad. En los primeros siglos había una cierta equivalencia entre los

impresión que Vallejo no cree en Dios. Pero es una afirmación demasiado ligera, y es necesario leer con precisión toda la obra. Quien recorre con atención la obra vallejana, puede constatar que no es tanto de modo dialéctico su forma de llegar a Dios, sino bíblico, porque a eso suena en verdad, es decir a una fe difícil. Dios juez y abogado al mismo tiempo, según el celebre texto que nos describe Georgette<sup>75</sup>.

Esa forma de plantear el sufrimiento lo hace desde el Dios que se hace hombre, se hizo uno de nosotros. Así se expresa en uno de sus poemas: "Si tu hubieras sido hombre, hoy supieras ser Dios". Podemos afirmar que Dios ama porque Jesús, el judío, el nazareno, nos amó. Es a través del amor de un ser humano que nos revela el amor de Dios. Hay aquí, en Vallejo, aunque aparentemente en negativo, una intuición muy profunda<sup>76</sup>.

Vallejo cuando hace alusión a las caídas del alma hace alusión también a las caídas de Jesús llevando la cruz. De la cruz hace el motor de la historia. En su poema La Cena miserable hace referencia a ese estar desayunados en plenitud. Dando a entender que todos tienen derecho a comer. Esto visto en clave cristiana, aquello que llamamos Eucaristía, hacer memoria de la última Cena. La Eucaristía nació de una cena. Era el recuerdo de la liberación del pueblo judío, el paso de la opresión a la libertad. ¿Por qué? Porque la comida en común significa amistad, libertad en el encuentro personal<sup>77</sup>.

Se ha dicho que Vallejo es uno de los peruanos más universales. ¿En qué radica esa universalidad? Sobre esto afirma G.G.: "Se puede ser universal de dos maneras: recorriendo la tierra -personalmente o con sus libros- o teniendo discípulos en diferentes lugares del mundo; diría eso, en el siglo XVI, de un Erasmo, por ejemplo. Pero hay otro modo de ser universal, como es el caso de S. Juan de la Cruz o de Vallejo, que son personas que van tan hondo al centro de la tierra, que quedan equidistantes de cualquier punto de superficie; van tan a la raíz del ser humano, que por eso son universales"<sup>78</sup>.

Finalmente señalamos que en Vallejo encontramos el tema del amor universal. En aquel poema que sus bienaventuranzas Traspasó entre dos estrellas: "amado el que tiene chinches, amado el que no tiene cumpleaños, amado el que lleva reloj y ha visto a Dios"<sup>79</sup>. Esas bienaventuranzas

1 La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez, Desclée De Brouwer, Bilbao 1994, 311-312. Este libro es parte de la tesis doctoral que el autor presentó en Barcelona: Cf. J. Martínez Gordo, Del miedo a la libertad al miedo a la solidaridad. Propuesta de teología fundamental práctica en diálogo con Hans Urs von Balthasar, Gustavo Gutiérrez y Wolfhart Pannenberg. Bilbao 1993.

son maneras de proclamar el amor por diferentes personas, amor por el pobre miserable, por el pobre. Y aquí viene entonces el tema de la utopía:

Desayunados todos en una mañana eterna. Todos. Una vez más desayunados significa lo que ya hemos recordado: vida, libertad y justicia<sup>80</sup>.

#### 5.4.3. José Carlos Mariátegui<sup>81</sup>

No es mi intención hacer un análisis de la obra de este escritor y filósofo marxista peruano <sup>82</sup>, ni un análisis de su influencia en el pensamiento de G.G. Deseo destacar tan solo las ideas principales que nuestro autor manifestó en una entrevista con motivo de los cien años del nacimiento de Mariátegui<sup>83</sup>.

El interés de G.G. por este pensador fue por su preocupación por la realidad histórica, social, económica y política para así conocer mejor el Perú. Estando de estudiante en Lovaina por los años 1952-1953 tuvo la ocasión de leer la obra más importante de Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana<sup>84</sup>, y al estar lejos de su patria le pareció muy importante leer autores que le hicieran cercana la realidad nacional y que le hicieran pensar sobre ella<sup>85</sup>.

En la teología de G.G. el tema de la verdad es central como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo. Desde el evangelio de Juan, intuye que la Verdad que es Cristo, no sólo se piensa sino que se practica. También destaca que ya el filósofo Vico decía que la verdad se hace. En Mariátegui un rasgo central es: haber combinado el hacer y el pensar la historia. El sostiene que "el hacer la historia" se confunde con el pensar la historia<sup>86</sup>. La frase hacer la historia a juicio del teólogo peruano marca algo muy importante en la actualidad, sobre todo para situar un pensamiento que quiere estar al servicio de las personas, al servicio de la transformación de la sociedad; un pensamiento que no se admira a sí mismo, que no busca sólo la coherencia de las ideas, sino que quiere estar al servicio de los más pobres, en función de un cambio en la historia<sup>87</sup>.

Al igual que lo hizo Bartolomé de Las Casas, Mariátegui también defendió la condición humana de los indios. Por eso ligará al indio con la tierra y con el mundo de la economía, de otra manera la defensa del indio caería en un fácil romanticismo, y de lo que se trata es de cambiar las condiciones de vida, especialmente las condiciones estructurales de vida del indio<sup>88</sup>.

Finalmente destaca G.G. de Mariátegui su modestia en el estudio de la realidad. Dice así: "La modestia en el acercamiento de la realidad da mucha libertad; quien se acerca a ella orgullosamente, como quien todo lo sabe, no es capaz de escuchar las voces, sobre todo las más tenues, las más pequeñas, de esa realidad, escucha sólo algunas cuantas y tiene una visión desordenada de esa realidad. Creo que todo eso hace de Mariátegui esa figura que tanto apreciamos, y que tanto nos marca, más allá de tal o cual posición. Debemos leerlo y meditarlo con la libertad con la que él siempre procedió"<sup>89</sup>.

#### 5.5. La mística en la vida de los pobres

En 1994 la revista *Concilium* publicaba un artículo de G.G. donde plantea una dimensión nueva dentro de la realidad del pobre<sup>90</sup>; se trata de resaltar que en el pobre existe una dimensión mística de su fe, de su religiosidad, es más, a partir del sufrimiento, marginación e injusticia del marginado surge una mística muy particular. G.G. sostenía ya en su

1 Teniendo en cuenta lo que dice el libro de la Sabiduría "Todo empieza con el amor de Dios" (11, 24-25), G.G. afirma que la creación es una expresión, la primera, del amor de Dios. Amor libre y gratuito que el Señor coloca en la raíz de toda existencia. Esto en contra de una perspectiva filosófica que a veces concibe la creación como un gesto hecho una vez por todas. Algo así como el empujón de un primer motor que pone en marcha a una cadena de motores de los cuales se desentiende. En la Biblia en cambio la acción creadora de Dios es presentada como algo permanente. Por decirlo así, el Señor crea todos los días porque todos los días ama, no rechaza nada de lo que ha hecho, El sostiene lo creado en la existencia. Su amor lo envuelve todo: El Dios de la Vida, 60-61. Cf. L. Boisvert, *Les images bibliques de Dieu dans l'oeuvre de Gustavo Gutiérrez*, en: "Église et Théologie" 19 (1988), 311.

2 "La historia de la que arranca la fe bíblica es una historia abierta al futuro. La liberación de Egipto es un hecho que será releído constantemente, iluminando otras intervenciones históricas de Yahvé. La fe se transmite no recordando un hecho pasado, sino releýendolo a la luz del presente y de nuevas promesas de Jahvé. "Yo soy el que seré" (Ex. 3, 14), el Dios de la fe bíblica la lanza hacia el futuro. Conocer a Yahvé es una postura escatológica. Dios es amor, lo es ya en el presente y lo será plenamente al

artículo *Mirar lejos* que ser pobre significa también una forma de orar y de vivir la fe<sup>91</sup>. Sin embargo aquí añade un aspecto nuevo en la realidad del pobre: éste es también un místico. La mística no está sólo reservada a los que optan por la Vida Religiosa, sino que a través de su contacto con los pobres nuestro autor ha descubierto esta dimensión mística en la fe de ellos. Esto puede chocar a muchos que piensan que no existe otro modo de ser creyente en Jesucristo que a través de las categorías mentales y el estilo de vida occidental que hunde sus raíces en un pasado greco-latino. De ahí una serie de mentalidades y de problemas no resueltos que pesan gravemente sobre el desarrollo de las comunidades eclesiales presentes en un mundo distante o ajeno noratlántico<sup>92</sup>. De ahí que G.G. afirme: "Por senderos inéditos la experiencia de la opresión resulta tierra fecunda para la dimensión mística de la vida cristiana"<sup>93</sup>.

Hay quienes sospechan por el contrario que los que sufren la explotación se refugian en lo 'místico' o espiritual como evasión. A esto G.G. responde: "Que no se piense que se trata de una práctica orante como protección frente a las angustias cotidianas o de una conducta religiosa que amortigüe la reacción de rechazo provocada por la explotación y el desdén. Estas situaciones se dan es cierto, y no únicamente como excep-

final de los tiempos": *La fuerza histórica de los pobres*, 16-17. Ver también Y. Congar, *Los caminos del Dios vivo*, Estela, Barcelona 1967, 62.

3 G.G. recuerda cómo el teólogo D. Bonhoeffer señaló esta idea. Así decía el teólogo alemán: "Hemos aprendido a ver los grandes acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los inútiles, los sospechosos, los maltratados, los sin poder, los oprimidos, los despreciados, en una palabra, desde la perspectiva de los que sufren": Citado por Gutiérrez en: *La fuerza histórica de los pobres*, nota 73, 262. Sin embargo, sostiene el teólogo peruano, que Bonhoeffer no tuvo tiempo para hacer de esta intuición el centro de su discurso teológico; éste permanece sobre todo atento a los grandes desafíos del mundo moderno.

4 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 231. Por eso para G.G. "nuestra lectura de la Biblia a parte de ser cristológica, será también histórica, pues Dios se revela en la historia del pueblo que creyó y esperó en él, esto nos lleva a repensar la palabra desde nuestra propia historia. Pero se trata de una historia real, atravesada por conflictos y enfrentamientos, no entramos conscientes y eficazmente en ella sino por nuestra inserción en las luchas populares por la liberación; nuestra lectura será pues una lectura militante": *La fuerza histórica de los pobres*, 14.

Un análisis sobre el concepto de Dios en la primeras obras de G. Gutiérrez se puede ver en V. Araya: *El Dios de los pobres. El ministerio de Dios en la teología de la liberación*, San José 1983. Esta obra, presentada en 1983, como tesis doctoral en la Facultad de Teología de Salamanca, es el único intento existente de organizar la Teología (la reflexión sobre Dios) en la Teología de la Liberación, a partir de G. Gutiérrez y J. Sobrino.

ciones, pero ellas no cubren ni explican toda la realidad. Son numerosos los casos en que la perspectiva mística y espiritual es, por el contrario, el mejor antídoto contra la búsqueda de un refugio o de una justificación por medio de la fe cristiana y un factor de primera importancia para dar impulso y amplitud a la solidaridad humana y cristiana"<sup>94</sup>.

El pobre ha pasado de marginado en sus propias iglesias a ser discípulo, con pleno derecho de Jesús. Lo justifica con el capítulo 9 del evangelio de Juan donde el evangelista narra el episodio del ciego de nacimiento. G.G. aplica este texto joaneo a la realidad de hoy. "De algún modo los pueblos pobres y oprimidos que han hecho suya la fe cristiana están representados por ese mendigo ciego de nacimiento"<sup>95</sup>.

El ciego de nacimiento pasa a los ojos de Jesús de marginado a discípulo. Su discusión clara con los fariseos, que se creen mejores y desprecian al pobre. Jesús sin embargo deja como protagonista al ciego, pues la mayoría de los versículos habla el ciego, y no Jesús. G.G. habla incluso de que la mística del pobre, su forma de reflexionar la fe, su experiencia de Dios "pasan a enriquecer a la comunidad cristiana universal. Eso sucede también con la dimensión mística de su fe en un universo de pobreza que equivocadamente algunos piensan que no deja espacio a lo gratuito y que a lo sumo convoca a la lucha por la justicia"<sup>96</sup>.

Por eso G.G. da un paso más en el concepto de pobre: "no es sólo el preferido de Dios, sino son discípulos de Jesús. De los discípulos del Señor -amigos le gusta a Juan llamarlos- el ciego de nacimiento es el preferido del evangelista, que como los pobres de este mundo no tiene nombre. Su andar histórico y el hacerse discípulos los va sacando del anonimato. Su experiencia de Dios, la dimensión mística de sus vidas no se da al final de la ruta, crece de a poco desde su condición de marginados y oprimidos"<sup>97</sup>.

5 Ibid, nota 2, 231. Ahora bien, G.G. sostiene que "no es suficiente afirmar que Dios se manifiesta en la historia, sino también que la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho. Es más que un Dios providente, es un Dios que toma partido por el pobre y que lo libera de la esclavitud y de la opresión": La fuerza histórica de los pobres, 17.

Sobre esto señala Jorge Costadoat Carrasco: "No han faltado las acusaciones e interpretaciones de immanentismo o reduccionismo en contra de la Teología de la liberación; acusaciones e interpretaciones fundadas e infundadas. La pretensión de la Teología de la liberación de querer identificar la salvación en la historia es evidentemente audaz, llena de peligros. Pero lo contrario sería todavía peor, pues equivaldría a hacer a Dios

A continuación G.G. tiene presente otro texto del evangelista Marcos, concretamente el pasaje del ciego de Jericó (10, 47ss). Resalta de modo especial el versículo 51, para hacer ver que Jesús no le impone su poder, no supone lo que desea, no lo abrumba con su ayuda, más bien le pregunta: ¿qué quieres que haga contigo? Ya nuestro autor ha insistido en sus escritos e insiste de nuevo en este artículo "que los pobres no son objeto de favor, son sujetos de derechos y deseos". Pues el ciego de Jericó que le pide a Jesús que le dé la vista, Jesús hace notar que el ciego ha participado activamente en ese hecho "tu fe te ha salvado" (Mc 10, 52)<sup>98</sup>.

Y haciendo de nuevo referencia al texto de Juan, es decir el pasaje del ciego Bartimeo (cf Jn 9) concluye: "El llamado al discipulado es permanente, comprende también y de modo privilegiado a los olvidados y oprimidos. Los Bartimeos de este mundo han dejado de estar al borde del camino, se han aproximado de un salto al Señor, amigo de la vida"<sup>99</sup>.

Toda esta actitud de ensalzar al pobre por parte de Jesús, en su forma de creer, de reflexionar, de teologizar sigue escandalizando a muchos que se creen superiores como ocurre a los fariseos de los pasajes evangélicos que hemos recordado. Esta actitud que tanto escandalizó a los fariseos, superiores en lo religioso, "también hoy sigue sorprendiendo a otros cristianos que se han creído únicos en la forma de hacer teología. Sin duda la gratuidad del amor de Dios desafía los moldes a los que nos habíamos habituado"<sup>100</sup>.

De ahí concluye G.G.: "La opción preferencial por el pobre tiene inevitablemente, y en el corazón de ella misma, un elemento espiritual, místico y de experiencia de gratuidad que le da hondura y fecundidad. No se trata de negar la inquietud social que se expresa en esta solidaridad, el rechazo a la injusticia y la opresión que ella implica, sino de percibir

irrelevante para los pobres y, si para los pobres, irrelevante en cuanto Dios. ¿O como pudiera ser confesado como Dios un ser propicio sólo a una minoría de la humanidad, más aún, de una minoría que suele vivir a costa de la miseria de tantos?": El Dios de la Vida. El discurso sobre Dios en América Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Rolando Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo, 261-262.

6 Cf. *Ibid.*, 234.

7 Cf. *Ibid.*, 234-235. En estos argumentos G.G. sigue los estudios realizados por Yves Congar en su obra *El misterio del templo*.

que en última instancia está anclada en nuestra fe en el Dios de Jesucristo"<sup>101</sup>.

Pero acoger y entender esta idea sólo la percibe quien se encarna en el mundo de los pobres. "La respuesta a la pregunta sobre cómo se presenta la dimensión mística en la vida creyente del oprimido pasa por comprender el significado de la opción preferencial por el pobre. Y a su vez ésta no puede ser vista en todo su alcance si no tomamos conciencia de la inculturación de la fe cristiana en naciones pobres, pero ricas de una cultura y de un itinerario histórico distintos de los que posee el mundo noratlántico"<sup>102</sup>. Para el teólogo peruano esto sería lo propio de quien piensa desde la realidad del pobre, desde A. L.; pero afirmar lo propio no quiere decir estar cerrado a aprender a enriquecerse. Por eso concluye: "Afirmando lo propio no es negarse a aprender a enriquecerse y a abrirse a otras perspectivas. Ir a las raíces asegura la creatividad, renueva el árbol. En el corazón de una situación que los margina y despoja, y de los que buscan liberarse, los pobres y oprimidos creen en el Dios de la vida. Tenía razón Rilke cuando decía que Dios está en las raíces"<sup>103</sup>.

#### 5.6. El futuro de la teología de la liberación

Durante estos últimos años se viene planteando el tema del futuro de la TdL<sup>104</sup>. El teólogo español Juan José Tamayo cuenta en la obra que acabamos de citar, que deseaba desarrollar como tema de tesis doctoral algo sobre la TdL, y el director de la tesis le recomendó que se diera mucha prisa para terminarla lo antes posible, pues esta teología iba pronto a desaparecer. Son muchos años ya que sucedió esta anécdota, y sin em-

8 Cf. *Ibid.*, 235-236. Así dice Jorge Costadoat Carrasco: "La Teología de la liberación también reconoce la presencia de Dios en la creación y en el corazón de cada hombre, y en su Iglesia. Nadie puede discutir el llamado clamoroso que la Teología de la liberación hace a la conversión personal. Sólo que en las circunstancias apremiantes de miseria, en el marco de la pregunta por la bondad de Dios, la Teología de la liberación urge a buscar y a encontrar a Dios allí donde Dios suprime la injusticia y la muerte de tantos inocentes, subordinando la autenticidad de los demás aspectos de la revelación a la revelación de la liberación": Dios de la vida. El discurso sobre Dios en América Latina, 261.

9 *Ibid.*, 237.

10 *Ibid.*

bargo ya goza de más de treinta años de existencia<sup>105</sup>. Así pues la TdL no ha desaparecido tan pronto como muchos creían.

Consideramos que dos artículos<sup>106</sup> escritos por G.G. en estos dos últimos años aparecen pautas por las que marca el futuro de esta teología y los nuevos desafíos en vista al próximo milenio.

En estos artículos se plantea de forma especial esta cuestión: ¿dónde van a dormir los pobres en el mundo posmoderno?, ¿qué será de los pre-feridos de Dios en el tiempo que viene? Estos interrogantes están inspirados en un texto de Éxodo 22, 26. Aquí aparece como entre las prescripciones que Moisés recibe de Yavhé para ser transmitidas a su pueblo se halla la de preocuparse por dónde dormirán aquellos que no tienen con qué cubrirse<sup>107</sup>.

Creo que partir de estos interrogantes por parte de nuestro autor tiene más importancia que plantearse si la TdL tiene futuro, pues en definitiva lo que nos debe importar es si los pobres tienen futuro en esta sociedad donde lo más importante es el capital.

Como desafíos en vistas al próximo milenio, G.G. señala algunos que ahora vamos analizar.

#### a) Relación verdad-libertad

En primer lugar G.G. sostiene que la Teología de la Liberación debe ahondar entre la relación liberación-libertad. "Sin una reflexión sobre la libertad, una teología de la liberación queda mutilada<sup>108</sup>. Pero esto a su vez nos lleva a no olvidar otro aspecto de la fe, es decir no debemos olvidar el vínculo entre verdad y libertad<sup>109</sup>.

11 Cf. *Ibid.*, 237; La fuerza histórica de los pobres, 21.

12 G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres, 17. G.G. sostiene que también para Bartolomé de Las Casas la salvación está ligada al establecimiento de la justicia social: Cf. En Busca de los pobres de Jesucristo, 75-79. Sobre este tema remito al acertado análisis del libro de Rafael Aguirre, Raíces bíblicas de la fe cristiana, PPC, Madrid 1997, especialmente 7-62.

13 Cf. Teología de la liberación, 239; La fuerza histórica de los pobres, 18.

14 Cf. *Ibid.*, 239. G.G. más tarde sostiene que la relación Dios-pobre es el corazón de la fe bíblica. En ella se hallan irremediamente enlazadas las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplativa y la histórica, la mística y la política: La fuerza histórica de los pobres, 18.

15 Cf. *Ibid.*, 239-240. Esta idea la ampliará aún más en su obra Entre las calandrias. Un ensayo sobre J.M. Arguedas. Hay quienes sostienen y critican que G.G. tiende a hacer un lectura religiosa e incluso creyente de Arguedas, cuando éste siempre se con-

En el texto de Gálatas 5, 13 podemos ver que Cristo es el que nos libera y nos llama a la libertad. "Pero la libertad a la que estamos llamados desde Jesús no debe quedar cerrada a un ámbito individual y recoleto. Ella alcanza su verdadero sentido cuando dispone a las personas a entrar en relación con Dios y a estar al servicio de otros en un acento especial en los más pobres y desposeídos"<sup>110</sup>. Por eso la tarea evangelizadora de la Iglesia en cara al futuro es "hacer que la personas sean efectivamente libres. Libres para amar"<sup>111</sup>.

#### b) Evitar todo peligro de idolatría

Un riesgo que debe evitar la TdL en los próximos años es convertir a esta teología y a los pobres en ídolos. Sostiene G.G. "la actitud idolátrica puede entrar también por el patio trasero de nuestro compromiso con la liberación del pobre por bien inspirado en la fe cristiana que se presente. Es posible hacer de la justicia algo muy cercano a un ídolo si la convertimos en un obstáculo y no sabemos colocarla en el contexto que la permite desplegar todo su sentido: el del amor gratuito. Si no hay amistad cotidiana con el pobre y valoración de la diversidad de sus deseos y necesidades en tanto ser humano, podemos transformar la búsqueda de la justicia en un pretexto, y hasta en una justificación, para maltratar a los pobres, pretendiendo conocer mejor que ellos lo que quieren y necesitan"<sup>112</sup>.

Otro ídolo -del que advierte G.G.- puede ser "nuestra propia teología, la que intentamos elaborar en América Latina a partir de la realidad de sufrimiento y de esperanza de nuestro pueblo. Ella puede también apartarse de las realidades que le dieron vida para convertirse en una moda en la Iglesia Universal. Quienes firman los textos más conocidos aparecen como los representantes de esa Iglesia latinoamericana

sideró ateo: Cf. M. Delgado, "José María Arguedas oder Die halbierte Moderne. Die Welt der Quechua zwischen Romantik und Realismus", en: M. P. Baumann (ed.), Kosmos der Anden. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika, Eugen, München 1994, 263, nota 11.

<sup>16</sup> Documento de Paz. Gusta a nuestro autor recordar lo que un campesino boliviano dijo en Puebla: "un ateo, es el que no practica la justicia para con el pobre": La fuerza histórica de los pobres, 186.

<sup>17</sup> Cf. Gutiérrez, Teología de la liberación, 240. Sobre el estudio de la presencia de Dios en el forastero, el huérfano y la viuda, G.G. sigue el estudio de S. Mowinkel, Die Erkenntnis Gottes bei alttestamentlichen Propheten.

<sup>18</sup> Esta idea aparece también en Is. 58, 6-11; Os. 6, 4-6. Para un estudio detallado sobre los profetas remito a las obras de J. L. Sicre, Profetismo en Israel, Verbo Di-

que busca estar comprometida con los pobres. Pero no es necesariamente así. Las vivencias más profundas las expresan los cristianos de nuestro pueblo pobre y maltratado. Anónimos para los medios de comunicación y para cierta conciencia en la Iglesia Universal, pero no para Dios. Ellos viven diariamente su compromiso con los últimos de nuestros países. También aquí me parece que hay un peligro de idolatría, incluso nuestra propia reflexión, por honesta que sea, puede convertirse en una traba. Y una vez más Juan de la Cruz con el escarpelo de su experiencia y de su poesía elimina lo que está infectado, aquello que vela nuestra visión de Dios. Por eso es importante para nosotros"<sup>113</sup>.

La idealización del pobre -que hacen quienes no lo son y a veces los mismos pobres- no conduce a su liberación. "Para un cristiano la razón última del compromiso con los pobres no reside en sus cualidades morales o religiosas -aunque ellas existan-, sino en la bondad de Dios que debe inspirar nuestra propia conducta"<sup>114</sup>.

Con este apelar a la dimensión espiritual, puede dar la impresión de refugiarse en falsos espiritualismos, para evadirse del compromiso en la historia. Por eso G.G. matiza de este modo: "No se trata de compensar el compromiso en la historia apelando a dimensiones espirituales, sino de ahondarlo y darle toda su significación. Para el efecto, es importante -y necesario recuperar si fuese el caso- el ejercicio de la teología como sabiduría. Como saber gustoso de la Palabra de Dios"<sup>115</sup>.

### c) El problema del "otro"

Siguiendo un pensamiento del escritor mejicano Carlos Fuentes diremos que el problema mayor del siglo venidero es el problema del otro.

vino, Estella (Navarra) 1992; Introducción al Antiguo Testamento, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, especialmente 182-252; L. Alonso Schökel- J. L. Sicre, Profetas, 2 vol, Cristiandad, Madrid 1980.

19 G. Gutiérrez, Teología de la liberación, 241.

20 Ibid., nota 16, 241. En esta idea sigue GG. el estudio de Th. Preiss, en su obra "La vie en Christ".

21 Cf. Ibid., nota 16, 242.

22 J.C. Ingelaere, La parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-45), RHPR (1970), 23-60. Hacemos también mención a otros estudios más recientes que han analizado minuciosamente este texto de Mateo: Cf. X. Pikaza, Hermanos de Jesús y servidor de los más pequeños, Sígueme, Salamanca 1984; E. Brandenburger, Die geringsten Brüder. Untersuchung zu Matthäus 25, 31-46, Stuttgart 1980; P. Christian, Jesus und seine ge-

Esta cuestión ha sido clave en la TdL, y sigue siendo de suma importancia ante el próximo milenio, es decir "ver en el pobre al otro en una sociedad cada vez más satisfecha con ella misma" <sup>116</sup>.

d) La propia identidad como cristianos

G.G. viene insistiendo en sus últimos escritos sobre la propia identidad como cristianos. "El diálogo implica interlocutores conscientes de su propia identidad. La fe cristiana y la teología no pueden renunciar a sus fuentes y a su personalidad para entrar en contacto con otros puntos de vista. Tener convicciones firmes no es obstáculo al diálogo, es más bien su condición necesaria. La identidad es un componente esencial de una espiritualidad" <sup>117</sup>.

Pero G.G. va al fondo de esta cuestión, y señala como elemento de la identidad cristiana y eclesial "la opción preferencial por los pobres y excluidos" <sup>118</sup>.

e) El destino universal de los bienes y "la deuda externa"

La TdL no puede perder su sentido profético de denuncia, sobre todo en una humanidad donde unos pocos acaparan todo, y donde cada vez hay

ringsten Brüder, Erfurt 1975; J. Friedrich, Gott im Bruder?, Stuttgart 1977; C. M. Martini, El Evangelio eclesial de San Mateo, Paulinas, Madrid 1986, especialmente 26-35.

23 Cf. G. Gutiérrez, Teología de la liberación, 242.

24 Ibid., nota 19, 243

25 Cf. Ibid., 243.

26 Como afirma con precisión el teólogo español X. Pikaza "nuestro texto no es sencillamente antropológico (expresión de un nuevo modo de ver las relaciones interhumanas). Tampoco es solamente cristológico (concepción nueva de Cristo). Surge más bien, allí donde se cruzan elementos: a) donde la cristología se universaliza, en ámbito de gracia, al identificar al Hijo del hombre con los pequeños de la tierra; b) donde la antropología se profundiza, descubriendo el sentido trascendente del amor a los necesitados": Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mat 25, 31-46), 68.

27 Sobre esto ha vuelto a llamar la atención en su último artículo: ¿Dónde dormirán los pobres?, especialmente 68.

28 Ibid., 244.

29 Ibid.

30 Ibid. Por eso estamos en contra de aquellos que critican a G.G. de negar el pecado original, o que sólo tiene en cuenta el pecado estructural. Es verdad que él nunca menciona el término pecado original, pero en esta definición que acabamos de citar está bien claro las consecuencias del pecado en la historia.

31 Cf. Ibid., 59-60

unos pocos que poseen muchas riquezas, y otros muchos que son extremadamente pobres<sup>119</sup>. De ahí recuerda G.G. el destino universal de los bienes de la tierra. Los bienes de este mundo no pertenecen en exclusividad a determinadas personas o grupos sociales, ellos pertenecen a todos. Sólo en este marco se puede aceptar la apropiación privada de lo obligado para la existencia y lo conveniente para un mejor orden social<sup>120</sup>.

También G.G. resalta el problema de la deuda externa. El pago de la deuda externa dejaría -deja ya- a millones de pobres sin un sitio donde dormir. Y la razón más decisiva para una condenación de ella es la ética, la vida y la muerte de tantas personas<sup>121</sup>.

Por eso ante el próximo milenio "la suerte de los pobres y excluidos, y lo que ello implica en cuanto a nuestra fidelidad al Dios de Jesucristo, se presenta como un exigente y fecundo reto para la teología de la liberación y la teología en general"<sup>122</sup>.

#### f) La opción ecológica

Si la opción por los pobres es una opción por la vida, la teología de la liberación debe seguir profundizando no sólo en la liberación de los hombres, sino de toda la creación. Una teología que nació para proclamar el mensaje de liberación iniciado ya por Jesús de Nazaret, no puede ignorar la liberación de los demás seres de la creación. Para ello G.G. recuerda cómo en el libro de Job no es el ser humano sino el amor gratuito de Dios el centro y sentido de todo lo creado<sup>123</sup>.

32 Ibid., 245. Recientemente esta idea la ha matizado G.G. inspirándose en el pensamiento del filósofo judío E. Levinas, quien ha desarrollado una ética de la alteridad. La Biblia -nos dice- es la prioridad del otro en relación al yo. Lo que vale para toda persona se hace aun más radical tratándose del pobre, "en el otro- dice Levinas- yo veo siempre a la viuda y al huérfano. Siempre el otro pasa antes que yo".

Que el otro pase antes es algo que pertenece a su condición de otro, ello debe ser así aun cuando el otro me ignore o me mire con indiferencia. No se trata de una cuestión de reciprocidad, estamos ante un primado del otro, que da lugar a aquello que Levinas llama "la disimetría de la relación interpersonal" o la "asimetría ética". Teológicamente diríamos que si el otro y, de modo muy exigente, el pobre debe pasar antes es por gratuidad, porque es necesario amar como Dios ama. Dar no porque se ha recibido sino porque se ama (cf. 1 Jn 4, 19). Ser cristiano es responder a esa iniciativa: ¿Dónde van a dormir los pobres?, 19.

Sobre el interés de la filosofía de E. Levinas en algunos teólogos de la liberación me he servido de la introducción hecha por Daniel E. Guillot a una de las obras del filósofo judío: Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1995, especialmente 31-33. Especialmente este autor se centra en el teólogo Enrique Dussel. Para ello remito

g) El sentido de la existencia humana

Finalmente el teólogo peruano añade un aspecto no muy señalado en su teología, y que viene a ser algo muy elemental: "dar sentido a la existencia humana"<sup>124</sup>. Sin éste la lucha por un orden social más justo y la solidaridad humana pierden energías y carecen de mordiente. "Una tarea capital del anuncio del Evangelio hoy es contribuir a dar sentido a la vida"<sup>125</sup>.

Como conclusión, G.G., con mucha honestidad recuerda lo que hemos afirmado al inicio acerca del futuro de la teología de la liberación: "Debo confesar que estoy menos preocupado por el interés o la supervivencia de la teología de la liberación que por los sufrimientos y las esperanzas del pueblo al que pertenezco, y especialmente por la comunicación de la experiencia y el mensaje de salvación en Jesucristo. Una teología, por relevante que sea su función, no es sino un medio para profundizar en ellas. La teología es una hermenéutica de la esperanza vivida como un don del Señor. De esto se trata, en efecto, de proclamar la esperanza al mundo en el momento que vivimos como iglesia"<sup>126</sup>.

también al libro de E. Dussel, *Método para la filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974.

33 *Ibid.*, 246.

34 *Ibid.*, 248. G.G. dice que también esta frase de Vallejo se podría invertir de este modo: "si hubieras sido Dios, hoy supieras ser hombre" (nota 51, 258).

35 *Ibid.*

## CONCLUSIÓN

Después de este análisis cronológico del pensamiento teológico de G.G. constatamos que en todo pensador existe y se da una evolución en su pensamiento y una profundización en los temas, ya sea por la madurez que se adquiere con los años, o por el contacto con otras culturas y corrientes de pensamiento. Sin embargo, no sería justo afirmar que en nuestro autor existe una ruptura en su pensamiento sobre todo entre las dos primeras y últimas décadas, tanto es así que pareciera que existe una involución en su teología. Por eso, creo estar de acuerdo con el teólogo español Jesús Martínez Gordo que en su tesis doctoral afirma: "Aislar a G.G. (de la primera etapa) de su evolución posterior es lo que permite sostener, por ejemplo, que el peruano es un teólogo proclive al pelagianismo y que subraya desmedidamente el aspecto subjetivo de la fe y de la revelación cristiana. Es lo que permite sostener, igualmente, que la teología de la primera época presenta indudables dificultades para pasar de ser un sociologismo bañado en agua bendita o que propugna -en una especie de miope reacción ante el personalismo y los planteamientos culturales- un liberalismo economicista y un autoritarismo político. Quedarse sólo en esta época permitiría verificar, asimismo, que G.G. se decanta, teórica y prácticamente a favor de un cierto anti-intelectualismo casi militante y pretendidamente amparado en una innegable inquietud pastoral.

Pero aislar la segunda época de la primera daría pie para sostener -como ya comienza a hacerse en la actualidad- que la obra teológica de nuestro autor en los últimos años es tradicionalista y conservadora, cada

36 *Ibid.*, 248, nota 32. Esta idea es el tema central de una de las últimas obras de E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios, Sígueme, Salamanca 1994*. Así afirma el teólogo dominico: "El mundo y la historia de los hombres, en los que Dios quiere llevar a cabo la salvación, son la base de toda realidad salvífica: ahí se cumple en primera instancia la salvación...o ahí es negada, y se realiza la condenación. En este sentido es verdad la frase extra mundum nulla salus: fuera del mundo de los hombres no hay salvación", 38.

37 *Ibid.*, 249, nota 34. Se trata de la homilía pronunciada el 7 de diciembre de 1965. En esta misma línea dice G.G.: "El que parte del cielo es sensible a aquellos que viven en el infierno de este mundo, el que parte de la tierra no ve sobre qué situación de explotación ella está construida. Es decir (aunque sea paradójico), un auténtico y profundo sentido de Dios no sólo se opone a una sensibilidad al pobre y a su mundo social, sino que en última instancia ese sentido se vive sólo en ellos. Lo espiritual no se opone a lo social. La verdadera oposición está entre el individualismo burgués y lo espiritual según la Biblia": *La fuerza histórica de los pobres*, 262.

38 Cf. *Ibid.*, 250-251.

39 Cf. *Ibid.*, 251.

día más lejana de las inquietudes y preocupaciones liberadoras de los pueblos pobres y oprimidos de A. Latina. Tal aislamiento es lo que permitiría verificar, igualmente, que el místico y el contemplativo ha ido agotando hasta ahogar al profeta y al comprometido o que las inquietudes liberadoras han cedido un considerable terreno a las preocupaciones por pensar la gracia y la salvación que procede de Dios.

Si esto es así, no se daría razón debidamente de su teología y se acabaría por desconocer que su núcleo más genuino y original viene marcado por una consideración global del proceso seguido"<sup>1</sup>

40 Cf. *Ibid.*

41 Cf. *Ibid.*, 251-252.

42 Cf. AAS 33 (1941), 195-205.

43 Teología de la liberación, 252.

44 Cf. *Ibid.*, 254. Esta dimensión ha sido matizada con profundidad y originalidad en su obra: *Beber en su propio pozo*, 50-119.

45 *Ibid.*, 254. Ver también: *Beber en su propio pozo*, 120-121.

46 *Ibid.*, 255

47 *Ibid.*, 255. Cf. *Beber en su propio pozo*, 124-133. En el nn. 1140 y 1145 de los documentos de Puebla se afirma: "El servicio al pobre y el compromiso con él son la "medida privilegiada" de nuestro seguimiento de Cristo. Y este servicio exige "una conversión" y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres".

## II PARTE: El perfil teológico

---

En esta segunda parte analizaremos el perfil teológico de G.G., tomando como punto de partida su concepto de Dios. Desde ahí pasaremos al tema de la opción por el pobre en su teología. La opción por el pobre se comprenderá desde su dimensión teocéntrica. Pensamos que para entender los temas claves de G.G., hay que partir del concepto de Dios, y desde qué contexto reflexiona sobre Él. Así pues veremos en el primer capítulo la dimensión teocéntrica de su teología, y en el segundo capítulo sistematizaremos la dimensión antropológica, tomando como sujeto de esta antropología la irrupción del pobre en la historia.

En el tercer capítulo plantearemos qué teología se deduce a partir de la dimensión teocéntrica y antropológica del pensamiento del autor. Sin embargo deseamos aclarar que por metodología, y teniendo en cuenta el pensamiento de G.G., hemos puesto este capítulo al final y no al inicio de esta segunda parte por el hecho que la teología viene definida como acto segundo, y porque antes viene la experiencia nuestra de Dios y nuestro compromiso por el pobre, después viene el hablar.

En el cuarto capítulo presentamos un balance crítico del pensamiento del autor. Aquí presentamos en primer lugar las críticas de otros autores al teólogo peruano, para dar paso después a las observaciones críticas a nivel personal.

48 *Ibid.*, 255.

49 *Ibid.*, 255-256.

50 *Ibid.*, 256. Por cuanto hemos analizado en la primera parte de nuestro trabajo, y más adelante analizaremos en el próximo capítulo, creemos no fundamentada la crítica que hace Octavio Balderas en su tesis doctoral a Gutiérrez de descuidar el tema de la conversión, la infancia espiritual y el tema de la oración. Dice así Balderas: "El poco espacio dedicado a la dimensión individual hace que la presencia de los procesos personales en puntos tan importantes para la espiritualidad como son la conversión, la infancia espiritual y la oración, en los escritos de Gutiérrez sea bastante reducida: O. Balderas, *La espiritualidad en la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*, Roma 1994, 100. Este trabajo fue presentado como tesis doctoral en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma.

51 *Ibid.*, 256. El tema de la infancia espiritual será objeto de estudio en el próximo capítulo cuando afrontemos el tema de las bienaventuranzas y la influencia de Teresa de Lisieux en el teólogo peruano.

52 *Ibid.*, 256. Para ello cita el texto de Mt 10, 37 : "El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí".

53 Cf. *Ibid.*

54 *Ibid.*, 257. En esta misma línea afirma el teólogo español J. I. González Faus: "En el cristianismo, una genuina experiencia de la gratuidad acaba generando inevitablemente solidaridad": *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998, 317.

55 *Ibid.*, 257. Aquí G.G. hace referencia al libro del teólogo español José María González Ruiz "Dios es gratuito pero no superfluo". Este teólogo ha publicado otra obra recientemente donde plantea nuevamente el sentido de la gratuidad divina y sus exigencias: Cf. J. M. González Ruiz, *Dios: ¿problema o misterio?*, Ed. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1995, especialmente 131-158.

