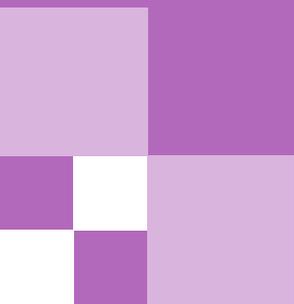




Gustavo Gutiérrez
en cinco artículos



Gustavo Gutiérrez





La totalidad de este libro, tanto el contenido como el diseño están sometidos bajo licencia  <<Reconocimiento-No comercial-Obras derivadas>> que puede consultar en la red en

<https://creativecommons.org/licenses/?lang-es>

Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA
Roger de Llúria, 13. 08010 Barcelona
933 172 338 / info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

ISSN: 2014-6485
Edición: Anna Barba Codina
Diseño y maquetación: Pilar Rubio Tugas
Noviembre del 2024

ESTA PUBLICACIÓN ES GRATUITA.

Colabora con Cristianisme i Justícia: Bizum código 05291

www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

Gustavo Gutiérrez en cinco artículos

Gustavo Gutiérrez

Sumario

- 5 Introducción
- 7 Evangelio y praxis de liberación
- 18 Juan de la Cruz desde América latina
- 27 La Iglesia de todos
- 34 La opción por los pobres nace de la fe en Cristo
- 44 Testigos de la memoria de Dios
- 48 Epílogo

Gustavo Gutiérrez (1928-2024) fue un dominico peruano que desarrolló, tanto desde la teoría y como desde la praxis, la teología de la liberación. Su libro *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971) sigue siendo uno de los grandes referentes de la teología actual y fue traducido a más de veinte lenguas.

Introducción

Gustavo Gutiérrez (1928-2024) está considerado el padre de la teología de la liberación y es, sin duda, uno de los grandes referentes de la teología actual. En 1971 publicó el libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*, que fue traducido a más de veinte lenguas.

Gutiérrez, dominico, estudió teología en Europa, a la sombra de los grandes nombres que influirían en la apertura teológica del Concilio Vaticano II. Una vez ordenado sacerdote, regresó a su Lima natal. Allí continuó desarrollando su teología en claro contraste y relación con la realidad, y realidad y teología fueron configurando su pensamiento y su vida. Es en este punto de unión entre creencia y realidad que este hombre de fe profunda entendió la centralidad de la opción por los pobres que marcaría el desarrollo de su pensamiento. Un pensamiento que a lo largo del tiempo fue afianzando sus grandes amores: Dios, los pobres, la teología, la Iglesia. Se dejó hacer por ellos. Y así comprendió que no había una teología de la liberación, sino que había diferentes teologías de la liberación en el mundo, diferentes realidades que tenían que ser liberadas desde el amor a Dios y al prójimo.

5

Teología de la Liberación no fue su único texto. Le siguieron otros, como *Teología desde el reverso de la historia* (1977), *La fuerza histórica de los pobres* (1979), *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (1983), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (1986), *La verdad os hará libres* (1986), *El Dios de la vida* (1989), *En busca de los pobres de Jesucristo, el pensamiento de Bartolomé de las Casas* (1992), *¿Dónde dormirán los pobres?* (2002). Se trata de obras que transmiten una profunda espiritualidad enraizada en la vida.

Bien podríamos resumir su aportación a la teología y al mundo con estas breves líneas de su libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*:

Enviando a su Hijo, el Padre «apostó» por la posibilidad de una fe y una conducta marcadas por la gratuidad y la exigencia de establecer la justicia. Siguiendo las huellas de Jesús, los «perdedores» de la historia

—como Job— están haciendo que el Señor gane su apuesta. Los riesgos del hablar acerca de Dios desde el sufrimiento del inocente son grandes. Pero, como Job también, no podemos refrenar nuestra lengua. Con humildad debemos dejar que resuene en la historia el grito de Jesús en la cruz, y que él nutra nuestro esfuerzo teológico.

Su influencia en Cristianismo i Justicia, desde el diálogo con su teología, es grande. Por ello, no podíamos dejar pasar la ocasión de ofrecer un pequeño recuerdo de su aportación.

En este cuaderno ofrecemos cinco artículos de Gustavo Gutiérrez que han sido escogidos de entre los diferentes artículos que escribió y que condensamos y publicamos en la revista *Selecciones de Teología*. Se trata de «Evangelio y praxis de liberación», «Juan de la Cruz desde América Latina», «La opción por los pobres nace de la fe en Cristo», «La iglesia de todos» y «Testigos de la memoria de Dios».

El orden escogido no sigue ningún criterio teológico y se trata de artículos independientes. Por lo tanto, el lector o lectora puede acercarse a ellos siguiendo el orden establecido o bien comenzando por aquel artículo cuyo título le resulte más sugerente.

6

Deseamos que sea una buena ocasión para poder acercarse a Gustavo y a su teología.

Manuel Andueza
Coordinador del Área Teológica de CJ

Evangelio y praxis de liberación

Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro de El Escorial (1972). Editado por el Instituto Fe y Secularidad (Colección Ágora: crítica, religión, sociedad). Salamanca: Sigueme (1973), 231-245.