56 *Ibid.*, 258.

57 *Ibid.*, 258.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, 259.

60 *Ibid.*, 259. De gran interés vemos el artículo de E. Hamel, "Justicia en la visión del Magnificat", en R. Latourelle- R. Fisichella- S. Pié-Ninot (Eds), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 812-815. "El Magnificat -sostiene Hamel- constituye una crítica objetiva de los valores que los hombres de todos los tiempos exaltan

## 1. EL CONCEPTO DE DIOS

Antes de entrar en el estudio detallado del concepto de Dios en la teología de G.G., indicamos que sus escritos se concentran en la visión de un Dios que se manifiesta en la historia, que libera a un pueblo oprimido, al pueblo de Israel. Sin embargo, concibe a Dios no sólo como liberador, sino también como creador. La creación será interpretada a partir de la liberación. Incluso veremos cómo la creación es el primer acto salvífico<sup>1</sup>. Pero la definición de Dios como "yo soy el que soy", dada a Moisés, no es interpretada estáticamente, sino en forma dinámica: "Yo soy el que seré"<sup>2</sup>. De ahí que ese proceso de liberación-salvación llevado por Dios a lo largo de la historia sea algo permanente. Esto es lo que está viviendo el pueblo latinoamericano, marcado por un contexto de cautiverio y opresión.

De ahí que plantearemos el concepto de Dios a través de tres dimensiones:

-el poder, el saber y el tener- en provecho de los pobres y de los pequeños, elevados y explotados, que tiene su ejemplo más perfecto en María", 813.

61 "La evangelización -sostiene G.G.- será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores": *La fuerza histórica de los pobres*, 32.

62 *Teología de la liberación*, 259-260.

63 *Ibid.*, 260. Y esto se puede constatar que se ha hecho realidad a lo largo de estos años. En uno de los números de *Puebla* se afirma: "La denuncia profética de la iglesia y sus compromisos concretos con el pobre le ha traído, en no pocos casos, persecuciones y vejaciones de diversa índole; los mismos pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones" (n. 1138). G.G. se alegra que en *Puebla* se hiciera esta apreciación, es decir, el hecho de que los pobres hayan sido las víctimas primeras de esto, pues a veces no dejan de ser anónimos, y se nombran sólo a los obispos, sacerdotes, religiosos...: Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, 204.

64 Este escrito tuvo como origen una exposición inaugural de G. Gutiérrez a las XI Jornadas de Reflexión Teológica convocadas por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en febrero de 1981. El texto fue luego revisado, completado y publicado como libro por la misma universidad en 1982. También se encuentra en *Christus* 47 (1982), 28-57. Utilizamos en nuestro trabajo: G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, CEP, Lima 1989. Para este tema haremos también mención de otros libros y artículos del autor: *Beber en su propio pozo*; *La verdad os hará libres*; *Entre las Calandrias*; *En busca de los pobres de Jesucristo*; *Densidad del presente*.

65 R. Muñoz, "Dios Padre", en: I. Ellacuría, J. Sobrino (Eds), *Mysterium Liberationis*, I, Trotta, Madrid 1990, 531-532. Pero el teólogo chileno aclara también en este artículo el porqué de este cambio en la forma de entender a Dios: "En ese desplazamiento encontramos reflejado no sólo un proceso objetivo en la historia de nuestros pueblos. También se refleja allí el cambio subjetivo vivido por los agentes de la Iglesia que se han desplazado desde los centros socio-culturales dominantes, o de pequeñas minorías periféricas de los pobres y marginados. Allí, no sólo anuncian renovadamente el mensaje pas-

En el primer apartado examinaremos cómo Dios se ha manifestado en la historia. ¿Cómo se manifiesta el rostro de Dios en la historia? ¿Está Dios ausente en la historia? ¿Por qué libera a un pueblo oprimido? ¿Cómo salvar el problema entre Dios como misterio y el Dios que interviene en la historia?

En el apartado dos analizaremos el concepto de Dios, como aquel que opta por la vida, pues en los escritos de la década de los ochenta G.G. reflexiona sobre el Dios de la Vida, en un contexto marcado por una muerte temprana e injusta que marca al pueblo latinoamericano.

Finalmente, veremos el interés de G.G. por encontrar un lenguaje adecuado para hablar de Dios a partir del sufrimiento del inocente. Esto lo hará a través de un análisis del libro de Job, en su relación con el lenguaje de Jesús en la cruz.

Este será pues el hilo conductor del concepto de Dios en la teología de nuestro autor: Dios que se manifiesta en la historia, que crea y salva no en sentido funcional, sino que creación-liberación-salvación han de ser interpretados al interior del designio amoroso de Dios por la humanidad. Por eso se muestra como un Dios a favor de la vida, y no de la muerte. Por último el lenguaje sobre Dios, cómo hablar de él desde el sufrimiento del inocente, descubrimos que el Dios de la Vida, se entiende a partir de la idea de la gratuidad. Esta es la finalidad del libro de Job, así lo entendió también pero de forma más profunda Jesús de Nazaret. Y si Dios es gratuito, esto tiene unas consecuencias en el obrar humano, es decir el amor entre los seres humanos, y de éstos con el resto de las criaturas. Pero este amor gratuito, ha de iniciar desde abajo, desde los excluidos de la historia<sup>3</sup>.

### 1.1.El rostro de Dios en la historia

cual y convocan a leer el evangelio en comunidad, sino que aprenden también del sufrimiento secular y del cristianismo tradicional de los mismos pobres", 538.

66 "La teología de la liberación no tiene por tema el sentido de la fe cristiana, como sucede en otras teologías, sino la realidad sobre la que esa fe se funda. Asimismo, la teología de la liberación no tiene tampoco por objeto la verdad de la religión cristiana, como sucede por ejemplo con la teología de Pannenberg. La verdad no es para la teología de la liberación el objeto formal de su reflexión, sino solamente un carácter o una dimensión de la realidad de Dios en cuanto accesible y revelada a la inteligencia humana y en cuanto formulada en proposiciones de fe y en elaboraciones teológicas": A. González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, UCA Editores, El Salvador 1994, 49-50.

G.G. sostiene en primer lugar -siguiendo al exegeta alemán G. von Rad- que "la historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona"<sup>4</sup>. Y a su vez afirma con el teólogo W. Pannenberg "que la revelación de Dios mismo, según los testimonios bíblicos, no se hizo directamente como una teofanía, sino indirectamente por actos históricos de Dios"<sup>5</sup>. Desde ahí vemos que el Dios de la Biblia es un Dios cercano, que ha manifestado una presencia activa en medio del pueblo de Israel (cf. Ex 29, 45-46; Lv 26, 11-12). Pero más que presencia de Dios el teólogo peruano -siguiendo los estudios de M-J. Lagrange y de Yves Congar- prefiere hablar de habitación, pues el término hebreo *Shekinah* debe traducirse por habitación en lugar de presencia. Mientras que la presencia no indica ningún lugar, ningún lazo, ninguna preferencia, la habitación supone que se ha hecho la elección de un lugar para morar. Ese habitar de Dios en la historia ha alcanzado su plenitud, y que por otra parte es lo peculiar de la revelación del Dios cristiano, en el momento que Dios se hizo hombre, es decir en la Encarnación por medio de su Hijo (cf. Jn 1, 14).

En el Antiguo Testamento aparecen los lugares donde Dios se revela preferentemente al pueblo elegido, al pueblo de Israel. Uno de ellos es

67 J. M. Rovira y Belloso, *Tratado de Dios, uno y trino*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1993; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; G. M. Salvati, *Sul Dio cristiano. Contributi di Teologia trinitaria*, Roma 1993; *Teologia trinitaria della croce, Elle di ci*, Leumann (Torino) 1987; B. Forte, *Trinidad como historia, Sígueme*, Salamanca 1988; P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997; L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y liberación*, Paulinas, Madrid 1987; A. González, *Trinidad y Liberación. Constatamos que este libro de Antonio González es el estudio más acertado sobre el Dios-Trinidad desde la perspectiva de la Teología de la liberación.*

De gran interés nos parece el artículo de Josep Vives, *La Trinidad de Dios en la teología de la liberación*, en: *EstTrin* 31 (1997), 111-133. En este artículo se resalta la idea de cómo en estos últimos años ha habido un interés y sistematización en la teología trinitaria por parte de la teología latinoamericana. Este autor destaca el libro de A. González, dice así: "Antonio González, es seguramente el teólogo que mejor ha penetrado en el significado del misterio de la trinidad de Dios para una perspectiva liberadora", 126.

68 Ya lo advierte G.G. en la introducción del libro: "Deseamos con estas páginas facilitar el acceso a la Escritura a un público amplio. Queremos que los textos hablen por ellos mismos (de ahí la extensión de las citas), estarán acompañados de breves comentarios que los sitúan, subrayan ciertos puntos claves y establecen algunas relaciones. Por la misma razón, hemos buscado evitar un lenguaje técnico y reducir las notas y la referencias bibliográficas": *Dios de la Vida*, 26.

69 J. Costadoat Carrasco, *El Dios de la vida. El discurso sobre Dios en América Latina*, 61.

el monte. El Sinaí es el lugar privilegiado de encuentro con Yahvé y de sus manifestaciones (cf. Ex. 27, 16-17). Otro lugar donde se manifiesta esa habitación de Dios en la historia, incluso donde se hace aún más cercana es a través de la tienda que acompañaba a los israelitas en su peregrinación al desierto (cf. Ex 33, 7-11; Dt 31, 14).

El arca de la alianza tendrá el matiz de una cierta habitación de Dios, en ella Moisés hablaba con Yahvé (cf. Núm 1,1). La idea de habitación se afirma hasta el punto de hacerse una curiosa identificación entre Dios y el arca (cf. Nú. 10, 35-36; 1 Sam 4, 17). Pero hay que matizar que, ya sea en la tienda, como en el arca e incluso en el monte, subrayan el carácter móvil de la presencia de Dios, que acompaña las vicisitudes históricas de su pueblo, y en cierto modo, se niegan a una localización precisa y material. Sin embargo, sostiene G.G. que la situación cambiará con el templo. Aquí deseamos recordar al filósofo judío Martin Buber que oponía las concepciones de Dios que esconden estas localizaciones en el arca y el templo y ve aquí la expresión clásica de las tensiones entre el Dios libre de la historia y la deidad encadenada a las cosas naturales<sup>6</sup>. Pero al mismo tiempo se proclama la imposibilidad de

70 G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 13-14. Palabras dirigidas por Victor e Isabel Chero a Juan Pablo II, en nombre de todos los pobladores de Villa el Salvador.

71 *Ibid.*, 15.

72 Cf. *Ibid.*, 14.

73 *Ibid.*, 14.

74 *Ibid.*, 15.

75 *Ibid.*, 16. Por eso afirma G.G.: "la fe en Dios debe eliminar el hambre de pan. Porque el Dios de Jesús es el Dios de la Vida": *Ibid.* En torno a estas palabras del Papa se organizó un congreso en la ciudad peruana de Chimbote: Cf. L. Alonso Schoekel, G. Gutiérrez, M. Díaz Mateos y otros, *Hambre de Dios, hambre de pan*. I Congreso teológico internacional, Lima (Perú) 1987. Cabe destacar las dos ponencias del exegeta recientemente fallecido Luis Alonso Schoekel, *Hambre de Dios y Hambre de Pan*, en el Antiguo Testamento, 73-86; *Hambre de Dios y Hambre de Pan*, en el Nuevo Testamento, 101-118.

76 San Pablo en su carta a los Romanos dice: "A Aquel que puede consolidarnos conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo: revelación de un Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen, por la disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe" (16, 25-26).

También el teólogo alemán E. Jüngel recuerda que "el hecho de tener que ser revelado pertenece a la esencia del misterio": *Dio, mistero del mondo*. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo, Queriniana, Brescia 1991, 328.

77 *Dios de la Vida*, 17. Señala con acierto J. Costadoat: "la prescindencia que G. Gutiérrez hace de la filosofía no acaba de entenderse. Como Pascal, el autor reniega del

que un templo pueda contener a Yahvé. Esa idea se expresa con fuerza en la célebre profecía de Natán, motivada por el deseo de David de construir un templo para Yahvé (cfr. 2 Sam 7)<sup>7</sup>.

Por otra parte en el pueblo de Israel va surgiendo la idea de que Dios tiene su morada en el cielo (cf. 1 Re 8, 30). La idea de la habitación en el cielo es antigua (cf. Gén 11, 5; Ex 19,11), pero ésta se afirmará más explícitamente después del exilio.

Ahora bien, en el pueblo de Israel hay una conciencia de que Dios habita por doquier, y no se puede limitar su presencia en algo material, o en el culto puramente externo. Esta trascendencia y universalidad de Dios, viene matizada por los profetas quienes harán una dura crítica al culto puramente externo. Es decir la presencia de Dios no está ligada a una estructura material, a un edificio de piedra y oro (cf. Jer 5, 16; Is 66, 1-2). Dios mira por la actitud profunda e interior (cf. Jr 31, 33). Dios estará presente en el corazón mismo de cada hombre<sup>8</sup>.

Con relación a esta presencia, Jesús de Nazaret señalará la necesidad y exigencia de una relación con Dios en espíritu y verdad que no tendrá necesidad de templo material (cf. Jn 4, 21-23), sino que se presenta, él mismo como templo de Dios (Jn 2,19.21). Al ser Cristo, templo de Dios, llevará al apóstol Pablo a definir la comunidad cristiana como un templo de piedras vivas, y de cada cristiano en particular, como templo del Espíritu (cf. 1 Cor 3, 16-17). Pero G.G se detiene en matizar que no sólo el cristiano es templo de Dios, lo es toda persona. Para ello menciona el pasaje de Cornelio (Hech 10, 45 y 47), donde el Espíritu fue derramado también a los gentiles. Por eso a todo hombre es posible

Dios de los filósofos, especialmente de una filosofía a la que le resulta imposible concebir a Dios como amor. El quiere "pensar al Dios de la revelación bíblica, pero no explicita mayormente los presupuestos de este pensar": El Dios de la Vida, 62-63.

Sostengo de suma importancia lo que dijo el Cardenal Joseph Ratzinger en una conferencia pronunciada en México en diciembre de 1996: "Si la razón se proyecta sólo en sentido positivista, esto ha desembocado en una crisis y dificultad para nuestra fe. La fe así no es libre, si la razón misma no se abre nuevamente. Si permanece cerrada al conocimiento metafísico, la posición de Kant de poner límites al conocimiento humano permanecería irrevocable y la fe está destinada a atrofiarse, la falta el respiro. La razón además no es para nada autónoma. Esta vive siempre en contextos históricos particulares.

De ahí que tenemos que esforzarnos en alcanzar un nuevo diálogo entre fe y filosofía, pues la una y la otra se necesitan. La razón no se recupera o se cura sin la fe, pero la fe sin la razón no llega a ser humana": La fede e la teologia ai giorni nostri, en: CivCatt, cuaderno 3515, 4 (1996), 490. Por otra parte esta mayor relación entre fe y

aplicar, de un modo u otro, la frase de Cristo: "Si alguno me ama guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él (Jn 14, 23)"<sup>9</sup>.

El teólogo Yves Congar decía que muchos son invisiblemente el templo. Con esta expresión se hace mención a la famosa frase de San Agustín: "Muchos parecen estar dentro, cuando en realidad están fuera, y otros parecen estar fuera, cuando en realidad están dentro"<sup>10</sup>. También Pablo en la II Carta a Timoteo dirá que "sólo Dios conoce a los que son suyos" (2, 19).

filosofía ha sido la finalidad de la última encíclica de Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, especialmente de gran importancia los nn. 38 al 48.

78 *Ibid.*, 18. El Maestro Eckhart decía en este mismo sentido: "Por eso pido a Dios que me libere de Dios". Esta frase no es una herejía, sino el ruego de que Dios nos libere de la prisión de un lenguaje que resulta demasiado pequeño para hablar de Dios. Y actualizando esta frase a hoy, dice la teóloga Dorothee Sölle: "Por eso yo pido a Dios, mi Madre (así entiendo yo a Eckhart hoy), que me libere del Dios de los varones": D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona 1996, 46-47. La cita del Maestro Eckhart también la he tomado de este libro de la teóloga alemana.

79 Al respecto dice G.G.: "No ganaríamos mucho, en efecto, con discurrir sobre la existencia de Dios, si no precisamos antes de qué Dios hablamos": *Ibid.*, 25. Y también recuerda G.G. lo que sugiere el teólogo Ronaldo Muñoz en su libro *Dios de los cristianos*, que la reflexión sobre Dios en un contexto latinoamericano se comprenderá que la cuestión teológica capital para nosotros, sea no tanto si Dios existe, sino más bien cuál es el Dios verdadero. No sólo si Dios existe o no, sino sobre todo qué Dios es el que existe: cómo podemos conocerlo y reconocerlo; cómo se hace él presente en nuestra vida y cómo actúa en nuestra historia; cómo podemos nosotros, con nuestra actitud de fondo y nuestra práctica concreta, corresponder a él, personal y colectivamente: *Ibid.*, 25-26, nota 13.

80 *Ibid.*, 29. En el libro del Deuteronomio encontramos esta cita: "¿Así pagáis a Yahvéh, pueblo insensato y necio? ¿No es él tu padre, el que te creó, el que hizo y te fundó? Acuérdate de los días de antaño, considera los años de edad en edad. Interroga a tu padre, que te cuente, a tus ancianos, que te hablen" (32, 6-7).

También G.G. cita a J. Sobrino que dice así: "Dios se ha manifestado a Jesús como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios": *Ibid.*, 139. Ver también X. Pikaza, "Padre", en: N. Silanes, X. Pikaza (Eds.), *Diccionario teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1003-1021.

81 Es significativo sostiene G.G. - siguiendo los acertados análisis de J. Jeremías- que Jesús use, sólo él lo hace, la palabra aramea *Abba* para dirigirse y referirse a su Padre, su traducción más apropiada nos daría el cariñoso y coloquial 'papá': *Ibid.*, 30. Cf. J. Jeremías, *Abba. El mensaje central del NT, Sígueme*, Salamanca 1981, 19-23.

82 *Ibid.*, 31, nota 4. Y aquí cita G.G. a la teóloga feminista Elizabeth Schussler Fiorenza quien recuerda al respecto que Jesús advierte "no llamen a nadie Padre suyo en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo" (Mt 23, 9), y a su vez añade: "la monoteísta paternidad de Dios, elaborada en la tradición de Jesús como bondad gratuita, frecuentemente asociada con una madre, debe engendrar una liberación de todas las estructuras y dominación patriarcales": *Ibid.*, 31-32, nota 4. Ver también X. Pikaza, "Padre", especialmente 1013-1020; S. Del Cura Elena, "Dios Padre/Madre. Significado e

De todo esto podemos intuir que estamos ante un doble proceso: Por un lado, hay una universalización de la presencia de Dios: de localizada y ligada a un pueblo particular hay una paulatina extensión a todos los pueblos de la tierra (cf. Am 9, 7; Is 41, 1-7). Por otro lado, hay una interiorización, o mejor, una integralidad de esa presencia: de una habitación en lugares de culto se pasa a una presencia en el corazón de la historia humana, a una presencia que abarca todo el hombre<sup>11</sup>.

### 1.1.1. Conocer a Dios es obrar la justicia

Tras haber matizado todo lo señalado hasta ahora, G.G da un paso más, y asegura que conocer a Dios es obrar la justicia<sup>12</sup>. Primero matiza diciendo que el verbo conocer en la Biblia significa amar. Ya en el Antiguo Testamento hay una estrecha relación entre Dios y el prójimo. Despreciar al prójimo (cfr. Prov. 14, 21), explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a tiempo es ofender a Dios (cf. Dt 24, 14-15; Ex 22, 21-23). Esto aparece claro en un texto del libro de los Proverbios donde se afirma: "Quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor" (17, 5)<sup>13</sup>. Y también hay que sostener lo contrario, es decir, conocer, es decir amar a Dios es hacer justicia al pobre y al humillado. Donde hay justicia y derecho hay encuentro de Dios, cuando esto falta éste está ausente (cf. Jer 22, 13-16; Os 4, 1-2)<sup>14</sup>.

El teólogo peruano no sólo se fundamenta en los textos bíblicos para justificar esta relación Dios y el prójimo, especialmente del más pobre, sino que a través de su contacto con algunas obras del escritor peruano José María Arguedas, descubre también la idea de que donde no hay justicia, allí Dios está ausente. Para ello cita la novela Todas las sangres de Arguedas, donde aparece la expresión 'Dios está en todas par-

implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios", en: G. Schneider, B. Sessböié, X. Pikaza y otros, Dios es Padre, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1991, 277-314.

83 Cf. *Ibid.*, 30.

84 *Ibid.*, 31.

85 *Ibid.*

86 *Ibid.* Citamos el texto del Deuteronomio: "Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto" (24, 18); también el evangelista S. Juan nos advierte: "Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado" (15, 12).

87 G.G. ha tratado este tema en las obras: Dios o el oro en las Indias; Entre la Cañandrias; En busca de los pobres de Jesucristo; Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina.

tes', frase que dirige el cura al sacristán. Y el sacristán que no sabe de metafísica pero sí de injusticia y de opresión, replica con certera intuición bíblica: "¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando "La Esmeralda"?<sup>15</sup>.

También en las conclusiones de Medellín, en concreto el documento de Paz se recalca que donde hay injusticia hay un rechazo del Señor: "Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo"<sup>16</sup>.

En cambio, si se hace justicia, si no se oprime al forastero, al huérfano y a la viuda "entonces yo me quedaré con ustedes en este lugar, en la tierra que di a sus padres desde siempre hasta siempre" (Jer. 7, 7)<sup>17</sup>. Esta idea aparece también en los salmos (cf. Sal 146, 7-10).

Este encuentro con Dios a través de gestos concretos hacia los demás, en particular con los pobres, es tan profundo y rico, que partiendo de él los profetas harán la crítica a todo culto puramente externo. Así por ejemplo afirma el profeta Isaías en uno de sus textos: "Oíd la palabra de Yahvé, príncipes de Sodoma; aprestad el oído a la ley de nuestro Dios, pueblo de Gomorra. ¿A mí qué, dice Yahvé, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados. No quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos. Lavaos, limpios, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal; aprender a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda" (1, 10-11.16.17)<sup>18</sup>.

88 Cf. J. L. Segundo, Nuestra idea de Dios, Buenos Aires 1970, 18. Para ello he tenido en cuenta el artículo de J. Sobrino, que escribió recientemente en recuerdo de J. L. Segundo, en ocasión de su muerte: J. Sobrino, Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo, en RLAT 37 (1996), 3-10.

Sobre este tema también han escrito otros autores: J. Sobrino, Reflexiones del significado del ateísmo y de la idolatría para la teología, en: "RLAT" 7 (1986), 41-48; H. Assmann- F.J. Hinkelammert, A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia, Voces, Sao Paulo 1989. Fuera del ambito latinoamericano destaco la obra del español J. L. Sicre, Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas exilicos, Cristiandad, Madrid 1979; Profetismo en Israel, Verbo divino, Estella (Navarra) 1996, especialmente 367-385.

89 Dios de la Vida, 109. G.G. sostiene que en el siglo XX el tema de la idolatría lo hemos reducido a algo del pasado, como algo superado, propio de gente "no civilizada". Pero la Biblia habla de la idolatría como un peligro que se presenta a toda persona religiosa y como una tentación permanente.

Este amor al prójimo no se limita a la Comunidad judía, sino que va más allá. "Si bien el prójimo en los textos citados, es esencialmente un miembro de la propia comunidad judía, la aparición en ellos del forastero, que junto con la viuda y el huérfano constituyen una trilogía clásica, significa un esfuerzo por hacer saltar esos límites"<sup>19</sup>.

Esta idea la matiza aún más nuestro autor, pero no sólo desde el ámbito judío, sino desde la comunidad cristiana, a través del texto de Mateo 25, 31-46. Este texto, que en los otros evangelistas no aparece, sino sólo aparece en Mateo, viene denominado como parábola del juicio final. Sin embargo precisa G.G. que él usa también el término parábola siguiendo el uso corriente, pero el texto de referencia es difícil de clasificar. Un malentendido debido sobre todo al contexto, ha llevado a calificar de parábola esta visión escatológica<sup>20</sup>.

Este pasaje mateano es para muchos lo esencial del mensaje evangélico. O según R. Mehl, para algunos teólogos es el sumario del evangelio. Así tenemos que el exegeta W. Trilling es de la opinión que este fragmento es un compendio de la doctrina y de la reclamación de todo el evangelio en vista de un juicio<sup>21</sup>.

El teólogo peruano siguiendo los estudios de J.C. Ingelaere, J. Winandiy, Lamar Cope, pero sobre todo del primero que hemos citado, pues Ingelaere era el autor que más minuciosamente había trabajado por ese tiempo el texto<sup>22</sup>, plantea las siguientes cuestiones: ¿quiénes son las naciones juzgadas por el Hijo del hombre? y ¿quiénes son los "hermanos más pequeños" del Hijo del hombre? Teniendo en cuenta estos dos interrogantes, Ingelaere distingue las tres líneas de interpretación de este texto que se han dado hasta el momento: la primera línea defiende que se trata de un juicio a todos los hombres -cristianos y no cristianos-, según el amor al prójimo, en particular al necesitado; la segunda línea ve aquí más bien, un juicio a los cristianos en función de su comportamiento

A nivel de exégesis destaco la gran aportación de J. Luis Sicre, en la obra anteriormente citada, que fue por otra parte la tesis doctoral que presentó en el Instituto Bíblico de Roma, bajo la dirección de Luis Alonso Schökel. En "Los dioses olvidados" Sicre recuerda citando a Christopher R. North "que es sorprendente que el ethos de la idolatría haya ocasionado tan poca discusión entre los especialistas del Antiguo Testamento". Por otro lado sostiene Sicre que si bien se ha escrito mucho sobre la idolatría, sin embargo se ha profundizado poco en este fenómeno, especialmente desde el punto de vista bíblico. En la nota 5, p. 14 de su libro aparecen algunos trabajos que se han escrito a nivel de carácter teológico. No obstante a este nivel han sido los teólogos de la liberación los que han recuperado este tema, poniendo en cuestión que en la Biblia el tema de la negación de Dios no es el ateísmo sino la idolatría. El ateísmo es más un problema que surgió a partir de la Ilustración.

hacia los miembros más desfavorecidos de la propia comunidad (esa fue la opinión de Orígenes y Lutero), y finalmente, una minoría piensa que estamos ante un juicio a los paganos basado en su actitud hacia los cristianos<sup>23</sup>. Ingelaere se inclina por esta última interpretación. Nuestro autor sigue la línea primera, es decir se trata de un juicio a todos los hombres -cristianos y no cristianos- según el amor al prójimo, en particular al más necesitado.

La línea que sigue Ingelaere viene criticada por G.G. que afirma: "Si la interpretación de Ingelaere fuese exacta, el amor del que habla Mateo sólo podría ser practicado por paganos en contacto con cristianos"<sup>24</sup>. Y además va contra el sentido universal de la caridad. El teólogo peruano recuerda además que se trata de revivir una tesis de H. J. Holzmann, y que M. J. Lagrange, apoyándose en Loisy, Wiss y Wellhausen, calificaba ya de 'extraño contrasentido'. Sostenemos que la posición de Lagrange es bastante compleja: el juicio es universal pero la enseñanza se dirige, en primer lugar, a los cristianos: todo el mundo comparece en el juicio, pero Cristo no se ocupa posteriormente, sino de sus discípulos<sup>25</sup>.

De todos modos la mayoría de los exegetas optan por lo que Ingelaere considera la primera interpretación, es decir se trata de un juicio universal a todos los hombres, según el amor al prójimo, en particular al más pobre<sup>26</sup>.

Como hemos recordado anteriormente G.G. sigue la línea que acabamos de mencionar, pero insiste en tres puntos:

90 *Ibid*, 32. Para G.G. el dios de la idolatría es un dios asesino. El ansia de riqueza y poder no se detiene ante nada, atropella el derecho de los demás y pisotea los mandatos de Dios que exige la defensa del pobre y oprimido. Para ello cita el famoso texto del Eclesiástico 34, 18-22, donde se refleja que la opresión del pobre es llamada con el nombre de asesinato. Este pasaje jugó un momento decisivo en la vida de Bartolomé de Las Casas, en su defensa por el indio: Cf. Dios de la Vida, 118-119.

En su obra *Entre las calandrias*, G.G. destaca que esta relación entre idolatría y asesinato del pobre está presente en la obra literaria de José María Arguedas (cf. 66-75).

91 *Ibid*, 110.

92 Cf. *Ibid*, 111. En el salmo 52,9 se afirma: "Ese es el hombre que no puso en Dios su refugio, mas en su gran riqueza confiaba, se jactaba de su crimen!".

En este sentido decía el teólogo Ignacio Ellacuría: "El peor de los secularismos es convertir a los hijos de Dios, en víctimas de la opresión y de la injusticia; el peor de los secularismos es la negación de la gracia por el pecado. La idolatría ofende a Dios y destruye al hombre, siendo lo segundo verificación de lo primero": Citado por J. Sobrino: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 239.

- El acento puesto en la comunión y la fraternidad como las dos dimensiones que dan sentido a la existencia humana<sup>27</sup>.
- La insistencia en un amor que se da en gestos concretos marcando una primacía del 'hacer' sobre el simple saber. Aquí cita G.G. la opinión de Th. Preiss que sostenía que con el verbo 'hacer' (que aparece en el texto de Mateo, vv. 40-44) Jesús ha debido usar el verbo arameo abad que significa al mismo tiempo "hacer" y "servir".
- Por último, la revelación de la necesaria mediación humana para llegar al Señor.

Estos tres puntos tienen su fundamento, "pues el hombre está destinado a la total comunión con Dios y a la más completa fraternidad con los demás hombres" (cf. 1 Jn 4, 7-8)"<sup>28</sup>. "Salvarse es alcanzar la plenitud del amor, es entrar en el circuito de caridad que une a las personas trinitarias: es amar como Dios ama" <sup>29</sup>. Desde aquí sostengo que hay que entender la definición que siempre hace nuestro autor sobre el pecado "como un rehusar el amor, la comunión y la fraternidad, es decir rechazar, desde ahora, el sentido mismo de la existencia humana"<sup>30</sup>. Y este es el origen de todas las injusticias en la humanidad, como siempre G.G. ha mantenido al hablar del tercer nivel de la liberación<sup>31</sup>.

Después nuestro autor se detiene en la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10, 29-37). Ante la pregunta "¿quién es mi prójimo? respondemos sin dificultad que el prójimo es el herido que se halla al borde del camino. Cristo por el contrario invierte la pregunta, ¿quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los saltea-

93 *Ibid*, 121. En última instancia -sostiene G.G.- si Cristo sitúa el dinero como un anti-dios, y nos pone en la disyuntiva ineludible de seguir al uno o al otro, es porque el culto a Mamón significa derramar sangre del pobre. La idolatría es muerte, Dios es vida.

94 Cf. *Ibid*, 126-128. El texto de Colosenses 3,5 nos dice: "la codicia es una idolatría"; y en Timoteo 6,10: "la raíz de todos los males es el afán del dinero".

95 En busca de los pobres de Jesucristo, 85.

96 *Ibid*, 92.

97 Cf. *Ibid*, 501-509. En estas páginas aparece el tema de la idolatría en Las Casas.

98 Dios de la Vida, 109. En el análisis que G.G. hace del libro de Job, y que a continuación matizaremos, distingue dos formas de creer, dos formas de entender la religión: una interesada y otra forma mercantil. En contra de la doctrina de la retribución o contra una religión interesada afirma nuestro autor: "En una religión interesada no se da un verdadero encuentro con Dios, hay más bien construcción de un ídolo. Creer "por nada", sin "paga", es lo contrario a una fe basada en la doctrina de la retribución": Ha-

dores? A esto responde G.G.: "Prójimo fue el samaritano que se aproximó al herido y lo hizo su prójimo. Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente"<sup>32</sup>.

El samaritano se acerca al herido que está al borde del camino no por un frío cumplimiento de una obligación religiosa, sino porque se le "revuelve las entrañas" (eso es lo que significa literalmente el verbo *splanknizein* usado en Lc 10,33, porque su amor por ese hombre se hace carne en él)<sup>33</sup>.

G.G. hace alusión a la novela de Nazarín, del escritor español Benito Pérez Galdos, y adaptada después al cine por Luis Buñuel. Nazarín ese cura que todo lo hacia por deber. Hay sin embargo personas que aman a los demás sin ningún pretexto religioso. ¿Estamos ante un desplazamiento del amor a Dios al simple amor humano? Al final se revela que Nazarín está en buen camino: sólo encontrará el auténtico amor a Dios a través de un acercamiento real y concreto a los hombres.

Al Dios que testimonian los cristianos como Nazarín, se dirige el doloroso reclamo del verso de César Vallejo: "Dios mío, si tú hubieras sido hombre, hoy supieras ser Dios"<sup>34</sup>.

Para GG. la lección que nos ofrece Buñuel es paradójica pero fecunda: "no hay nada más horizontalista que una caridad sin color, ni sabor humano"<sup>35</sup>.

Esto último nos lleva a la tercera idea que deseamos subrayar del texto de Mateo 25, 31ss.: la mediación humana para llegar a Dios. Para ello seguimos la idea del teólogo Edward Schillebeeckx que afirma: "Esta historia humana es pues la única manera de llegar a Dios"<sup>36</sup>. No basta con afirmar que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Es necesario precisar que el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo. Más todavía, a Dios se le ama en el prójimo (cf 1 Jn 4, 10). También el Papa Pablo VI, con ocasión de la clausura del Concilio Vaticano II, partiendo del texto de Mateo decía: "Para conocer a Dios

blar de Dios desde el sufrimiento del inocente, 35. Precisamos además que la doctrina de la retribución temporal sostiene que el justo es recompensado con el bienestar y la salud, y el pecador castigado con la pobreza y la enfermedad. Sabemos que esta teoría no se puede aplicar al caso de Job, como sus amigos pretendían aplicarla. Más bien Job entiende la relación con Dios, y la religión a partir de la gratuidad. De ahí que la fe desinteresada de Job es un ataque a lo que entendemos por idolatría.

99 G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*, 68.

100 Dios de la Vida, 134.

101 Cf. *Ibid.*, 19.

es necesario conocer al hombre"; y a su vez resumía el objetivo del concilio con una amistosa invitación a la humanidad a encontrar a aquel Dios "de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir"<sup>37</sup>.

G.G. hablará también siguiendo a Yves Congar del sacramento del prójimo, en tanto que realidad visible que nos revela y permite acoger al Señor<sup>38</sup>. Y con el filósofo judío Emmanuel Levinas, para quien nuestro encuentro con ese Dios que está en el fondo, en lo más íntimo de cada hombre<sup>39</sup>.

No se trata por otra parte de amar al hombre como un instrumento para la aproximación a Dios, sino de un auténtico amor al hombre por el hombre mismo. Recordamos de nuevo un pensamiento de la homilía de Pablo VI del 7 de diciembre de 1965: "Amar al hombre no como un instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente principio y razón de todo amor"<sup>40</sup>.

102 *Ibid.*, 20. También en la *Dei Verbum* n° 16 se habla de la unidad entre el Antiguo y Nuevo Testamento. Toda revelación bíblica encuentra su unidad en Cristo. Esta idea la toma el documento sobre la revelación de San Agustín.

103 *Ibid.*, 21.

104 Cf. *Ibid.*, 21.

105 *Ibid.*, 21.

106 *Ibid.*, 24. También G.G. cita a J. Cone que decía así: "Dios es siempre más que la experiencia que tenemos de él", 74 Todo esto está en relación con la santidad de Dios, pues decir que Dios es santo significa ser distinto. La santidad de Dios, nos empuja a reconocer que sólo Dios es Dios (cf. Deuteronomio 5, 6-9). O con Karl Barth diremos que Dios es "el totalmente otro": *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, 1932, 10.

107 J. R. García Murga, *Cómo decir hoy que Dios es amor*, en: "Miscelánea Comillas" 45 (1987), 294.

108 Citamos un texto del profeta Jeremías que refleja lo dicho: "Así dice Yahveh: ¿Qué encontraban vuestros padres en mí de torcido, que se alejaron de mí vera, y yendo en pos de la Vanidad se hicieron vanos? En cambio no dijeron: ¿Dónde está Yahveh, que nos subió de la tierra de Egipto, que nos llevó por el desierto, por la estepa y la paramera, por tierra seca y sombría, tierra por donde nadie pasa y en donde nadie se asienta? Luego os traje a la tierra del vergel, para comer su fruto y su bien. Llegasteis y ensuciasteis mi tierra, y pusisteis mi heredad asquerosa. Los sacerdotes no decían: ¿Dónde está Yahveh?; ni los peritos de la Ley me conocían; y los pastores se rebelaron contra mí, y los profetas profetizaban por Baal, y en pos de los Inútiles andaban" (2, 5-8).

109 Cf. *Dios de la Vida*, 141. Así dice el texto de Deuteronomio: "Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición y maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yahveh tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en eso está tu vida, así como la pro-

Finalmente G.G. llama la atención del peligro de caer en una caridad de tipo individualista. El prójimo no es sólo el hombre tomado individualmente. Es el hombre también ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. Es igualmente, el pueblo dominado, la raza marginada. Ya el teólogo M-D Chenu decía que las masas son también nuestro prójimo<sup>41</sup>. Siguiendo una expresión de Pío XII, la caridad es hoy una caridad política<sup>42</sup>. Y matizando aún más dirá G.G.: "En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los demás. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción"<sup>43</sup>.

### 1.1.2. Practicar a Dios

Es importante destacar que el teólogo peruano incluye el tema de Dios en relación con la espiritualidad. Pues a Dios no sólo se le piensa, no sólo se habla de él, sino ante todo se le practica, es cuestión de vida. Por eso aclara desde el principio que el compromiso en el camino de la liberación tiene que ir acompañado de una espiritualidad, para no caer en puros horizontalismos de la fe. Este mismo camino deberá recorrer todo aquel que se adentra en la reflexión teológica. No basta con defender una ortodoxia bien fundamentada sistemáticamente, que a veces está muy lejos de la realidad y sobre todo de la vida. Las categorías teológi-

trina" (Mc 11, 17-18). Para un análisis sobre las causas de la muerte de Jesús remito al libro de J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, especialmente 253-342.

113 Cf. *Ibid.*, 158.

114 En el libro de los Reyes vemos que Dios le dice a Elías: "Sal y ponte en el monte ante Yahvé. Y he aquí que Yahveh pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yahveh: pero no estaba Yahveh en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahveh en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto, salió y se puso a la entrada de la cueva" (19, 11-13). En una nota a pie de página G.G. sostiene que esta brisa recuerda la metáfora del soplo vivificante que la Biblia emplea con frecuencia para hablar de la acción discreta del Espíritu: Cf. *Ibid.*, 160.

115 *Ibid.*, 161. En un texto de Judit 8, 11-17 se ve clara esta idea de que a Dios no se le puede poner plazos, es decir encerrar en el tiempo. Es un texto donde se ve la dimensión trascendente y la gratuidad de Dios.

116 *Ibid.*, 163.

117 Cf. *Ibid.*, 231-270.

118 Para G.G. la Encarnación no es sólo la plenitud de la revelación, o la manifestación de la irrupción de Dios en la historia. Se trata de una Encarnación desde la pequeñez

cas no son suficientes. Es necesaria una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una espiritualidad<sup>44</sup>.