La incorporación de los cristianos al proceso de liberación constituye lo que el autor llama «hecho mayor» de la vida de la Iglesia en América Latina. Es una experiencia nueva, en la doble dimensión política y espiritual, que ha de ir acompañada de un renovado quehacer teológico. No se trata de reincidir en la llamada «teología de la revolución», sino de profundizar en una nueva inteligencia de la fe.

7

El intento de penetrar en un proceso histórico —con sus aspectos social, político, histórico y religioso— es para el creyente una aproximación al Señor que hace de la historia una historia de salvación, es decir un proceso hacia la comunión plena con Dios y hacia la fraternidad total entre los hombres. Esto implica que una lectura teológica madura y rigurosa del proceso histórico debe incluir un análisis de las realidades humanas lo más científico y racional que se pueda.

Estas reflexiones —que presuponen el trabajo analítico que hemos estado haciendo durante estos días— quieren explicitar el punto de vista teológico. En un primer momento trataremos de situar el punto de partida de la teología de la liberación. Esto nos permitirá, en un segundo momento, indicar la novedad del quehacer teológico en esta perspectiva, y hacer algunas precisiones entre Liberación y Salvación.

El punto de partida

En este continente latinoamericano de despojo y de opresión estamos asistiendo a un proceso de liberación que cuestiona desde la raíz el orden actual: sus bases económicas, sus estructuras políticas y las diferentes formas de expresión de su conciencia social. Y no sólo esto: cuestiona también el modo como los cristianos viven y piensan su fe. Pero la radicalidad y fecundidad prometedoras de este último cuestionamiento se deben a que en forma creciente los cristianos se van comprometiendo con ese proceso de liberación. Este compromiso es



el *hecho mayor* de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana, y hace posible un nuevo marco para la reflexión de la fe. Se trata de una inteligencia de la fe hecha desde la praxis liberadora y constructora de una sociedad distinta y nueva.

Pero este hecho mayor —el compromiso de muchos cristianos en el proceso de liberación— que posibilita una nueva reflexión teológica, es fruto y etapa de un proceso. Veámoslo.

Los primeros pasos

Durante largo tiempo —para muchos aún presente— los cristianos latinoamericanos se desinteresaron mucho de las tareas temporales, debido en buena parte a una formación religiosa que al considerar el «más allá» como el lugar de la verdadera vida, relegaba la vida presente a mero escenario en el que se efectuaba una «prueba» que decidiría de nuestro destino eterno. Lo importante era la buena intención con la que se obraba, y lo de menos era el resultado objetivo de nuestro obrar. Esta reducción hacía inofensivo al Evangelio, algo así como un perrito faldero. Los grandes de este mundo no tenían nada que temer de él y sí mucho que ganar. Su apoyo no se hizo esperar. Este apoyo aún sigue ofrecido —y a menudo aceptado—, pero una serie de acontecimientos de la Iglesia latinoamericana han hecho que vaya acompañado de una amenaza: si es rechazado, la hostilidad y la represión se avecinan.

Estos acontecimientos se organizan alrededor de la apertura de ciertos sectores cristianos a la problemática social. La situación de miseria y de despojo del pueblo latinoamericano deja de ser vista como una situación «fatal». Por lo tanto, se intenta su remedio. Sin embargo, a causa de la deficiencia del análisis socioeconómico, esta actitud de muchos sectores cristianos modernos iba quedando reducida a vagas y generales defensas de la dignidad humana. Y aunque con el tiempo se hizo su lenguaje algo más agresivo y la acción más eficaz, el hecho de partir de principios generales y ahistóricos hizo que todo este lenguaje fuera reabsorbible por el mismo orden social que intentaba modificar. Paralelamente, la reflexión teológica se tiñó de preocupación social, pero siguió siendo la misma.

Más adelante, la creciente radicalización política del continente llevó a muchos cristianos, jóvenes en su mayoría, al compromiso revolucionario. Estos sectores cristianos hacen una lectura del Evangelio según la cual éste no sólo no está reñido con la revolución, sino que la exige,



con lo cual hacen de la fe la motivación y justificación del compromiso revolucionario. Es la época de la «teología de la revolución», de procedencia europea y traducida en América Latina. En esta perspectiva el compromiso es más radical y el análisis político más penetrante. Incluso aparece la percepción del hecho de la lucha de clases. Su mérito consiste en destruir la imagen de una fe ligada a un orden social injusto, pero corre el peligro de pagarlo a un alto precio: el de convertirse en una «ideología cristiana revolucionaria», que «bautiza» la revolución. La insuficiencia de esta teología aparece en que se reduce a una tematización revolucionaria de algunos textos bíblicos, en especial veterotestamentarios, dejando intacto el tipo de inteligencia de la fe.

Hacia una nueva experiencia

Este itinerario condujo a muchos cristianos a dar un paso más: entrar en el mundo del «otro», es decir, en el mundo del pobre, del oprimido, de las clases explotadas.

El amor al prójimo es un componente esencial de la existencia cristiana; pero mientras el prójimo pertenezca a mi «mundo», yo no cambio. Pero si me «aproximo» al lejano, al que no pertenece a mi «mundo», sí que cambio. Eso es lo que ocurre con la «opción por el pobre», opción que constituye el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser cristiano en América Latina.