G.G. define la espiritualidad como un dominio del Espíritu. "Si la verdad nos hará libres (cf. Jn 8, 32), el Espíritu que nos llevará a la verdad completa" (Jn 16, 3), nos conducirá a la libertad plena. A la libertad de todo lo que nos impide realizarnos como hombres e hijos de Dios, y a la libertad para amar y entrar en camino con Dios y con los demás. Nos llevará por el camino de la liberación, porque donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2 Cor 3, 17)<sup>45</sup>.

Recordamos también el peligro que puede existir en aquellos que comprometiéndose en el proceso liberador, les puede inducir a abandonar el encuentro con el Señor, en beneficio del amor al hombre. Pero para ello hay una solución, y ésta hay que buscarla en el corazón del problema. Para el teólogo peruano éste es el desafío mayor al que se enfrenta una espiritualidad de la liberación: "Allí donde la opresión y la liberación del hombre parecen olvidar a Dios, debe brotar la fe y la esperanza en aquel que viene a arrancar de raíz la injusticia y a aportar, en forma imprevisible, la libertad total. Se trata de una espiritualidad que ose echar sus raíces en el suelo constituido por la situación de opresión-liberación"<sup>46</sup>.

No obstante, no basta con estas apreciaciones, es necesario destacar que la espiritualidad de la liberación está centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento. "La conversión evangélica es, en efecto, la

y el servicio en medio del poder y la prepotencia de los grandes de este mundo. Irrupción con olor a establo: *Ibid*, 171.

119 Cf. *Ibid*, 170.

120 Cf. *Ibid*, 185-230. Este aspecto ha sido también acentuado en la teología de J.B. Metz, "La teología política in discussione", en: *Sul concetto della nuova teología politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998, 35-66.

121 J. Sobrino, La centralidad del "reino de Dios" en la teología de la liberación, en: *RLAT* 9 (1986), 247-281; este artículo está publicado en: *Mysterium liberationis*, I Madrid 1990, 467-511. Sobre esto ha tratado ampliamente J. Sobrino en su libro *Jesucristo liberador*, especialmente 143- 177.

J. Sobrino sostiene con el teólogo Walter Kasper, hoy obispo de Rottenburg-Stuttgart, que es verdad que Jesús jamás definió lo que era el Reino. Lo único que dice es que está cerca. Pero Jesús -precisa Sobrino- sí dijo donde está el Reino: en los pobres, en las masas despreciadas. Y citando a Porfirio de Miranda afirma: " Sólo se puede encon-

pedra de toque de toda espiritualidad"<sup>47</sup>. G.G. define la conversión: "Como una transformación radical de nosotros mismos, significa además pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado. Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente"<sup>48</sup>. Para esto no basta la generosidad, "sino también con análisis de situación y estrategia de acción"<sup>49</sup>. La conversión no es estática ni definitiva, es "un proceso permanente, en el que muchas veces los impases a que llegamos nos llevan a descuidar el camino hecho y empezar nuevamente"<sup>50</sup>.

La fecundidad de nuestra conversión "depende de nuestra infancia espiritual"<sup>51</sup>, es decir de nuestra forma de dejarnos modelar por Dios, y abandonarnos a él.

De ahí que mantengamos que la conversión está exenta de evasiones y falsas actitudes individualistas, que nos encierran en actitudes meramente superficiales. "Toda conversión implica una ruptura, quererla hacer sin conflictos es engañarse y engañar a los demás"<sup>52</sup>. No se trata por lo tanto de una actitud intimista y recoleta, nuestro proceso de conversión está condicionado por el medio socio-económico, político, cultural, humano en que se desarrolla. Sin un cambio en esas estructuras no hay auténtica conversión.

Por otra parte una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de gratuidad<sup>53</sup>. Pues la comunión con el Señor y con todos los hombres es, ante todo, un don. De ahí la universalidad y la radicalidad de la liberación que él aporta. Un don que lejos de ser un llamado a la pasividad exige una actitud vigilante.

trar a Dios en la historia, si se le busca allí donde él dijo que estaba, en el mundo de los pobres" (cf. Mt. 25, 31-46).

122 Felipe Guaman Poma de Ayala, nacido a mediados del siglo XVI, en un largo informe destinado al rey Felipe III - escrito en un castellano titubeante y preñado de sintaxis quechua- cuenta que impresionado por la situación de sus hermanos de raza salió a recorrer el antiguo Falinaintinsuyo en busca de los pobres de Jesucristo. Durante años anduvo en todo el mundo para ver y proveer su justicia y remedio de los pobres. Una situación en la que se descuella y se sirve de los pobres de Jesucristo, le hace exclamar y así Dios mío, ¿adónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres, que yo harto remediado ando: Cf. G. Gutiérrez, *Cómo hablar de Dios desde Ayacucho*, en: "RLAT" 13 (1988), 233. Y a esto añade G.G.: desde el sufrimiento de los indígenas surge la pregunta: ¿dónde está el Dios amor? Esta sigue siendo la fuente del planteamiento sobre Dios en nuestras tierras. Así de simple y de doloroso. Esta posición del problema puede

"El encuentro del Señor supone atención, disposición activa, trabajo, fidelidad a su voluntad, fructificación de los talentos recibidos. Sólo se ama auténticamente cuando hay entrega gratuita, no condicionada, no coactada. Sólo el amor gratuito va hasta la raíz de nosotros mismos y hace brotar desde allí un verdadero amor"<sup>54</sup>.

G.G resalta además la importancia de la oración, que la define como una experiencia de gratuidad. "La oración es un acto ocioso, ese tiempo despreciado que nos recuerda que el Señor está más allá de las categorías de lo útil y lo inútil"<sup>55</sup>. Dios no es de este mundo. La gratuidad de su don, creadora de necesidades profundas, nos libera de toda alienación religiosa, y de toda alienación.

Todo este proceso nos llevará a decir a Dios un día con Job: "Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos" (42, 5). Y con D. Bonhoeffer diremos: "El único Dios creíble, es el Dios de los místicos"<sup>56</sup>. Pero no es un Dios sin relación con la historia humana. Si bien es verdad, que es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el "paso" por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis. Esta síntesis se da en Cristo, en el Dios-hombre encontramos a Dios y

parecer quizá pre-crítica a una mentalidad europea. No es el momento de interrogarnos acerca del carácter axiomático con que es presentada muchas veces esta perspectiva que viene de la Ilustración. Quisiera sólo decir que, si la teología es una inteligencia de la fe al servicio del anuncio del evangelio no podemos esquivar la forma como la gran mayoría de nuestro pueblo vive hoy su relación con el Dios de su fe. Esa práctica creyente es el punto de partida para encontrar nuestro lenguaje sobre Dios, 234.

123 Dios de la Vida., 177.

124 *Ibid.*, 170. En un comentario de G.G. a la carta a Filemón, sobre todo centrándose en el versículo 21: "Te escribo seguro de tu obediencia, sabiendo que harás más de que te pido", sostiene: "No se trata de saber con claridad cuáles son nuestras obligaciones para saber lo que es ser cristiano o no. La actitud cristiana es mucho más exigente, se trata de libertad y creatividad. El cristiano debe inventar día a día su vida de caridad y de compromiso. El "más de lo que te pido" es una fórmula de exigencias interminables. En ese "más" que Pablo nos pide está comprendida la exigencia de la gratuidad, y está también nuestra creatividad como cristianos en el presente de nuestro pueblo, en el hoy de la Palabra de Dios, en la situación actual de los pobres de este país": G. Gutiérrez, Haz más de lo que te pido (La Carta a Filemón), en: "Páginas" 60 (1984), 43.

125 Cf. *Ibid.*, 201.

126 *Ibid.* "El reinado de Dios, reinado de vida, es el sentido último de la historia humana, pero su presencia se inicia desde ahora a partir de la atención de Jesús por los últimos de esa misma historia (cf. Lc 4, 18-19). En el versículo 21 de el pasaje de Cristo en la Sinagoga nos da testimonio del porqué ha de comenzar a partir de los últimos de

al hombre. Por eso G.G. dirá: "En Cristo el hombre da una faz humana a Dios y Dios da una faz divina al hombre"<sup>57</sup>.

"Sólo así podremos comprender que la unión con el Señor, que proclama toda espiritualidad, no sea una separación para con el hombre: para llegar a esa unión hay que pasar por ésta, y ella, a su vez, me hace encontrar más plenamente al hombre"<sup>58</sup>.

De esta conversión al prójimo, y en él al Señor, de esta gratuidad que me permite encontrar en plenitud a los demás, brota la fuente de la alegría cristiana. "Ese gozo no debe amortiguar nuestro compromiso por el hombre que vive en un mundo de injusticia, ni tiene por qué llevarnos a la conciliación fácil y a bajo precio. Nuestra alegría es pascual, garantizada por el Espíritu (Rom 14). Pasa por el conflicto con los grandes de este mundo y la cruz para llegar a la vida"<sup>59</sup>.

En el canto del Magnificat (cf. Lc 1, 47-49) se expresa muy bien la espiritualidad liberadora hasta ahora descrita. Texto de acción de gracias por los dones del Señor, expresa la alegría de saberse amado por él, pero al mismo tiempo es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del Nuevo Testamento (Lc 1, 52-53): "Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos"<sup>60</sup>.

la historia: "Esta Escritura, que acaba de oír, se ha cumplido hoy": Cómo hablar de Dios desde Ayacucho, 237.

127 *Ibid.*, 202. A reglón seguido dirá G.G. que fariseos son aquellos que pretenden cumplir con sequitos religiosos formales al mismo tiempo que explotan y marginan al pobre, que dicen amar a Dios, pero no se comprometen en la historia con los privilegiados del Reino: los desposeídos y necesitados. Mentirosos los llama Juan (1 Jn 4, 20), es decir negadores del Señor (Jn 14,6).

128 Cf. *Ibid.*, 179. Y a continuación recuerda G.G. siguiendo al poeta César Vallejo que Dios se encarna y se oculta en el pobre.

129 *Ibid.*, 208. Por eso la Iglesia significa el Reino en la medida en que acepte ser juzgada por él en su actuar histórico. Este juicio no ocurre sólo al final de la historia. Comienza desde ahora (Apc. 2 y 3). Por eso diremos que el Reino juzga la Iglesia, y también está más allá de la Iglesia. Si la Iglesia se desvincula del Reino, se quedará a la vez, sin proyecto trascendente, y sin capacidad crítica sobre el presente. Es decir perderá la esperanza en el Dios que "todo lo hace nuevo" (Apoc 21, 5): Cf. *Ibid.*, 210-211.

130 Este tema se puede ver también en su artículo: Cómo hablar de Dios desde Ayacucho, 233-242. G.G. recuerda cómo el teólogo alemán J.B. Metz se preguntaba hace unos años con gran sensibilidad cómo hablar de Dios después de la horrenda experiencia de Auschwitz. Desde estas tierras, en que hace siglos ya Bartolomé de Las Casas dejaba a Cristo mil veces flagelado en los indios, nuestra pregunta es: ¿cómo hablar de Dios, no después sino durante Ayacucho? La interrogación supera sin duda nuestra capacidad de respuesta. Pero sabemos que debemos decir con Job: "No frenaré mi lengua, hablará mi espíritu angustiado, se quejará mi alma entristecida" (Job 7, 11).

131 Cf. Dios de la Vida, 273-307.

Finalmente destacamos una idea que se acentuará a lo largo de todos los escritos de G.G., es decir que la liberación auténtica será obra del oprimido mismo<sup>61</sup>, en él el Señor salva la historia. "Pues la espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los anawim"<sup>62</sup>.

Esta realidad no será fruto de buenas teologías, "sino de los testimonios vividos, los que señalarán el rumbo de una espiritualidad liberadora"<sup>63</sup>.

1.2.El Dios de La Vida en un contexto marcado por la muerte.

A continuación nos ocupamos del estudio de la obra de G.G. El Dios de la vida (1989)<sup>64</sup>, donde nuestro autor pretende sistematizar su discurso sobre Dios. Con el teólogo chileno Rolando Muñoz afirmamos ya desde el inicio que "existe un cambio en la denominación de Dios durante

132 *Ibid.*, 275.

133 En este sentido también J.B. Metz ha demostrado sensibilidad hacia esta cuestión: "Lo que importa no es, pues, que la teología intente de nuevo justificar a Dios frente al mal, el sufrimiento y la iniquidad que hay en el mundo. La pregunta es más bien: ¿cómo hablar de Dios ante la tremenda historia del sufrimiento del mundo, de su mundo?: Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt, en: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 100. En este artículo, Metz acusa a la teología por su falta de sensibilidad para la cuestión de la teodicea, pero no entendida ésta en el sentido neoescolástico de *theologia naturalis* o doctrina sobre las pruebas de la existencia de Dios, sino más específicamente referido al problema de Dios a la vista del sufrimiento en la historia y en el mundo, 99-100.

134 Afirma G.G.: "El lenguaje sobre Dios y su mensaje viene en última instancia de Dios mismo": *Dios de la Vida*, 274.

135 Cf. *Hablar de Dios*, 13.

136 El prólogo nos relata la historia de un hombre íntegro y honrado, religioso y apartado del mal, poseedor al mismo tiempo de grandes bienes materiales. Se trata, no de un miembro del pueblo judío sino de alguien perteneciente al país de Hus (Jon 1,1), posiblemente del territorio de Edom.

137 Siguiendo a A. Gesché G.G. especifica que al mal que nos referimos no es el mal-culpable, sino el mal desgracia, del mal inocente. El mismo Gesché ya afirmaba que precisamente la significación fundamental de la teología de la liberación (a diferencia de la europea), aquello que le da un gran valor que espero, no le será quitado, es tener en cuenta este mal general, mal objetivo, mal inocente: Cf. *Hablar de Dios*, 19-20.

La pregunta de cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, "planteada desde A.L. da lugar -dice G.G.- a una óptica teológica propia": *Hablar de Dios*, 47. Sobre el tema del mal en la teología de la liberación considero de gran alcance el análisis de A.

los últimos años. Hacia los últimos años 60 y los primeros 70, la renovada experiencia de Dios en la Iglesia latinoamericana fue motivada por el Dios del Éxodo, de los profetas y de algunos salmos, y por un Jesús histórico inspirador de la urgente revolución social y cultural. Hacia los últimos años 70 y años 80 el referente central para la experiencia renovada de Dios es el propio Jesucristo: El Mesías de los pobres y predicador del Reino, el crucificado por los poderosos y resucitado por el Dios de la vida, el Hijo del Padre. Si en el primer periodo hablába-

Gesché, Dios para pensar. El mal-el hombre, I, Sígueme; Salamanca 1995, 121-161. Afirma Gesché: "Sobre este problema insoluble del mal, la teología de la liberación tiene mucho que enseñarnos debido a la perspectiva original en que se ha situado y que va más allá del empeño que ella misma ha asumido. Creo que, desde su aparición, no es posible comprender ya este misterio como antes", 121.

138 *Ibid.*, 25-26.

139 *Ibid.*, 18-19. Según A. Gesché en nuestra teología cristiana hay dos tradiciones sobre el mal. Una que llamaríamos "paulina" (o agustiniana) y la otra que calificaríamos como lucana. La primera se refiere al mal responsable, personal, moral, de intención, la segunda al mal inocente, que va más allá del individuo, mal físico, mal desgracia. Gesché pone como ejemplo de sufrimiento inocente la parábola lucaniana del samaritano: el herido que se halla a la vera del camino no merece la desgracia que le ha ocurrido. A esta argumentación G.G. sostiene que es exacto lo que sostiene Gesché, pero esto no exime de responsabilidad a los salteadores; aunque la determinación de ella - y el castigo consiguiente- no sea de ninguna manera una condición previa para que el samaritano se aproxime al hombre maltratado. En este caso la inocencia del sufrimiento se mide a partir del herido, no de los malhechores.

140 Hablar de Dios, 52. Así pues no se trata de cómo hablar de Dios desde un mundo adulto, como se cuestionaba D. Bonhoeffer, sino estamos ante una experiencia humana que parece negar la justicia y el amor de Dios. ¿Es posible desde ella evitar una interpretación manipuladora de Dios, afirmar la presencia del Señor en nuestras vidas y abrirse al encuentro de la gratuidad y libertad de Dios?. Ver también el acertado análisis de G. Ravasi, "Giobbe, male fisico e male morale", en: E. Bianchi, A. Bonora, M. Toschi (y otros), *Liberaci dal male*, Dehoniane, Bologna 1989, 83-94. Sostiene Ravasi en este artículo: "Il dolore, la spogliazione totale, la povertà del soffrire permettono di impostare il discorso sulla gratuità della fede", 93.

141 Según C. Westermann, el género literario dominante en el libro de Job es la lamentación: Cf. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios*, 38.

142 Cf. *Ibid.*, 53.

143 *Ibid.*, 19.

144 Esta cuestión ha sido planteada por Erhard Kunz: *Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß?* en: "Geist und Leben" 68 (1995), 37-46. E. Kunz en este artículo intenta responder cómo hay que entender el verdadero poder de Dios: "Gottes Macht ist nicht grenzenlos. Indem Gott die Welt erschafft, akzeptiert er auch Grenzen und ist er bereit, auch Mühen auf sich zu nehmen und zu erleiden (wie Ignatius es in den Exerzitien sagt: "Gott müht sich in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde für mich und arbeitet; er verhält sich in der Weise eines Arbeitenden"; Ex. Nr

mos de una diversidad de imágenes de Dios, ahora la tendencia es reconocer la vigencia de esa confrontación radical que hace la misma Biblia entre el único Dios vivo y verdadero...y los ídolos de mentira y de muerte"<sup>65</sup>.

Como lo había hecho en escritos anteriores, G.G. nuevamente parte de la realidad<sup>66</sup> del continente Latinoamericano para reflexionar sobre Dios, sobre todo a partir de la vida real de los más pobres. Por otra parte no ha pretendido con este libro escribir un tratado sistemático de Teología trinitaria, como otros autores sí han elaborado<sup>67</sup>, sino a través de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento fundamenta su noción de Dios<sup>68</sup>. "Bajo este respecto, bien podría titularse esta obra "El Dios de la Biblia". En ello está su virtud, y posiblemente también su elementalidad. Aun cuando se trata también del Dios de la Tradición de la Iglesia -nada indica lo contrario, aún más, es posible advertir que la obra entronca con lo mejor de la Tradición-, al no explicarse de modo suficiente la rica reflexión que la Iglesia ha hecho en siglos de interpretación de la Escritura, la obra pierde consistencia"<sup>69</sup>. G.G. parte de que la reflexión de Dios viene marcada desde el lugar donde uno vive; en su país, el Perú, y en toda Latinoamérica, la mayoría de las personas son cre-

236). Aber trotz aller Grenzen und in allen Mühen kommt Gottes Macht als Macht der Liebe an kein Ende; sie ist unerschöpflich. So ist Gottes Allmacht zu verstehen. Es ist die Macht der Liebe, die anderen -seinen Geschöpfen- Sein, Leben und Wirkkräfte und darin Eigenständigkeit und Freiheit mitteilt, die Begrenzungen und Mühen nicht scheut, aber als Liebe unerschöpflich ist. "Die Liebe hört niemals auf" (1 ko 13, 8). Auf diese freilassende, ohnmächtige, aber unerschöpfliche Macht der Liebe können wir uns verlassen in guten und in schweren Tagen. Deshalb ist das Bekenntnis zu der so verstandenen Allmacht Gottes durchaus noch an der Zeit", 46.

145 Hablar de Dios, 22. G.G. recuerda que esta humanidad oprimida fue designada por el teólogo Ignacio Ellacuría como el pueblo crucificado, 22, nota 16.

146 Sobre esto afirma G.G.: "Anunciar la alegría pascual de la victoria de la vida sobre la muerte implica, sin embargo, compartir el sufrimiento de los últimos. Desde ese lugar, desde los que sufren, donde habita con ellos el crucificado, es el lugar desde el que debemos anunciar al Resucitado": Hablar de Dios, 23.

En esta misma línea afirma J.B. Metz: "El que por ejemplo oye el discurso teológico de la resurrección de Jesús sin que resuene en él el grito desgarrador del crucificado, no escucha teología, sino mitología. Ahí está justamente la diferencia entre teología y mitología: en el mito la pregunta se esfuma": Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt, 101.

147 Cf. *Ibid.*, 20-21. Aquí sigue G.G. el pensamiento del obispo anglicano D. Tutu.

148 "El Satán no niega que Job sea un hombre bueno y piadoso. Lo que cuestiona es el desinterés, la gratuidad de su religión": *Ibid.*, 34.

149 Con relación a las dos apuestas que someta Satán a Dios, G.G. afirma que "la primera apuesta se mueve con perspicacia y finura en el ámbito del no creyente; la segunda se sitúa radical y bellamente en el mundo del no persona. La apuesta se trata de

yentes, pero a su vez es un pueblo oprimido. En las primeras páginas del libro pone el ejemplo de unos pobladores de Villa El Salvador (uno de los llamados pueblos jóvenes de la ciudad de Lima), quienes ante la presencia del Papa Juan Pablo II, le dicen: "Santo Padre, tenemos hambre. Sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto, vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro". Pero en medio de esta realidad surge con fuerza renovada la profesión de fe: "Pero, a pesar de todo esto, creemos en el Dios de la vida"<sup>70</sup>. Para G.G. la carencia de lo necesario para vivir como seres humanos es contraria a la voluntad de Dios que nos revela Jesús. Afirmar la fe en Dios implica rechazar una situación inhumana; y a su vez esta da contenido y urgencia a la proclamación de Dios de la vida. "La voz de los pobres pro-

situarse desde los perdedores de esta historia, desde el basurero, el muladar, desde allí estamos llamados hablar de Dios desde los pobres de la tierra": *Ibid.*, 56.

150 G.G. cita varias veces a Camus; según él no hay lugar para Dios en un mundo invadido por el sufrimiento del inocente. En *La peste*, una de las obras importantes de Camus, y cuya principal clave de lectura es la presencia del mal en el mundo, el autor hace decir a uno de sus personajes: "en verdad no hay nada sobre la tierra más importante que el sufrimiento de un niño y el horror que este sufrimiento arrastra con él, así como las explicaciones que es necesario encontrarle. En el resto de la vida, Dios nos facilitaba todo y, hasta ahí, la religión no tenía mérito. Ahora, por el contrario, él nos ponía contra la pared. Nosotros estábamos así bajo las murallas de la peste y a su sombra mortal compelidos a hallar nuestro beneficio": *Cf. Ibid.*, 51.

151 Afirma J. Costadoat: "Dios se encuentra al cabo de la larga y dolorosa experiencia de Job, pero se hallaba también al principio y durante. Lo mismo vale para la teología de G. Gutiérrez. Dios es la condición de posibilidad última del hablar de Dios. A su vez -afirma Costadoat- lo que Dios ha revelado a Job es que la gratuidad de su amor es el quicio del mundo y que sólo en este horizonte se hace comprensible su preocupación por la justicia y por los pobres. Dios es justo (la pobreza no es un castigo divino). El mal es un enigma cuyo reverso, de algún modo, lo constituye esa transcendencia de Dios que hace posible la libertad humana y comportamientos religiosos y éticos auténticamente gratuitos: El Dios de la Vida en algunas obras de G. Gutiérrez, R. Muñoz, J. Sobrino y J. L. Segundo, 46-47 y 58.

152 Sostiene el teólogo benedictino Ghislain Lafont: "El camino del conocimiento de Dios no es rectilíneo y regularmente progresivo. Dios se da conocer y asimila al hombre a sí mismo mediante un proceso de presencia y ocultamiento, de don y de prohibición, de alianza y olvido, un juego que es una pedagogía de la comunión. A través de esta educación, Dios remite siempre de nuevo al hombre a una búsqueda más profunda que le permita un encuentro a la vez verídico, es decir, situado en el nivel de la realidad última de Dios y del hombre, y dinámico, es decir, hecho de un intercambio de libertades a lo largo de una historia de la palabra": G. Lafont, "Del Jardín del Edén a la tierra de Hus", en: *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991, 210

153 "Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos" (Jb 42, 5). En este sentido afirma con acierto el biblista G. Ravasi: "En efecto la meta del libro de Job

longa el mensaje de Jesús en Nazaret; llevan así la Buena Nueva, evangelizan a todos sus oyentes<sup>71</sup>".

Con Carlos Mesters diremos que a Dios se le conoce con los pies, aludiendo a la gran imagen bíblica del camino como búsqueda del Dios que nos revela Jesús, el predicador itinerante de Galilea<sup>72</sup>. Esto lo experimentan también los pobladores de los barrios jóvenes del Perú.

Esta vida marcada por una muerte temprana e injusta, lleva a los pobres a luchar por el Dios de la vida: "luchamos por esta vida contra la muerte"<sup>73</sup>.

Esta voluntad de ser solidarios marca la vida de los pobres. Al mismo tiempo, afirman su condición de seguidores de Cristo: "Desde los inicios caminamos con la Iglesia y en la Iglesia y la Iglesia camina con nosotros". Por eso definirá G.G. la Iglesia "como un caminar en el seno de un pueblo: Pueblo que se hace asamblea cristiana, e Iglesia que se hace pueblo en su ruta hacia Dios. Dos procesos que se refuerzan y que, no sin despertar inquietudes y hasta zozobras en algunos, mantienen toda su vitalidad en A. Latina"<sup>74</sup>.

Las palabras de Charo y Victor en Villa El Salvador recibieron la siguiente respuesta del Papa Juan Pablo II: "Yo deseo que el hambre de Dios permanezca, pero que el hambre de pan desaparezca. Yo deseo que seáis hambrientos de Dios, mas no de pan de cada día"<sup>75</sup>.

no es la solución de una cuestión humana, sino que está en el ver a Dios con mis ojos, rechazando todas las explicaciones de segunda mano, todo lo que se sabe de oídas. Por eso el mensaje de la obra, aunque se va desarrollando en el entramado del hombre, del mundo, del mal, de la sociedad y de Dios, tiene como meta última a Dios, su palabra, su teofanía, su contemplación": G. Ravasi, "Job", en: P. Rossano- A. Girlanda- G. Ravasi (Eds.), Nuevo Diccionario de Teología Bíblica, Paulinas, Madrid, 901.

Para José Luis Sicre "la humildad de Job al final de la obra es muy distinta de la que manifiesta al comienzo. Al principio acepta la pérdida de los seres queridos, sus bienes, su salud. Al final acepta que no lleva razón cuando discute con Dios. Esto supone una humildad más profunda. Por otra parte no creo que la evolución capital del protagonista se centre en llegar a una humildad más profunda. Lo importante es que alcanza un conocimiento nuevo de Dios": J. L. Sicre, "El libro de Job", en: Introducción al Antiguo Testamento, Verbo divino, Estella (Navarra), 270.

154 "Job no tiene a nadie que lo defienda; no tiene la protección de la estructura ni de la sociedad. Sólo tiene el testimonio y la voz de su propia conciencia. ¡Nada más! A pesar de eso, a medida que avanza la discusión, la conciencia va ganando ventaja sobre la tradición y reduce los argumentos presentados por los tres amigos a argumentos de polvo y réplicas de barro (cf. Job 13, 12), a palabras vacías (cf. Job 16, 3) y engañosas (cf. Job 6, 15-18). El verdadero conflicto de Job -sostiene Mesters- no es un conflicto con los tres amigos o con la tradición, sino con el mismo Dios: "Lo sé también como vosotros, en nada me aventajáis. Pero yo quiero hablar al Poderoso, frente a Dios quiero defenderme" (Job 13, 2-3) ¿Quién tenía razón: Dios, tal como la tradición y el

Para la Biblia Dios es un misterio, es decir amor que todo lo envuelve. Es un misterio que debe ser comunicado<sup>76</sup>.

Por eso G.G. afirma con el filósofo Blas Pascal que el Dios de la Biblia en definitiva no es el Dios de los filósofos. Dice así G.G.: "En un texto célebre Blas Pascal oponía el "Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, de Jesucristo", al Dios de los filósofos. La frase se encuentra en el llamado Memorial, que Pascal llevaba siempre consigo y que traduce una honda experiencia mística. En otros términos, el Dios de la Biblia no es el Dios de la filosofía. Hay aquí una auténtica intuición cristiana que ha inspirado, con razón, muchas vivencias y reflexiones. Es imposible no coincidir con ella.

De hecho la filosofía ha tenido muchos problemas para pensar al Dios de la revelación bíblica. Así por ejemplo, a una reflexión de inspiración aristotélica le resulta difícil decir que Dios es amor. Dentro de las categorías griegas, el amor es un pathos, una pasión; amar implica tener necesidad, y por consiguiente depender, de algo o alguien. No es atribuible por eso al ser perfecto. Pero no se trata sólo de escollos conceptuales, está en juego la forma de aproximarse a Dios"<sup>77</sup>.

Crear en Dios como misterio no es cuestión de pensarlo, sino se trata ante todo de una experiencia vital y comunitaria, este misterio debe ser acogido en la oración y el compromiso, es el momento del silencio y de la práctica. Por eso para G.G. "a Dios no sólo se le piensa, sino a Dios se le prác-

mismo Job lo concebían, o la conciencia? Allí estaba la última causa del problema que suscita el libro de Job: ¿cómo ser fiel a la conciencia y a Dios al mismo tiempo?": C. Mesters, Dios, ¿dónde estás? Una introducción práctica a la Biblia, Verbo divino, Estella (Navarra), 133-135.

155 Job responde a Elifaz, y le recuerda su solidaridad con los pobres: "Pues yo libraba al pobre que clamaba, y al huérfano que no tenía valedor. La bendición del moribundo subía hacia mí, el corazón de la viuda yo alegraba. Me había puesto la justicia, y ella me revestía, como un manto y turbante, mi derecho. Era yo los ojos del ciego y del cojo los pies. Era el padre de los pobres, la causa del desconocido examinaba" (Jb 29, 11-17; cf. 30, 24-25). A esta práctica hacia el pobre se añade una especie de justicia ecológica para con la tierra, madre de la vida y del alimento para todos; frente a ella Job se encuentra igualmente inocente (cf. 31, 38-40).

156 No olvidemos que en el libro de Job se encuentra la más profunda y cruel descripción de la miseria del pobre que se halla en la Biblia, y a su vez una dura acusación a los poderosos que lo despojan y oprimen (cf. 24, 1-14). A juicio de L. Alonso Schökel este texto es un tríptico pesimista sobre una sociedad dividida en opresores y oprimidos. Tal como se encuentra el texto, los cuadros o escenas se suceden en un montaje de contrastes violentos subrayando la injusticia de opresores y la desgracia de oprimidos: Cf. Hablar de Dios, 79-80.

tica. Después viene el hablar. Un hablar que tiene que hacerse con sumo respeto, sabiéndonos situar ante Dios"<sup>78</sup>.

Por eso para el teólogo peruano - siguiendo al teólogo A. Gesché- prescinde del interrogante sobre la existencia de Dios<sup>79</sup>, y plantea el tema de Dios bajo estos interrogantes: ¿Qué es Dios?, ¿dónde está Dios?, ¿cómo hablar de Dios?

### 1.2.1 ¿Qué es Dios?

A la pregunta ¿qué es Dios? Nuestro autor responde ante todo que Dios es "Padre". "San Juan define a Dios como amor (1 Jn 4,8). El amor da vida, por ello se llama también Padre a Dios"<sup>80</sup>.

G.G. también resalta la idea de Dios como madre, pues así aparece también en otros contextos culturales. Incluso en la misma Biblia hay referencias a la dimensión maternal del amor de Dios. Recordamos también la encíclica del Papa Juan Pablo II Rico en misericordia donde se habla de esta dimensión maternal (cf. nn. 52 y 62).

También Jesús se dirige al Padre como Abba, que en el lenguaje hebreo es la forma de dirigirse los niños a sus padres (papá, sería en nuestro lenguaje)<sup>81</sup>.

Sin embargo la ternura de Dios, su dimensión materna, no puede mencionarse como si no tuviera ninguna incidencia en los abusos que se han hecho al destacar el dominio del hombre sobre la mujer en la historia. Por eso afirma G.G.: "Toda forma de dominación significa muerte. Llamar Padre a Dios resulta también, en el controvertido terreno de la pretendida superioridad masculina, una expresión de la vida"<sup>82</sup>.

157 Cf. *Ibid.*, 56. Pero G.G. vuelve a recordar que en el hablar de Dios tampoco no podemos encasillar a Dios: "Mis planes no son vuestros planes, sus caminos no son mis caminos" (Is. 55, 8). Estamos llamados constantemente a lo inesperado: *Ibid.*, 57.

Comentando Romanos 2, 5, sostiene G.G. que la gratuidad en S. Pablo está relacionada con la justificación. La entrada al reino de Dios no es un derecho que se adquiere, ni siquiera con la práctica de la justicia, es siempre un don gratuito. En este sentido hay que interpretar los textos de Mateo 20, 1-16 y Lc 15, 1-31. En el caso del hijo prodigo, el hijo mayor representa aquellos que creen limitar el amor de Dios desde una estrecha concepción de la justicia (cf. Lc 15, 29-32): Cf. *Ibid.*, 165.

158 "Job es de los personajes más famosos y menos conocidos. Habla de él como del justo paciente. Más bien me atrevería a definirlo como "el justo rebelde", J. L. Sicre, Introducción al Antiguo Testamento, 269.

159 Hablar de Dios, 53. En este sentido J. Sobrino habla al respecto de la paradoja cristiana y cita el ejemplo de Oscar Romero que precisamente por defender al hombre viviente dio gran gloria a Dios, fomentó la fe en Dios en muchos salvadoreños y desencadenó una intensa vida eclesial.

De nuevo el teólogo peruano insiste en cómo el Dios de la Vida se hace presente en la historia humana, y esta presencia alcanza su máxima y radical expresión en la encarnación del Hijo. Siguiendo a J. Cone afirma que preguntar quién es Dios, significa preguntar lo que Él hace, por su acción liberadora en la historia<sup>83</sup>.

Cuando nosotros afirmamos que Dios es liberador, o que es justo, que es fiel, no son atributos que se añaden, sino que son atributos al interior de la esencia y el ser de Dios. Por eso: "Dios no es liberador porque libera, sino que lo hace porque es liberador; no es justo porque establece la justicia o fiel porque pacta, sino al revés"<sup>84</sup>.

Por otra parte - esto es importante señalarlo- la intervención de Dios en la historia de su pueblo no resta ningún carácter al principio absoluto y trascendente de Dios. Así dice G.G.: "Según la Biblia las intervenciones de Dios en la vida de su pueblo no implican ningún tipo de inmanentismo o de disolución de Dios en la historia; ellos subrayan más bien su carácter de principio absoluto y trascendente"<sup>85</sup>. Y a su vez: "Se trata de un Dios cercano y lejano al mismo tiempo. Lo conocemos a través de su acción en la historia, por consiguiente saber quién es nos remite a lo que debemos hacer si creemos en Él"<sup>86</sup>.

### 1.2.2. Del ateísmo a la idolatría

1 Por eso ya afirmaba en su primer libro "Teología de la liberación" que la primera forma de la pobreza es renunciar a la idea que tenemos de ella", 356. Y con Paul Ricoeur diremos: "no se está realmente con los pobres sino luchando contra la pobreza", 370.

2 El teólogo Phillip Berryman afirma con precisión: "Algunos han acusado a los teólogos de la liberación de identificar al pobre con el proletariado en el sentido marxista. Quizás estos críticos ven la frecuente referencia a los "pobres" como una especie de lenguaje codificado. En el sentido marxista, sin embargo, "proletariado" es un término técnico que designa a la clase de aquellos que tienen que vender su fuerza de trabajo a la clase capitalista. Estrictamente hablando, el proletariado, la clase trabajadora industrial, y por extensión el plantel permanente de mano de obra, es un segmento relativamente pequeño de la sociedad latinoamericana. La mayoría de los pobres son, o bien campesinos (y por tanto pequeños propietarios), o parte de la economía informal de la ciudad. Marx llamaba a estos últimos el "lumpenproletariado".

Si el marxismo fuese el marco de referencia principal, los teólogos latinoamericanos y aquellos que hacen labor pastoral estarían muy preocupados por identificar al proletariado genuino, la clase revolucionaria en potencia, con objeto de trabajar con ellos. Tanto en su actividad pastoral como en su teología, sin embargo, se centran en aquellos que son pobres por la simple razón de que son pobres. Creen que es lo que exige

Para G.G. no es el ateísmo lo que se opone al Dios de la Vida, sino la idolatría. Tema por otra parte muy tratado en sus escritos<sup>87</sup>, y también en la teología de otros teólogos de la liberación<sup>88</sup>. "En las Escrituras la recusación de Dios es presentada no como ateísmo, sino como idolatría; es decir como la fe de un falso dios"<sup>89</sup>. Es sometimiento y confianza en algo distinto a Dios. La Biblia nos presenta la idolatría no como un peligro de los no creyentes, sino que amenaza incluso a todo creyente. Optar por la idolatría es optar por la muerte<sup>90</sup>.

Existe un texto del primer libro de los Reyes en el que se dice: "¿Hasta cuándo van a caminar con los dos pies?" (18, 21). Este interrogante le lleva a nuestro autor a la siguiente apreciación: "Un trágico rasgo de este continente, el único mayoritariamente cristiano y pobre al mismo tiempo, es el riesgo de pretender caminar con los dos pies: afirmar con los labios al Dios de Jesús y servir en la práctica a Mamón, maltratando y asesinando a los preferidos de Dios, los pobres"<sup>91</sup>.

En la Escritura podemos apreciar que el tema de la idolatría nace en un contexto cultural, ante los distintos dioses que existen, Dios es el único Dios. Son los profetas los que sacan de este ámbito cultural para llevarlo a otros ámbitos de la vida creyente, como por ejemplo lo social y económico. La idolatría es en definitiva una forma de comportarse, por eso nos debemos interrogar: ¿a quién se sirve en concreto? ¿al Dios de la vida o a un ídolo de muerte?<sup>92</sup>.

Uno de los ídolos que señala G.G. es el dinero, que citando a Leon Bloy dirá: "el dinero es la sangre del pobre"<sup>93</sup>. El texto del evangelista Lucas donde aparece la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (cf.16,19-21), es también una denuncia a los fariseos por parte de Jesús, por poner éstos su confianza en el dinero. También a través de texto de Marcos 10, 17-22, diremos que lo que imposibilita el seguimiento de Jesús es el apego a las riquezas. Nuestra opción por Dios (de la vida), y no por Mamón (muerte) supone depositar nuestra vida en manos de su amor providente y quedar libre para estar a su servicio y al de los pobres. Estas son además las exigencias de la gratuidad del amor de Dios. Esta es una llamada a la libertad, a saber estar disponibles y dejar espacio

actualmente el seguir a Jesús": P. Berryman, Teología de la liberación, Siglo veintiuno editores, Madrid 1989, 35.

3 J. Sobrino, "La teología de la Liberación en América Latina. Relación esencial entre teología y pobres", en: J. Lois, J. Sánchez-Rivera, J. Sobrino, La Teología de la liberación en América Latina, África y Asia, PPC, Madrid 1998, 9.

4 Discurso inaugural pronunciado en el seminario palafoxiano de Puebla de los Ángeles, el 28 de enero de 1979, en: Documentos de la I Conferencia del Episcopado Lati-

a Dios. Es lo que llamamos Providencia, pero que no quiere decir que tengamos que renunciar al compromiso en la historia. Es en definitiva un estar libres frente al dinero (cf. Mt 22, 15-22)<sup>94</sup>.