Pero el «pobre» no existe como un hecho «fatal»; su existencia no es neutra políticamente ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es aquel a quien se le despoja del fruto de su trabajo y se le expolia su ser de hombre. Por ello la pobreza del pobre es una exigencia que nos llama a construir un orden social distinto.

El pobre no está aislado, sino que es miembro de una clase social explotada por otra clase social. Por eso *optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra*. Es entrar en el mundo de la clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacerse solidario de sus intereses y luchas.

Estamos ante un verdadero proceso de conversión evangélica, es decir, de salida de sí mismo y de apertura a Dios y a los demás; conversión no intimista, sino condicionada por el medio socioeconómico, político, cultural y humano en que se desarrolla. Es una ruptura con



todo aquello que impide una solidaridad eficaz y profunda con los que sufren una situación de injusticia y de despojo. Con todo lo que impida un real encuentro con Cristo en el hombre marginado y oprimido.

...política...

Esta opción implica un cambio en nuestra manera habitual de enfocar lo político. Estábamos acostumbrados a considerar lo político como algo sectorial, al lado de lo familiar, lo profesional, lo recreativo. Como algo propio de unos cuantos que se sienten llamados especialmente a esa responsabilidad. Pero hoy, al optar por un compromiso liberador, se experimenta que lo político es una dimensión que abarca y condiciona todo el quehacer humano, y que sólo cuando se ha percibido esta dimensión global se puede aceptar un sentido más restringido del término como orientación al poder político.

Una formación ahistórica y hecha de «principios» hizo que los cristianos fueran muy poco sensibles al enfoque racional y científico propio de lo político. Sólo el compromiso en la lucha por una sociedad distinta hace sentir la urgencia de conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad capitalista centrada en el lucro privado y en la propiedad privada para el lucro. Sin este conocimiento riguroso, la acción no es eficaz. Y desde aquí se descubre también lo ineficaces y peligrosas que son aquellas líricas llamadas en defensa de la dignidad humana que no tienen en cuenta las causas hondas del actual orden social ni las condiciones concretas para la construcción de una sociedad justa. Asimismo, se descubren muchas «medias verdades» como aquella que corre tanto en ciertos ambientes: ¿de qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre? Media verdad, porque ignora que el «corazón» del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales. No es menos mecanicista quien piensa que una transformación estructural traerá automáticamente hombres distintos, que quien cree que un cambio personal asegura transformaciones sociales.

Pero tal vez lo que más choca al cristiano que hace esta opción por el pobre es el carácter conflictual que tiene su praxis social en este contexto. El terreno de lo político, tal como se presenta hoy, implica enfrentamientos entre clases sociales de intereses opuestos, y en los que entra la violencia. Ser «artesano de la paz» no sólo no dispensa de estar presente en dichos enfrentamientos, sino que exige tomar parte en ellos si se quiere superarlos desde su raíz. El Evangelio nos manda amar a los enemigos; en el contexto político de América Latina



eso implica reconocer que se tiene enemigos de clase y que hay que combatirlos. No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor. Pero nuestra falta de costumbre para pensar en términos conflictuales e históricos nos hace preferir a lo antagónico una irénica reconciliación. Tenemos que aprender a vivir y a pensar la paz en el conflicto, lo definitivo y transhistórico en el tiempo.

...y espiritual...

En este marco político así entendido es donde el cristiano que ha hecho la opción por el pobre vivirá y pensará su fe. Y una de las exigencias evangélicas hacia la que se orientará es la de la pobreza. Pero desde su contexto le sorprenderá mucho el modo como la pobreza es vivida en la Iglesia.

En primer lugar, la pobreza aparece como algo privativo (propiedad privada) de un grupo de cristianos mientras que los demás no están llamados a ella. No es algo que defina al cristiano en cuanto tal. Y así surge una división: los que hacen el voto de pobreza aparecen situados en un estado de perfección a cambio de renunciar a los bienes y placeres del mundo. Los otros poseen esto último, pero a cambio de estar en una situación algo inferior desde el punto de vista cristiano. Pero como tienen bienes, pueden sostener con limosnas a los primeros. Y así todos ganan algo, menos el Evangelio.

11

Y tampoco los pobres y explotados de este mundo. Porque este modo concreto de presentar la pobreza como ideal cristiano resulta sumamente ambiguo. En primer lugar, porque según la Biblia, la pobreza material es una situación infrahumana, fruto de la injusticia y del pecado, y entonces el testimonio de pobreza no puede ser un ideal cristiano. Y, en segundo lugar, porque, aunque no se haga con esa intención, este ideal de pobreza sirve para justificar la situación de injusticia y explotación que es la causa fundamental de la pobreza que sufren las grandes mayorías latinoamericanas.

Pero el testimonio de pobreza y su reflexión teológica comenzaron a cambiar en los últimos años. Gracias a las comunidades religiosas que centraron su espiritualidad en una vida de pobreza y contemplación, y gracias también a una reflexión que buscaba las raíces evangélicas de la pobreza (reflexión hecha por amplias franjas de cristianos que vieron en ella un rasgo definitorio de una vida coherente con el Evangelio) empezó a cobrar mordiente y a poner en cuestión toda la praxis de la Iglesia en esta materia.



El compromiso político con las clases explotadas impedía que esta nueva reflexión sobre la pobreza evangélica se redujera a ser una extensión del reclamo por una vida pobre, o un mecánico traslado de la «pobreza religiosa» a otros sectores cristianos. Significó una relectura del Evangelio. Y entonces comenzó a vivirse como un acto de amor que lleva a la solidaridad con los pobres, a la identificación con sus intereses y a la lucha contra la explotación de la que son víctimas. Si la causa última de la opresión del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo. Y así la pobreza es asumida no para hacer de ella un ideal de vida, sino para dar testimonio del mal que representa. De la misma manera que la condición pecadora y sus consecuencias fue asumida por Cristo, no para idealizarla sino por amor y solidaridad con los hombres y con el fin de liberarlos del pecado. Por eso, cuando el testimonio de pobreza se vive como imitación de Cristo, en lugar de alejarnos del mundo nos coloca en el corazón mismo de la situación de despojo y opresión, y desde allí anuncia la liberación y la comunión plena con el Señor; desde allí anuncia y vive la pobreza espiritual como total disponibilidad a Dios.

12

Todo esto configura una experiencia cristiana inédita, llena de posibilidades y promesas, pero también de recodos en el camino. La solidaridad con los pobres y la pertenencia a una Iglesia en la que muchos están ligados al orden social imperante, produce muchas tensiones y algunos ven disminuir el dinamismo de su fe, y sufren angustiosamente experimentando una dicotomía entre su ser cristiano y su acción política. Otros ven desaparecer su amor a Dios en beneficio de lo que Él mismo suscita y alimenta: el amor al hombre. Un amor, entonces, que no sabiendo mantener la unidad exigida por el Evangelio, ignorará toda la plenitud que él encierra.

Estos casos ciertamente existen. Los cristianos comprometidos con el proceso liberador no están precisamente en aguas tranquilas. Y como todo hombre, tampoco ellos están exentos de romanticismos, tensiones emocionales y fundamentaciones doctrinales ambiguas que pueden conducir a rupturas fáciles o a actitudes exasperadas. Pero la responsabilidad de aquellos cristianos que se refugian en cómodas «ortodoxias», que fabrican seguridades a base de no estar presentes en ninguna parte, y que se contentan con levantar de cuando en cuando su dedo amenazador, surgirá también con toda su crudeza.

Las soluciones a estas dificultades reales habrán de surgir del corazón mismo del problema, ya que las medidas protectoras lo único que pueden conseguir es velar la realidad y atrasar las respuestas. Mani-



festarían además un olvido de la seriedad y urgencia de las razones que llevan al compromiso, así como una incredulidad en la fuerza del Evangelio y de la fe. Quien cree que el Señor está presente en el corazón del problema, mantiene la esperanza. Y, de hecho, el compromiso liberador está significando para muchos cristianos una auténtica experiencia espiritual, un encuentro con el Señor en el pobre y oprimido. El pobre, el otro, surge como revelador del totalmente Otro. De eso se trata: de una vida en presencia del Señor en el interior mismo de una actividad política con todo lo que tiene de conflictiva y de racionalidad científica. Y es que este encuentro con el Señor no se hace en el pobre «aislado y bueno», sino en el oprimido, miembro de una clase social que lucha ardentemente por sus más elementales derechos y por la construcción de una sociedad en la que se pueda vivir como hombres. Este encuentro con el Señor da al compromiso liberador su verdadera dimensión y hondura, a la vez que lo exige. Experiencia, pues, espiritual que, al permitir la contemplación del amor del Padre a través de la identificación con Cristo en el esfuerzo eficaz por la fraternidad humana, posibilita una reflexión teológica válida.

Una nueva reflexión teológica

13

El compromiso liberador nos lleva a una nueva experiencia espiritual en la que la fe aparece como praxis liberadora, verdadera matriz de una nueva reflexión teológica.

Un salto cualitativo

El compromiso liberador, en efecto, ha ido llevándonos a una manera distinta de percibirnos como hombres y como cristianos. Para comprender el sentido de una reflexión teológica que parte de esta situación, es necesario tomar conciencia de este salto cualitativo. Veámoslo.

1. Cuestionamiento radical del orden social imperante. La injusticia que se vive en América Latina es de tal hondura que se ha de hablar de revolución social, y no de reformas; de liberación, y no de desarrollo. Si a los «realistas» les parece que estas afirmaciones carecen de toda racionalidad, es porque poseen una racionalidad que les resulta ajena: la racionalidad del cambio. En efecto, el proyecto de una sociedad distinta está basado en un análisis lo más científico posible que parte de la percepción de América Latina como un continente dependiente económica, social, políti-



ca y culturalmente de centros de poder que están fuera de él: en los países opulentos. Y para descubrir lo que realmente está en juego en esta oposición entre países oprimidos y pueblos dominantes, es necesario hacer un análisis de clase, ya que reducirlo a un enfrentamiento entre naciones conduce a disimular y suavizar la verdadera situación. De ahí que la teoría de la dependencia sitúe sus análisis en el marco de la lucha de clases a nivel mundial. Esto nos llevará a comprender las contradicciones internas de una sociedad destinada a hacer crecer la brecha entre poseedores y desposeídos.