El teólogo peruano en esta cuestión no pasa de largo la importancia que tuvo el tema de la idolatría en Bartolomé de Las Casas: "Para Las Casas la gran mayoría de aquellos que estuvieron en las Indias que se llamaban y tenían el valor de denominarse cristianos lo han hecho no curando sino de adquirir dineros. No hay en ellos preocupación por el anuncio del Evangelio, ni tampoco por la muerte de los indios que es el precio que se paga por obtener el oro"<sup>95</sup>. Y a su vez dirá Las Casas: "La ambición del oro, es la que quita las vidas antes de tiempo. El oro era el hipo de todos"<sup>96</sup>. La relación entre el oro y Evangelio fue siempre combatida por Las Casas. G.G. por eso recuerda el famoso Anónimo de Yucay, donde se afirma que si no hubiese habido minas de oro los colonos se hubieran marchado inmediatamente<sup>97</sup>.

La lucha contra la idolatría nos ayuda -en negativo- a precisar en qué consiste la fe en el verdadero Dios<sup>98</sup>.

Como hemos recordado anteriormente, en los escritos de José María Arguedas descubre nuestro autor también el tema de la idolatría. Dice así: "Sumergido en la vivencia del pueblo pobre del Perú, Arguedas reencontra a su modo el tema profético de la idolatría, del falso dios. Por ello su tratamiento del tema asume una forma dialéctica. En la Biblia afirmar a Dios implica embarcarse en una lucha contra los ídolos, contra todo fetiche alienador del ser humano. Con una intuición que resulta profundamente bíblica, Arguedas advierte que el ídolo no es el Dios antiguo de los indios; éste difiere a veces pero en muchas otras acompaña, hasta

noamericano, Puebla, Ed. Labrusa, Lima 1988, 20. Ver también en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 9, en donde el Papa de nuevo sostiene que la causa de la pobreza es la desigual distribución de los bienes, que están destinados a todos los hombres.

5 G. Gutiérrez, *Fe, política y movimiento popular: compromiso cristiano hoy*, 62-63.

6 Nuestro autor entiende por pastoral el trabajo de acompañamiento de grupos cristianos.

7 G. Gutiérrez, *Reflexión teológica desde la vida de un pueblo*, 48.

8 G. Gutiérrez, *Mirar lejos*, 67. Como muy bien ha destacado Julio Lois: en los primeros años G.G. insiste en la necesidad de hacer una teología desde la praxis histórica de liberación, en conexión articulada con minorías comprometidas (sin que esto suponga un elitismo rechazable: se trata de minorías que de hecho están comprometidas en la causa del pueblo y no de élites encerradas en sí mismas).

Años más tarde la praxis liberadora se vincula a la opción por los pobres y se habla de una teología hecha desde esa opción, en conexión articulada con las mayorías populares empobrecidas. ¿Por qué esta diferencia terminológica y este cambio de acento?

la identificación, al Dios de Jesucristo en el cuidado por ellos. Ídolo es, en verdad, el dios que hace llorar y sirve para que se obedezca al patrón: Dice (don Lucas) que indio ha nacido para sufrir, que Dios así ha mandado"<sup>99</sup>.

Finalmente G.G. ante esto se cuestiona: ¿Cómo ser amigos de la vida en el Perú de hoy? Hoy en A. Latina la Iglesia se está jugando el sentido de su identidad en tanto comunidad de discípulos de Aquel que vino para que tuviéramos "la vida y la vida en abundancia (Juan 10,10). De su testimonio depende la afirmación de su identidad"<sup>100</sup>.

### 1.2.3. Dios permanece un Misterio

Para J. Lois la respuesta estriba en lo que G.G. llama la doble irrupción del pobre en la historia de A. Latina y en la Iglesia: Cf. J. Lois, Teología de la liberación. Opción por los pobres, 40.

Por otra parte, esta irrupción del pobre es también el punto de partida y el eje de una nueva espiritualidad: G. Gutiérrez, Beber en su propio pozo, 42.

9 G. Gutiérrez, Comunidades cristianas de Base (perspectivas eclesiológicas). Ponencia presentada en el IV Congreso internacional Ecuménico de Teología realizado en la ciudad de Sao Paulo en 1980. Esta ponencia se encuentra en el Instituto Bartolomé de Las Casas (Lima). Aquí precisa G.G lo que entiende con la expresión que "los ausentes se hacen presentes": "Lo que se quiere decir es que la historia ha sido construida y leída no en función del pobre sino de los privilegiados que los han humillado y explotado. Es una entrada dura, que no pide permiso a nadie, a veces violenta. El pobre viene "con su pobreza a costas" como decía Bartolomé de las Casas, con su sufrimiento, con su cultura, con su raza, su olor, su lengua, con la explotación que experimenta. Cuando el pobre irrumpe lo hace con todo lo que es".

10 En el documento "opción preferencial" de Puebla se dirá: "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión, y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (n. 1147).

11 En la obra teológica de G.G. aparece por primera vez la expresión opción por el pobre o por los pobres en la Conferencia que pronunció en el Encuentro de El Escorial, en el verano de 1972, aunque en trabajos suyos anteriores -y más en concreto en su libro Teología de la liberación - utilice expresiones enteramente equivalentes, al hablar, con los contenidos propios que le asignan, de testimonio de pobreza, de asunción de la pobreza evangélica, de pobreza-compromiso-solidaridad con los pobres e, incluso, de optar por el oprimido. La expresión, sin embargo, opción por el pobre o por los pobres no figura aún: Cf. G. Gutiérrez, Evangelio y praxis de liberación, 234.

12 El significado de estos términos lo he tomado del artículo de G. Gutiérrez, Liberación y desarrollo: un desafío a la teología, 21. También se puede ver en sus últimos artículos De marginado a discípulo, 708; "Opción preferencial por los pobres", en: E. Me-

El camino para acercarse a este misterio es el Hijo, El es el camino hacia el Padre. De ahí sostiene G.G. que el verbo conocer en la Biblia no es algo o al menos no ha de limitarse a lo intelectual, tiene también una connotación de gusto y simpatía, de amor. Se trata de un conocimiento inmediato y profundo, al que no escapa ninguna dimensión de la persona conocida y amada. En la Biblia se emplea al mismo tiempo (y<sup>d</sup>, en hebreo) para hablar tanto de la unión del hombre y la mujer, como del conocimiento de Dios<sup>101</sup>.

La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación (Dei Verbum n. 2)<sup>102</sup>.

También G.G. no sólo sostiene que a Dios se le practica, se le cree desde y a partir de una vivencia, sino que esta creencia viene condicionada por la situación histórica, y ésta condiciona la forma de creer y de interpretar a Dios. "Se cree en Dios a partir de una situación histórica determinada; el creyente forma parte, en efecto de un tejido cultural y social"<sup>103</sup>.

nández Ureña, J. Gómez Caffarena, P. Divarkar, *La religión en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao 1994, especialmente 113-117.

Ya en su libro *Teología de la liberación* dedicó G.G. varias páginas al significado de la pobreza (capítulo XIII, 351-373. En estas páginas todavía no afirma que la pobreza significa muerte temprana e injusta. En su obra "La fuerza histórica de los pobres" recogerá la idea de Bartolomé de Las Casas (y también de otros), quienes denunciaron proféticamente la muerte antes de tiempo de los habitantes de las Indias, debida a una brutal explotación, 98.

13 "La palabra opción no siempre ha sido bien comprendida. Como toda expresión tiene sus límites, pero con ella se quiere acentuar el carácter libre y comprometedor de una decisión. No es algo facultativo si entendemos por esto que un cristiano puede hacer o no dicha opción por los pobres, como tampoco es facultativo el amor que debemos a toda persona humana sin excepción. De otro lado, la palabra opción tampoco supone necesariamente que quienes la hacen no pertenecen al mundo de los pobres; así es en muchos casos, pero conviene precisar que los mismos pobres deben también tomar esta decisión": *La opción preferencial por los pobres*, 117; Cf. *Mirar lejos*, 74.

14 Señala con acierto Jorge Costadoat Carrasco en su tesis doctoral: "No es posible olvidar que hasta hace muy poco -si no hasta nuestros días- se ha pensado, y se nos ha querido hacer creer, que la pobreza es un designio de la Providencia divina. Imaginamos que la Teología de la liberación ha contribuido a erradicar del continente esta representación perversa de la salvación, en gran medida porque ha sabido escuchar la fe de los pobres y plantear las preguntas fundamentales: El Dios de la Vida. El discurso sobre Dios en América Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo, 244.

La idea de un Dios omnipotente se ha señalado en un tiempo donde había autoconciencia de finitud. Pero ante un mundo que se ha hecho adulto y secularizado se ha acentuado la idea de un Dios débil (de Kitamura, Bonhoeffer). Por el contrario, G.G. señala que desde la experiencia de muerte de los pobres se descubre un Dios que libera y da vida<sup>104</sup>.

Esa forma variada y diversa de entender a Dios según el contexto donde uno se encuentra, nos hace ver la complejidad del misterio de Dios. Pero G.G. afirma que la forma de leer la Biblia, de acercarse a Dios, a través de "la muerte temprana e injusta de los pobres, hace que la Biblia se lea de otro modo"<sup>105</sup>. Sin embargo el misterio de Dios no se ve limitado a un contexto determinado (incluso a la pobreza, situación de muerte temprana e injusta). El Dios de la Vida dice mucho de Dios, pero no todo sobre lo que Dios es<sup>106</sup>. O con el teólogo español García Murga diremos que "respetar el carácter misterioso de lo divino es la primera condición para evitar la idolatría"<sup>107</sup>.

### 1.3. ¿Dónde está Dios?

Antes de señalar que la presencia de Dios se manifiesta allí donde se cumplen los valores del Reino instaurado por Jesús, recordamos que este interrogante aparece de igual modo en el Antiguo Testamento.

15 Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 42. Lo subrayado es nuestro.

16 Cf. G.Gutiérrez, *Mirar lejos*, 75. Sin embargo, hay que constatar que G.G. usa siempre en todos sus escritos opción preferencial. Para el teólogo peruano el término preferencia rechaza toda exclusividad y subraya quiénes deben ser los primeros -no los únicos- en nuestra solidaridad. Por una cuestión de verdad y honestidad -asegura G.G- ya en los primeros años de teología de la liberación (hay textos que lo aseguran) se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de los extremos es mutilar el mensaje cristiano, 73-74 también de "Mirar lejos".

17 *Ibid*, 73. Y en la misma página señala nuestro autor "que el significado bíblico de la pobreza constituye por eso una de las piedras angulares, y primeras de la teología de la liberación".

18 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 357. Esta parte del libro fue publicada en la revista "Vísperas", 24/25 (1971), 3-9.

Para G.G. la pobreza abarca obviamente dimensiones económicas, sociales y políticas, pero en último análisis la pobreza significa muerte temprana e injusta. Muerte física, debido al hambre, a la carencia de medios para enfrentar las enfermedades, a la represión de quienes defienden sus privilegios o quieren imponer por la fuerza sus soluciones.

Así tenemos que en el salmo 42 podemos leer: "Son mis lágrimas, mi pan, de día y de noche, mientras me dicen todo el día: ¿En dónde está tu Dios?" (v. 4) Es una pregunta que surge en un contexto de sufrimiento y de angustia. Y no sólo en este contexto, sino también es una expresión de fe, es una exigencia; tanto es así, que Dios nos reprocharía por no hacerle este interrogante<sup>108</sup>. Es una pregunta que nos exige el mismo Dios, pues nos pide hagamos memoria en los momentos claves dónde se hace presente en la historia del pueblo elegido.

En Deuteronomio 30, 20, aparece cómo preguntar dónde está Dios, es querer estar cerca de El, pegados al Dios de nuestra fe, es desear hacer nuestro su proyecto para la historia humana<sup>109</sup>.

Sostiene G.G. que si bien existe en la Biblia una presencia de Dios (cf. Jn 1,11 y 14; Ex 20, 24) también se da un ocultamiento de Dios. Es una dialéctica frecuente en la Biblia. Si allí donde se establece el Reino, allí está Dios, también Dios no está cuando y donde se niega su reinado, su exigencia de practicar la justicia y el derecho<sup>110</sup>.

Dios puede estar ausente en el templo, a pesar que es un claro y obligado lugar de habitación de Dios. Por el contrario en la Biblia aparece cómo Dios puede estar ausente, si quienes pretenden buscarlo no ponen en práctica su voluntad de vida y justicia (cf. Jr 7, 10-11)<sup>111</sup>.

Pero hay que añadir también una muerte cultural. Cuando un pueblo no es tomado en cuenta, cuando se le desprecia de una forma u otra por su raza, su cultura o su género, se está matando a las personas que pertenecen a ese pueblo. Los antropólogos suelen decir que la cultura es vida: pues bien, si se desprecia la cultura, se desprecia la vida. Esto sucede también cuando no se reconoce a las mujeres la plenitud de sus derechos humanos.

Por otro lado, los pobres no sólo tienen carencias. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Un mundo a partir del cual tiene mucho que aportar. De ahí que concluya: "No estamos entonces, como a veces se piensa, únicamente ante el desafío de una situación social, como si fuese algo exterior a las exigencias fundamentales del mensaje evangélico. Nos hallamos más bien ante una realidad contraria al reino de vida anunciado por el Señor": Beber en su propio pozo, 16-17; La opción preferencial por los pobres, 115-116.

19 Cf. *Ibid.*, 357. Esta cita se puede ver en el libro de A. Gelin, *Los pobres de Yahvé*, Herder, Barcelona 1965, 19.

20 Cf. *Ibid.*, 357-358. Sobre estos términos, especialmente desde el N.T., ha vuelto a insistir G.G. en unas ponencias pronunciadas en la Universidad Católica de Lima: Pobres y ricos en Lucas, XXIV jornada de reflexión teológica, 31 de enero al 11 de febrero de 1994.

En el Nuevo Testamento se ve la misma actitud por parte de Jesús, cuando expulsa a los mercaderes del templo (cf. Mc 11, 15-17). Jesús pide ante aquellos que quieren convertir la religión en un mercado, que el templo sea un lugar donde se ore en espíritu y verdad (cf. Juan 4, 24), un lugar que será llamado casa de oración para todas las gentes (cf. Mc 11, 18). Precisamente esta actitud no mercantil de la religión por parte de Jesús, pondrá en cuestión los intereses de los poderosos, y de ahí que busquen matar a Jesús<sup>112</sup>.

La presencia de Dios no sólo se manifiesta en la historia, sino también en el cosmos (cf. Sal 104, 1-4; Dan. 3, 62-66;).

La presencia de Dios lleva sin duda a subrayar una perspectiva ética, pero no es menos cierto que encontrar a Dios en la contemplación implica una dimensión estética. ¿No es esto lo que nos revela la experiencia de los grandes místicos, por ejemplo, un Juan de la Cruz ("buscando mis amores iré por esos montes y riberas") en su relación con la naturaleza? La sensibilidad de la Biblia a esa vertiente hace que se afirme la presencia de Dios en la belleza del cosmos. En los discursos de

21 La tierra en la Biblia es objeto de una promesa de vida. Tierra propia donde los hijos de Dios vivan como habitantes y no como forasteros, es lugar de injusticia y de muerte. Hostil al ser humano esa tierra ha perdido su significado como don de Dios.

Así ocurre en América Latina, donde hay una situación de despojo de las grandes mayorías obligadas a vivir como extranjeros en su propia tierra. Un personaje de Arguedas, en su obra de "El zorro de arriba y el zorro de abajo" exclamará desde la pobreza del pueblo chimbotano: "La muerte en Perú patria es extranjero. La vida también es extranjero". Sin embargo, estos marginados toman cada vez más conciencia de vivir en esa tierra extraña, y se hallan en el éxodo de recuperar lo que es suyo.

Los que se hacen solidarios con esta lucha también se convierten en extraños a la sociedad latinoamericana, e incluso a ciertos sectores de la Iglesia": Beber en su propio pozo, 18-19.

22 "Lo central de la experiencia del éxodo está en el conocimiento mutuo entre Yahvé y su pueblo, comparado al que existe entre padre e hijo. Momento de prueba que permite conocer las intenciones profundas del pueblo en su actuar, antes de que entre en la tierra prometida. Pero es al mismo tiempo, para Yahvé, la ocasión de revelar su amor por el pueblo, ya sea a través de su preocupación por los aspectos materiales de su vida, ya sea enseñándoles que deben saber alimentarse de su palabra y no sólo de pan. Ese es el sentido hondo del caminar en el desierto, y da unidad y dirección a lo que podía parecer dispersión y extravío. Y a propósito de la revelación en el Éxodo, G.G. cita al teólogo Juan Alfaro que alertaba sobre el modo de entender la rica y compleja relación entre el antiguo y nuevo testamento: "Los escritos del nuevo testamento han visto en la muerte y resurrección de Cristo el cumplimiento definitivo de las promesas de la alianza, la verdadera Pascua, nuestra liberación del pecado y de la muerte. Por eso los cristianos podemos caer en el error de reducir todo el significado del Éxodo a una mera promesa anticipatoria de la redención de la humanidad por Cristo. Ciertamente el sen-

Dios en el libro de Job (cap. 38-41) la hermosa descripción del mundo natural surge, por ejemplo, como una revelación de la gratuidad del amor de Dios<sup>113</sup>.

Dios está presente en la brisa tenue<sup>114</sup>, en la acción callada y discreta del Espíritu.

G.G. sin embargo se cuestiona: ¿En qué sentido está Dios en medio de esta historia? Con precisión, y evitando todo peligro de immanentismo, señala, siguiendo la línea de los profetas, dos correctivos que hay que tener en cuenta: El primer correctivo consiste en recordar que no hay espacio ni tiempo que puedan contener plenamente a Dios. Ni en el monte, ni en el arca, ni el templo, ni una realidad o dimensión social; tampoco una experiencia o un hecho histórico pueden poner fronteras a la acción divina. Y a todo esto añade: "La convicción de que no hay lugar, ni hecho histórico que sea apto para contener a Dios, implica la gran idea bíblica de que a Dios no se le manipula"<sup>115</sup>.

El segundo correctivo que recuerda el teólogo peruano es aceptar que Dios se manifiesta en la historia, pero con el profeta Isaías cap. 45, 15, la presencia de Dios se da muchas veces en una forma escondida, presente en lo insignificante y anónimo. En múltiples ocasiones Dios lleva a cabo su obra de justicia, de salvación de un modo oculto. Y para encontrarlo supone una búsqueda. Una búsqueda que exige aceptar que los caminos del Señor no son nuestros caminos (cf. Is. 55, 8). Encontrar al Dios actuante en la historia implica de nosotros, una actitud de fe, abierta a la novedad y el misterio. Por eso precisa G.G.: "No es posible manipular al Señor, ni inventarse un Dios a la medida de nuestras ex-

tido último de la alianza de Yahvé con Israel está la liberación cumplida en Cristo. Pero el acontecimiento del Éxodo tiene también su propio sentido: Yahvé se revela como Dios en la liberación de un pueblo oprimido. La liberación de la opresión aparece así como el acto revelador de Dios; más aún, como el acto en que Dios inaugura la historia de la salvación": G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 101, y la cita de Alfaro se encuentra en la nota 72, 101-102.

23 Si el pueblo de Israel sale al desierto, es porque Dios quiere que sean libres. También Jesús quiere esa libertad para los de su tiempo (cf. Jn 8, 33-36). Ser hijos es ser verdaderamente libres. El esclavo no permanece en la casa del Padre, no es hijo. Volver a Egipto, es la tentación de toda persona, es volver a la esclavitud, todo por miedo a enfrentar una difícil y exigente libertad.

A su vez G.G. señala el don gratuito por parte de Dios de salir al encuentro del pueblo de Israel: "Antes que el pueblo de Israel saliera de Egipto en busca del Señor, de su liberación, el Señor ya les había alcanzado, se había hecho cercano: "he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en

pectativas. Más bien, debemos aceptar ser constantemente interpelados por El"<sup>116</sup>.

### 1.3.1. La habitación de Dios en la historia alcanza su plenitud en la Encarnación

Desde la perspectiva del N.T. preguntar dónde está Dios, significa entrar en el tema del Reino<sup>117</sup>. Hay que partir sin embargo de la Encarnación del Hijo<sup>118</sup>, pues es en este misterio donde la habitación de Dios en la historia ha alcanzado su máxima plenitud (cf. Jn 1, 14; Mt 1, 23). Pero la Encarnación no es el culmen del conocimiento de Dios, pues siguiendo el prólogo de S. Juan, a Dios nadie le ha visto jamás (cf. Jn 1, 18). La Encarnación no quita la santidad, su radical alteridad. Dios es totalmente distinto, no es de este mundo. Es el Hijo que lo ha visto, y por ello lo puede revelar. Con esto el evangelista Juan nos comunica que para dar testimonio, para revelar, es necesario haber visto, haber experimentado. Dios es algo que se experimenta, no sólo se piensa<sup>119</sup>.

Así pues se trata de la fe como fe histórica, pues sólo desde aquí se puede creer en Dios. Ahora bien, no hay que olvidar por el contrario la dimensión trascendente. Dios no puede quedar enclaustrado en los límites de esta historia. Con la Encarnación hemos ingresado en la plenitud de los tiempos, pero tenemos un trecho por recorrer. De ahí que la esperanza, la escatología es un elemento integrante de nuestra fe<sup>120</sup>.

### 1.3.2. El Reino es gracia, pero también exigencia.

El tema del Reino en la TdL es central<sup>121</sup>. Para G.G. hablar del Reino es confrontarse con el texto de Mt 25, 36-45. Cada persona será juz-

sus sufrimientos" (Ex. 3, 7-8). Y les encarga a Moisés y Aarón decir al pueblo: "el Señor Dios de los hebreos nos ha encontrado" (Ex 3,18).

Precisamente porque hay un anticipo de ese encuentro con Dios el movimiento de búsqueda puede empezar, según la conocida frase de S. Agustín: "No me buscarías si no me hubieses ya encontrado". Por lo tanto es el Señor que lleva la iniciativa. Ese adelantarse, esa iniciativa divina, es la que hace que nuestro camino, nuestro éxodo.., está marcado desde el inicio por esa unión con el Señor, y es la que domina todo el proceso de liberación, y constituye el meollo de esta experiencia espiritual de un pueblo entero": G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 103-104.

24 Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 361-362.

25 G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 165.

26 G.G. en su libro "*Beber en su propio pozo*" recuerda ese interés por indagar el tema de la pobreza desde la Escritura: "La conciencia neta y aguda de la situación de pobreza en la que viven las grandes mayorías de América Latina ha cambiado muchas cosas en cuanto al modo de ver la misión de la iglesia en el subcontinente y el com-

gada por lo que ha hecho con los hermanos más insignificantes y despreciados (presos, extranjeros, sedientos..). Es más, este juicio nos remite al Misterio de la Encarnación, pues de igual modo que Dios se encarna en su Hijo en lo más bajo de este mundo, nacer en un pesebre, del mismo modo juzgará esta historia a partir de lo más despreciado, de lo que hemos hecho con sus preferidos. Preguntar dónde está Dios a partir de la ética del Reino, es descubrirlo en los más pobres<sup>122</sup>. Desde aquí podemos entender mejor la frase que Jesús dirigió a Pilatos: "Mi Reino no es de este mundo" (Jn 18, 36). Los poderosos no pueden entender que un Reinado esté basado en el servicio a los más pequeños de esta historia. Así leemos en el evangelio de Marcos: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10, 35-45). Por eso dirá G.G. que "lo que el Evangelio rechaza es el poder como dominación, búsqueda de que los demás nos reconozcan en tanto que "jefes", no el poder comprendido como servicio"<sup>123</sup>. Este servicio no ha de ser interpretado en sentido conformista y pasivo: "Servicio no quiere decir aceptar pasivamente que las cosas sigan como están. Servir implica iniciativa y creatividad, conocimiento y esfuerzos por construir un mundo humano, justo y fraterno"<sup>124</sup>.

De ahí que el Reino es un don, gracia de Dios, y es también exigencia para nosotros<sup>125</sup>. "El Reino, designio libre y gratuito de Dios es una realidad dinámica que da el significado último de la historia para un seguidor de Jesús. Sentido último que no quiere decir, sin embargo, que el Reino esté situado cronológicamente al final del devenir histórico. Se trata más bien una realidad cercana 'kairológicamente', en proceso de cum-

plido de los cristianos. Sobre todo desde el momento en que se perciben con claridad las causas estructurales de ese estado de cosas. Esto trajo desde el comienzo un intento de reflexión teológica sobre la pobreza. Se buscó "precisar en la Biblia" el significado rico y complejo del término pobre porque se veía la necesidad de establecer una exigente y fecunda relación entre lo que con frecuencia se llama la pobreza material y la pobreza espiritual en el seguimiento de Jesús, así como su valor de testimonio eclesial.

La vigencia de esta cuestión no ha disminuido con el paso de los años. Por el contrario las experiencias realizadas la han enriquecido y la han dado más acuciante. La reflexión al respecto ha continuado y se ha hecho más honda: sin duda el lazo entre infancia espiritual (eso es lo que pobreza espiritual significa en última instancia) y pobreza espiritual que surge en América Latina, subcontinente de enorme miseria pero también de grandes esperanzas", 158-159.

27 G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, 228; *Gratuidad y justicia*, en: Páginas 152 (1998), 80-84.

plimiento pleno. Ese doble aspecto está cubierto por el término escatología que se refiere tanto al futuro como a la actualidad histórica. Es decir a un acontecimiento 'ya presente', pero que todavía no ha alcanzado su realización plena. Visión dinámica de la historia, movida por el don del Reino<sup>126</sup>. Ese don del Reino exige pues una conducta determinada: "Nos exige transformar nuestro presente, rechazar los abusos de los poderosos, y establecer relaciones fraternas y justas. En este comportamiento se acoge la gracia de la presencia del Señor"<sup>127</sup>.

Jesús juez de la historia juzgará según la forma y el modo cómo lo hemos servido y buscado: en los más pobres. Juzgará en nombre de su

Como bien ha recordado A. González: "la solidaridad de Dios con los pobres no es, teológicamente hablando, un problema de justicia divina, como cree W. Pannenberg, sino primariamente una cuestión de gracia, como subraya G. Gutiérrez": *Trinidad y liberación*, 78. Deseamos aludir también a una obra del teólogo español José M. González Ruiz que ha tenido su influencia en el tema de la gratuidad en G.G.. Nos referimos al libro: *Dios es gratuito pero no superfluo*, especialmente 58-88.

28 Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 363.

29 El significado religioso y preciso de pobre forma parte de un proceso de maduración, por eso con Gelin afirma G.G.: "La pobreza expresando primero una realidad sociológica, ha expresado una actitud espiritual. Algo semejante ocurre con el término justicia, que inicialmente designa en la Biblia una situación social y se enriquece -sin perder su significación original- poco a poco con un sentido espiritual: justicia como sinónimo de santidad": *Teología de la liberación*, nota 34, 363.

30 Cf. *Ibid.*, 363-364.

31 *Ibid.*, 364. El tema de las bienaventuranzas neotestamentarias ha sido clave a lo largo de los escritos de G.G.: Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, 186-188; *El Dios de la Vida*, 218-251; *La verdad os hará libres*, 202-207. El análisis detallado de las bienaventuranzas en el "Dios de la vida", anula la crítica que hace la Sagrada Congregación a G.G. En una de las observaciones se afirma: "EL autor que habla tanto de pobres, en ninguna parte examina las Bienaventuranzas en su integridad": *Sagrada Congregación para la doctrina de la fe: Observaciones sobre la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*, en: *Misión abierta* 1 (1985), 35.

Sobre este tema nos hemos servido también de los comentarios de Carlos Bravo Gallardo, "Bienaventuranzas", en C. Floristán-J.J. Tamayo (Ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 109-123; I. Ellacuría, "Las Bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres", en: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, 129-151; G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt*, Herder, Freiburg 1988.

Bravo Gallardo sostiene que "en las bienaventuranzas, Jesús define tres cosas muy serias: qué significa ser persona, quién es Dios y cómo está en la historia, 109.

32 Aquí sigue G.G. los estudios realizados por P. Ganne: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, nota 36, 365.

33 *Ibid.*, 365. Esta idea ha sido resaltada por D. Bonhoeffer en su obra "Nachfolge", Kaiser Verlag, München 1971. Nosotros hemos consultado la versión española de esta obra: *El precio de la gracia, Sígueme*, Salamanca 1986, especialmente 64-71.

solidaridad con cada persona y también en nombre de nuestra solidaridad con Él, nuestro Hermano y Redentor, a quien descubrimos en cada ser humano.

El Papa Juan Pablo II, siguiendo la Tradición y el Concilio Vaticano II nos advierte que no nos detengamos en una interpretación individualista de la ética cristiana, puesto que la ética cristiana tiene también una dimensión social. En esto G.G. recuerda un pensamiento de Juan Pablo II que pronunció en una homilía en el aeropuerto de Nanao (Canadá) el 17 de septiembre de 1984 (esto en relación con el texto de Mateo 25, 36ss): "A la luz de las palabras de Cristo, este Sur pobre juzgará al opulento Norte. Y los pobres y las naciones pobres -pobres de modos distintos, no sólo faltos de alimento, sino también privados de libertad y de otros derechos humanos- juzgará a los que los arrebatan estos bienes, acumulando para ellos el monopolio imperialista del predominio económico y político a expensas de otros"<sup>128</sup>.

Finalmente diremos que el instaurar el Reino nos lleva a conflictos, nos sumerge en el dolor. "Caminar, hoy en la historia de nuestro país supone reconstruirlo desde Ayacucho, la sierra olvidada y la selva marginada, desde la Lima de los callejones y tugurios, desde la desesperación y la falta de recursos de los pobres, desde su derecho a la vida,

G.G. matiza con precisión: "Las bienaventuranzas son un anuncio del mensaje central de Jesús: el reino de Dios está cerca. Ellas tienen por lo tanto en primer lugar un carácter teológico, nos dicen quién es Dios. A esta significación primera se añade una elaboración antropológica, es decir, una insistencia en las disposiciones espirituales de los que escuchan la palabra. Estos dos aspectos no se oponen, se complementan, pero el aspecto que se centra en Dios y en su bondad para con el pobre, el teológico, es el primero.

¿Qué significa esto? Todos los exegetas piensan que el mensaje de las bienaventuranzas es en verdad un mensaje religioso. Pero quienes han estudiado más acuciosamente la cuestión se oponen a los que creen que la manera de afirmar eso es sostener que las bienaventuranzas se refieren exclusivamente, o en primer lugar, a los pobres espirituales por temor a canonizar un grupo social determinado. Esto es tomar un camino errado y además desconocer los textos bíblicos mismos. Afirmar que el mensaje propio y original de las bienaventuranzas se refiere primeramente a los pobres materiales, no es humanizar o politizar su sentido, lo que se hace es conocer que Dios es Dios y que ama a los pobres con toda libertad y gratuidad; no porque son buenos o mejores que otros, sino porque son pobres (afligidos y hambrientos), y esta situación es contraria a su condición de rey, como Go'el, defensor de los pobres, vindicador de los humildes. Las bienaventuranzas son ante todo una revelación sobre Dios (perspectiva teológica) y sólo reconocido esto es posible comprenderlas como una manifestación sobre las disposiciones que los hombres deben tener (perspectiva antropológica) para escuchar la palabra: La fuerza histórica de los pobres, 186-187.

a la paz basada en la justicia, desde la creatividad y la fuerza histórica de los pobres"<sup>129</sup>.

#### 1.4. ¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente?

Vamos a plantear esta cuestión teniendo en cuenta la última parte del libro *El Dios de la Vida*, y el libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*<sup>130</sup>. El tema del libro de Job (1986) lo vuelve a incluir en forma de síntesis en el libro "*El Dios de la Vida*" (1989)<sup>131</sup>.

En primer lugar para G.G. el hablar de Dios se hace bajo la acción del Espíritu Santo. Es decir este aspecto lo incluye el teólogo peruano desde una dimensión pneumatológica. Ante los momentos difíciles Jesús advierte a sus discípulos: "Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os comunique en ese momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" (Mc. 13, 11). "El cristiano encuentra el lenguaje apropiado bajo la inspiración del Espíritu Santo"<sup>132</sup>.

El Espíritu no es sólo el que actualiza el mensaje de Jesús a través de la historia, sino que da el coraje para hablar bien de Él, y ponernos de parte de Dios. Es fuente de sabiduría para responder en los momentos difíciles (parresía). El que nos da impulso para dar razón de lo que creemos, y del porqué actuamos así. Esto enlazado con el tema del lenguaje de Dios, a partir del sufrimiento del inocente, es decir no sólo saber hablar de Dios, de nuestra fe en él, desde la persecución, sino saber hablar bien, allí donde incluso el amor de Dios se ve cuestionado. Por eso G.G. ha encontrado en el libro de Job y en el lenguaje de la cruz un camino para hablar bien de Dios, a pesar del dolor del inocente<sup>133</sup>.

De nuevo el teólogo peruano parte del presupuesto que la teología es un lenguaje sobre Dios<sup>134</sup>, que es Misterio, y desde esa tarea difícil de

34 G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, 232-233. En este libro hay un estudio más amplio y preciso de las bienaventuranzas que en su primera obra. Para Mateo ser pobre de espíritu es ser discípulo de Cristo. Esto es lo fundamental.

35 Ya en *Teología de la liberación* recordaba la diversidad de opiniones entre los exegetas, así J. Dupont y L. Vaganay pensaban que Lucas estaría más cerca de las fuentes. Sin embargo, A. Gelin sostenía, al contrario, el carácter arcaico del texto de Mateo, 265, nota 38.

Bravo Gallardo piensa que la redacción de Lucas es tenida como más original, al que añade un aspecto más histórico (ahora), y los ayes. La redacción de Mateo añade cuatro bienaventuranzas propias, y modifica la primera, añadiendo al término de pobres el especificativo de espíritu: *Bienaventuranzas*, 110.

reflexionar sobre algo que no comprende totalmente, debe hablar. Citando a Tomás de Aquino dirá: "de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es. En ese caso ¿no cabe pensar que la teología se propone una tarea imposible?"

No, no es imposible. Pero es importante tener en cuenta desde el comienzo que se trata de un esfuerzo por pensar el misterio. Conviene recordarlo porque ello dicta una actitud en el intento de hablar de Dios. Actitud de respeto que no se compagina con ciertos discursos que pretenden con seguridad y, a veces arrogancia, saber todo a propósito de Dios. La pregunta de J. M. Arguedas ¿es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?, tiene para el creyente en el Dios de Jesucristo una clara y humilde respuesta positiva<sup>135</sup>.

Debemos partir del hecho que es Dios quien lleva la iniciativa, él se revela a la humanidad, es un misterio que se ha dado a conocer; aunque es algo que no podemos apoderarnos plenamente, con el peligro de hacer de Dios un ídolo.

¿Por qué ha escogido G.G. este libro de la Biblia para plantear este problema? ¿Qué camino ha elegido el autor del libro de Job para poder hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente?

Al primer interrogante G.G. precisa que si bien el libro de Job<sup>136</sup> plantea muchas cuestiones: el mal, el sufrimiento, la trascendencia... él ha tomado el punto que cree central: la cuestión del lenguaje de Dios. Pero a partir del sufrimiento del inocente, o del mal inocente<sup>137</sup>. "Además este modo de proceder corresponde bien a "nuestras situaciones y preocupaciones. No se trata de hacer aplicaciones fáciles e inmediatas a nuestra realidad, sino de asumir -con pleno respeto por el texto- una perspectiva para entrar de cuerpo entero en el mensaje propio de este libro bíblico"<sup>138</sup>.

Otra cuestión es la siguiente: ¿quién es el responsable del mal inocente? Para G.G. hay una responsabilidad de algunos que la provocan. En muchos casos el sufrimiento del inocente apunta a culpables (cf. Ecl. 34,

Aunque son notables las diferencias entre los dos evangelistas, no pueden menos de reconocerse elementos comunes que permiten un fondo común y aun de una fuente en común. Esta fuente sería el llamado documento Q, que Mateo y Lucas tuvieron a disposición y no Marcos, lo cual explica por qué éste no hace mención expresa de este pasaje fundamental.

36 Como sostiene Carlos Bravo Gallardo: "la espiritualización del pobre por parte de Mateo, es más bien una profundización de la pobreza que, incluyendo la dimensión material, la convierte en opción por la pobreza en cuanto espíritu que se opone a la idolatría del dinero como causante de la injusticia, como anti-reino: Bienaventuranzas, 114.

21-22; Miq. 2, 9-10). Este mal del inocente y sus preguntas, son un cuestionamiento para la teología. Además añade nuestro autor: "A este reto intenta responder la teología de la liberación"<sup>139</sup>.

A la segunda cuestión se trata de el hecho real de ver si es posible que exista alguien que crea desinteresadamente, que no tenga un concepto mercantil de la religión. El autor del libro pone el caso de Job, como alguien que es inocente, que sufre una prueba dolorosa, inmerecida, que protesta, pero no maldice nunca a Dios, e incluso esa situación le ayuda a comprender la gratuidad de Dios. Aunque somos conscientes que a veces el dolor del inocente nos aleje de la comprensión de la gratuidad: "No hay circunstancia humana, en verdad, que nos ponga a mayor distancia de la aceptación del amor gratuito de Dios que nuestra propia experiencia del sufrimiento, en particular si es injusto. Por ello - sugiere el autor del libro de Job- si desde esa situación límite un creyente es capaz de vivir su fe con desinterés y encontrar el lenguaje adecuado para hablar de Dios, entonces el Dios de la Biblia puede ser reconocido auténticamente por el ser humano. Esa es la apuesta sobre la que está basado el libro de Job, a ella busca responder el poeta"<sup>140</sup>.

A pesar que el libro de Job tiene un estilo literario<sup>141</sup>, se trata de alguien que habla desde la experiencia, que ha vivido esa realidad que aparece en el libro<sup>142</sup>.

Así pues no basta sólo hablar de Dios, sino ¿con qué lenguaje decir a los que no son consideradas personas que son hijas e hijos de Dios?"<sup>143</sup>. ¿Se puede hablar todavía hoy sobre la omnipotencia de Dios?<sup>144</sup> ¿Qué significa para la historia de la salvación y en la historia de la salvación

37 Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, 233-234.

Sin minusvalorar esta postura de G.G., sostengo con D. Bonhoeffer "que Jesús cumplió la ley hasta lo más mínimo (Mt 5, 17-20). Jesús hará lo que exige la ley, por eso sufrirá la muerte; porque sólo él entiende la ley como la ley de Dios. Es decir: ni la ley es Dios, ni Dios es la ley, como si la ley hubiese ocupado el puesto de Dios.

De esta forma errónea es como había interpretado la ley Israel. Su pecado consistió en divinizar la ley y legalizar a Dios. A la inversa, el pecado de los discípulos habría consistido en quitar a la ley su carácter divino y separar a Dios de su ley. En ambos casos, Dios y la ley habrían sido unidos e identificados, con las mismas consecuencias. Los judíos identificaron a Dios con la ley para poder dominarlo al dominar la ley. Dios quedaba prisionero de la ley y no era ya su señor. Los discípulos, si pensaran separar a Dios de su ley, lo harían para poder dominar a Dios con los bienes salvíficos que poseían. En ambos casos se confundirían el don y el donador, se negaría a Dios con ayuda de la ley o de la promesa salvífica.

Contra ambas interpretaciones erróneas, Jesús revaloriza la ley como la ley de Dios. Dios es el donador y señor de la ley, y ésta es sólo cumplida en la comunión personal

el hecho de esa realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida?<sup>145</sup> ¿Cómo se puede pensar y vivir la fe desde esa situación?, ¿se puede manifestar desde esta situación la alegría de la resurrección?<sup>146</sup>. Estas son preguntas que nacen del y a partir del sufrimiento del inocente, pero que nacen también de la fe. Sólo desde la fe es como se puede interrogar a Dios. "Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante ni poderoso, entonces no habría ningún problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de la realidad cruel"<sup>147</sup>.