La superación de esta sociedad dividida en clases sólo puede venir de un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, y de la eliminación de la apropiación privada de la riqueza producida por el trabajo humano. De aquí que el camino hacia la nueva sociedad pase en América Latina por la senda del socialismo. Socialismo que, dándose cuenta de las deficiencias de sus realizaciones históricas, busca creadoramente caminos propios.

Pero este proyecto de sociedad distinta incluye también la creación de un hombre nuevo, agente de su propio destino en la historia. De ahí que se cuestione a las ideologías dominantes —en las que ciertos elementos religiosos no están ausentes— que no orientan al hombre en ese sentido precisamente. Y como esta construcción ha de ser asumida por el pueblo mismo, deberá partir de los valores de ese pueblo. Sólo así se llevará a cabo una auténtica revolución social y cultural.

2. Cambio en la manera de conocer. Es necesario caer en la cuenta del cambio que se ha operado en la manera como el hombre se acerca a la verdad y como la relaciona con su práctica histórica. A partir del nacimiento de la ciencia experimental el hombre va adquiriendo un papel más activo en el conocimiento, hasta descubrir algo que hoy se perfila como un rasgo fundamental de la conciencia contemporánea: que el conocimiento está ligado a la transformación. Sólo se conoce la historia transformándola y transformándose a sí mismo. La verdad, para el hombre contemporáneo, se *verifica*, se hace. Con esto, la realidad histórica deja de ser el campo de aplicación de verdades abstractas, para convertirse en el lugar privilegiado del que se parte y al que se vuelve en el proceso del conocimiento. De este modo la praxis transformadora se convierte en la matriz de un conocimiento auténtico y en la prueba decisiva de su valor.



El quehacer teológico

La Palabra del Señor aceptada en la fe será vivida y pensada hoy en estas categorías culturales, como en otro tiempo lo fue en las categorías culturales griegas. Los cristianos que al comprometerse con el proceso de liberación han entrado en ese mundo de nuevas categorías son quienes han de hacer esta nueva inteligencia de la fe. La reflexión teológica hecha en otro contexto cultural les transmitirá la conciencia que otras generaciones tomaron de su fe, pero no se reconocerán en ellas. En este sentido padecen de orfandad teológica.

Los gérmenes de este nuevo tipo de inteligencia de la fe ya están naciendo de estas experiencias. Al aprender la unión que se da entre teoría y práctica, hacen una nueva relectura del Evangelio y descubren algo profundamente tradicional: ¡que la verdad evangélica se hace! San Juan nos dice que hay que obrar la verdad, y que la verdad es Amor. Vivir el Amor es afirmar a Dios. Creer en Dios no es limitarse a afirmar su existencia, es comprometer su vida con Él y con todos los hombres. Tener fe es salir de uno mismo y darse a Dios y a los otros. La fe opera por la caridad, precisa Pablo.

15

Así pues, el mundo cultural en que vivimos permite descubrir un punto de partida y un horizonte en el que se inscribe una reflexión teológica que deberá emprender su camino apelando también a sus propias fuentes. En esta perspectiva la fe aparece como praxis liberadora. La raíz última de la injusticia social es el pecado, ruptura de la amistad con Dios y de la fraternidad humana. Y la fe, que acepta y responde al amor del Padre, va contra esa raíz. Pero esta raíz, por ser la alienación fundamental del hombre, no puede ser alcanzada en sí misma, sino en sus manifestaciones concretas, históricas; la alienación fundamental se da en las alienaciones particulares. Por eso, la fe no combatirá el pecado soslayando las mediaciones históricas, evitando los análisis socio—políticos de esas realidades históricas. Por lo tanto: el pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación de orden político. «Es el mismo Dios —dice Medellín— quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, la miseria, el hambre y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano».

Tener fe es aceptar el don gratuito de la filiación divina. Pero la filiación divina nos convierte en hermanos mutuamente. Por eso aceptar la fi-



liación no de palabra, sino de obra, significa crear fraternidad. Luchar, pues, contra toda injusticia, despojo y explotación, comprometerse en la creación de una sociedad más fraterna y humana es vivir el amor del Padre y testimoniario. Y todo ello en un solo gesto.

Éste es el sentido profundo de la acción política, pero recordarlo no significa dar un salto atrás. Y lo daríamos si olvidáramos que la actividad política —sin la cual no se construye realmente la sociedad fraterna— tiene sus exigencias y sus leyes propias.

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. Esta inteligencia de la fe, que parte de un compromiso por crear una sociedad justa y fraterna, debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y más pleno.