Al principio del libro, se nos dice que se trata de una apuesta de Satanás, que quiere desafiar a Dios. Satanás desea saber si Job cree en Dios desinteresadamente<sup>148</sup>. Para ello le pide a Dios que haga desaparecer la familia y los bienes. Ante esta prueba, Job sigue creyendo, y no maldice a Dios. Ante esto, Satanás en una segunda apuesta le pide que le dañe su cuerpo<sup>149</sup>. Job aparece en un muladar, en lo más miserable. La mujer de Job, no comprende cómo se puede seguir creyendo desde esa situación, y le pide que maldiga a Dios. Es la postura de tantos otros pensadores que ante el dolor del inocente han negado radicalmente la existencia de Dios<sup>150</sup> (Camus, Voltaire). En tono popular, Job hace la siguiente confesión: "Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré. Yahveh dio, Yaveh quitó: Sea bendito el nombre de Yahveh!" ( 1, 21).

con Dios. Sin comunidad con Dios no hay cumplimiento de la ley, y sin cumplimiento de la ley no hay comunidad con Dios. Lo primero es válido para los judíos, lo segundo para el posible equívoco de los discípulos": D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 77.

38 Mateo no pierde la riqueza y complejidad de este vocablo en la Biblia, la justicia es obra de Dios y por eso mismo debe serlo también de quienes creen en El. Ella implica relación con El Señor, es decir su santidad; y al mismo tiempo relación entre los seres humanos, reconocimiento de los derechos de cada uno, en particular de los despreciados y oprimidos, es decir de la justicia social: "Busquen primero su Reino y su justicia" ( Mt 6,33).

39 Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, nota 5, 235.

40 *Ibid.*, 235.

41 Cf. *Ibid.*, 236.

42 Cf. *Ibid.*, 237. En la nota 6 de esta página G.G añade que en los escritos del Qumrán se encuentran expresiones como ésta: "por obra de los pobres (o humildes) de espíritu, Dios abate a cuantos tienen el corazón cerrado y endurecido".

43 *Ibid.*, 237.

44 *Ibid.*, 237. Esta interpretación se debe al estudio de F. Camacho en su obra "La proclama del Reino" que sigue una pista abierta por Juan Mateos en su traducción del texto de las bienaventuranzas.

45 *Ibid.*, 237-238.

El autor del libro deja claro que Job tenía antes de la prueba, una idea de un Dios que es justo y gratuito. Esta idea está también al final del libro<sup>151</sup>. Pero esta idea se va madurando después de un largo camino<sup>152</sup>. Job dice al final que primero conocía a Dios de oídas, al final lo ha conocido porque lo ha experimentado<sup>153</sup>.

En el libro de Job aparecen otros personajes que dicen conocer a Dios, gente bien pensante, son incluso teólogos. A pesar que al inicio se manifiestan solidarios ante la situación que padece Job, le intentan hacer ver que su situación es porque algo ha hecho mal. La situación que padece Job, a juicio de sus amigos, es porque Job es pecador. Es la llamada doctrina de la retribución que el mismo Job compartía, al menos no se había liberado de ella totalmente. Sin embargo, Job es consciente, y bajo su conciencia<sup>154</sup>, que es inocente. Demuestra a sus amigos que él ha sido solidario con los pobres<sup>155</sup>, que el dolor que él padece no es único, sino que hay muchas personas que sufren la misma situación<sup>156</sup>. G.G. habla incluso de dos grandes desplazamientos en el hablar de Dios cuando Job rechaza la doctrina de la retribución:

- El primer desplazamiento, estriba en que Job se da cuenta que su sufrimiento no es individual. Lo que está en cuestión y esto lo percibe Job es el dolor y la injusticia que viven los pobres, en consecuencia el creyente en Dios debe intentar aliviarlos con su ayuda y solidaridad.
- El segundo desplazamiento viene marcado por los discursos de Dios: Job comprende que el mundo de la justicia debe ser colocado en el horizonte ancho, exigente y libre de la gratuidad del amor de Dios<sup>157</sup>.

De ahí que siga cuestionando: ¿por qué de ese dolor injusto? Protesta ante Dios, pero Job nunca lo maldice. Bien podemos decir que Job es justo, pero rebelde<sup>158</sup>. Job no es el hombre de la paciencia, sino de un creyente que protesta. Rebeldía contra el sufrimiento inocente, con-

46 I. Ellacuría en esta misma línea afirma: "A Lucas se la ha llamado el evangelio social, por su preocupación un tanto violenta por la desigualdad entre pobres y ricos. La designación es tanto más significativa cuanto que es también el evangelista de la misericordia y del perdón, el evangelista de la gracia. En lo que toca a las bienaventuranzas, le son propios y diferenciativos dos aspectos fundamentales: el realismo de las bendiciones y la presencia de las maldiciones: Las bienaventuranzas, carta fundacional de la iglesia de los pobres, 139.

47 Con acierto recordaba ya G.G. en su obra *La fuerza histórica de los pobres*: "Si espiritualizamos al pobre antes de tiempo (afirmando, por ejemplo, que el Evangelio se refiere en primer lugar al pobre espiritual y no al pobre material) humanizamos a Dios, lo hacemos más accesible para la inteligencia humana. Dios amaría de preferencia, como

tra la teología que lo justifica e incluso contra la imagen de Dios que esa teología presenta. Por eso afirma G.G.: "Si no se puede condenar al hombre para defender a Dios, tampoco se puede condenar a Dios para defender al hombre"<sup>159</sup>.

Dios le concede un encuentro y le pide cuentas del porqué de esa prueba, de esa situación. Dios escucha y responde<sup>160</sup>. En la respuesta de Dios le hace ver a Job que el quicio de la historia, todo cuanto hay ha salido de la bondad y la gratuidad suya. Incluso en el libro de Job se deja entrever que el mal es obra de Dios<sup>161</sup>, pero que está bajo su dominio<sup>162</sup>. Las poderosas bestias Behemot y Leviatán representan a los malvados, comparten con Job su condición creatural, y evocan el caos original que no abandona la creación. Estas bestias magníficas, sin embargo, están sometidas a Dios. Por esto, es posible afirmar que: "Hay mal en el mundo, pero el mundo no es malo. Hay fuerzas caóticas en el cosmos, pero el cosmos no es un caos"<sup>163</sup>.

Al final Dios ha ganado la apuesta: Job era inocente, y Job viene a ser en la Biblia el paradigma de lo que significa creer desinteresadamente<sup>164</sup>.

De todo esto G.G. llega a unas conclusiones de gran alcance: Ante todo que el que ha captado la gratuidad de Dios le lleva a un compromiso y solidaridad con los más pobres de nuestra historia<sup>165</sup>. Por eso G.G. habla de dos lenguajes de nuestro creer en Dios: uno el contemplativo y otro el profético. El contemplativo que nos lleva a comprender y proclamar que la gratuidad está por encima de la justicia, que todo viene de Dios. Y el lenguaje profético que nos lleva a comprometernos con los más pobres y a no callar ante las injusticias. Según G.G. existe una relación mutua entre ambos: "Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el peligro de no tener mordiente sobre una historia en la

nosotros, a los buenos y por sus méritos. Si por el contrario mantenemos el sentido primero y directo del amor de Dios por los pobres materiales, nos situaremos ante el misterio de la revelación de Dios y del don gratuito de su reino de amor y justicia. Ahora bien, la infancia espiritual, como lo repitió Medellín, es uno de los elementos centrales del mensaje evangélico. Y Puebla matizaba que para el cristianismo, el término "pobreza" no es solamente expresión de privación y marginación de las que debemos liberarnos. Designa también un modelo de vida que ya aflora en el A.T. en el tipo de los "pobres de Yahvé" (n. 1148). Con lo cual se retoman los dos primeros sentidos del término pobreza distinguidos en Medellín y que constituyen la premisa necesaria para entender la exigencia evangélica de pobreza, como "solidaridad" con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente. La pobreza espiritual permite vivir esa solidaridad, y todas sus consecuencias, en la inseguridad de búsqueda y con la confianza puesta en el Señor", 188.

que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de Aquel que todo lo hace nuevo"<sup>166</sup>.

Así pues la Teología tiene que partir de este presupuesto: Se reflexiona a partir de Dios como Misterio, pero al mismo tiempo un misterio que se ha dado a conocer, que se ha revelado en la historia<sup>167</sup>. Un misterio que no es sólo pensado, sino practicado. A Dios en primer lugar se le contempla en el silencio y al mismo tiempo se le practica, después viene el hablar, la reflexión teológica. El hablar viene enriquecido por el silencio y la praxis, y estos vienen enriquecidos también por la reflexión teológica. "La mediación del silencio, de la contemplación y de la práctica, es necesaria para pensar Dios, para hacer teología. La teología será un hablar enriquecido por un callar. A su vez ese hablar reflexionado alimentará y dará nuevas dimensiones al silencio de la contemplación y de la práctica"<sup>168</sup> De ahí que exista una circularidad hermenéutica en los dos momentos del pensar y el hablar sobre Dios. Pero para G.G. es a través del seguimiento de Cristo, como podemos comprender a Dios. Es en la cruz de Cristo donde el lenguaje sobre de Dios alcanza su pleno significado, y que el mal no es la última palabra de la historia<sup>169</sup>. Este viene superado en la esperanza de la resurrección.

El teólogo peruano consciente de los límites de respuesta ante interrogantes y cuestiones que superan nuestra capacidad, su intento ha sido reflexionar de Dios a partir del sufrimiento del inocente, no como un simple consuelo, de quien no conoce la realidad, y sólo de teoría, sino a partir de los pobres por los que nuestro autor tiene también una preferencia especial. Dejamos que el autor lo exprese: "Con todos nuestros límites y deficiencias, conscientes de lo parcial e insuficiente de nuestros intentos de respuesta a cuestiones que nos abruman, en el marco de la Teología de la liberación tratamos -con angustia y esperanza a la vez- de evitar que los pobres nos lancen a la cara el reproche de Job a sus amigos: "ustedes son unos consoladores inoportunos" (Job 16, 2)<sup>170</sup>. Aunque no veamos claro el porqué del dolor inocente, G.G. concluye: "las necesidades de los otros no pueden ser dejadas para más tarde, para el momento en que todo esté claro"<sup>171</sup>.

48 Cf. G. Gutiérrez, Teología de la liberación, 365-367.

49 *Ibid.*, 368.

50 Sobre esto se puede ver en su libro *El Dios de la vida*, 218-230.

51 Sobre el sentido de la expresión "Ay de vosotros los ricos" (malaventuranzas) afirma X. Pikaza: "A esta malaventuranza algunos intérpretes piensan que no puede ser

## 2. LA IRRUPCIÓN DEL POBRE

En primer lugar vamos a aclarar unas nociones previas para poder entender el significado de la irrupción del pobre y su opción preferencial en el pensamiento de nuestro autor.

Del apartado anterior ha quedado patente que la TdL según G.G. ha pretendido superar un cristianismo y una religiosidad basada en lo interior, en el espiritualismo. Y por lo tanto pretende demostrar que nuestra fe no puede permanecer indiferente a los problemas sociales. No basta con un comportamiento cristiano honesto, de buenas intenciones, sino también es necesaria la eficacia. Desde un cristianismo así, era muy normal que la pobreza apareciera como una cosa ocasional<sup>1</sup>, algo que un cristiano debería atender de alguna manera a través de una ayuda concreta o limosna. Creemos que sin estos presupuestos es imposible entender la TdL y por qué el tema de la liberación y los pobres son centrales en esta teología<sup>2</sup>. Como bien ha destacado el teólogo Jon Sobrino en uno de sus últimos escritos: "Existe una relación esencial entre pobreza y teología de la liberación. Esta teología, en efecto, trata de ver al pobre desde Dios y a Dios desde el pobre, y esa mutua referencia está en el origen y continúa configurándola. Y es también lo que la diferencia de otras teologías, pues no muchas se ocupan en serio de la pobreza y menos hacen de ella algo central para la construcción del todo de la teología"<sup>3</sup>.

Otro aspecto esencial que descubrimos es el carácter conflictivo del terreno social, político y económico. Es un terreno donde hay conflictos de intereses, porque la pobreza, desde esta perspectiva, es el resultado de unas causas. Ya hemos recordado anteriormente lo que Juan Pablo II

de Jesús, porque él abrió un sitio para todos. Nosotros pensamos que estas palabras pertenecen a la misma entraña del evangelio. Porque quiere ofrecer el reino a los ricos, Jesús debe amenazarles, indicando el peligro en que se encuentran": X. Pikaza, Evangelio de Jesús: pobreza y solidaridad humana, en: "Selecciones de Teología" 116 (1990), 254.

En esta misma línea afirmaba I. Ellacuría: "Que estas afirmaciones suenen duras no es de extrañar. Por ello han sido disimuladas en muchas fases de la predicación cristiana. Si hubieran sido pronunciadas hoy, serían anatematizadas como subversivas, como suscitadoras del odio y de la lucha de clases. Sin embargo, la Iglesia ha tenido el coraje de conservarlas al correr de los siglos, y los mejores de sus hijos, desde los primeros Padres de la Iglesia hasta los mejores profetas de nuestros días, no han dudado en repetir las, en reforzarlas y en aplicarlas a las diferentes situaciones. La famosa y terrible frase de San Jerónimo -pues todas las riquezas descienden de la injusticia y, sin que uno haya perdido, el otro no puede hallar. Por eso me parece a mí que es verdaderísimo aquel pro-

dijo en su discurso inaugural en Puebla: "La riqueza de unos pocos está hecha en base de la pobreza de muchos"<sup>4</sup>. Creemos que aquí se señala sin andar con rodeos las causas de la pobreza.

Esto nos lleva a otro elemento: se trata de que la opción por el pobre forma parte de una opción política, pero esta tiene que entenderse desde lo que G.G. llama el carácter de globalidad de lo político. Veamos qué entiende con esta expresión: "Todavía hay personas que piensan y consideran que lo político es un campo de compartimentos estancos, que hay un terreno profesional, otro familiar, otro político, otro religioso. Lo que no podemos negar es que toda acción histórica importante tiene dimensión política. Por ejemplo una acción pastoral tiene dimensión política y con esto no pretendo reducir todo a la política. Jesús no vino a predicar nada de orden político, y sin embargo, muchos de sus contemporáneos entendieron que así era, porque hablar del amor de Dios por los pobres de este mundo tiene repercusiones en materia de construcción de una sociedad"<sup>5</sup>.

Ahora bien, como subrayábamos anteriormente, todo esto ha tenido sus límites, pues en su contacto pastoral con jóvenes universitarios y obreros nuestro autor constató la dificultad que tenían de encarnar su fe en lo social, en lo político. Denotaban una cierta insignificancia de la

verbo común: el rico o es injusto o es heredero de un injusto— es un recordatorio y una actualización del problema planteado por las maldiciones de Jesús como parte integrante de las bendiciones": Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres, 141.

52 Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, 218-219.

53 Sobre este tema ya hemos mencionado la ponencia pronunciada en la Universidad Católica de Lima "Pobres y ricos en Lucas".

54 G.G. recuerda que J. Dupont ha hecho ver que la perspectiva correcta para comprender las bienaventuranzas es la teocéntrica: ellas son una revelación sobre Dios. El punto de partida es la interpretación realista de los pobres, famélicos y los que lloran. Y esta opinión tiende a hacerse dominante en la exégesis actual: Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, nota 28, 226.

55 *Ibid.*, 220-221. Lo subrayado es nuestro.

56 Cf. *Ibid.*, 221.

57 Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, especialmente 111-146; *Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina*. También nos hemos servido de otros estudios: V. Codina, "Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana", en: J. Sobrino, E. Tamez, A. Nolan y otros, *Teología y liberación escritura y espiritualidad*. Ensayos entorno a la obra de G. Gutiérrez, CEP, Lima 1990, 355-381; S. Guerra, "San Juan de la Cruz y la teología mística del siglo XX", en: *Actas del Congreso Sanjuanista*, Junta de Castilla y León 1993, 177-193; C. Gennaro, "S. Teresa di Gesù Bambino", en: E. Ancilli (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Tomo III, Città Nuova, Roma 1992, 2498-2502; J. Lafrance, *Mi vocación es el amor* (Sta. Teresa de Lisieux), Ed. Voz de los sin voz, Ma-

fe en su compromiso con los pobres. Esto llevó a una cierta privatización de la fe, y a su vez a una dualidad: muy comprometidos en el mundo de la liberación y lo político y al lado una fe honesta y sincera, pero para expresarla sólo en reuniones de cristianos, sin mayor vigencia en la sociedad donde estaban comprometidos. Esto provocó un cierto abandono en la fe.

Por eso el teólogo peruano ha precisado que la TdL procede de esa problemática. Los primeros esfuerzos de la TdL nacen de esta dificultad pastoral<sup>6</sup>. Esto supuso un reto para G.G., pues él ha demostrado que la fe tiene una dimensión liberadora y que no hay manera de ser cristiano sin comprometerse con los pobres del Continente latinoamericano.

¿Por qué a los cristianos al comprometernos con los pobres nos puede parecer la fe como algo insignificante?

La razón es que la fe no tiene un amazón teológico, pedagógico y espiritual para responder a los desafíos. Por eso no se cansa de repetir nuestro autor que la TdL no surgió para justificar el compromiso liberador de los cristianos, sino para confrontar este compromiso con la fe. No es una justificación de posiciones ya tomadas, sino confrontación para leer ese compromiso a la luz de la fe, de la esperanza y de la caridad.

drid 1994; C. Maccise, "Lectura latinoamericana de San Juan de la Cruz. Desde una perspectiva liberadora", en: F. Ruiz (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Ed. Espiritualidad, Madrid 1990, 271-295.

58 G. Gutiérrez, *Relectura de S. Juan de la Cruz desde América Latina*, 326.

59 *Ibid.*, 327.

60 *Ibid.*, 327-328. En su libro *Beber en su propio pozo*, G.G. recordaba que no se trata de la verdadera espiritualidad la que él propone, sino de una espiritualidad. "Es un estilo de vida que da una personalidad distintiva a una manera de ser cristiano. Un modo determinado, en realidad, porque ninguna espiritualidad puede pretender ser la manera de ser cristiano. Se trata de un camino entre otros", 119.

61 *Ibid.*, 129. Sobre ello ha insistido de nuevo en su artículo: *Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Milenio*, 149-150.

62 *Ibid.*, 330-331. También al final de su primer libro *Teología de la liberación* G.G. llamaba la atención sobre dicho peligro: "Hay que cuidarse de no caer en una autosatisfacción intelectual, en un tipo de triunfalismo hecho de eruditas y avanzadas "nuevas" visiones del cristianismo. Lo único realmente nuevo es acoger día a día el don del Espíritu que nos hace amar en nuestras opciones concretas por construir una verdadera fraternidad humana, en nuestras iniciativas históricas por subvertir un orden de injusticia, con la plenitud con que Cristo nos amó. Parafraseando el conocido texto de Pascal, podemos decir que todas la teologías políticas, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, no valen un gesto auténtico de solidaridad con las clases sociales expoliadas. No valen un acto de fe, de caridad y de esperanza comprometido -de una manera u otra- en una participación activa por liberar al hombre de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre", 376.

Por eso G.G. señala tajantemente: "Lo que no pretende ni antes ni ahora la TdL es ser un camino político para los cristianos. Además la idea de arropar a los cristianos, no solamente desde el punto de vista religioso, sino incluso político, supone considerarlos como menores de edad"<sup>7</sup>.

Después de esta aclaración vamos a entrar directamente al tema de la irrupción del pobre y los pobres en la teología de nuestro autor.

Por irrupción del pobre entiende G.G.: "Que los que durante siglos estuvieron ausentes, comienzan a estar presentes"<sup>8</sup>.

¿Es verdad que el pobre ha llegado a tener una presencia en el escenario político a lo largo de estos años?

Esto es todavía un comienzo, es un proceso largo.

Esa presencia del pobre, no sólo se refiere a niveles económico-sociales, sino también raciales, culturales y de la mujer.

Las Comunidades de Base (CEBs) (que en el Perú se las denomina comunidades cristianas)<sup>9</sup> es uno de los efectos o expresiones de esta irrupción del pobre.

Otra expresión de la irrupción del pobre en la Iglesia es precisamente la TdL. Esta es una expresión de una nueva presencia de los pobres en la Iglesia. Según G.G. si no hubiera CEBs, no existiría la TdL. Esta teología es una expresión del derecho del pobre a pensar o más bien

63 Cf. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 114-115.

64 G. Gutiérrez, *Relectura de San Juan de la Cruz desde América Latina*, 331.

65 Citado por G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 144.

66 *Ibid.*, 117. En relación con esto G.G. recuerda en esta misma obra una frase de monseñor Romero que decía: "el mundo de los pobres nos enseña cómo ha de ser el amor cristiano que debe ser ciertamente gratuito pero debe buscar la eficacia histórica", 140.

67 Esta religiosa de la Orden del Carmelo nace en 1873 en Alencon (Francia), y muere a causa de una tuberculosis el 30 de septiembre de 1897, a la edad de 24 años. El 19 de octubre de 1997 fue declarada doctora de la Iglesia universal por el Papa Juan Pablo II. Puede sorprender que esta religiosa que no había cursado estudios teológicos haya sido incluida dentro de los doctores de la Iglesia. En 1896, un año antes de la muerte decía: "No obstante mi pequeñez, desearía iluminar las animas como los profetas y doctores; yo siento la vocación de doctora". Este deseo, que hace un siglo pudo ser una paradoja, o algo absurdo, hoy se ha hecho realidad: Cfr. G. Marchesi, *Santa Teresa di Lisieux dottore della Chiesa*, en: "CivCatt" 4 (1997), 380.

El Papa Juan Pablo II ha escrito una carta apostólica *Divini amoris scientia*, publicada con ocasión de la declaración de S. Teresa del Niño Jesús como doctora universal de la Iglesia, en: "L'Osservatore Romano" 20-21 octubre 1997.

a vivir. Es en estas comunidades donde el pobre manifiesta sus problemas y valores evangélicos<sup>10</sup>.

## 2.1. ¿Qué significa opción preferencial por el pobre?<sup>11</sup>

Vamos a aclarar en primer lugar el significado de los tres términos<sup>12</sup>:

Por el término "opción"<sup>13</sup> se entiende la solidaridad con el pobre y protesta contra la situación en que vive. Cuando decimos "preferencial" nos referimos a la pobreza espiritual, es decir la confianza total en Dios (infancia espiritual). Y finalmente al señalar que el pobre es el sujeto de esa opción hacemos alusión que se trata de la pobreza real o material, que es un mal<sup>14</sup> y que significa muerte temprana e injusta.

Sin embargo ha habido quienes han preferido usar simultáneamente el término amor preferencial y opción preferencial<sup>15</sup>. G.G. parece estar de acuerdo con el uso de los dos términos<sup>16</sup>. Ahora bien, desde nuestro punto de vista la expresión opción preferencial es tomar una posición por los pobres y por supuesto en contra de la pobreza y todo aquello que la causa. Pero, la expresión amor a los pobres significa en la mente de muchos hacer obras caritativas o asistenciales, y estas realmente no van hacia la realización de un cambio, de una transformación.

Si bien es importante y urgente un conocimiento serio de la pobreza en que viven la gran mayoría de las personas de A.L., así como de las causas que la originan, sin embargo precisa G.G.: "el trabajo teológico

68 En mi encuentro personal con G.G. me decía: "Esta santa me enseñó lo que era la infancia espiritual. Hay quienes se ríen de mí porque me he interesado por ella, yo que hablo tanto de justicia y de pobres. Pero la opción por el pobre se entiende en su profundidad a partir del abandono total a Dios".

69 Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 118 y 114.

La doctrina y espiritualidad de Teresa de Lisieux ha atraído la atención de teólogos como Hans Urs von Balthasar: Cfr. Teresa de Lisieux. *Historia de una misión*, Herder, Barcelona 1983.

70 G.G. afirma que toda espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época: *Beber en su propio pozo*, 39.

71 *Ibid.*, 118.

72 Cf. *Ibid.*, 144. G.G. no menciona dónde se encuentra esta expresión de la santa. Leyendo *El diario del alma* he podido comprobar que S. Teresa empleó esta expresión en el momento final de su vida, cuando su salud era tan débil que le impedía recibir los sacramentos. Así se expresaba: "Sin duda es una gracia muy grande recibir los sacramentos; pero cuando Dios no lo permite, también está bien, todo es gracia": Teresa de

propriadamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la Palabra. Ello implica ir a las fuentes de la revelación"<sup>17</sup>.

## 2.1.2. Análisis teológico de los tres niveles de pobreza

### 2.1.2.1. Pobreza real y material.

En su libro Teología de la liberación G.G. afirma: "La pobreza es para la Biblia un estado escandaloso atentatorio de la dignidad humana y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios"<sup>18</sup>.

Desde una lectura atenta de la Biblia (y no sólo desde las ciencias sociales) y de estudios realizados por especialistas en exégesis, el teólogo peruano analiza el término pobre. Así tenemos que el término *rash*, que es el menos usado en la Biblia, tiene un sentido más bien neutro. Este es utilizado 21 veces en el A.T., en particular en el libro de los Proverbios. Por eso siguiendo a Gelin, nuestro autor sostiene que los profetas prefieren designaciones que fotografíen al pobre concreto y viviente<sup>19</sup>. Pobre es el *ebyôn*, el que desea, el mendigo, aquel a quien le falta algo y lo espera de otro. Este término es usado 61 veces en el antiguo testamento, sobre todo en los salmos y los profetas. Pobre también es el *dal*, el débil, el flaco; la expresión "los flacos del país", se encuentra con gran frecuencia: 48 veces en el A.T., especialmente en los profetas, Job y Proverbios. Pobre es igualmente el *aní*, es decir el encorvado, el que está bajo un peso, el humillado. Este término es el más usado: 80 veces en el A.T., de modo especial en los salmos y los profetas. Es también el *anaw*, este término se tomará más en sentido religioso, es el humilde ante Dios. Este término se encuentra 25 veces en el A.T. (una sola vez en singular), en los salmos y los profetas en particular.

Con relación al N.T., el término griego *ptojós* es la expresión que se emplea para hablar del pobre. Este significa el que no tiene lo necesario para subsistir, el miserable obligado a la mendicidad. *Ptojós* es

Lisieux, Historia del alma (manuscritos autobiográficos), Ed. Monte Carmelo, Burgos 1991, 350.

Personalmente pienso que esta expresión de que "todo es gracia", se puede aplicar a la teología de G.G. Si la espiritualidad de S. Teresa está centrada en el significado de la gratuidad, creo que la teología y espiritualidad de G.G. ha de interpretarse también a partir de este concepto.

73 Historia de un alma, 351.

74 J. Lefrance, Mi vocación es el amor, Ed. Voz de los sin voz, Madrid 1994, 59. Ver también A. M. Sicari, La teología di Santa Teresa di Lisieux, Jaca Book, Milano 1997.

usado 34 veces en todo el N.T. En la mayor parte de los casos designa al indigente, carente de lo necesario. Sólo seis veces este término toma un sentido espiritual, pero aun en este caso, el pobre figura al lado del ciego, el mutilado, el leproso, el enfermo, lo que le da un contexto inmediato muy concreto<sup>20</sup>.

¿Qué motivos fundamentan este rechazo bíblico de la pobreza? G.G. indica tres:

- a) El Dios bíblico es un Dios que interviene en la historia para liberar a su pueblo de toda opresión y marginación injusta. La pobreza está en la raíz de esas situaciones no queridas por Dios y tiene, en consecuencia, que ser rechazada y eliminada. Es más: la pobreza contradice el sentido mismo de la religión mosaica. En realidad sacó a su pueblo de la esclavitud, la explotación y la alienación de Egipto, para llevarlo a una tierra en la que pudiera vivir con dignidad humana<sup>21</sup>. La misión liberadora de Moisés liga estrechamente la religión de Yahvé y la supresión de la servidumbre (Ex. 16, 6-8). Ya en estas páginas recuerda nuestro autor que el culto a Yahvé y la posesión de la tierra están unidos en la misma promesa<sup>22</sup>. Dios saca al pueblo de Israel para que le den culto verdadero. No es pues sólo un acto político.

En la raíz misma del pueblo de Israel está el rechazo a la explotación del hombre por el hombre. Aceptar la pobreza y la injusticia es recaer en la situación de servidumbre, anterior a la liberación de Egipto. Es retroceder<sup>23</sup>.

- b) Además, si el estado de esclavitud y explotación en que se hallaba el pueblo judío en Egipto es repudiado, es porque va en contra del mandato del Génesis (cf. 1, 26; 2,15). El hombre no se realiza sino transformando la naturaleza y entrando, consecuentemente, en relación con otros hombres; sólo así el hombre llega a una plena conciencia de sí mismo, como libertad creadora que se conquista ella misma en el trabajo. La situación de explotación e injusticia que implica la pobreza, hace del trabajo algo servil y deshumanizante. El trabajo alienado, en vez de liberar, esclaviza aún más al hombre. Es por ello que cuando se pide un trato

C. Gennaro en un artículo sobre la doctrina de Teresa de Lisieux escribe: "El descubrimiento y la novedad de la espiritualidad teresiana, consiste en haber comprendido totalmente el valor de la debilidad humana que llega a ser el elemento fundante sobre el cual Dios manifiesta su grandeza y su amor.

justo para el pobre, el siervo y el forastero, se recordará que Israel también fue forastero y esclavo en Egipto (cf. Ex. 22, 20; Dt. 10,19; Lev. 19,34).

- c) Finalmente, el hombre no sólo ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre es, además el sacramento de Dios. En él encontramos la raíz última de lo que ya hemos afirmado: oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo, conocer a Dios es obrar la justicia entre los hombres. A Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres: lo que se hace por los demás se hace por el Señor.

En una palabra, la existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre los hombres y de comunión con Dios. La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor. Por eso es incompatible con el advenimiento del reino de Dios, reino de amor y de justicia<sup>24</sup>.

#### 2.1.2.2. Pobreza como infancia espiritual

Deseamos iniciar este apartado con una cita de G.G. que va a marcar el desarrollo de este tema: "Tal vez anteriormente fuimos más sensibles a la relación de que sólo se vive el desapego a los bienes de este

Nuestra santa ha vivido el amor a Dios y su entregarse a él, expresándolo su experiencia en el concepto de infancia espiritual, según la reflexión del texto de Proverbios 9,4; Sabiduría 6,9 y sobre todo de Isaías 40,11; 66,12-13. El concepto de infancia espiritual responde en la mente de Teresa, directamente al concepto de amor misericordioso y no al de una vaga paternidad divina, como hasta ahora han señalado, aunque también Teresa ve a Dios como Padre": C. Gennaro, "S. Teresa di Gesù Bambino", en: E. Ancilli (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Tomo 3, Città Nuova, Roma 1992, 2501.

75 T. de Lisieux, *Historia de un alma*, Manuscrito A, 209. Aquí la santa se inspira en S. Juan de la Cruz que decía: "padecer y ser despreciado".

76 Aquí hace alusión al texto de Juan 12, 24 que dice: "Si el grano de trigo no muere no da fruto, pero si muera da mucho fruto": *Diario del alma*, Manuscrito A, 230-231.

77 *Ibid.*, Manuscrito B, 254.

78 *Ibid.*, Manuscrito B, 256. También afirmaba que "la única ciencia que deseo es la ciencia del amor" (Manuscrito B, 246). Cf. G. Mucci, *Santa Teresa di Lisieux. La sapienza e il sapere*, en: "Civ.Catt" 1 (1998), 542-552. En este artículo Mucci cita una opinión del teólogo italiano Pierangelo Sequeri que dice sobre S. Teresa estas palabras de gran alcance: "Nel proclamare dottore una santa tanto lontana dalla forma stessa del sapere, si afferma che la vera sapienza dei cristiani è quella delle anime semplici. È una provocazione che viene dal bisogno di maestri e dalla costatazione che non li si trova

mundo (lo que representa un aspecto de la pobreza espiritual) en la inserción en medio de la pobreza. Percepción que sigue siendo válida, por cierto; pero a ella se añade otra más honda aún: sólo desde la infancia espiritual es posible comprometerse verdaderamente con los pobres y oprimidos de nuestro subcontinente.

No decimos esto por el gusto de invertir fórmulas. Se trata de una experiencia de muchos en la búsqueda, al mismo tiempo dolorosa y gozosa, de Dios Padre por los caminos del pobre"<sup>25</sup>.

Ya desde sus primeros escritos nuestro autor se interesa por descubrir a través de la Escritura<sup>26</sup> el valor profundo del compromiso por el pobre, no sólo por el empeño por la justicia, sino desde el interior de una experiencia de Dios, desde la experiencia de que Él lleva la iniciativa.

Para el teólogo peruano sólo desde una experiencia de la gratuidad, del saberse primero amados por Dios, se podrá descubrir el porqué hay que reconstruir la sociedad desde los últimos de la historia. Y esto es precisamente el mayor desafío y exigencia para nuestra sociedad. Desde ahí hay que comprender porqué G.G. no se cansa de repetir que no hay nada más exigente que la gratuidad: "La opción preferencial de Dios por el pobre, por el débil, por el último, atraviesa toda la Biblia, ella no se entiende fuera de la absoluta libertad y gratuidad del amor

nelle sedi deputate. Per questo li si individua dove troviamo ciò che dovrebbero essere la fonte oppure il risultato della sapienza. Poiché sentiamo che nella cultura manca l'anima", 542.

79 *Ibid.*, Manuscrito C, 291-292. Citando a S. Juan de la Cruz -el autor que más cita y leyó S. Teresa- dirá: "Sé que el amor sólo con amor se paga" (Manuscrito B, 257).

80 Cf. J. Iefrance, *Mi vocación es el amor*, 55. En esta misma página el autor cita a H. Urs von Balthasar que en uno de sus escritos afirma "que Cristo ha aprendido de la Virgen a pronunciar este "sí" a lo largo de toda su existencia.

81 Como señala Víctor Codina: G.G. usa la expresión "contemplativos en la acción política, en la acción transformadora de la historia": V. Codina, *Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana*, 371.

El teólogo jesuita José Ignacio González Faus habla de que la característica más importante de la trayectoria de S. Ignacio de Loyola fue la síntesis difícil entre mística y laicidad. A su vez señala que si Max Weber hablaba de una distinción entre "ética de convicción" y "ética de responsabilidad", S. Ignacio había descubierto una distinción semejante. Pero además se negó a optar por uno sólo de los términos, dejándose llevar por el lugar donde estuviera. La responsabilidad consiste en abrir camino a las convicciones, y éstas son solo falsos títulos de grandeza si no buscan abrirse camino responsablemente. Ni convicciones sin responsabilidad ni responsabilidad sin convicciones. La búsqueda de esta síntesis imposible (formulada con los términos de mística y laicidad) puede ser la aportación histórica de Ignacio de Loyola": J.I. González Faus: "Mística y lai-

de Dios. Los caminos de Dios no son nuestros caminos (cf Is. 55,8). Por eso para Él los últimos serán los primeros y los primeros los últimos. El Dios de la revelación bíblica no se limita a demandar el cumplimiento de una justicia legal o formal. Su amor, y por consiguiente lo que requiere de nosotros, salta esas vallas y va generosa y libremente en busca de aquellos a quienes la sociedad margina y oprime. Debemos estar siempre abiertos a la novedad y a la creatividad del amor de Dios. La gratuidad no es el reino de lo arbitrario o de lo superfluo; lo gratuito no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, ella le da por el contrario su verdadero sentido. No hay nada más exigente que la gratuidad del amor<sup>27</sup>".

Siguiendo los estudios realizados por A. Gelin, nuestro autor habla de una segunda línea de pobreza en la Biblia. Pobre es el cliente de Yahvé, la pobreza es "un poder de acoger a Dios, una disponibilidad a Dios, una humildad ante Dios"<sup>28</sup>.

Anteriormente hemos recordado que existe un término en la Biblia que designa esa total disponibilidad a Dios, es el término *anawin*, que designa en forma privilegiada al pobre espiritual<sup>29</sup>.

A partir de Sofonías (siglo VII a.C.) aquellos que esperan la obra liberadora del Mesías serán llamados "pobres": "Buscad a Yahvé, vosotros todos, pobres de la tierra, que cumplís sus normas; buscad la justicia, buscad la pobreza" (Sof. 2,3).

De este texto deducimos que la pobreza así entendida es lo opuesto al orgullo, a la autosuficiencia; es sinónimo de fe, abandono y confianza en el Señor. Posteriormente este sentido se acentuará en los profetas: así tenemos que Jeremías se designará él mismo como pobre (cf. Jer.

ciudad (a propósito de Ignacio de Loyola)", en: *El factor cristiano, Verbo Divino* 1994, 161 y 168.

82 Citado por G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 114.

83 *Ibid.*, 374-375. Tomado de las constituciones ignacianas n° 813.

84 Citado por G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 141.

85 Citado por I. González Faus, *Mística y laicidad*, 167.

86 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 368.

87 Cf. *Ibid.*, 369. Según la Comisión Económica para América Latina y El Caribe de las NN.UU. (CEPAL), en 1960 los pobres sumaban unos 110 millones; en 1970, unos 113 millones; en 1980 alcanzaron 136 millones; en 1986, tras la crisis de la deuda, la cifra se elevó a 170 millones y en 1990 se estimaba esa magnitud en 196 millones. Actualmente, están en números que superan 200 millones, casi la mitad de la población latinoamericana. Como se constata de lo anterior, mientras que en la década de los sesenta el número de pobres aumentó 3 millones, en los setenta aumentó ha sido de 60 millones: Cf. J. Iguñiz, "Conexión y desconexión entre economía y desarrollo humano",

20, 13). La pobreza será una condición de cercanía a Dios (cf. Is. 66, 2).

También en los salmos vemos esa actitud religiosa: conocer es buscar a Yahvé (cf. 9,11); abandonarse a él y acogerlo (cf. 10,4); temer al Señor (cf. 25, 12.14); los pobres son los justos, los íntegros (cf. 34, 16.20.22; los fieles (cf. 37, 28). Lo opuesto al pobre es el orgulloso, el enemigo de Yahvé y del desvalido (cf. 10,2; 18,28)<sup>30</sup>.

Vamos a analizar más detalladamente esta cuestión a partir del N.T., especialmente a partir de las Bienaventuranzas.

### 2.1.2.3. ¿Qué es lo específico de las Bienaventuranzas de Mateo?

Desde la perspectiva del N.T. afirma G.G. que la pobreza espiritual tiene "su más alta expresión en las bienaventuranzas neotestamentarias"<sup>31</sup>.

Después de sólidos estudios exegéticos, el sentido que la pobreza que Mt 5,1 expresa ("bienaventurados los pobres de espíritu") es la pobreza espiritual tal como se la entendía a partir de Sofonías: total disponibilidad ante el Señor. Es la condición para acoger la palabra de Dios<sup>32</sup>. Es por lo tanto el mismo sentido que el tema de la infancia espiritual. Por eso afirma G.G.: "No se trata en primer lugar de una indiferencia frente a los bienes de este mundo. Estamos más bien, ante algo más profundo: no tener otro alimento que la voluntad de Dios. Es la actitud de Cristo; es a él, en efecto a quien se refieren primordialmente todas las bienaventuranzas"<sup>33</sup>.