Atendamos ahora brevemente a cómo el contexto de liberación cambia nuestra manera de hacer teología. No se trata en esta teología de aplicar a nuevos campos las viejas nociones teológicas, sino de vivir y pensar la fe desde categorías socioculturales distintas. Esto es lo que diferencia a la teología de la liberación de otras teologías como las del desarrollo, revolución o violencia. No sólo se diferencia por análisis distintos de la realidad, o por opciones políticas más globales y radicales, sino sobre todo por el quehacer teológico mismo. En efecto, al no pretender justificar cristianamente posiciones ya tomadas, no se convierte en una ideología cristiana revolucionaria. Se limita a pensar la fe a partir de cómo se la vive en el compromiso liberador. Por eso sus temas son los grandes temas de toda verdadera teología; lo diferente es el enfoque, el modo como los aborda, ya que su relación con la praxis histórica es distinta. Lo que ciertamente hace es situar el compromiso político liberador en las perspectivas del don gratuito de la liberación total de Cristo. No reduce la liberación de Cristo a la liberación política; pero se opone a que la liberación de Cristo quede reducida a una pura liberación interior. De esta forma da su hondura y su verdadera significación a lo que está en juego en el compromiso político, a la par que hace justicia al realismo propio de la liberación cristiana.

La praxis histórica con la que se relaciona esta teología es una praxis histórica liberadora, que se identifica con las clases sociales que sufren miseria y explotación, con sus intereses y combates. Y esto para vivir y anunciar desde ahí el amor liberador de Cristo. Amor que va desde la raíz misma de toda explotación e injusticia: la ruptura de amistad con Dios y entre los hombres.



Pero en definitiva no tendremos una auténtica teología de la liberación hasta que los mismos oprimidos se puedan expresar libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios. Cuando ellos sean los artífices de su propia liberación y den cuenta con sus valores propios de la esperanza de liberación total de que son portadores.

Por último, esta teología ¿de qué serviría si no contribuye a crear solidaridad efectiva con las clases explotadas? ¿Hay otra manera de encontrar a Cristo en el pobre?, ¿de recibir el poder de ser hijo de Dios y hermano de los hombres?

Condensó: Margarita Gómez

Juan de la Cruz desde América latina

Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Congreso: Ávila (1992). «Pensamiento», coord. por Olegario González de Cardedal, José Vicente Rodríguez (1993), 325-335.

La teología de la liberación comenzó a gestarse después de Medellín (1969). Su obra emblemática, que además fue la primera, se debe al autor del presente artículo. Los que la conocen a fondo saben que en ella lo sustantivo es la teología. Y que, por esto, no puede renunciar a la cuestión acerca de Dios. No tiene, pues, nada de extraño que el que todos reconocen como padre de esa teología publicase un artículo atormentado y atormentante en el que se preguntaba «¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho?» (Revista Latinoamericana de Teología 15 [1988] 233-241). Ayacucho es una ciudad de la sierra peruana que vive bajo el signo de la pobreza y la violencia y cuyo nombre en quechua significa «rincón de los muertos». En dicho artículo Gustavo Gutiérrez recuerda que J.-B. Metz, con gran sensibilidad humana y cristiana, se preguntaba hace unos años cómo hablar de Dios «después» de Auschwitz. «Desde estas tierras —escribe—, en las que hace siglos ya Bartolomé de Las Casas decía que dejaba a Cristo mil veces flagelado en los indios, nuestra pregunta es: cómo hablar de Dios, no después, sino durante Ayacucho» (p. 236). En septiembre de 1991 y con ocasión del cuarto Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz, en una ponencia que el presente artículo reproduce, G. Gutiérrez reasume el tema y replantea la inquietante pregunta. ¿Cómo decir a los pobres que Dios los ama? Pero esta vez cuenta con el testimonio de excepción de aquel que, con ser místico —y, acaso por serlo— no dejó de ser en su tiempo uno de los hombres más libres de espíritu y, por esto, gran renovador de la vida cristiana y religiosa.

Desde América Latina

Vengo de un continente en el cual más del 60 % de la población vive en situación de «pobreza» y de «pobreza extrema». Esto significa que hay una mayoría que no logra satisfacer sus necesidades básicas e incluso que carece de lo más elemental. Vengo de un continente donde en los últimos 20 años han sido asesinados más de cien religiosas, religiosos, sacerdotes y obispos, y varios centenares de catequistas y miembros de las comunidades cristianas.



Vengo de un país en el cual el 82% de su población se encuentra en situación de pobreza (18 de 22 millones) y el 60% (13 millones) en pobreza extrema; un país en el que 120 de cada 1.000 niños mueren antes de cumplir los cinco años; un país donde dos de cada mil habitantes sufren de tuberculosis, enfermedad erradicada por la medicina; un país en el que este año el cólera ha afectado a 300.000 personas. El cólera es enfermedad de pobres. Su virus muere a 60° de temperatura. Pero los pobres carecen de medios económicos para hervir el agua o cocinar los alimentos en condiciones higiénicas. Vengo de un país en el que han muerto cerca de 25.000 personas víctimas de la violencia y donde unos 8 entre religiosas y sacerdotes han sido asesinados, tres de ellos en las últimas semanas. Todos trabajaban en ambientes pobres de mi país.