En estudios posteriores el teólogo peruano ha señalado el tema del discipulado como tema central en Mateo, es decir lo que significa ser seguidor de Jesús. "Creemos que esta perspectiva es clave para entender el sentido de su versión de las bienaventuranzas"<sup>34</sup>. Su diferencia con Lucas - que es según muchos estudios como las más cercana a las palabras de Jesús<sup>35</sup>- es atribuida comúnmente a un intento de Mateo por "espiritualizar" las bienaventuranzas, en el sentido de reducir todo a

1 M. Mc. Grath, La misión de la teología en Latinoamérica, en: "Anales de la Facultad de Teología" 12 (1961), 16-17.

2 G. Gutiérrez defiende la originalidad teológica lascasiana, que le diferencia de la escuela de Salamanca. Así afirma G.G.: "En su obra da una estrecha relación entre reflexión y compromiso histórico, entre teoría y práctica. Esto dibuja con precisión el perfil de su aporte y la de su envergadura teológica. Las Casas une perspectiva de fe y experiencia de la realidad indiana, eso lo habilitó para desmontar el pecado social de su

disposiciones puramente interiores y desencarnadas lo que en Lucas era una expresión concreta e histórica de la venida del Mesías.

Nuestro autor rechaza esta postura. Más bien sostiene que es innegable que el evangelio de Mateo es particularmente insistente en la necesidad de hacer gestos concretos y "materiales" hacia los demás, en especial hacia los pobres (cf. Mt 25, 31-46). Lo menos que puede decirse es que no resulta compatible con el pretendido "espiritualismo" mateano<sup>36</sup>. La aparente contradicción entre estos dos enfoques parecería ser más bien la consecuencia de aplicar al primer evangelio categorías ajenas a la originalidad de su perspectiva.

Con las bienaventuranzas comienza el texto que conocemos como el Sermón de la Montaña, vasta y polémica presentación de la nueva ley en su relación con la antigua. Este nos presenta las grandes exigencias éticas que se plantean al cristiano; no se limita a recordar cansinamente la ley que "se dijo" (cf. Mt 5. 21. 27.31.33 38. 43), sino que postula requerimientos para buscar en permanencia nuevas formas de amar a los demás, es decir de cumplir la nueva ley: "yo les digo". Continuidad

época. Esta fue, sin lugar a dudas, su fuerza y también la diferencia entre él y la mayoría de los que se ocuparon de cosas de Indias en España.

Por otra parte, la intuición de ver en el indio al pobre del que nos habla el Evangelio, y ser consciente de que en todo gesto hacia él se encuentra a Cristo mismo, es lo más original de su teología y de su espiritualidad. Estando en España, hacia 1519-1520, escribe: "he dejado en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces": Memoria de Dios y teología, 28-29 y 46; En busca de los pobres de Jesucristo, 17-19.

3 Felipe Guamán Poma de Ayala (1535-1615) fue un indio peruano que escribió una obra titulada "La Nueva crónica y buen gobierno", terminada de escribir hacia 1615. De esta obra no se supo nada hasta que un alemán la encontró en 1908 en una biblioteca de Copenhague (Dinamarca). Su visión de la vida es la de Mateo 25, 36ss, por eso hablará continuamente de los "pobres de Jesucristo". Los treinta años que emplea en su obra, los considera él como salir en búsqueda de los pobres de Jesucristo. Casi al final de su obra, nos dice: "Con estas dichas palabras andaba siempre por el mundo en busca de los pobres de Jesucristo". Desde ahí es desde donde reconstruye la historia, y haciéndose él mismo pobre con los pobres de Jesucristo levanta su voz profética de denuncia de esa situación de pecado que se muestra en un mundo al revés a causa de la idolatría del dinero: Cf. F. Guamán Poma, Nueva Crónica y Buen Gobierno, Madrid 1987. Estudios sobre la obra de Guamán Poma ver: J. A. Maguina Larco, "Desde los pobres de Jesucristo", en: G. Gutiérrez, R. Adorno y otros, Las Casas entre dos mundos, CEP, Lima 1993, especialmente 224-225; Cf. R. Adorno, Cronista y príncipe. La obra don Felipe Guamán Poma de Ayala, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992; M. P. Pérez Cantó, El buen gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala, Abaya-Yala, Quito (Ecuador) 1997.

y novedad, el Señor habla con toda la autoridad de que está investido. Una ética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios es siempre creativa. Por eso G.G. sostiene con Ch. Duquoc que en el Sermón del Monte la justicia se articula al orden del don y de lo gratuito<sup>37</sup>. Esta expresión pobres de espíritu está en relación con el significado del Reino en Mateo. A su vez la justicia es un tema estrechamente ligado al del Reino<sup>38</sup>. Por otra parte hay que recordar que de las siete veces que se encuentra el término justicia en ese evangelio (una vez en Lucas, ninguna en Marcos), cinco pertenecen al Sermón de la Montaña: 5,6; 5,20; 6,1 6,33. Las otras dos están relacionadas a la figura de Juan Bautista: 3,15 (las primeras palabras que Mateo atribuye a Jesús) y 21,32<sup>39</sup>.

El Reino y sus seis especificaciones son el motivo de la felicidad que declaran las bienaventuranzas, en todas ellas la razón está afirmada con claridad: dichosos porque la promesa se cumple ahora y en el futuro. El don del Señor provoca la felicidad de quien se dispone a acogerlo y actúa en consecuencia. "Las bienaventuranzas están netamente enmarcadas en la dialéctica gracia-exigencia"<sup>40</sup>.

Finalmente, hemos dicho que ser pobre de espíritu para Mateo significa ser discípulo de Cristo. ¿Por qué?

En la primera bienaventuranza hay que interrogarse ¿hacia quién nos orienta Mateo al decir de espíritu? En la mentalidad bíblica (en la semita en general) con esa expresión se quiere indicar un dinamismo;

4 G. Gutiérrez, Respuesta a las Observaciones, 64. Pero conviene recordar que si su teología es una reflexión desde y sobre la praxis, hay que matizar de igual modo que se trata de una praxis de liberación de los pobres, y en la que los pobres son sujetos históricos de dicha praxis.

5 Ibid., 63. Un análisis acertado sobre la relación ortodoxia-ortopraxis en la Teología de la liberación es el artículo de Félix Pastor, Ortopraxis y ortodoxia. El debate teológico sobre la Iglesia y Liberación en la perspectiva del Magisterio, en: "Gr" 70, 4 (1989), 689-739.

6 Ibid. "Si queremos volver al cristianismo auténtico, tenemos que realizar un cambio profundo, una conversión interna en nuestro ver y estimar la fe cristiana (...) es absolutamente necesario darse cuenta que el cristianismo es a la par mensaje de verdad y programa de vida, es decir que en la fe cristiana tiene la misma importancia la ortodoxia y la ortopraxis (...) Si la misión fundamental de la Iglesia es testificar a Cristo ante los hombres, su testimonio ha de ser como el testimonio de Cristo, es decir, acto total de verdad y vida, persuasión hecha carne en la acción": J. Alfaro, Cristología y antropología, Cristiandad, Madrid 1973, 398.

7 G. Gutiérrez, Mirar lejos, 83. En estos últimos años el autor ha señalado otros matices a tener en cuenta en el método teológico. Dice así G.G.: "Partimos de la con-

el espíritu es soplo, fuerza vital. Se trata del aspecto dinámico del ser humano<sup>41</sup>.

En el A.T. por ejemplo "alto de espíritu" (Prov 16,18) se debe traducir por altivo. Largo de espíritu (Ecl. 7,8) es el paciente. Del mismo modo, "errante de espíritu" (Is. 29,24) debe interpretarse como descarriado o el humillado; el errante es alguien que no encuentra su camino, la adición nos lleva a pensar en quien no observa los mandatos de Dios<sup>42</sup>.

Como ya afirmaba G.G. en su primera obra (y ya lo hemos recordado anteriormente) pobre de espíritu designa algo más global que una actitud de desprendimiento respecto de bienes materiales. Decíamos que ante esto estamos en el tema bíblico de la infancia espiritual. Se trata de vivir en plena disponibilidad a la voluntad del Señor, hacer de ella nuestro alimento, como dice Jesús en el evangelio de Juan. Es la actitud de quienes se saben hijos e hijas de Dios, y hermanas de los demás. Por eso "ser pobre de espíritu es ser discípulo de Cristo. Esto es lo fundamental"<sup>43</sup>.

vicción de que la tarea teológica es una vocación que se suscita y se ejerce en el seno de la comunidad eclesial. En efecto, su punto de partida es el don de la fe en la que acogemos la verdad de la Palabra de Dios, y sus aportes están al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Esta ubicación eclesial le da a la teología su razón de ser, precisa sus alcances, la nutre con las fuentes de la Revelación: Escritura y Tradición, la enriquece con el reconocimiento del carisma del Magisterio y el diálogo con él, y la pone en contacto con otras funciones eclesiales": La teología una función eclesial, en: "Páginas" 130 (1994), 10.

8 Ibid. Existe en G.G., sobre todo a partir de su libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, en definir la teología como un lenguaje sobre Dios. Es frecuente escuchar al teólogo peruano, que el mayor desafío a la teología en A.L. es cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, o cómo decir al que vive una pobreza extrema, que Dios lo ama. Pero este hablar de Dios, no consiste sólo en escribir y dar respuestas bellas y cómodas, se trata de cómo hablar con toda nuestra vida. "No es cómo encontrar las palabras para decirle al pobre que Dios lo ama, también es importante, sino, cómo acompañar esas palabras con nuestro compromiso, nuestra solidaridad con los sufrimientos, las luchas, las esperanzas de los pobres. Para hablar sobre Dios, lo primero es tener la experiencia de la gratuidad del amor de Dios y la solidaridad con el prójimo, o si no la teología no tiene sentido. La teología no nace del aire o sólo de escritorio, si no que viene de retos concretos históricos": G. Gutiérrez, *Un primer esfuerzo de reflexión teológica*, en: "Cuadernos de Documentación" 9 (1990), 19-31.

Para la evolución del método teológico en G.G. remito a la tesis doctoral de J.M. Fernández, *Gustavo Gutiérrez: un método teológico y nuevas perspectivas*, Roma 1994. Ver también B. Forte, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, especialmente 15-35.

9 Cf. L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 37.

Se ha propuesto traducir el texto de Mateo: "bienaventurados los que eligen ser pobres"<sup>44</sup>. Con esto afirma G.G.: "Se busca evitar la perspectiva espiritualista que antes hemos mencionado. La redacción es correcta, pero la versión queda un poco corta y un equívoco subsistente. Elegir ser pobre subraya -y ese es su acierto- un aspecto dinámico de la vida cristiana y de vida de solidaridad con los últimos de la historia; pero creemos que la pobreza espiritual señala una situación más amplia y radical que la de asumir la pobreza real o la de tener una actitud de distancia interior frente a los bienes materiales.

Hacer nuestra la pobreza es una manifestación -y capital- de la infancia espiritual, pero ser discípulo no se restringe a ella. Esta condición implica, ante todo, una abertura al don del amor de Dios y solidaridad preferente con los pobres y oprimidos; en ese contexto -y sólo en él- adquiere sentido optar por un estilo de vida pobre. La pobreza real, según la Biblia -como lo recordó Medellín-, es un mal, una situación no querida por el Dios de la vida, comprometerse con ella es buscar la eliminación de la justicia que causa el despojo y el maltrato de los pobres. Esto supone necesariamente solidaridad con sus esperanzas y sus intereses, amistad con ellos, compartir su vida y su combate por la justicia. Ese compromiso y esa búsqueda expresan acogida a la voluntad de Dios que constituye lo esencial de la pobreza o infancia espiritual, es decir, de quienes son discípulos de Jesús"<sup>45</sup>.

#### 2.1.2.4. ¿Qué es lo específico de las bienaventuranzas de Lucas?

En primer lugar diremos que Lucas es el evangelista de mayor sensibilidad a las realidades sociales. Tanto en su evangelio como en los Hechos de los apóstoles, los temas de la pobreza material, de la apuesta

10 G. Gutiérrez, "Lenguaje teológico: plenitud del silencio", en: *Densidad del presente*, CEP, Lima 1996, 351. Este artículo está publicado en: "Boletín de la academia de la lengua" 26 (1996), 149-179. Recordamos por otra parte que este fue el discurso que pronunció G.G. el 26 de octubre de 1995 en su incorporación como miembro de la Academia Peruana de la Lengua. Sobre el significado del silencio en la teología ver también J.M. Fernández, *Gustavo Gutiérrez: un método teológico y nuevas perspectivas*, especialmente 41-49.

11 Como ha señalado el teólogo argentino Juan Carlos Scannone: "No se puede afirmar que el mundo de los pobres sea lugar teológico en el sentido tradicional de los *loci theologici*" (Melchor Cano), a no ser en el sentido de que los pobres, como destinatarios preferenciales no exclusivos del anuncio evangélico, forman parte del dinamismo de dichos *loci*. En cuanto a la praxis, se puede admitir que la praxis de la Iglesia (pero no cualquier praxis) es un *locus theologicus*, en cuanto es concreción y manifestación de su fe. Pero si se toman dichas expresiones en general conviene hablar de lugar herme-

en común de los bienes, de la condenación de los ricos son frecuentes. Esto ha hecho pensar que los pobres a quienes bendice, son lo opuestos a los ricos que condena, es decir, aquellos que carecen de lo necesario<sup>46</sup>. La pobreza de que se habla sería entonces la pobreza material.

Ahora bien, esta interpretación encuentra una doble dificultad según nuestro autor. Ella llevaría ante todo a canonizar una clase social. Los pobres serían los privilegiados del reino, hasta el punto de tener asegurado su acceso a él, no por opción voluntaria, sino por una situación económica que se impone a ellos. Para algunos todo esto sería poco evangélico y contrario a las intenciones de Lucas. Así por ejemplo J. Dupont y A. Gelin piensan que ningún estado sociológico es canonizado en el evangelio; ninguno, en tanto que tal, es puesto en relación directa con el reino. Léon-Dufour parece colocarse, también, en esta línea interpretativa. Según él si el exegeta escoge solamente a Lucas, tiende a beatificar una condición sociológica, si escoge a Mateo corre el peligro de hacer evaporarse la bienaventuranza en un espíritu de pobreza, el que deben tener los ricos.

La otra dificultad consiste en que pretendiendo salvar este obstáculo, pero sin perder el sentido sociológico y concreto de la pobreza en Lucas, se sostendría, situándose en una óptica sapiencial, que la primera bienaventuranza opone el mundo presente al más allá: los sufrimientos de hoy serán compensados en la vida futura. Pero con esto se estaría pretendiendo, simple y llanamente, que Lucas sacraliza la miseria y la injusticia. Predica por consiguiente, la resignación a esa situación.

Colocados ante estos impases, se busca una explicación en una perspectiva distinta: en la de Mateo; como él, Lucas se referiría a la pobreza espiritual, a la apertura a Dios. A lo sumo, se acepta, como concesión al contexto social de Lucas, que hay en esta versión una insistencia en la po-

néutico y no de lugar teológico, pues en cuanto tal, el lugar hemenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología. Claro está, si es válido, ayuda a que los loci theologici den más de sí. Es mérito tanto de la teología de la liberación como de modernas teorías del método, por ejemplo de Bernard Lonergan, haber subrayado la importancia que para la metodología teológica tienen la conversión y la opción de fe, aunque éstas trascienden todo método. Pero cabe añadir, que en el caso de la teología de la liberación no se trata como en Lonergan, solamente de la opción de fe y las conversiones intelectual, ética y religiosa (cristiana), sino, además de éstas, también de una conversión histórica que les da cuerpo, es decir, de la opción preferencial y solidaria por los pobres: J. C. Scannone, 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" 78 (1994), 260-261 y 263-264.

12 G. Gutiérrez, *La teología: una tarea eclesial*, 16.

breza real, en tanto que vía privilegiada hacia la pobreza espiritual. Esta es la postura que sostiene Gelin, que según G.G., tiene una cierta tendencia a espiritualizar el tema bíblico de la pobreza.

G.G. sostiene por el contrario que esta línea de interpretación le parece minimizar el texto de Lucas. No es posible, en efecto, esquivar el sentido concreto y "material" que tiene en este evangelista, el término pobre<sup>47</sup>. Dicho término designa, en primer lugar, a aquellos que viven una situación social caracterizada por la carencia de bienes de este mundo, e incluso por la miseria y la indigencia. Más aún, se trata de un grupo social marginado, con un matiz de opresión y de falta de libertad.

"Bienaventurados los pobres porque de vosotros es el reino de Dios", no quiere decir: "aceptad vuestra pobreza que más tarde esa injusticia os será compensada en el reino de Dios"<sup>48</sup>.

Concluye nuestro autor: "Situándonos en una perspectiva profética, el texto de Lucas emplea el término "pobre" en la tradición de que la pobreza es un mal, y por ello incompatible con el reino de Dios; con un reino de Dios que entra de lleno en la historia y abarca la totalidad de la existencia humana"<sup>49</sup>.

A esta postura, ¿qué ha matizado G.G. en otros escritos?<sup>50</sup>.

Al inicio de las bienaventuranzas lucanas se dice: "Y alzando los ojos hacia sus discípulos .....

Siguiendo la opinión de la mayoría de los exegetas, la expresión "sus discípulos" debe ser tomada en sentido amplio y no restringido a los doce; esto se comprueba por lo que afirma Lucas al terminar el Sermón del llano: "Y cuando hubo terminado todas estas palabras a oídos del pueblo" (7,1).

13 Cf. G. Gutiérrez, "Para servir a las necesidades de la Iglesia y de cada uno, en amor", en: S. P. Arnold, J. A. Calderón y otros, *Somos Iglesia para servir*. Congreso Teológico de Sicuani 25-29 de agosto de 1993, CEP, Lima 1993, 91-106

14 Cf. *Ibid.*, 94. Ahora bien, para nuestro autor, como muy bien recordó E. Schillebeeckx en su discurso al otorgar el grado de Doctor Honoris Causa a Gutiérrez en Nimega "los pobres no son simplemente los destinatarios del mensaje judeo-cristiano, son también sus portadores y su sujeto activo", en: "Páginas" 23 (1979), 7. Y a su vez Schillebeeckx decía sobre G.G.: "Eres el primero en la historia moderna a reactualizar los grandes temas cristianos de teología, empezando con la opción fundamental por el pobre. Esta nueva manera de teologizar no añade simplemente un capítulo nuevo a la vieja teología, la conceptualiza, no sólo en los aspectos pastorales e institucionales de la vida cristiana y eclesial, sino también en sus aspectos dogmáticos y éticos, hace tiempo olvidados en Europa", 8.

Las tres primeras bienaventuranzas de Lucas tienen en Isaías 61, 1-2 una fuente importante; se trata de un texto que inspira también otros pasajes de los evangelios (cf. Lc 14,16-20; Mt 11,2-6). De otro lado las maldiciones<sup>51</sup> son un género frecuente en el antiguo testamento y ayuda a percibir las exigencias de Dios<sup>52</sup>.

Otros puntos que nuestro autor matiza más son en la oposición entre pobres y ricos en Lucas<sup>53</sup>, entre hambrientos y hartos, y señala también el sentido de la gratuidad divina<sup>54</sup> en la opción por los pobres en Lucas.

En la oposición entre pobres y ricos destaca nuestro autor el pasaje del óbolo de la viuda (cf. Lc 21, 1-4). Sobre el gesto realizado por esta mujer afirma G.G.: "El gesto de la viuda parece poca cosa para una mirada no iluminada por la fe, pero para Jesús esa limosna vale más que la de los ricos ostentosos que sólo dieron lo que les sobraba. La viuda, en cambio, dio lo que era esencial para ella. Dios es más importante para ella que para los ricos"<sup>55</sup>.

Con relación a la oposición entre hambrientos y hartos, el término griego que usa Lucas (peinontes), así como las palabras hebreas que él traduce en los Setenta, indican que no se trata de un hambre cualquiera, sino de algo que se apodera de las personas como un mal profundo y prolongado. Se trata de una endémica falta de alimento. Según G.G. sería mejor utilizar la expresión famélicos y no la de hambrientos. Ellos serán saciados (Mateo empleará el mismo verbo usado aquí por Lucas para expresar esa satisfacción). Los hartos son, por el contrario, los que están plenamente satisfechos, son el equivalente de los ricos del versículo anterior. En el canto que Lucas pone en labios de María se establece por eso un significativo contraste entre los ricos y los hambrientos (1,53). De hecho, con frecuencia en Lucas se encuentran asociados tanto pobreza y hambre, como riqueza y abundancia de alimento (cf. 16,19-31)<sup>56</sup>.

#### 2.1.2.5. La infancia espiritual interpretada en algunos santos

No desearía concluir este apartado de la pobreza como infancia espiritual, sin analizar el interés de G.G. por descubrir este tema no sólo a través de la Escritura, sino también desde la historia de la espiritualidad. En algunas de sus obras y artículos leemos el significado que tuvo la infancia espiritual para San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, Santa Teresa de Lisieux y San Ignacio de Loyola<sup>57</sup>.

1 Cf. "Presentación", en: J. Martínez Gordo, La fuerza de la debilidad, 18.

### 2.2.5.1. San Juan de la Cruz

El teólogo peruano ha demostrado en sus escritos un interés especial por este místico español. Puede sorprender que el santo de la Subida al Monte Carmelo pueda ser un desafío para el teólogo y cristiano procedente de un continente tan pobre como el de A.L. Como ya señalaba G.G. en una conferencia pronunciada en Ávila: "¿Qué interés puede tener para nosotros el santo de la Subida al Monte Carmelo, de las noches y las purificaciones y de los desposorios con Dios, que parecen tan alejados de la vida cotidiana?"

¿Qué interés puede tener para nosotros este santo para quien temas como la justicia social parecen extraños, que nunca comentó ni citó Lc. 4,16 o Mt 25,31ss., textos tan importantes en la vivencia de cristianos en América Latina y en nuestra reflexión?"<sup>58</sup>.

Desde una realidad de opresión, lo difícil es decirle al pobre que Dios le ama. Pues la vida diaria de los pobres parece ser el resultado de la negación del amor. La ausencia del amor es, en última instancia en un análisis de fe, la causa de la injusticia social. Por eso "la obra de Juan de la Cruz ¿no es un esfuerzo titánico para decimos que Dios nos ama?"<sup>59</sup>.

"Los cristianos en A.L. estamos convencidos de que en el esfuerzo por la liberación de nuestro pueblo, liberación global y compleja, se está jugando nuestra manera de ser cristianos, nuestra fe, nuestra esperanza, nuestra caridad. Siempre hemos tenido el convencimiento de que ese compromiso no se limita al campo de la justicia social, siendo éste de primera importancia, sino que no vemos una manera distinta de ser seguidores del Señor, de ser discípulos de Jesús. Aquí aparece de nuevo con fuerza Juan de la Cruz, porque también para él lo que está en juego es una manera de ser cristiano.

La opción por el pobre, como experiencia espiritual, "¿cómo puede ser relevante e interesante el testimonio de Juan de la Cruz?"<sup>60</sup>. A este interrogante responde G.G. con cinco puntos que están presentes en la obra de S. Juan de la Cruz: la gratuidad, el camino, la libertad, la alegría y el lenguaje. Para nuestro tema nos interesa detenernos por ahora en el de la gratuidad. "Juan de la Cruz nos recuerda que ser creyente, es pensar que Dios basta. La noche de los sentidos, la noche espiritual deben desnudarnos y finalmente librarnos de idolatrías"<sup>61</sup>.

2 Citado por Jon Sobrino, Monseñor Oscar Romero, un obispo con su pueblo, Sal Terrae, Santander 1990, 26.

En A.L. el mayor problema no es el rechazo de la fe, sino la idolatría. La idolatría del poder y el dinero es siempre, en un análisis de fe, la razón de la pobreza, de la miseria, de la injusticia. No hay que olvidar que A.L. es el único continente que es simultáneamente cristiano y pobre. Los mismos que proclaman su fe en el Dios de Jesús olvidan o despojan a la inmensa mayoría de esa población.

Por eso G.G. señala que también la justicia, los pobres, la misma TdL se pueden convertir en un ídolo, si no hay detrás una verdadera experiencia con Dios. Por eso el mensaje de S. Juan de la Cruz no puede ser ajeno a A.L.: "También estamos convencidos, y Juan de la Cruz, nos ayuda a entenderlo, que en el proceso de liberación podemos crearnos, fabricarnos nuestros propios ídolos. Por ejemplo el ídolo de la justicia; parece extraño que lo diga, pero la justicia puede convertirse en ídolo, si ella no está colocada en el contexto de la gratuidad, si no hay amistad con el pobre ni compromiso cotidiano con él. La justicia social (por importante que sea, y lo es) puede también ser un ídolo y tenemos que purificarnos de eso para afirmar con claridad que sólo Dios basta y darle a la justicia la plenitud de su sentido.

Igualmente el pobre con el que queremos comprometernos, ser solidarios, puede ser un ídolo. Otro ídolo puede ser nuestra propia teología, la que intentamos elaborar en A. Latina a partir de la realidad de sufrimiento y de esperanza de nuestro pueblo. Ella puede también apartarse de las realidades que le dieron vida para convertirse en una moda en la Iglesia Universal. Quienes firman los textos más conocidos aparecen como los representantes de esa Iglesia latinoamericana que busca estar comprometida con los pobres. Pero no es necesariamente así. Las vivencias más profundas las expresan los cristianos de nuestro pueblo pobre y maltratado. Anónimo para los medios de comunicación y para una cierta conciencia en la Iglesia Universal, pero no para Dios. Ellos viven diariamente sus compromisos con los últimos de nuestros países. También

3 Estas acusaciones las he tomado del artículo de R. McAfee Brown, *Espiritualidad y liberación: en favor de G. Gutiérrez*, 2. Sin embargo este autor defiende que en la teología de G.G. se da un equilibrio entre teología y espiritualidad, immanencia y trascendencia de la fe.

El teólogo Leo Scheffczyk critica también a G.G. de elaborar una escatología inmanentista: "Gutiérrez cita exactamente la escatología de J. Moltmann, que contradice la "concepción trascendental". No se trata por ende de un fin trascendente de la historia, sino del futuro en la historia. Así termina lógicamente la protología inmanentista (el Éxodo) en una escatología inmanentista, en un futuro que no consigue nunca, pero que se persigue siempre, es decir en una utopía": L. Scheffczyk, *El problema no resuelto de la uni-*

aquí me parece que hay un peligro de idolatría, incluso nuestra propia reflexión, por honesta que sea, puede convertirse en una traba"<sup>62</sup>.

Por eso el teólogo peruano destaca también la experiencia de la soledad en S. Juan de la Cruz, pues en ella experimentamos a Dios y dejamos que Dios sea Dios. No se trata de una soledad que nos repliega en el egoísmo y en el individualismo, sino más bien nos abre a la verdadera comunión con Dios. Sin experiencia de soledad no hay comunión. Ni unión con Dios ni verdadero compartir con los demás<sup>63</sup>. San Juan de la Cruz nos recuerda en uno de sus textos un dato fundamental: "a medida que crece el amor por Dios crece el amor por el prójimo. Y viceversa"<sup>64</sup>.

#### 2.2.5.2. Santa Teresa de Ávila

Sobre la santa andariega G.G. ha manifestado haber leído mucho de ella, aunque la cita menos que a S. Juan de la Cruz. Con relación al tema de la pobreza como infancia espiritual, S. Teresa destaca el valor de la oración, que ella definía como un diálogo amoroso con el Padre<sup>65</sup>. Es algo que brota como respuesta humilde y confiada al don del amor gratuito del Padre y como deseo de compartirlo con los hermanos.

Este valor primordial de la oración que nos recuerda S. Teresa, llevará a G.G. a afirmar que la oración, como todo diálogo de amor, corre el peligro de ser interpretada como un acto inútil, cuando en verdad es vivida como una experiencia de gratuidad. Gratuidad creadora de nuevas formas de comunicación. Esto se expresa, por ejemplo, en el silencio que es propio a la oración. La simple y muda presencia es prueba de amor.

De ahí que nuestro autor resalte cómo en ciertos sectores de la iglesia latinoamericana se experimenta un tiempo de oración. Impresiona ver a un pueblo en lucha cada vez más organizado y eficaz por afirmar su derecho a la vida y la justicia, y simultáneamente con un profundo sentido de la oración y convencido de que el amor y la paz son, en definitiva, un don gratuito de Dios.

Todo ello nos ayuda a comprender que sin vida de oración no hay vida cristiana, al igual que sin compromiso con los últimos de la historia tampoco nuestra oración es sincera, pues la experiencia de oración nos tiene que llevar a eso. Como afirma G.G. citando a Santa Teresa: "Dios no se da a sí del todo hasta que no nos damos del todo a él"<sup>66</sup>.

### 2.2.5.3. Santa Teresa de Lisieux

Sobre S. Teresa de Lisieux<sup>67</sup>, G.G. me manifestó personalmente que desde sus estudios en Francia se interesó por su espiritualidad. De esta mística le había llamado la atención su lucha con Dios y sobre todo el tema de la infancia espiritual<sup>68</sup>.

G.G. cita dos veces a Teresa de Lisieux<sup>69</sup>. La espiritualidad de esta santa del Carmelo forma parte de los grandes movimientos históricos de espiritualidad<sup>70</sup>. El contexto histórico en el que vivió marcó la forma de vivir su fe en el Señor. "Las épocas, las necesidades de los pobres y de la Iglesia no son las mismas para Agustín de Hipona, Francisco de Sales o Teresa de Lisieux. Sus experiencias espirituales tampoco son las mismas, pero ellas fueron tales que dejaron una honda huella en la comunidad cristiana"<sup>71</sup>.

Para el teólogo peruano lo central de la espiritualidad de Teresa de Lisieux es la gratuidad. Bernanos había afirmado que todo era gracia, pero G.G. matiza diciendo que esta expresión es de S. Teresita<sup>72</sup>.

Haber captado este valor de la gratuidad, hace que Teresa viviera en un total abandono ante Dios (pobreza espiritual). Así se expresa la santa: "Desde mi infancia me han encantado estas palabras de Job: "Aunque Dios me matara, seguiría esperando en él. Pero he tardado mucho tiempo antes de llegar a este grado de abandono. Ahora ya estoy en él; Dios me ha hecho llegar a él, me ha tomado en sus brazos y me ha puesto en él"<sup>73</sup>.

Esta idea ha sido también captada por Jean Lefrance, que afirma así: "El corazón del mensaje de Teresa es la fe en el Amor misericordioso, y el camino que nos lleva a este corazón es el camino de la infancia espiritual que se vive de una manera privilegiada en el movimiento de abandono"<sup>74</sup>. Pero S. Teresa sabía que la gratuidad, y el abandono total a Dios es lo más exigente, suponía para ella desprecios y padecimientos, de ahí que afirmaba junto con su hermana Celina (también carmelita): "Soñábamos en las maravillas de la eternidad, pero para gozar cuanto antes de la dicha sin fin, escogimos voluntariamente aquí abajo por único patrimonio los padecimientos y el desprecio"<sup>75</sup>. Y a su vez decía: "Veo que sólo el sufrimiento es capaz de engendrar almas"<sup>76</sup>.

dad entre historia mundana e historia de la salvación en la Teología de la Liberación, en: "Tierra Nueva"<sup>74</sup> (1990), 35.

4 Teología de la liberación. Opción por los pobres, 307-308.

5 Observaciones a: Teología de la liberación y fuerza histórica de los pobres, Obis-pado de Callao, Lima 1985, 145. Ver también del mismo autor: La utopía de la libera-ción. ¿Teología de los pobres?, Obispado de Callao (Lima) 1988, 209.

Sabemos también su pasión por alcanzar el martirio: “!El martirio! He aquí el sueño de mi juventud. Este sueño ha ido creciendo conmigo bajo los claustros del Carmelo”<sup>77</sup>.

Su vocación, en definitiva fue el amor: “La caridad me dio la clave de mi vocación”<sup>78</sup>.

Y para evidenciar que esto no sólo son palabras, sino que lo demostró con hechos concretos, cuenta S. Teresa este hecho: “Hay en la comunidad una hermana que tiene el don de disgustarme en todo. Sus modales, sus palabras, su carácter... todo en ella me desagrade en gran manera. Sin embargo, se trata de una santa religiosa, que debe ser muy agradable a Dios. Por eso me dije a mí misma que la caridad no debía consistir en los sentimientos, sino en las obras. Entonces me apliqué a portarme con dicha hermana como lo hubiera hecho con la persona a la que más quiero. Cada vez que me la encontraba pedía por ella a Dios, ofreciéndole todas sus virtudes y todos sus méritos”<sup>79</sup>.

S. Teresa de Lisieux gran admiradora de la Virgen María, manifiesta haber aprendido de ella el sentido de la infancia espiritual. Es en su respuesta al ángel: ¡Heme aquí! Donde ha comprendido que nada hay imposible para Dios<sup>80</sup>.

#### 2.2.5.4. San Ignacio de Loyola

La síntesis no fácil, y toda una que hizo Ignacio de Loyola del abandono en Dios (contemplación) y vivir este abandono en la acción (in actione contemplativus)<sup>81</sup>, en el compromiso en la historia, es asumida por G.G. en su espiritualidad. Se trata de “encontrar a Dios en todas las cosas”<sup>82</sup>.

S. Ignacio busca en definitiva la eficacia de la gratuidad en “el tanto cuanto”, en el saber pisar firme en este mundo. Pero esta búsqueda de eficacia debe comprenderse dialécticamente contrapuesta con la confianza sólo en Dios, con el ponerse totalmente en sus manos, sabiendo que los medios que unen con Dios son más importantes que los medios humanos<sup>83</sup>. O debe completarse con la célebre fórmula de Ribadeneira, de que Ignacio “en las cosas del servicio de Dios que emprendía, usaba de todos los medios humanos con tanto cuidado como si de ellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina

6 Ibid., 148.

7 Cf. Ibid., 149.

8 Ibid., 172.

providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba de algún efecto"<sup>84</sup>.

S. Ignacio habla de una concepción de la pobreza como antipoder. Un ejemplo claro de esto lo tenemos cuando Ignacio envió teólogos al Concilio de Trento, y pedía a estos visitar a los enfermos pobres en los hospitales durante su estancia en el concilio. Esto lo describe el historiador Ludwig Pastor, cómo en Trento, Laínez y Salmerón se apresuraron a buscar a los pobres e iban por turno cada día a decirles misa y explicarles la doctrina cristiana, y que los obispos españoles se avergonzaban de aquellos paisanos suyos tan jóvenes y pobremente vestidos<sup>85</sup>.

2.3. La pobreza como un compromiso de solidaridad y protesta.

"La pobreza material es un estado escandaloso. La pobreza espiritual es una actitud de abertura a Dios, de infancia espiritual. Haber precisado estas dos concepciones del término pobreza nos despeja el camino y nos permite avanzar hacia una mejor comprensión del testimonio cristiano de pobreza, gracias a una tercera acepción: la pobreza como un compromiso de solidaridad y protesta"<sup>86</sup>.

La pobreza material es algo repudiable según la Biblia, y por lo tanto el testimonio de pobreza no puede hacer de ella un ideal cristiano. Pretender esto sería querer la injusticia y la explotación que son por otra parte las causas de la pobreza<sup>87</sup>.

Por lo que se refiere a la pobreza espiritual, en la Biblia hemos podido apreciar que no es directamente y en primer lugar un desprendimiento interior de los bienes de este mundo, actitud espiritual que para ser auténtica debe encarnarse en una pobreza material. La infancia espiritual, poder de acoger -no recepción pasiva- define la postura total de la existencia humana frente a Dios, los hombres y las cosas.

G.G. parte de un sentido cristológico de la pobreza; a partir del texto de Lumen Gentium señala el sentido profundo de la pobreza: "Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual

9 ¿Del compromiso revolucionario al pacifismo? Reflexión sobre el pensamiento de G. Gutiérrez, en: "Tierra Nueva" 68 (1989), 77. Del mismo autor ver: A propósito del libro de G. Gutiérrez: "La verdad los hará libres" en: "Teología limense" 1 (1987), 87-91.

10 "W. Pannenberg enjuicia su propia teología", en: M. Fraijó, El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg, Cristiandad, Madrid 1986, 284-285.

modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación de los hombres. Cristo Jesús, "existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo" (Flp 2, 6-7), y por nosotros "se hizo pobre siendo rico" (2 Cr. 8,9); así también la iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo" (n. 8).

Desde el texto de S. Pablo a los Filipenses 2, 6-11, donde habla de la kenosis de Cristo, G.G. precisa: "La condición pecadora, y sus consecuencias, no es asumida, evidentemente, para idealizarla, sino por amor y solidaridad con los hombres que la padecen y para redimirlos del pecado, para enriquecerlos con su pobreza, para luchar contra el egoísmo humano, contra lo que divide a los hombres, contra lo que hace que haya ricos y pobres, propietarios y no propietarios, opresores y oprimidos"<sup>88</sup>.

La pobreza es un acto de amor y de liberación. Tiene un valor redentor. Si la causa última de la explotación y alienación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo. La pobreza cristiana no puede, entonces, tener sentido sino como compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar que éstas -fruto del pecado, ruptura de comunión- representan. No se trata de idealizar la pobreza, sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal, para protestar contra ella y esforzarse por abolirla. Con el filósofo Paul Ricoeur, diremos que no se está realmente con los pobres, sino luchando contra la pobreza. La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria con los pobres y es protesta contra la pobreza<sup>89</sup>.

"Este es el sentido concreto y actual que revestirá el testimonio de pobreza vivida no por ella misma, sino como una auténtica imitación de Cristo que asume la condición pecadora del hombre, para liberarlo del pecado y de todas sus consecuencias"<sup>90</sup>.

En las últimas páginas de este libro aparece la entrevista que Fraijó mantuvo por carta con Pannenberg en julio de 1985. De esta entrevista hemos tomado la cita.

11 Cf. J. L. Segundo, Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger, Cristiandad, Madrid 1985, 119.

12 E. J. Iaje, La teología de la liberación según G. Gutiérrez, en: "Stromata" 3 (1973), 303.

13 Ibid, 306. En esta misma línea se mueve la crítica del teólogo Antonio González, que afirma: "La teología de la liberación, en sus formulaciones clásicas, no prestó

El texto de los Hechos de los Apóstoles 2, 44, lleva a G.G. -siguiendo los análisis de J. Dupont- a no hacer de la pobreza un ideal, sino de procurar que no haya pobres. Esto lo que testimonia otro texto de los Hechos: "No había entre ellos ningún necesitado porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según sus necesidades" (4, 34).

Así pues el sentido de la comunidad de bienes es suprimir la pobreza por amor al pobre. Con Dupont sostenemos: "Si se tienen los bienes en común, no es para hacerse pobre por amor de un ideal de pobreza, sino para que no haya pobres: el ideal perseguido es, una vez más, el de la caridad, el de un amor verdadero por los pobres"<sup>91</sup>.

G.G. da un paso más y precisa que la solidaridad y protesta que vienen de nuestra opción por la pobreza tienen en el mundo actual, un evidente e inevitable carácter "político", en tanto que tienen una significación liberadora. "Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la iglesia predicar algo que le es propio: la pobreza espiritual; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios"<sup>92</sup>.

Únicamente de este modo, la Iglesia podrá cumplir honestamente, y con posibilidades de ser escuchada, la función profética de denuncia de toda injusticia que atente contra el hombre, y la prédica liberadora de una real fraternidad humana<sup>93</sup>.

En este tema no podemos eludir el tema del diálogo de la teología con las ciencias sociales. Para G.G. esto será central para luchar con eficacia contra la pobreza. Un punto clave en esta confrontación es la teoría de la dependencia. Esta teoría -que para G.G. es hoy importante pero que se ha quedado como una herramienta corta para el análisis de la pobreza- fue una crítica a lo que K. Marx proponía, es de-

suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, y por eso mismo tampoco pudo responder con radicalidad a las formas sociales e históricas del mismo. Por eso la buena noticia de la liberación en Cristo fue fácilmente sustituida, en la práctica, por otras "buenas noticias", no siempre fácilmente distinguibles del anuncio de nuestro propio compromiso con los pobres. De esta manera no sólo los pobres fueron idealizados, sino también sus presuntos liberadores". A. González, Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental, Sal Terrae, Santander 1999.

14 El problema no resuelto de la unidad entre la historia mundana e historia de la salvación en la Teología de la Liberación, 33.

15 Hemos recordado también que G.G. ya no menciona más esta opción en sus obras de la década de los ochenta y actualmente. En la nueva edición de Teología de la liberación mantiene que "afirmar una relación directa e inmediata entre fe y la acción po-

cir pensar que lo que habían alcanzado algunos países con la Revolución Industrial, lo alcanzarían también otros países. Y a esto es lo que se opone el Continente Latinoamericano: la revolución industrial no ha llegado a todos. De ahí que la teoría de la dependencia pusiera al descubierto que la pobreza de A. L. venía a causa de la dependencia de los países ricos, que se benefician de los bienes de ese continente. ¿Cómo romper ese estado de dependencia? El mayor alto nivel de esta dependencia viene marcado con la deuda externa<sup>94</sup>. La pobreza como solidaridad y protesta nos tiene que llevar a hacer un análisis del porqué de la deuda externa, qué es, y porqué esta deuda se debe condenar<sup>95</sup>, pues esta ya se pagó con el oro que los conquistadores trajeron a Europa<sup>96</sup>.

La pobreza como protesta y solidaridad ha sido analizada por G.G. en otros escritos. Así tenemos que en su libro *El Dios de la vida*<sup>97</sup>, confirma que optar por Dios es optar por la Vida, porque Él es autor de la vida y no de la muerte. Esto nos lleva a optar por el pobre y contra la pobreza. Pues la pobreza significa para muchas personas de A.L. una muerte temprana e injusta.

En su libro de Job hemos tenido ocasión de ver en el anterior capítulo cómo G.G. recordaba dos dimensiones del lenguaje teológico, el contemplativo y el profético. Desde el lenguaje profético, estamos llamados a protestar, y como Job a no frenar nuestra lengua, sobre aquellos que indirectamente defienden la doctrina de la retribución, pensando que la pobreza es un castigo de Dios. Job protestó contra ella, en solidaridad con otros muchos pobres que vivían su misma situación. La pobreza no viene de Dios; es más desde nuestra fe en Él estamos llamados a luchar contra ella. La pobreza como solidaridad y protesta supone un espíritu de rebeldía, no de sometimiento pasivo. La pobreza como solidaridad y protesta es señalada por G.G. en la persona de Felipe Guamán Poma de Ayala. En su *Nueva crónica del Buen Gobierno* protesta y hace ver al Rey Felipe III los abusos de los conquistadores con los indios<sup>98</sup>.

La pobreza como solidaridad y protesta la destaca G.G. en el libro sobre la teología del dominico Bartolomé de Las Casas. Lo genuino de Las

lítica lleva fácilmente a pedirle a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así fusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica, liberadora de lastres religiosos", 302.

Casas es en ver en el rostro del indio, a Cristo, y allí ver a Jesús azotado una y mil veces<sup>99</sup>.

Las disputas con la Escuela de Salamanca, especialmente con Francisco de Vitoria y Domingo Soto, y por otra parte con Ginés de Sepúlveda hace ver la posición de Las Casas ante la defensa del indio, y contra la forma de justificar la Conquista. Ante Sepúlveda que defendía la inferioridad del indio ante el conquistador, Las Casas defenderá la igualdad del indio ante el europeo<sup>100</sup>.

### 3. ¿QUÉ CONCEPTO DE TEOLOGÍA?

En primer lugar, tenemos que constatar que el teólogo peruano inicia su vocación teológica con una formación recibida en las universidades de Europa. Basta con leer sus primeros artículos y libros y veremos cómo en sus citas aparecen teólogos y filósofos europeos : Y. Congar, K. Rahner, J. Moltmann, D. Bonhoeffer, M-D. Chenu, M. de Blondel, B. Pascal, K. Marx, E. Bloch, E. Levinas..... Este es un dato clave para darnos cuenta que Latinoamérica a nivel de formación teológica también ha vivido en un estado de dependencia. Hasta el siglo XIX la enseñanza de la teología se hace bajo el control de la política cultural de la corona que llega a prohibir a los docentes cualquier digresión de los manuales de teología aceptados en la península ibérica. Sabemos también que hasta el siglo XVIII la dependencia es de la teología española. A partir de este siglo, y siempre condicionado por el interés de la corona, se introducen manuales de teólogos franceses e italianos.

Sin embargo, desde la mitad del siglo XX, se pone en cuestión la situación en que se encontraba la teología en A.L. y se empieza a reclamar por una teología más creativa y responsable de sus problemas, se pedía atender a la situación histórica concreta de Latinoamérica. Desde esta línea tiene razón Mc.Grath cuando sostiene: "Esta inmensa porción del cris-

16 Esta cita la hemos tomado de la recensión que Alfaro hizo a las actas del Congreso Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro en el Escorial: en: "Gr" 54 (1973), 774.

17 "Modernidad y secularización", en: M. Ureña, J. Prades (Eds), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Unión editorial Universidad de Comillas, Madrid 1994, 229 y 239.

18 Para dichas aportaciones nos hemos servido del estudio realizado por Florencio Galindo, *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, especialmente 415-421. De Oswald Nell-Breuning se puede ver estas aportaciones en: *Kapitalismus -kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere System*, Herder, Freiburg 1986.

19 E. Culhane, *Der Kolonialismus in Südamerika*, en: *Orientierung* 36 (1971), 227.

20 J. Ratzinger, "Politik und Erlösung", en: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Herder, Freiburg 1997, 249-265. El original de esta conferencia se puede ver en: J. Ratzinger, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, hg. v. der RheinischWestfälischen Akademie der Wissenschaften (Geisteswissenschaften: Vorträge; G 279), Opladen 1986, 12-24. Nosotros citaremos según las páginas del libro de Ratzinger *Vom Wiederauffinden der Mitte*. Un comentario crítico a esta conferencia de Ratzinger es el realizado por el teólogo alemán Michael Sievernich, en: "Theologie und Philosophie" 65 (1986), 314-315.

21 Ratzinger sostiene además que la generación anterior a San Agustín, especialmente como Eusebio de Cesarea había creado una teología política en este sentido, en

tianismo que es Latinoamérica ya no puede seguir en una fase de infantilismo intelectual, recibiendo hasta los últimos puntos y comas de su pensamiento, de otras tierras. Lo que es la doctrina, lo que es magisterio, los caminos seguros de Teología que la Iglesia Romana nos señala, todo ello será nuestra base. Sin embargo, es imprescindible que logremos nuestra propia expresión de estas verdades y estos valores frente a lo que nos rodea, aquí donde la suerte de casi la mitad de los cristianos del mundo está en juego"<sup>1</sup>.

Creemos pues que la TdL es la primera corriente teológica pensada a partir de la cultura, y los problemas reales del Continente. Quizás habría que remontarse a la época de Bartolomé de Las Casas y más tarde de Felipe Guamán Poma para encontrar una teología que haya sido pensada desde el contexto de opresión de los cristos azotados de las Indias (Las Casas)<sup>2</sup>, o desde los pobres de Jesucristo (Guamán Poma)<sup>3</sup>.

la cual el Imperio y la Iglesia casi se identificaban. El Imperio llega a ser la forma donde Dios realiza su proyecto para la historia. El problema de esta identificación se manifestó también en la crisis arriana, que no fue solamente una crisis de enseñanza cristológica, de fe cristológica, sino especialmente una crisis del problema de la justa relación entre Estado e Iglesia, entre política y fe. En este sentido basta recordar el episodio que se dio en el Sínodo de Milán del 355, cuando Eusebio de Vercelli, uno de los personajes que resistieron a esta identificación, tanto es así que rechazó el estar bajo la voluntad del emperador quien quería que firmara un documento de fe arriana. Este documento lo consideró E. de Vercelli como incompatible con las leyes de la Iglesia, y el Emperador Constantino contestó: "La ley de la Iglesia soy yo". La fe se ha convertido así en una función del Imperio. Así podemos decir que Eusebio de Vercelli es una de las figuras que resistieron a estas insinuaciones y defendieron la libertad de la Iglesia, la libertad de la fe y también su universalidad. En este sentido también S. Agustín a juicio de Ratzinger representa una de las figuras que defendió la diferencia entre fe y política. Por eso sostiene Ratzinger que una filosofía política y una verdadera eclesiología, una fe en un único Dios que es Dios de todos, la búsqueda de una verdadera universalidad de la fe que se manifiesta en todas las culturas no se identifica jamás con una sola cultura, y en este sentido podemos aprender mucho de S. Agustín.

22 Cf. *Ibid.*, 257-258. Aquí se sirve Ratzinger de los estudios realizados por el brasileño Ricardo Vélez Rodríguez quien ha demostrado cómo Rousseau y Saint-Simon, sobre todo este último, se han convertido en Sudamérica en los santos padres de una nueva fusión de pensamiento filosófico y teológico, político y religioso. Saint-Simon escribe: "El pueblo de Dios, que recibió la revelación mucho antes de la venida de Cristo, el pueblo extendido sobre la entera faz de la tierra, ha sabido siempre que la doctrina fundada por los Padres de la Iglesia es imperfecta. Este pueblo ha presagiado desde siempre el advenimiento de un tiempo grandioso, al que ha dado el nombre de reino de Mesías, un tiempo en el que la doctrina religiosa aparecerá en toda su universalidad, en cuanto a lo que en ella hay de accesible, y en igual medida guiará la acción del poder mundano, que

### 3.1. Teología como reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe

El gran mérito de G.G. es haber reflexionado el mensaje de Jesús a partir del contexto latinoamericano. Desde ese contexto afirma que la teología es una reflexión crítica de la praxis (ortopraxis) a la luz de la fe (ortodoxia).

Por ortopraxis entiende nuestro autor lo siguiente: "La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con Él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se verificará, literalmente, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de ortopraxis"<sup>4</sup>.

El teólogo peruano es consciente que la praxis constituye un punto importante en el contexto marxista, "pero sería un error en materia de historia de la filosofía reducir esta noción que viene desde antiguo a esta corriente del pensamiento moderno. La relación teoría y práctica forma parte de la cultura universal de la humanidad con enfoques y acentos diversos"<sup>5</sup>.

Afirmar la importancia de la ortopraxis en TdL no quiere decir que se minusvalore la ortodoxia: "No se pretende con ello negar el sentido que puede tener una ortodoxia entendida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas. Lo que se busca es equilibrar, e incluso rechazar, el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y sobre todo, el esmero —muchas veces obsesivo— en procurar una ortodoxia que no es a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana"<sup>6</sup>.

Y precisando aún más G.G. afirma: "En consecuencia llamar a la reflexión propiamente dicha etapa segunda del quehacer teológico, no significa de ningún modo considerarla secundaria. El discurso sobre Dios viene

será al tiempo religioso. Toda la humanidad se unirá, pues, en una sola religión y organización". Saint-Simon ha precisado y desarrollado, con su nuevo cristianismo, el concepto de religión civil, propio de Rousseau. El pueblo de Dios se presenta como el concepto de Iglesia de esta nueva cristiandad, que enlaza lo político, lo social y lo religioso, y de este modo promete acceso a una salvación integral en este mundo. Lo religioso y lo popular, la tradición y la modernidad pueden unificarse en este concepto; éste per-

después porque el don de la fe es anterior y fuente de la teología; creemos para comprender (*credo ut intelligam*, como decía S. Anselmo). Se trata por eso de un intento de reflexión con una función propia e insustituible, pero siempre sujeta a la fe vivida y regulada en comunión eclesial"<sup>7</sup>.

En definitiva la TdL no es una nueva teología pues pretende señalar que en primer lugar viene el don de la fe, vivido y celebrado en comunidad, y después viene la reelaboración teológica que con criterios científicos formula lo vivido en la liturgia y en la caridad hacia el hermano.

Por eso dice G.G.: "Crear en Dios no es limitarse a sostener su existencia, creer en Dios es comprometer su vida con El y con todos los hombres. Y con S. Pablo diremos que la fe opera por la caridad"<sup>8</sup>.

¿No es esa la teología que elaboraron los evangelistas y S. Pablo? Los primeros cristianos y los apóstoles primero vivieron y celebraron el misterio de la vida, muerte y resurrección de Jesús, después escribieron lo vivido en la comunidades. El misterio Trinitario antes de ser pensado fue creído, celebrado y vivido<sup>9</sup>.

Para G.G. la teología es un hablar de Dios enriquecido por el silencio (por un callar) y la praxis liberadora. "Sin silencio no hay hablar verdadero"<sup>10</sup>. Primero a Dios se le contempla y se le practica (acto primero), después viene la teología que habla y escribe de lo reflexionado en la vida y en la contemplación. Esto lo asume, hemos recordado en páginas anteriores, de la espiritualidad ignaciana, que contemplar y obrar

mite desvincularse de la tradición y, a la vez, asimilarla interiormente. Vélez-Rodríguez ha demostrado hasta qué punto permanece viva en América Latina la herencia teopolítica de Rousseau y de Saint-Simon y de qué manera ha llegado esta herencia a convertirse en suelo nutricional de nuevas concepciones políticas-religiosas: Cf. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes, Einsiedeln 1987, 33-34.

23 Cf. *Ibid.*, 261. Quizás es desde aquí donde hay que interpretar el supuesto cambio del concepto de utopía por el de ética en el segundo nivel de la liberación en la teología de G.G. Sobre ello ya hemos hecho alusión en la primera parte. Esto es lo que parece también justificar Michael Sievernich en el artículo que ya hemos citado: *Vom der Utopie zur Ethik* especialmente 39-46. Sobre esto sin embargo manifestamos una cierta distancia, pues en una conferencia pronunciada por G.G. en la ciudad alemana de Mainz, en junio de 1998, tuve la ocasión de interrogarle si era verdad que había habido un cambio en su pensamiento acerca del concepto de utopía por el de ética, y el teólogo peruano dijo bien claro que esto es una interpretación falsa de su pensamiento. Por otro lado, creemos que el tema de la utopía en la teología de G.G. fue objeto de un análisis riguroso en el trabajo de Miguel Manzanera, *Teología y salvación-liberación*, especialmente 342-382. En esta misma línea pienso que aún se mantiene nuestro autor.

están unidos: in actione contemplativus. La espiritualidad de S. Domingo de Guzmán, era más bien contemplar y después transmitir lo contemplado (contemplata aliis tradere). Ahora bien, no sería suficiente con constatar que los presupuestos hermenéuticos sean sólo la Escritura, la Tradición, la Iglesia, sino especialmente los problemas reales de la sociedad. G.G. trata de pensar su teología desde el lugar del pobre, el pobre es el locus teológico<sup>11</sup> desde donde nuestro autor sistematiza los temas centrales de la fe y la Tradición. Ir a la raíz del problema de la pobreza, y conocer el mundo real del pobre es un tema que descentra a la teología y la hace pensar los temas desde otra perspectiva. Así se expresa G.G.: "Hay un hecho claro y determinante en las últimas décadas de la vida de la Iglesia latinoamericana: el modo de concebir la tarea de anuncio del Evangelio varía desde el momento en que se toma una conciencia de la inhumana miseria (Medellín, Pobreza, 1) en que vive la inmensa mayoría de la población. La pobreza sigue siendo el gran desafío al testimonio cristiano en nuestro continente, los intentos, antes de Puebla –y también de Santo Domingo–, de disminuir la atención sobre la situación y orientarla hacia otros interrogantes fueron vanos. Realidad y exigencias se conjugan para cerrar el paso a toda su voluntad escapatoria.

Por consiguiente la reflexión teológica tampoco será la misma. Ella emprende caminos inéditos que abren –no sin dificultades e incomprendiciones – fecundas posibilidades a la proclamación del Reino de Dios como estos años lo han probado"<sup>12</sup>.

Desde una realidad de pobreza, que significa muerte temprana e injusta, el locutor de la teología no puede ser el hombre adulto, ateo, sino el mundo del oprimido. Y en el caso de la mujer hay que recordar que se trata de doble opresión: por mujer y por pobre.

### 3.2. Los pobres en el logos de la teología

En escritos posteriores G.G. ha llegado a matizar que el cristiano y sobre todo el teólogo, si quiere encarnarse en los problemas reales de la sociedad y no quiere que su teología sea pura especulación, es necesario que aprenda a ver<sup>13</sup>. Por eso dice que ha habido un tiempo en que los pobres estaban presentes, pero no eran tenidos en cuenta, pues apenas se hablaba de ellos. G.G. lo ilustra con el pasaje del óbolo de la viuda

(cf. Mc 12, 41-44; Lc 21, 1-4)<sup>14</sup> : "Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro".

No insistimos en el sentido claro y hermoso de la limosna pequeña que el Señor valora tanto. Más bien subrayamos que "Jesús se sentó frente al arca del Tesoro". Se sienta y simplemente comienza a ver. ¿Qué es lo que hacía allí Jesús? Algo capital, si queremos servir lo primero que hay que hacer es saber ver. ¿Por qué dice saber ver? Porque el texto atestigua que había muchas puertas en el templo, Jesús se pudo haber colocado en otra, pero escogió ésta: esta puerta le pareció importante para comprender la actitud de fondo de las personas que se acercaban a dar limosnas. Y porque supo ver, pudo decir que la limosna de la viuda valía mucho, mucho más que las otras; es decir, aquella que un observador poco atento le pudo haber parecido una limosna más, es resaltada por el Señor. Por eso concluye G.G. interpretando este texto de Marcos: "Jesús nos enseña a saber ver y para ello hay que saber escoger los sitios apropiados. Lo que vemos depende de dónde nos coloquemos. ¿Ustedes creen que los pobres están allí presentes, hoy en día, simplemente porque algunas personas intentan o intentamos hablar mucho de ellos, o es porque son una realidad masiva e impostergable? Y sin embargo, sabemos que también es posible escoger un ángulo en la sociedad peruana que impida ver la realidad de pobreza. Saber ver es una condición para servir con autenticidad"<sup>15</sup>.

Con esto da entender el teólogo peruano que es necesario ver con los ojos de la fe. No un simple ver por fines altruistas. La ruta para saber situarse en el lugar adecuado es el seguimiento de Jesús. Hablar de Dios supone vivir en profundidad nuestra condición de discípulos de Aquel que dijo que es el camino (cf. Jn 14, 6). Esto llevó a afirmar a G.G.: "que el método (el camino) del discurso sobre Dios es nuestra espiritualidad. Una teología auténtica es siempre una teología espiritual tal como lo entendieron los Santos Padres de la Iglesia. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa"<sup>16</sup>.

Así pues la distinción entre acto primero (contemplación-praxis) y acto segundo (teología) en el quehacer teológico no es sólo una cuestión académica, es ante todo un asunto de estilo de vida.

Esto nos obliga a plantear el siguiente interrogante: ¿Qué teología para el próximo milenio?

Con el teólogo alemán J.B. Metz somos de la opinión que la Iglesia y toda teología, que pretenda ser honesta "no puede apartarse de la tensión entre mística y política, para refugiarse en un pensamiento mítico alejado de la historia. La nueva teología política en Europa se formó, en-

tre otras cosas, para intentar hacer inolvidable el grito de las víctimas de Auschwitz en los logros de la teología. Y el ímpetu teológico de la Teología de la Liberación, es necesario para intentar hacer que se oiga el grito de los pobres en el logros de la teología y para hacer cognoscible en él el rostro de los extranjeros, es decir, para interrumpir el caudal de las ideas y la armonía de la argumentación sistemática con este grito y con estos rostros. Esto puede hacer pequeño, pobre y poco patético el lenguaje de la teología. Pero así se aproximará a su misión original. A fin de cuentas, la mística que Jesús vivió y enseñó, y que debería dirigir el logros de la teología cristiana, no es una mística inclinada de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos (cf. Lc 10, 25-37)"<sup>17</sup>

24 Recordamos que la teología contemporánea está tomando en consideración este tema: Cf. J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997; *La novedad de Je-*

#### 4. BALANCE CRÍTICO

Al final de este trabajo presentamos un balance crítico del pensamiento teológico del autor. Para ello vamos a tener en cuenta en primer lugar las objeciones que le han hecho otros pensadores, para dar paso a continuación a las observaciones críticas a nivel personal.

Pero en primer lugar deseamos destacar brevemente la novedad y los puntos centrales que hemos pretendido demostrar a lo largo de esta obra. En la primera parte nuestro objetivo principal ha sido demostrar la evolución de un pensador a lo largo de cuatro décadas de elaboración teológica. Este análisis cronológico en toda su integridad, creemos que hasta ahora no se había realizado. Un estudio semejante lo hizo el teólogo español Miguel Manzanera en la década de los setenta, donde estudió hasta la década de evolución del teólogo peruano. Por mi parte, después de estudios críticos sobre G.G., tesis doctorales que se han escrito sobre él, o relacionando temas de su teología con otros pensadores, he podido comprobar que faltaba un análisis semejante de la década de los ochenta hasta nuestros días. Además, esta ausencia de un análisis cronológico en su globalidad, ha llevado a que estudios incluso valiosos de G.G., hayan olvidado aspectos esenciales de su teología. Es verdad que la tesis doctoral del teólogo Jesús Martínez Gordo es una de las aportaciones más serias al pensamiento del teólogo peruano, pues ha demostrado que en éste existe una evolución en su pensamiento, pero en la continuidad. Idea que compartimos totalmente, y que hemos tenido ocasión de citar al final de la primera parte de nuestro trabajo. Sin embargo, al no ser su objetivo principal el enmarcar el pensamiento de G.G., sino sacarlo de su marco para confrontarlo con los teólogos europeos Hans Urs von Balthasar y Wolfhart Pannenberg ha olvidado aspectos y autores que han influido en la teología de G.G. Creo que esta observación no soy yo el único en hacérsela, ya que el teólogo español José Ignacio González Faus en la presentación de una parte de la tesis de Martínez Gordo señala dicha crítica<sup>1</sup>. Creo que este encuadre hermenéutico era esencial para entender el pensamiento de G.G., y por otro lado ha sido el objetivo primordial de la primera parte de esta obra.

Otro punto central de nuestra investigación es el haber enmarcado el perfil teológico del autor a partir de su concepto de Dios en su relación con el pobre. Este es otro aspecto que aún no se ha tenido en cuenta en su obra teológica. Y que sostengo que es el eje central de su teología. Consideramos además que en G.G. no existe el peligro de leer las diversas perspectivas de la teología a partir del pobre, sino a partir de la opción teocéntrica del pobre. Quien analiza objetivamente su pensa-

miento no puede deducir que ponga en el centro primero al pobre y luego a Dios. Con otras palabras, la teología no es una ciencia sobre el pobre, sino que es ante todo una reflexión sobre Dios. De ahí que la opción preferencial por el pobre no es fruto sólo de un análisis de las ciencias sociales (aunque es importante tener en cuenta los aportes de dichas ciencias a la teología), ni por el hecho que se viva en un país pobre, sino que surge del núcleo de nuestra fe, en un Dios que se hizo pobre, y que ama a los pobres no porque sean mejores, sino por pura gratuidad. Por eso al encuadrar G.G. la TdL en la perspectiva de la gratuidad ha provocado desde nuestra opinión un salto cualitativo en el mismo concepto de liberación desarrollado en las dos primeras décadas de su pensamiento. Ahora bien, somos conscientes que el tema de la gratuidad dentro de la tarea liberadora en la historia ya estaba presente en la etapa de evolución, es decir en los años setenta. Pero este aspecto se ha ido ahondando en sus escritos posteriores.

Por otro lado hemos querido encuadrar el concepto de Dios en los escritos del autor, pero en todos sus aspectos, y no sólo en uno de una determinada etapa o en un determinado libro. Enjuiciar el tema de Dios en la teología de G.G. sólo a partir del tema del Éxodo, como algunos pretenden, es un absurdo. De ahí nuestro interés en encuadrar en primer lugar el discurso de Dios a partir de su manifestación en la historia. En segundo lugar, aún sabiendo que Dios se manifiesta en la historia, Él permanece un Misterio, y por lo tanto no podemos tampoco reducirlo en el pobre, ni tampoco hacer del pobre y la justicia un ídolo, pero a su vez no podemos manipular ni encubrir –a escape de una teología que desea permanecer en el equilibrio– que: el Dios de Jesucristo, el Dios trinitario, es aquel que ama la vida y no la muerte. Para justificar esta verdad recurrimos con frecuencia a un padre de la Iglesia del siglo II, me refiero a lo que decía San Ireneo de Lyon: “Gloria Dei vivens homo”, pero desde la perspectiva de nuestro tema prefiero recordar la adaptación que Mons. Oscar Romero hizo de esta frase de Ireneo a la situación de A. Latina: “La gloria de Dios es que el pobre viva (gloria Dei, vivens pauper)”<sup>2</sup>. Esta frase de este obispo asesinado en el Salvador por defender a los pobres, dice mucho de lo que hemos pretendido demostrar

su Cristo frente a las religiones mundiales, en: *EstTrin* 32 (1998), 3-37; A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991; H. Waldenfels, “Gott zwischen Christentum und Buddhismus”, en: M. Lutz-Bachmann, *Und dennoch ist Gott zu reden*. FS Vorgrimler, Freiburg 1994, 229-245. Recordamos también el documento de la CTI, *Il cristianesimo e le religioni* 148 (1997), 146-183.

en la segunda parte de nuestro trabajo, a saber: que si no es posible hablar de Dios sin tener en cuenta al hombre, desde la perspectiva del Dios de Jesucristo, hay que afirmar que no es posible hablar de Dios, si no tenemos en cuenta la realidad del pobre. De ahí nuestra convicción también de que toda antropología teológica no debe partir de una noción abstracta del hombre, sino desde el pobre como sujeto de la antropología.

Partiendo de esta reflexión de Dios a partir del pobre, hemos deducido otro aspecto esencial que hemos pretendido demostrar al final de nuestro estudio: que la teología del futuro no podrá ser sólo ciencia de Dios, sino ciencia del Dios hecho pobre, y del mismo modo deberá introducir en su logos la voz del pobre, el sufrimiento de todos los inocentes de nuestra historia.

#### 4.1. Límites de la teología de G. Gutiérrez (según otros autores)

Después de una lectura amplia sobre la valoración crítica que se hace de la teología de G.G., constatamos que la mayoría de las observaciones están centradas en sus dos primeros libros, es decir: Teología de la liberación (1971) y La fuerza histórica de los pobres (1979).

Sin embargo antes de resaltar y discutir algunas de estas críticas, deseamos precisar que la mayoría no forman parte del tema central que hemos analizado en nuestro trabajo. Ahora bien, dada la importancia que tienen dentro del pensamiento del autor, y a su vez, por el deseo de información de aquellos que deseen profundizar otros aspectos del teólogo peruano, hemos querido añadir este apartado a esta última parte de la tesis.

a) Un punto crítico de algunos teólogos contra nuestro autor es el ignorar el elemento trascendente de la fe cristiana en un afán de enfatizar sólo lo immanente. Con otras palabras, se le acusa de reducir la fe a la política, de descuidar el culto por tender a la acción; de centrar el interés en la revolución y no en la revelación; en resumen, de desvirtuar la espiritualidad por atender a la liberación política<sup>3</sup>.

25 "La Teología de la liberación por los años Ochenta pretendió dar una nueva visión del concepto más importante del cristianismo: el concepto de redención. Para ello utilizaron otro nuevo término, el de la liberación, pues este concepto es más comprensible. La Teología de la liberación sólo ve una solución a los problemas de este mundo (pobreza, guerra..) por medio de una lucha contra las estructuras injustas, y no tanto del cambio in-

Sobre esta crítica pensamos que la teología de G.G. y toda TdL en A.L., y también hay que mencionar la Teología Política en Alemania (J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle) buscaron recuperar la dimensión social del mensaje cristiano. La palabra de Dios es dirigida a las personas así como a sus sociedades. Fue Metz quien hizo de la desprivatización una noción central en la teología política alemana. El y sus colegas planearon sus argumentos principalmente contra los presupuestos pietistas presentes en las Iglesias y contra la influencia existencialista en la comunidad teológica. En A.L. la recuperación del sentido social del Evangelio se realizó a partir de la experiencia religiosa de cristianos de base comprometidos en la lucha contra las injusticias.

Por otro lado creemos que la desprivatización del Evangelio no pretende reducir lo personal a lo social. Como tampoco estamos de acuerdo que la teología de G.G. y la TdL identifiquen liberación con salvación. Más bien trata de aclarar la interrelación mutua que existe entre ambas. Esto mismo se da en lo que se refiere a la relación entre immanencia y trascendencia de la fe, espiritualidad y eficacia en el compromiso histórico. Lo que sí pone al descubierto esta teología es que ya no es posible conocerse a sí mismo delante de Dios sin confrontarse a la totalidad del pueblo sufriente. El compromiso en este mundo es generado por un encuentro con lo trascendente.

Concluimos sobre esta cuestión dejando bien claro que lo sobrenatural para G.G. es la presencia gratuita de Dios en la historia y en las vidas de hombres y mujeres; pero una presencia gratuita que exige un compromiso eficaz en la historia. Pues Dios es gratuito pero no superfluo, y no hay nada más exigente que la gratuidad.

dividual de las personas. Pero esta lucha tenía que ser de orden político, pues las estructuras se sostienen a través de la política. De ahí que la redención llegaba a ser un proceso político, todo ello con la ayuda y la base de la filosofía marxista. De ahí que la fe sólo se redujera a una praxis, a través de un proceso de liberación": J. Ratzinger, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, en : "CivCatt" 4 (1996), 477-478. Sobre esta polémica ver también: Ch. Duquoc, *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Sal Terrae, Santander 1989, especialmente 97-99. Para una análisis de los términos liberación y redención remito al libro de Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Sal Terrae, Santander 1998.

26 Cf. *La verdad os hará libres*, 173-180; *Teología de la liberación*, 57-60.

27 J. J. Tamayo-Acosta, *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa*, PPC, Madrid 1999, especialmente seguimos las páginas 42 hasta la 46. Las citas de Bonhoeffer que aparecen a lo largo de este apartado están en esta obra de Tamayo.

b) ¿Son los pobres manantiales o fuentes de salvación? En G.G. al dar tanta prioridad al pobre, da la impresión que la única vía de salvación sea esa. Hemos visto que Dios es el centro de su teología, y que la opción por el pobre es teocéntrica. En esto nos parece acertada la valoración positiva del teólogo español Julio Lois que sostiene: "La fuerza histórica de los pobres, su irrupción y protagonismo en la historia, es expresión sacramental privilegiada de la presencia salvífica de Dios en esa misma historia. Pero en ningún caso se sostiene que los pobres sean manantiales o fuentes de salvación, ni tampoco se confunde su acción de transformación liberadora en la historia con la salvación integral anunciada por Jesús, despojándola así de su inevitable ambigüedad. La afirmación de esta sacramentalidad salvífica no niega la soberanía y la gratuidad del don salvífico de Dios, sino que se complace en subrayar la importancia de los pobres -sobre todo con espíritu- como cauce mediador. Una comprensión dialéctica permite afirmar los dos polos -iniciativa soberana y gratuidad de Dios y respuesta comprometida y liberadora de los pobres- sin presentar falsas alternativas excluyentes"<sup>4</sup>.

c) Con relación al tema de la salvación. Para G.G. hemos visto que hablar de liberación equivale a hablar de salvación. Además hemos recordado que se lamentaba, siguiendo a Y. Congar, que aun siendo la salvación un tema central, sin embargo no se afrontaba con rigor en la teología. No obstante hay quienes tienen sus replicas contra G.G. con relación a esta cuestión. Así tenemos que el jesuita y Mons. Ricardo Durand, obispo del Callao (Lima) afirma: "Es significativo que el P. Gutiérrez tratando precisamente de la salvación, como noción central del misterio cristiano, no haga referencia alguna a los sacramentos del Bautismo, medio normal de entrar en esa comunión con Dios, y de la Reconciliación medio normal de readquirirla si se perdió"<sup>5</sup>.

d) Por lo que se refiere al tema de su cristología, en su primer libro Teología de la liberación es donde más críticas se le han hecho, al leer la persona de Cristo desde el ángulo político. Si bien la mayoría admiten que no niega la divinidad de Jesús. Así sostiene Mons. Durand: "La mayoría de las veces que trata de Cristo lo hace desde ese ángulo socio-político. Evidentemente reconoce la divinidad de Cristo; pero hace resaltar más al Hombre, y al Hombre como político"<sup>6</sup>.

Por otra parte Mons. Durand acusa a G.G. de atribuir la muerte de Jesús por su amor a los pobres, pero no menciona nunca algún texto donde lo justifique<sup>7</sup>.

e) Otra observación a la teología de G.G. es sobre su noción de lucha de clases. Interroga Mons. Durand al teólogo peruano: "¿Es exacta la afirmación sobre el que la Iglesia, cuando rechaza la lucha de clases, sea pieza del sistema capitalista?"<sup>8</sup>.

En esta misma línea también el teólogo José Luis Idígoras critica a nuestro autor de haber sido, al principio, muy optimista ante la lucha de clases y ahora se muestra como un gran defensor de la vida. Es más, lo acusa de haber sido de los que más han influido en la violencia en el Perú, y quizás de los que más han aportado sobre el marxismo. Duda además de la sinceridad de G.G. en este cambio de acento. "Antes Gustavo Gutiérrez y sus seguidores se hacían voceros del pueblo porque defendían sus derechos, aun cuando no estaban respaldados por los votos. Hoy se clama contra los senderistas que se constituyen a sí mismos en voceros del pueblo marginado. Antes el orden establecido se consideraba como obra de los opresores. Hoy se lo estima como fruto de los trabajos y esfuerzos de los sectores populares. El cambio es demasiado grande para que no nos sorprenda.

Y es aquí cuando echamos de menos en G. Gutiérrez un mayor grado de sinceridad para definir sus posiciones. Pues estamos convencidos que un cambio tan fundamental en su discurso, necesita un cambio importante en las posiciones que defendió en sus primeros escritos. El paso de la lucha de clases al pacifismo defensor no se puede lograr sin rectificaciones importantes. Y sin embargo, nos encontramos con las afirmaciones explícitas de G. Gutiérrez de que sigue conservando las mismas ideas de sus primeros escritos con meros cambios de acentos.

Y éste es el gran inconveniente que encontramos en esta táctica de G. Gutiérrez de seguir propagando sus viejas ideas, pues sus libros se reeditan sin cambio alguno, y de propugnar al mismo tiempo otras que nos parecen opuestas. Que llegamos a dudar de su sinceridad en general

28 Para ello remito al estudio de Ignacio González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Trotta, Madrid 1991, especialmente 13-66.

29 Cf. J. C. Scannone, *Filosofía in prospettiva latino-americana*, en: "Rassegna di Teologia" 40 (1999), 325-352. En este artículo Scannone presenta una visión amplia de la filosofía desde la perspectiva de la Teología de la liberación.

30 Remito además a lo que hemos afirmado en el capítulo sexto, nota 77.

31 J.J. Sánchez, *Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico-liberador de Dios*, en: "EstTrin" 20 (1986), especialmente 118-120

y no logramos adivinar cuál pueda ser su pensamiento verdadero. Al menos, confieso que eso me ha sucedido a mí varias veces"<sup>9</sup>.

En estas observaciones no pretendo extenderme mucho. Tan sólo diré, lo que hemos recordado en páginas anteriores que, G.G. ya no habla más en su nueva edición de su obra "Teología de la liberación" de lucha de clases, sino que usa la expresión "Conflicto social". De todos modos cuando el teólogo peruano habla de tomar en cuenta el conflicto social, incluso el hecho de la lucha de clases, no está negando que el amor de Dios se dirige a todos sin excepción. Nadie está excluido de nuestro amor, el evangelio nos manda incluso amar a nuestros enemigos; vale decir que la situación que nos lleva a considerar como adversarios a otros no nos exime de amarlos. La oposición y el combate sociales se dan en grupos, clases, razas, pero esto no debe llevar al rechazo o al odio de las personas; puesto que ellas son amadas por Dios y están llamadas permanentemente a la conversión.

f) El diálogo con el marxismo en los primeros escritos de G.G., a pesar que dedicó pocas páginas ha sido objeto de críticas. Para ello citamos -aunque no sean directamente a G.G.- algunas observaciones del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg: "Especialmente, comparto las preocupaciones de Roma frente a la teología de la liberación que, en su ceguera (Blindheit) para percibir las implicaciones anticristianas del análisis marxista de los procesos sociales (implicaciones que el mismo Karl Marx expresó con suficiente claridad), constituye un paradigma de los peligros de una adaptación desmedida al espíritu del mundo.

Esto no quiere decir que no reconozca los legítimos móviles de los teólogos de la liberación: su lucha para que se ayude a los pueblos del Tercer Mundo, sobre todo a los de A.L., a llevar una existencia material más digna. Pero estos móviles son entorpecidos por la asunción de la herencia marxista, y la alianza política con grupos marxistas. En lugar de ello, sería deseable que se llevase a cabo un análisis de los procesos sociales y una reforma de la sociedad desde un genuino espíritu cristiano. El hecho que la teología sudamericana no haya seguido este camino, se

32 M. Fraijó, Wolfhart Pannenberg: ¿Quién teme a la razón? Cristianismo y argumentación, en: "Sal Terrae" 1003 (1997), 592; del mismo autor: El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg, Cristiandad, Madrid 1986, especialmente 40-49.

33 J. Mo Sung, Teología y economía. Repensando la Teología de la liberación y utopías, Ed. Nueva Utopía, Madrid 1996. Ver también el artículo de Jorge Chaves, Teología, economía y una opción eficaz por los pobres, en: "CTom" 124 (1997), 89-112. El teó-

haya ahorrado el análisis teológico crítico y, en su lugar, se haya apoyado en el análisis marxista, sólo puedo considerarla como un lamenta-

ble signo de debilidad espiritual de la teología"<sup>10</sup>.

¿Qué decir sobre esta crítica? Pienso que el punto de partida de la teología de la liberación en G.G. es otro. Su teología arranca de la crítica social llevada a cabo por los profetas del A.T. y continuada con renovado ímpetu por Jesucristo. En el centro de este proyecto teológico está también, y muy fundamentalmente, el relato del libro del Éxodo sobre la liberación de los israelitas de la esclavitud egipcia. Se trata, pues, de fuentes bíblicas.

En la TdL y el marxismo, pese a las diferencias, existe entre ambas un punto en común: la preocupación por la justicia social. Ambas tratan de ayudar al hombre a hacer reconocer sus derechos en la sociedad. Pero con una gran diferencia: Marx, como representante clásico de una teoría elaborada del socialismo, toma por punto de partida la dignidad del hombre sólo en cuanto ser racional. Su criterio es una imagen humanitaria del hombre. Para la TdL y para la Iglesia este criterio también es válido, pero exige algo más: que se respete la dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios en el plano sobrenatural. Pero lo que nunca asumió la TdL, en concreto G.G., fue la concepción filosófica atea del marxismo. Es lo único que la teología no puede heredar del marxismo. Pero, en lo demás, es posible el intercambio de herencias. De hecho, un marxista como Bloch proclama su voluntad de heredar parte del capital simbólico cristiano. Y, a su vez, la teología cristiana se ha visto enriquecida heredando los poderosos impulsos humanistas de la filosofía de Bloch.