Fermo parte de esos cristianos que en América Latina consideran que la pobreza es contraria a la voluntad de Dios y creen que la solidaridad con el pobre y la lucha por la justicia son exigencias cristianas ineludibles. Fermo parte de esos cristianos a los que a menudo se nos pregunta por nuestra fidelidad a la Iglesia y por nuestra ortodoxia o heterodoxia. Se nos pregunta —con suspicacia— cuál es nuestra ubicación en esta Iglesia en la que hemos nacido, con la que comulgamos y a partir de la cual intentamos comprender la situación de nuestro continente.

Desde estas realidades, ¿qué interés puede tener para nosotros el santo de la subida al Monte Carmelo, de las noches oscuras y de los desposorios con Dios? ¿Qué interés puede tener para nosotros este santo para quien temas como la justicia social parecen extraños y que nunca citó Lc 4,16 o Mt 25,3-1, textos decisivos en la vivencia cristiana en América Latina y en nuestra reflexión? ¿Qué interés podemos tener por este gran cristiano que podemos admirar, pero que queda tan lejos de nuestras preocupaciones?

¿Cómo decir que Dios nos ama?

Sería tentador jugar con la fantasía, imaginando, por ej., a Juan de la Cruz en México (a donde debió ir en una especie de exilio) viviendo su fe en un continente que en su tiempo había perdido cerca del 80% de su población. Pero las circunstancias hicieron que Juan de la Cruz fuese hacia el encuentro del Padre, a lo que él llamaba bellamente «Indias mejores».



Sería tentador también —y un poco más serio— recordar su experiencia de pobreza, como religioso, y la persecución que sufrió por su afán reformador. Acaso así encontraríamos el medio de comunicarnos con él. También podríamos hurgar en sus escritos y sorprendernos con textos como aquél en que denuncia a los satisfechos, a quienes los pobres dan asco, lo cual es contrario —dice— a la voluntad de Dios.

Pero no creo que resida aquí el interés de Juan de la Cruz para la realidad actual de América Latina. Porque no es precisamente por esto por lo que su testimonio y su obra son relevantes para nosotros.

Hay personas universales por la amplitud de sus conocimientos, por el influjo que han ejercido, por el número de sus discípulos. Erasmo podría ser un ejemplo en el siglo XVI. Pero los hay también universales por la intensidad de su vida y de su reflexión. Más que inundar la tierra con sus ideas, van al centro mismo de ella y se hallan, por esto, equidistantes de todo lo que sucede en la superficie. De ellos es Juan de la Cruz, universal por singular. Si es así, Juan de la Cruz no debería ser ajeno a lo que hoy sucede en América Latina. No lo es.

20

En ese continente nos planteamos hoy una pregunta lacerante: ¿cómo decirle al pobre, al oprimido: Dios te ama? En realidad, la vida del pobre parece ser el resultado de la negación del amor. En última instancia, la ausencia de amor es la causa de la injusticia social. La pregunta «¿cómo decirle al pobre: Dios te ama?» supera nuestra capacidad de responder a ella. Pero ese interrogante está ahí, ineludible, exigente, cuestionante. La obra de Juan de la Cruz ¿no es un esfuerzo titánico para decirnos que Dios nos ama? ¿no está ahí el interés que podamos tener, desde América Latina, por su testimonio?

Una experiencia de fe

Los cristianos en América Latina estamos convencidos de que en la liberación de nuestro pueblo —liberación global y compleja— se está jugando nuestra manera de ser cristiano. Estamos convencidos de que este compromiso, siendo de primera importancia, no se limita al ámbito de la justicia social. Pero no vemos una manera distinta de ser allí seguidores de Jesús. Es nuestro ser cristiano el que está en cuestión. Y es justamente ahí donde se yergue de nuevo la figura de Juan de la Cruz, porque también para él está en juego una manera de ser cristiano. En América Latina intentamos vivir lo que hoy, con fórmula



universal, llamamos *opción preferencial por el pobre*, como una experiencia espiritual. Esto es muy claro para las comunidades cristianas de todo el continente. En esta experiencia espiritual ¿cómo y por qué el testimonio de Juan de la Cruz puede ser para nosotros relevante? Lo intentaré explicar en cinco puntos.

La gratuidad

En el testimonio de Juan de la Cruz aparece algo profundamente bíblico: la gratuidad del amor de Dios. No hay nada más exigente que la gratuidad. El deber tiene techo. Se satisface cumpliendo la obligación. Esto no cabe con la gratuidad del amor, que no tiene fronteras. En esa carta, tan olvidada, a Filemón, dice Pablo a su discípulo: «Yo sé que tú harás más de lo que te pido» (Flm 21). Con ello le sugiere y nos sugiere la creatividad permanente del amor gratuito. Por su parte, Juan de la Cruz nos recuerda que ser creyente es pensar que Dios basta. La noche de los sentidos debe desnudarnos y liberarnos de idolatrías.