El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo dijo en una ocasión que, en la actualidad, las relaciones entre el marxismo y la teología de la liberación son casi de pura cortesía<sup>11</sup>. Es de desear que este tema no sirva ya de excusas a nadie para abrir procesos inquisitorios a unos teólogos que, con mucho sacrificio y entrega personal, han puesto sus vidas al servicio de los oprimidos del pueblo latinoamericano.

g) Con relación a la teoría de la dependencia. El teólogo peruano en los primeros escritos sostenía que la causa del subdesarrollo en A. Latina era la dependencia. Por el contrario para el teólogo E. L. Laje en el origen de la situación actual del subdesarrollo y dependencia, tal vez habría que tener en cuenta una serie de factores de tipo histórico, político, geopolítico y cultural, entre los cuales juegan un papel importante nuestras divisiones internas, y que G. Gutiérrez no parece tener en cuenta debido a la aceptación acrítica de la "teoría de la dependencia estructural". Esta teoría consiste en afirmar que el desarrollo histórico del sistema capitalista ha generado el subdesarrollo de los satélites periféricos y al mismo tiempo ha producido el desarrollo de los centros metropolitanos.

Por otra parte la historia muestra que no hay correlación perfecta entre dependencia (colonialismo) y subdesarrollo. En efecto, los exdominios británicos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, figuran hoy entre los países más desarrollados. En el caso de Canadá, por ejemplo, no se puede negar que se encuentre hoy respecto a los EEUU (el país hegemónico según G. Gutiérrez), en una situación de dependencia económica igual o mayor que cualquier país en A. Latina y, sin embargo, es un país rico y desarrollado, económicamente que ha desterrado totalmente la pobreza y la miseria"<sup>12</sup>.

h) En torno a la cuestión de la liberación del pecado asegura también Laje que "aunque habla G. Gutiérrez de la liberación del pecado por Cristo, de facto toda su exposición va a la liberación de las consecuencias del pecado en el orden político y económico, y no al pecado mismo. Hay además un reduccionismo del pecado a la estructura económica basado en la prioridad privada de los medios de producción y que produce la apropiación de la plusvalía; por eso, decir opresores, es decir pecador, consiste en ser propietario de los medios de producción"<sup>13</sup>.

En esta cuestión del pecado también el teólogo alemán Leo Scheffczyk critica a G.G. de ignorar el pecado original. "G. Gutiérrez habla de una perfecta fusión de fe en la creación y de fe en la salvación, y por lo tanto de una mezcla de ambas realidades. No es, por cierto, ninguna casualidad que G. Gutiérrez, en esa fundamentación de su teología de la historia, no haga mención alguna del pecado original y hereditario del hombre. Y no sólo son ambiguos en Gutiérrez los conceptos de gracia, redención y de pecado, sino que igualmente, llega a ser vago y ambiguo el concepto de creación. Ya que la caracterización del misterio de la creación como "creatio ex nihilo" se evita, es comprensible, que el autor (Gutiérrez), de manera bastante irreflexiva, la sustituye por la representación, en el

fondo mitológica, del sacar del cosmos del caos. Se dice en efecto, de Dios "que crea del caos el cosmos". En estricta interpretación, se puede aclarar al respecto: el acto de Dios es un obrar en algo caótico. La creación es idéntica a la sacada de Israel, de la enajenación, explotación, injusticia y odio, que en conjunto constituye la esencia del pecado. Ya que este pecado, en la concepción del autor, no empieza en ninguna parte, sino simplemente ahí está, se puede inferir que el pecado también no es sino una expresión del estado caótico, que Dios, en una creación continua, mejora permanente a la manera de la explotación"<sup>14</sup>

i) La opción por el socialismo. Ya hemos mencionado en la primera parte del trabajo que el teólogo peruano opta en los primeros años por el socialismo como el partido más eficaz para solucionar los problemas del Continente<sup>15</sup>. De ahí que algunos autores hayan criticado esta postura. Así tenemos que el teólogo español Juan Alfaro criticaba -aunque no directamente a G.G.- a los teólogos de la liberación de este modo: "Cuando se habla de una opción por el socialismo, ¿está claro y preciso el concepto de socialismo?, ¿se quiere indicar con esta palabra la eliminación de la propiedad privada de los bienes de producción? Y, si es así, ¿se piensa que la estructura de un Estado contribuirá a la liberación auténtica del pueblo latinoamericano? ¿En los Estados, que han actuado ese socialismo (Europa Oriental y Cubano todos en el mismo grado), ha logrado el pueblo su liberación o, ha caído en un nuevo tipo de esclavitud económica y política?"<sup>16</sup>.

En esta misma línea también el teólogo y economista español Enrique Menéndez Ureña sostiene que "la teología, y también los documentos de la Iglesia, tendrían que tener mucho cuidado en no caer también en otro tipo de razón objetivista, que es el querer dar recetas, y esto le ha pasado no solamente a la teología de la liberación, sino también en parte a la doctrina social de la iglesia. Y como receta me estoy refiriendo a la propuesta de un sistema determinado de organización económica. En este sentido sí creo que la teología de la liberación ha tenido -no estoy

hablando ahora- una receta, porque ha propuesto generalmente una sociedad socialista económica"<sup>17</sup>.

Ante estas observaciones deseo aclarar algunos puntos que considero de mucha importancia en la actualidad, en la que nos hemos quedado con un único sistema, el capitalista-neoliberal. Y deseo por eso en primer lugar hacer la siguiente pregunta: ¿Capitalismo en vez de socialismo? Para ello voy a contestar valiéndome de las agudas aportaciones del jesuita alemán Oswald von Nell-Breuning<sup>18</sup>.

1. El colapso del comunismo en el bloque oriental no debe servir de pretexto para reavivar el anticomunismo que ha sido tradicional en la Iglesia católica. La antítesis cristiano-socialista no es legítima, a menos que el socialismo se identifique con el materialismo dialéctico o cualquier otra forma de ateísmo militante, lo cual no es el caso en el socialismo democrático existente por ejemplo en la República Federal de Alemania, que es el ideal a que más o menos tienden los teólogos de la liberación para una sociedad mejor organizada que la actual latinoamericana.

2. Es frecuente que obispos y teólogos latinoamericanos condenen el capitalismo en los términos más fuertes y alaben en cambio el socialismo. Hay que comprender su lenguaje. Por socialismo suelen entender ellos lo que los expertos llaman hoy doctrina social católica. Esto se ha aclarado en discusiones ulteriores. Su lenguaje no es pues técnico, pero tampoco es falso, ya que la doctrina social católica se llamó inicialmente socialismo. Sólo que cuando los países comunistas se apoderaron del término para designar su sistema, los católicos tuvieron que renunciar a él, para evitar equívocos. Los latinoamericanos, que quizá no han seguido este proceso, continúan usando el término socialismo en su primer sentido, y bajo este aspecto tienen razón, tomado así no expresa otra cosa que la exigencia de superar el egoísmo individualista, es decir, de pensar, actuar y organizar la vida socialmente, que es lo que ellos quieren expresar. Es pues un equívoco causado por la diversidad de sentidos del término socialismo.

Otro tanto sucede con el término capitalismo. Cuando unos lo alaban y otros lo reprueban y rechazan, suelen referirse a realidades dis-

tintas. Los primeros piensan en algo que redundaba en bien de todos y por tanto merece ser apreciado y aceptado, y los otros en algo abominable que toda persona razonable no puede menos de rechazar y combatir. Capitalismo es entonces un estereotipo que expresa indistintamente una u otra cosa de estas dos realidades.

3) Para los obispos y teólogos latinoamericanos, capitalismo no es una teoría o doctrina abstracta, sino una cruda realidad que ellos palpan a diario en el comportamiento de empresas extranjeras, más concretamente norteamericanas, tras las cuales se oculta el poder de los Estados Unidos, por cuya prepotencia los latinoamericanos se sienten oprimidos y explotados. Desde los años 70 esta amenaza se siente también de parte de empresas europeas y japonesas, dado que estos países forman con los EE.UU. lo que se suele llamar la Trilateral. Se puede discutir, es cierto, si tales empresas, tomadas globalmente, causan más perjuicios que beneficios a los países en que actúan, pero es indiscutible que bajo muchos aspectos ellas se comportan sin el menor escrúpulo. Los beneficios que pueden aportar en uno u otro aspecto nunca justifican las injusticias y la explotación de que se hacen culpables.

Así pues, cuando un teólogo o un obispo latinoamericano reprueba el capitalismo, se refiere muy concretamente ante todo a estas empresas extranjeras, que fuera de su comportamiento lesivo a los países pobres, exportan sus ganancias al exterior. Ellos sin embargo no critican tanto la lesión del orgullo nacional cuanto las violaciones de la justicia contra personas confiadas a su cuidado pastoral. En más de un caso, es cierto, habría que hacer distinciones, pero no pueden negar que la población trabajadora de estos países, sobre todo los trabajadores ocasionales, sufren injusticia en alto grado, son humillados como personas y explotados materialmente. Desde luego esto no suele suceder sin la participación de los círculos pudientes de los mismos países pobres. Toda esta maldad e injusticia es lo que los obispos y teólogos, y con ellos gran parte de la población de los países pobres, atribuyen al capitalismo, personificado en las grandes empresas extranjeras.

4. ¿Hay razón para identificar el capitalismo con estas empresas? Hasta cierto punto sí, responde Nell-Breuning, porque ellas, bajo la forma de sociedades anónimas, disponen de capitales inmensos, y hasta donde se puede ver no persiguen otro fin que aumentarlos más y más. El capital es para ellos no un instrumento sino un fin en sí, al cual sacrifican cualquier consideración de tipo humano o moral. Por eso es legítimo llamarlas capitalistas. Lo que no es del todo exacto es atribuirles el mal que causan, el hecho de ser capitalistas. Juan Pablo II, por

ejemplo, lo hace en el capítulo cuarto de su Encíclica Centesimus Annus (n. 30-43).

Existe además la circunstancia agravante, de experiencia diaria en América Latina, de que tras estas empresas capitalistas se esconde todo el peso del poder político de sus países de origen, prototipos del capitalismo, cuya política económica parece perseguir los mismos objetivos que estas empresas. Todos saben hoy hasta qué punto en A.L. la política e intereses comerciales de las grandes empresas están entrelazados con la política estatal de sus países de origen, pudiendo incluso decidir sobre la guerra o la paz en los países en que se establecen. Se sabe también cómo antes de que las empresas norteamericanas alcanzaran en A.L. la etapa actual de dominio casi ilimitado, la política de garrote de varios gobiernos de los Estados Unidos ayudó a abrir las puertas para tales empresas en los países que se negaban a hacerlo voluntariamente. Hace unos años escribía un periodista norteamericano: "Las empresas de nuestro país, se tenga conciencia de ello o no, persiguen claramente como objetivos, con apoyo del gobierno, mantener a América Latina en el estado de una colonia"<sup>19</sup>.

j) Por último otra de las críticas a la teología de G.G. es la relación estrecha entre salvación y política, tanto es así que tiende a identificarlas<sup>20</sup>. A juicio del Cardenal Ratzinger la salvación evidentemente tiene una incidencia en la política, no se puede caer en falsos espiritualismos. Pero la política tiene una autonomía propia. Una identificación entre fe y política como se ve en el libro Teología de la liberación de G.G. lleva a un totalitarismo. Además esta identificación comporta un vaciamiento del sentido de la fe. O con otras palabras diremos que existe en definitiva el riesgo de la politización de la fe<sup>21</sup>. Cierra la fe en un immanentismo y la vacía de su sentido sobrenatural. Además teología y política vienen unidas en su teología para justificar la idea revolucionaria del hombre nuevo, que el teólogo peruano habla en el segundo nivel de la liberación. En este segundo nivel introduce el concepto de utopía, que sirve de enlace entre el primer nivel de la liberación (liberación de la estructuras sociales) y el tercer nivel (liberación del pecado). Utopía que viene a ser la síntesis entre política y teología. Y a partir de aquí el teólogo peruano pretende plantear de un modo nuevo la doctrina de la salvación. Esta idea le viene a G.G. bajo la influencia del filósofo italiano Antonio Gramsci. También esta idea a juicio de Ratzinger ya estaba presente en la filosofía de Saint-Simon<sup>22</sup>. Para este autor como bien sabemos la religión era la base de la organización social.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, Ratzinger sostiene que la verdadera relación no es tanto entre teología y política, sino más bien entre teología y ética. En la filosofía de Platón, y sobre todo en Aristóteles la política está unida a la ética, pero no con la teología. Esta línea está presente en S. Agustín, S. Tomás de Aquino, y en otro sentido también en M. Lutero<sup>23</sup>.

#### 4.2. Balance crítico personal

A pesar de que a lo largo de este trabajo ya hemos hecho alusión a los límites y observaciones de la teología del autor, deseamos exponer en forma de síntesis y conclusión los puntos claves de su pensamiento y las aportaciones originales de este trabajo.

a) En la década de los sesenta (etapa de sedimentación y origen) el interés de G.G. era precisar el modelo de pastoral adecuado al contexto de la iglesia latinoamericana. De una pastoral de cristiandad (que tiene su origen desde la Conquista de América), a otra de nueva cristiandad (inspirada en el pensamiento de J. Maritain), pasando por una pastoral de élites o minorías (pastoral aceptada en un principio por nuestro autor), G.G. descubre y propone una pastoral profética, donde el cristiano latinoamericano está llamado a superar el estado de dependencia, para descubrir una identidad propia de ser iglesia a partir de la situación de miseria del continente latinoamericano. En expresión de Lima Vaz, la iglesia latinoamericana ha sido más una iglesia reflejo que una iglesia con identidad propia. Desde esa identidad la Iglesia debe ser signo profético en una sociedad oprimida. De ahí el interés de nuestro autor por el tema de la salvación, no sólo para los que están dentro de la Iglesia, o son cristianos, sino que se trata de dar un salto cualitativo en el concepto de salvación, es decir: señalar que la salvación de Cristo llega a toda la humanidad. Tomando el texto de Mateo 25, 36-45, texto muy citado en su teología, podemos ver que se salva aquel que ha sido solidario con el hermano.

Sin embargo, en este punto tenemos una observación crítica, ya que llama la atención que a pesar de su interés por el tema de la salvación, no haya trabajado a lo largo de sus escritos, sobre todo en las dos últimas décadas, el tema del diálogo con las otras religiones. Creemos que estos últimos años en la teología cristiana, y en concreto en la Católica ha sido un tema central. Es verdad que el estudio sobre la evangelización y la teología de Bartolomé de Las Casas, G.G. ofrece aportaciones valiosas para un sano diálogo con las otras religiones. Hemos po-

dido constatar cómo siguiendo las aportaciones de Tertuliano y Lactancio y de Las Casas defiende la libertad de religión en toda persona, y cómo la fe es una opción libre. Pero la teología de G.G. aún no ha desarrollado un estudio sobre este tema, y creemos que en un futuro la TdL deberá tener en cuenta el diálogo interreligioso<sup>24</sup>.

b) En julio de 1968 en la ciudad de Chimbote, y también ya en parte en la conferencia pronunciada anteriormente en Canadá es donde el teólogo peruano acuña el modelo de la teología para Latinoamérica: no una teología de la revolución, o teología del desarrollo, sino una teología de la liberación. Para G.G. el término liberación, que hunde sus raíces en la Biblia, es el más adecuado a la situación de A.L., por su estado de dependencia y opresión que ha vivido desde la Conquista hasta nuestros días. Esto hace referencia al episodio del Éxodo, donde es Dios el que decide sacar al pueblo judío de la esclavitud. La iniciativa liberadora es de Dios, aunque hay que señalar que a nivel histórico también esa liberación de la opresión tiene una dimensión política. Pero es Dios el que lleva la iniciativa.

El término desarrollo es deficiente para G.G., ya que éste ha sido sólo posible en algunos países, a costa también de la explotación de otros. Con otras palabras, diremos que el éxito de Occidente se ha llevado a costa de la perversión que se ha creado en otros continentes, especialmente en A. Latina.

El cardenal Ratzinger sostiene que la TdL ha sustituido el término redención por el de liberación; dando a este último término un significado sólo político, dando así a entender que la salvación es tarea sólo del hombre y no de Dios. En pocas palabras la TdL ha reducido la salvación a un puro inmanentismo. Por el contrario el de redención es el que posee un significado teológico, y acentúa más el aspecto teocéntrico de la salvación. Es Dios el único que salva plenamente al hombre en Cristo<sup>25</sup>.

Sin embargo pensamos que leyendo con objetividad los escritos de G.G. el término liberación es central en la Biblia, y ya desde el Éxodo, se ve que es Dios quien libera, y que esta liberación es un don gratuito de Dios. Dios saca al pueblo de Israel de Egipto, con la finalidad que conozca a Dios y este conozca a su pueblo.

El término liberación está en relación con la crítica que el teólogo peruano hace al mundo moderno, ilustrado, de haber sido sensible a la liberación de una minoría de edad, de ser crítico con todo aquello que se le intenta imponer desde arriba, sin embargo no se ha liberado de la perversión que esa misma razón ha creado en la explotación de otros pueblos.

G.G. siguiendo las directrices de Medellín y Puebla habla de una liberación integral, incluyendo en primer lugar la liberación del pecado, causa de todas las injusticias. Esa liberación es sólo obra de Dios, aunque esta liberación incide en los otros dos niveles de liberación: el estructural y el individual. Por muy justas que pretendamos hacer las estructuras de la sociedad, y por mucho que el hombre se libere de problemas individuales (psicológicos), esto no le dará la liberación plena; Cristo que es la verdad, es el que nos hace libres (S. Juan). Para la libertad hemos sido liberados (S. Pablo). Pero G.G. distingue -según una distinción clásica- entre una libertad de y una libertad para. Libertad del pecado y como consecuencia una libertad para amar. Libres para amar. Esta "libertad para" debe tener incidencia en un compromiso en lo político, en luchar contra las estructuras injustas y sobre todo contra el pecado<sup>26</sup>.

c) Otra cuestión clave en la teología de G.G. es el locutor desde donde pretende reconstruir todo su pensamiento. A la TdL le vienen todos los desafíos desde la pobreza del Continente. Si en la teología europea el locutor es el hombre adulto, secularizado, en A. Latina el locutor es el no persona. Ahora bien, sostenemos que la TdL de G.G. no puede olvidar los demás seres, incluidos aquellos que no creen, aunque sean una minoría en A. L. Si la Iglesia es sacramento de salvación, como él mismo sostiene, se trata de abrir la salvación fuera de los límites de la Iglesia. Sobre esto el teólogo peruano había hablado en sus primeros escritos, al acentuar el salto cualitativo en la forma de entender la salvación. Se trata en definitiva de anunciar la misericordia y la gratuidad de Dios a toda la humanidad. Es verdad que Jesús anuncia ese mensaje universal de salvación a partir de los más pobres, pero también Zaqueo, hombre rico, se abrió a la salvación. Además no olvidemos que el hombre ateo, adulto, secularizado existe en A. L., y muchas veces lanza serias preguntas a la teología que ésta no puede eludir. Los interrogantes del no creyente latinoamericano puede enriquecer la TdL. Si esta historia es Cristofinalizada, estamos llamados a dialogar y llevar a Cristo a todos. Así pues, el ateísmo, el problema de la secularización debe ser objeto de reflexión en la TdL.

d) En los años setenta habla de la teología, como de una reflexión crítica a la luz de la Palabra, teniendo en cuenta también la teología como sabiduría (como la entendían en los primeros siglos) y la teología como saber racional (S. Tomás de Aquino). La teología como reflexión crítica, viene después, como acto segundo.

Hay en este principio una actitud que juzgamos muy válida y es una cierta primacía de la realidad, de la Iglesia como servidora del mundo,

de la caridad sobre las teorías. No olvidemos que ya Marx en su undécima tesis contra Feuerbach criticaba a los filósofos (incluido Hegel) de haber sólo interpretado el mundo, ahora más bien había que luchar para transformarlo. Esta frase debe aplicarse también a la teología. Creo que toda ciencia debe partir de la realidad. Ahora bien la realidad no es tan simple como parece enunciarse en ese postulado, de que la teología reflexiona sobre la praxis. Pues si es verdad que la teología reflexiona sobre la praxis de la Iglesia o del mundo, también es verdad que esa praxis ha de estar de algún modo inspirada por una teología por más implícita que se quiera. Pues no se puede iniciar una praxis sin motivaciones. Una praxis tan decisiva como esa no podrá emprenderse sin que las motivaciones religiosas y aun teológicas se movilicen. Y de nuevo la reflexión teológica se lleva a cabo para reorientar la praxis de acuerdo con las metas evangélicas. Por eso no resulta evidente sin más esa primacía de la praxis. Será necesario complementarla dialécticamente con la primacía de la reflexión y de la teoría.

Por eso se puede hablar indistintamente de una primacía de la praxis, como de una primacía de la teoría. Se trata de dimensiones complementarias que nunca están aisladas y que se condicionan mutuamente.

e) En la primera parte de este trabajo, al final del tercer capítulo, hemos hecho alusión a la crítica o más bien los límites dirigidos por G.G. a la teología de Dietrich Bonhoeffer. Y uno de estos límites era que no obstante que el planteamiento de Bonhoeffer respondían bien a los desafíos del mundo moderno, no lo critica en su base económica y en sus niveles social e ideológicos. En su defensa del mundo mayor de edad, el teólogo alemán no señala que la sociedad e ideología modernas tienen como sujeto histórico a la clase burguesa. Es decir, a una clase social que ha tomado el poder económico y político de manos de los sectores tradicionales e instaurado un modo de producción que genera nuevas formas de explotación y nuevas clases sociales.

Los críticos de Bonhoeffer hacen ver que la mentalidad moderna ha justificado el proceso que ha desembocado en un mundo injusto. El espíritu moderno es, en buena parte, reflejo de la ideología subyacente a la sociedad capitalista. ¿Cómo superar la mentalidad burguesa? No en diálogo con ella, observa G.G., sino en oposición dialéctica a lo que ella representa.

Aun reconociendo la parte de razón que tienen estas críticas y siguiendo a su vez el acertado estudio del teólogo Juan J. Tamayo<sup>27</sup>, pienso que, en el caso de Bonhoeffer, no se puede hablar de una identificación acrítica con el mundo moderno y, menos aún, con la sociedad capitalista.

Su actitud es, más bien, de apertura liberadora a la secularización, a la emancipación, mediada por la solidaridad con los pobres. Por eso Juan J. Tamayo después de haber analizado con precisión los textos del teólogo evangélico mártir, se resiste a pensar que Bonhoeffer sea un apolo-gista acrítico del espíritu moderno o un defensor a ultranza de la se-cularización burguesa. Esa es una imagen distorsionada que no puede darse por válida. Y esto lo demuestra con algunos textos del teólogo alemán.

En un texto de Resistencia y sumisión titulado "Reflexiones para el día del bautizo de D.W.R.", escrito en mayo de 1944, Bonhoeffer crítica con suma dureza la inercia del pensamiento desvinculado de la acción: "Hemos vivido demasiado tiempo sumidos en pensamientos y hemos creído que es posible asegurar anticipadamente el resultado de cualquier acción examinando todas las eventualidades, de modo que luego la acción se cumpla por sí misma. Con algún retraso nos hemos dado cuenta de que el origen de la acción no es el pensamiento, sino el sentido de la responsabilidad".

A continuación, y bajo la influencia del paradigma marxista teoría-praxis, anuncia proféticamente el advenimiento de una nueva época en que tendrá lugar una nueva relación entre pensamiento y la acción: "Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Sólo pensaréis aquello de lo que os habréis de responsabilizar por vuestra acción. Para nosotros, el pensamiento era a menudo un lujo de espectador, para vosotros, se hallará totalmente al servicio de la acción".

Pero Bonhoeffer da un paso más, y habla, en futuro, de aquellas personas cristianas que sabrán compaginar la oración, la esperanza y la lucha por la justicia y devolverán a la palabra de Dios su sentido transformador: "Nuestra existencia de cristianos sólo tendrá...dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres...No es cosa nuestra predecir el día -pero este vendrá- en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios, de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente irreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será el lenguaje de una nueva justicia y de una verdad nueva, el lenguaje que anunciará la paz del Señor con los hombres y la proximidad de su reino. Habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios".

El tiempo de Dios no es el de la espera ociosa y pasiva a que llegue el próximo tren, sino el tiempo de la siembra que, con el adecuado cul-

tivo, la lluvia y el abono, dará una ubérrima cosecha. Ello exige la lucha por la justicia.

"La Iglesia sólo puede cantar gregoriano, si al mismo tiempo clama en favor de judíos y comunistas", aseveraba el místico y militante Bonhoeffer. No quería caer bajo la denuncia de Martin Niemöller, cuando escribía: "Cuando los nazis se llevaron a los comunistas, yo guardé silencio, porque no era comunista. Cuando persiguieron a los judíos, yo guardé silencio, porque no era judío. Cuando encarcelaron a los socialdemócratas, yo guardé silencio, porque no era socialdemócrata. Cuando llevaron a los sindicalistas, yo guardé silencio, porque no era sindicalista. Cuando me llevaron a mí, ya no había nadie para protestar".

Se necesita ser muy miope -afirma Tamayo- para no ver en estos textos una lucha contra la pobreza y la desigualdad y la apuesta por una sociedad más justa y hermanada, donde quepan todos los seres humanos. En esto Bonhoeffer es un pionero.

Nadie puede ser tan estúpido como para pensar que Bonhoeffer fuera ejecutado por defender el mundo moderno o el capitalista. Al menos yo no quiero caer en esa estupidez. El mártir Bonhoeffer es ejecutado por pretender subvertir el orden nazi-burgués, por conspirar contra Hitler de pensamiento, palabra y obra.

Mística, denuncia profética, praxis transformadora, martirio y confianza en Dios convergen en los momentos finales del pastor y teólogo evangélico D. Bonhoeffer, descritos por el médico del campamento, diez años después de su ejecución: "Entre las cinco y las seis de la mañana del día en cuestión los condenados...fueron sacados de sus celdas, leyéndoseles a continuación las sentencias del Consejo de Guerra. A través de la puerta medio abierta de una celda de la barraca vi, antes de quitarse su ropa de preso, al Pastor Bonhoeffer de rodillas, orando fervorosamente a Dios, su Señor. Aquella forma de orar, plena de entrega segura de ser escuchada, de aquel hombre tan enormemente simpático, me conmovió profundamente. En el mismo lugar del suplicio hizo una breve oración y después subió resuelto y sereno a las escaleras del cadalso. Murió a los pocos segundos. En mis casi cincuenta años de actividad profesional como médico no he visto a nadie morir con una entrega total a Dios".

f) Hay que agradecer a la teología de G.G. el haber recuperado temas un tanto olvidados en la teología, sobre todo hacer teología a partir del pobre. Las expresiones la irrupción del pobre y la fuerza histórica de los pobres, son expresiones acuñadas por él; ellas nos hacen ver que los que estaban ausentes, ahora se han hecho presentes; y la fuerza histórica de los pobres será posible en tanto en cuanto el pobre sea él mismo

el sujeto de su propia liberación. G.G. ha demostrado a través de la Escritura la preferencia de Dios por lo débil, lo pequeño, por el pobre. Es una opción que hunde sus raíces en la pura gratuidad de Dios.

Sobre este punto consideramos que falta en los escritos de G.G. un estudio sobre los santos Padres, sobre todo con relación a los pobres. Creo que los Padres de la Iglesia tienen valiosas aportaciones sobre este tema, y pienso que la teología de nuestro autor se vería enriquecida<sup>28</sup>.

g) En el libro *El Dios de la Vida* G.G. siguiendo a Pascal, sostiene que el Dios de la Biblia no es el Dios de los filósofos. La reflexión sobre Dios en las obras del teólogo peruano tiene un carácter estrictamente bíblico. Es cierto su interés, en la década de los ochenta y en la actualidad, por el tema de Dios y sobre el lenguaje sobre Dios. Es una reflexión sobre Dios desde la Comunidad y para las comunidades cristianas del Perú. Y también trata de dar una respuesta al tema del lenguaje sobre Dios a partir del dolor del inocente. Por el contrario, sostenemos que al tratar el tema de Dios no se puede prescindir del diálogo con la filosofía. El tema de Dios en la filosofía ha sido central; basta leer las obras del filósofo español Xavier Zubiri, en la filosofía de Hegel, Kant, Maritain, Nietzsche.. El diálogo con la filosofía en esta cuestión enriquecería la teología de G.G. y la haría más sistemática. Pensamos que grandes teólogos de este siglo como K. Rahner, quien no se entiende su teología sino a partir de su diálogo con Hegel y Heidegger; Pannenberg debe mucho a Hegel y Dilthey; Ignacio Ellacuría, que es uno de los teólogos sudamericanos que más utilizó la filosofía, no se entiende sino a partir de las aportaciones del filósofo Xavier Zubiri; Moltmann no se entiende sin Marx, Bloch y la Primera Escuela de Frankfurt; E. Dussel debe poderosos impulsos a la filosofía de E. Levinas; el teólogo argentino Juan Carlos Scannone no se entiende sino a partir de las aportaciones de Martin Heidegger y Levinas<sup>29</sup>. La teología de la liberación de G.G. es más fuerte en el análisis social que en la filosofía. No descartamos que el diálogo con las ciencias sociales sea importante, pues a través de ellas se puede acceder mejor al conocimiento de la realidad. Pero sostenemos que el diálogo con la filosofía ha sido clave a lo largo de la historia de la teología. Y si prescindimos de ella y nos concentramos en una teología espiritual o puramente bíblica se corre el peligro de aterrizar en un fundamentalismo bíblico o en un espiritualismo<sup>30</sup>.

h) G.G. ha afirmado con lucidez que Dios no debe ser pensado, sino que a Dios se le practica. Se trata en definitiva del Dios bíblico. A Dios se le conoce en el seguimiento del Hijo. No interesa si Dios existe,

sino quién es el Dios en el que creemos, dónde está Dios y cómo hablar de El.

Por el contrario teniendo en cuenta el diálogo con los no creyentes, no solo de A.L. sino de otros Continentes, no podemos eludir la existencia de Dios. De no hacerlo así, la teología de G.G. pierde un cierto alcance universal en el discurso de Dios. Quedaría reducida a los que solo dan por seguro que Dios existe. Dar por supuesto que la existencia de Dios es real, sin argumentar el porqué, puede convertir el discurso de Dios en un puro positivismo y fideísmo. Los maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche, al igual que Feuerbach, como hemos recordado anteriormente, han planteado preguntas muy serias a esta cuestión.

"Por otra parte la TdL se queda hasta ahora más a nivel del lenguaje narrativo y no aborda suficientemente el cuestionamiento de ese lenguaje teológico por parte de la Ilustración, de la primera y de la segunda. En concreto, el desafío de una praxis liberadora que históricamente se ha desprendido ya del discurso de Dios y se ha hecho racional y materialista, como reivindicó la segunda Ilustración, y M. Horkheimer en manera especial, ese desafío no es afrontado por ella con todo rigor, por lo que su discurso sobre Dios es acusado, con buena parte de razón, de fundamentalista, como lo fue, en su tiempo, el discurso de la teología dialéctica. Las dificultades de diálogo precisamente entre las teologías de la liberación y la razón ilustrada y post-ilustrada son indicio de esta laguna que no ha cubierto aún la TdL. Su teología descansa en efecto, en un optimismo no fundamentado respecto a la unidad entre praxis de liberación y discurso de Dios. Pero justamente esta unidad es la que se rompió en la Modernidad y no parece fácil reconstruirla, a no ser que se trabaje con un concepto simplificado de praxis. La teología de la liberación no puede ignorar la complejidad de una praxis verdaderamente liberadora en el mundo actual. Y hará, por tanto, bien en confrontar su discurso liberador de Dios con la razón crítica y las prácticas liberadoras que dejaron atrás su referencia a una instancia trascendente"<sup>31</sup>.

Creemos que el teólogo Pannenberg ha sabido como muy pocos afrontar con lucidez y rigor este tema. El teólogo alemán ha dejado bien claro "que el cristianismo tiene que argumentar. No vale remitirse a la fe del carbonero en una época en la que cada vez escasean más los carboneros. La defensa de la plausibilidad del cristianismo exige afrontar el Areópago y abandonar refugios fideístas"<sup>32</sup>.

i) G.G. defiende en su teología la unidad en la historia, una sola historia. Dice que hay un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia, perspectiva unitaria que aunque

es susceptible de enfoques diversos, la afirmación fundamental es clara, en concreto hay una sola historia. Una historia Cristofinalizada. De este modo se distancia significativamente de la concepción socio-evolutiva de

la ilustración en la medida en que mantiene la praxis humana como centro de su reflexión sobre la historia, sin entregarla a ningún macro-sujeto (como el Espíritu absoluto en Hegel, la Naturaleza en Kant, y las fuerzas productivas en Marx, estos macros sujetos son los sujetos responsables en la historia, y no el ser humano); y sobre todo en la medida en que esta praxis es entendida desde el amor preferencial y liberador de Dios por las víctimas de la historia. Justamente porque la TdL es mucho más crítica e independiente frente a los presupuestos ilustrados que la teología europea clásica, G.G. desde nuestra opinión puede situarse más allá de la falsa alternativa entre el paralelismo o identidad: solamente hay una historia, la historia profana, a la cual Dios hace historia de la salvación desde las primicias ya presentes del Reino.

Pero teniendo en cuenta la realidad y la insistencia de hablar de Dios desde el dolor del inocente, surge la siguiente pregunta: ¿qué instrumento voy a utilizar para manifestar esa unidad en este mundo que se caracteriza por la división entre pobres y ricos, por el sufrimiento del inocente?

j) La TdL que habla sobre la pobreza como muerte, como flagelo humano, y que pretende erradicar la pobreza del Continente, no entendemos cómo no ha dialogado más con la economía. El teólogo coreano Jung Mo Sung (residente desde hace años en Brasil) ha llamado la atención sobre ello<sup>33</sup>. Evidentemente la TdL no puede absolutizar ningún sistema económico, pero debe conocer en profundidad el sistema económico-neoliberal imperante en la actualidad, que tanto excluye a los pobres en la sociedad actual.

k) Finalmente el tema de la gratuidad en G.G. es un tema fundamental de su teología. Esta idea se ha acentuado mucho más a partir de la década de los ochenta. Según nuestro autor sin gra-

tuidad no hay auténtico encuentro entre seres humanos. En toda experiencia de amor hay una exigencia de gratuidad. A nadie le satisface ser amado por sus cualidades o merecimientos. El encuentro con Dios es también un encuentro con nosotros mismos. No hay modo de separar estos dos aspectos para aquellos que creen en un Dios hecho hombre. Por eso hablar de gratuidad no significa evadirse del mundo humano y de las tareas históricas. Es más bien lo contrario. En la carta que Pablo escribe a Filemón -muy citada por G.G.-, le dice: "sé que harás más de lo que te pido" (1, 21). Eso va más allá de todo comportamiento en el plano de la justicia. No hay nada más exigente y comprometedor en la vida diaria que la gratuidad que tiene su fuente en el amor de Dios. Amar gratuitamente a alguien es no sólo amar lo que es, sino también lo que es capaz de ser, es confiar en él. La perspectiva de gratuidad da su pleno sentido a la exigencia de justicia. La dificultad de esta cuestión es cómo decir que Dios es amor, es gratuidad, a aquellos que sufren un mal inocente. De las obras de G.G., especialmente de su libro sobre Job, se desprende que él intenta dar una respuesta al mal inocente a través de la gratuidad. Quien comprenda el amor gratuito de Dios, puede comprender el mal inocente. Esa es la solución que pretende dar también el autor del libro de Job. Nuestra postura es más bien que la gratuidad no deja de ser un concepto teológico, y que Dios permanece no sólo un misterio sino también un problema. El dolor del inocente hace que la historia siga abierta, y que no encasillemos a Dios en ningún concepto humano.	6 9 7 1 7 2 7 4 7 5 7 7 7 9 8 1 8 3 8 3 8 7 8 9 9 1 9 4 9 6 1 0 1 1 0 8 1 0 9 1 1 1 1 1 7 1 2 1 1 2 2 1 2 4 1 2 7
Por otro lado con frecuencia me pregunto: ¿Cómo es posible que una teología como la de G.G. tan familiarizada con el mal y el sufrimiento del inocente no se cuestione nunca la actuación de Dios en su continente? ¿Por qué en su teología da siempre por supuesto que Dios es liberador, gratuito...? ¿Por qué no se encaran con él como Job? Parece ser que los únicos culpables de los males del Continente latinoamericano son: las estructuras injustas, los ídolos de la muerte, el capitalismo, los EE.UU...Pero Dios siempre queda bien. Para él no hay reproches. Uno esperaría teodiceas desgarradoras desde América Latina, intentos desesperados por justificar a Dios en medio de tanta precariedad y miseria. Pero nada de eso nos llega. Para la teología de la liberación no existe el problema de Dios.	1 2 9 1 3 2 1 3 8 1 4 0 1 4 1 1 4 4 1 5 0 1 5 4 1 5 8 1 6 0
En su estudio "¿Por qué Dios hace que suframos?, menciona Karl Rahner un relato de Walter Dirks, citado desde en-	1 6 3

tonces con mucha frecuencia, acerca de una visita a Romano Guardini, que se encontraba ya marcado por la muerte inminente, un relato en el que se ve con dramática claridad hasta qué punto el problema de la teodicea inquieta incesantemente a toda doctrina cristiana: "El que lo ha vivido no olvidará jamás lo que aquel anciano moribundo le confió en su lecho de su enfermedad. En el Juicio Final, él no dejaría sólo que le interrogaran, sino que también él haría preguntas; confiaba plenamente en que el ángel no le negara la respuesta a la pregunta a la que no había podido responder ningún libro, ni siquiera la Sagrada Escritura, ningún dogma, ninguna enseñanza del Magisterio, ninguna teodicea ni teología, tampoco la propia teología: ¿Por qué, oh Dios mío, para la salvación, los terribles rodeos, el sufrimiento de los inocentes, la culpa?"<sup>34</sup>.

1) Creemos que una teología como la de G.G. que surgió a partir de la liberación de los pobres, del dolor de los inocentes, no puede olvidar tampoco la liberación de la tierra, la opresión a que se ve sometida la naturaleza, en pocas palabras el problema de la ecología. No es suficiente escuchar el grito y el dolor de los inocentes, de los pobres, es necesario escuchar el grito inocente de la madre tierra, de los animales, plantas...que sufren el dolor injusto de los abusos de los seres humanos. Hemos recordado que el teólogo peruano pronunció una conferencia sobre el tema de la ecología en el año 1993, y algo menciona en sus últimos artículos, pero es un punto aún no muy desarrollado en sus escritos. Creemos que teólogos como Leonardo Boff, Jürgen Moltmann y Giuseppe Marco Salvati han trabajado con profundidad esta cuestión<sup>35</sup>.

11) Finalmente tenemos que recordar que la opción preferencial por el pobre, pero no exclusiva, ha sido la aportación más original de la TdL a la Iglesia Universal, asumida también por el Magisterio. Ahora bien, en esta expresión tenemos que hacer una crítica ya sea a la TdL como al Magisterio. Me temo que en este lenguaje de opción o amor preferencial se termine en caer en el juego de algunos. Pienso que ante el sistema capitalista-neoliberal imperante, y ante una economía de la globalización, en donde las riquezas quedan en manos de unos pocos, y los pobres terminan excluidos de este sistema, la Iglesia y la teología no deben sólo decir que su opción por los pobres ha de ser preferencial, sino ante todo una opción obligatoria. Des-