21

En la Biblia la idolatría es el riesgo de todo creyente. Idolatría significa confiar en algo o alguien que no es Dios, entregar nuestras vidas a lo que hemos fabricado con nuestras manos. Juan de la Cruz nos ayuda a descubrir una fe que no se apoya en ídolos, en mediaciones. Por esto Job le resulta una figura importante. Le llama profeta. Y no debe sorprendernos. Job habla a Dios —dice nuestro santo— desde «el muladar». Traducción exacta del original hebreo, que versiones más recientes de la Biblia suavizan con el término «cenizas». Juan de la Cruz nos dice que allí, en «el muladar», Dios le habla a Job cara a cara. Y es justamente en esa situación de extrema pobreza y marginación en la que Job da con el lenguaje apropiado para hablar de Dios: el lenguaje de la gratuidad. Porque éste es el gran mensaje del libro de Job: la gratuidad del amor de Dios. Job no nos explica el porqué del sufrimiento. Pero nos sitúa en un arco para vivirlo y empezar a comprenderlo. De ahí que a Juan de la Cruz le interesó también otro personaje bíblico: Jonás Ese judío nacionalista no quiere aceptar la gratuidad del amor que lleva a Dios a perdonar.

En materia de creencias, el mayor problema de América Latina no es el rechazo de la fe, sino idolatrar el poder y el dinero. Y esa idolatría está en la raíz de la pobreza, la miseria y la injusticia. América Latina es un continente simultáneamente cristiano y pobre. En este hecho hay algo que no funciona: los mismos que proclaman su fe en el Dios de



Jesús, despojan o echan al olvido a la inmensa mayoría de esa población.

Juan de la Cruz nos ayuda a entender también que, en el proceso de liberación, podemos fabricarnos nuestros propios ídolos. Incluso la justicia puede convertirse en ídolo, si no se la sitúa en el contexto de la gratuidad, si no hay amistad con el pobre y compromiso cotidiano con él. La justicia social, por importante que sea —y lo es—, puede ser también un ídolo. Debemos romper todos los ídolos y afirmar con claridad que sólo Dios basta. Sólo así la justicia alcanzará la plenitud de su sentido.

También el pobre, con el que queremos ser solidarios, puede convertirse en ídolo si de tal modo se le idealiza, como si, por ser pobre, ya fuera bueno, generoso, religioso. El pobre es un ser humano más, transido por la gracia y el pecado. Idealizar al pobre no lleva a su liberación. Si nos comprometemos con el pobre no es porque todos los pobres sean necesariamente buenos, sino porque Dios es bueno. El pobre y la pobreza puede convertirse en un tipo más sutil de idolatría.

22

Y otro ídolo puede ser nuestra propia teología, la que intentamos hacer en América Latina a partir de la realidad amasada por el sufrimiento y la esperanza de nuestro pueblo. Incluso esa teología puede romper con las realidades que le dieron vida para convertirse en una moda en la Iglesia universal. Quienes firman los escritos más conocidos de esa teología aparecen como los representantes de esa Iglesia latinoamericana que busca el compromiso 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 de la Iglesia universal, pero no para Dios. Ellos viven diariamente su compromiso con los últimos de nuestro pueblo: incluso, pues, nuestra propia reflexión teológica, por honesta que sea, se nos puede convertir entraba. Y una vez más Juan de la Cruz, con su experiencia espiritual y su poesía, nos ayuda a quitar de en medio todo aquello que empaña nuestra visión de Dios.

En uno de sus textos nos recuerda Juan de Cruz un dato bíblico fundamental: a medida que crece nuestro amor a Dios, crece también nuestro amor al prójimo. Y viceversa. En el fondo de la experiencia de compromiso con el pobre, que muchos cristianos viven en América Latina, hay un profundo deseo de encontrar a Dios en el cara a cara que Juan de la Cruz aplica a Job. También ellos viven y trabajan en «el



muladar» de la pobreza de nuestro continente. Y es allí donde el Señor les revela la gratuidad de su amor. Nada mejor para terminar este punto que leer las palabras del jesuita español Luis Espinal, asesinado por su compromiso con los pobres en el altiplano boliviano: «Señor de la noche y del vacío, quisiéramos saber mullirnos en tu regazo impalpable confiadamente, con seguridad de niños».

El camino

Es una fecunda imagen bíblica y un tema predilecto de Juan de la Cruz. El camino supone tiempo, supone historia. Uno y otra están en Juan de la Cruz de una manera muy peculiar. El escritor peruano Manuel Scorza tiene una novela con un título muy expresivo: *La danza inmóvil*. Algo de eso hay en Juan de la Cruz: se mueve, avanza y ahí está en el mismo sitio. Hay una movilidad y al mismo tiempo una fijación en Dios. Apela al éxodo, la gran experiencia de fe de Israel, como podía haber apelado a esa experiencia de fe de la Iglesia primitiva que los Hechos llaman el *camino*.

23

En ese libro de reflexión teológica sobre el éxodo que es el Deuteronomio se plantea una pregunta, acaso banal para nosotros, pero acuñante para los judíos: ¿por qué 40 años? Entre Egipto y Palestina, ni avanzando de rodillas se tardaría 40 años. El Deuteronomio da una explicación: es para que el pueblo y Dios —antropomórficamente hablando— se conozcan. Dt 8 explica que este doble conocimiento se logra durante el camino. Y esto es también lo que nos encontramos en Juan de la Cruz. Como él dice, no se sale para caminar sino para llegar, y durante el camino se entra en diálogo con Dios.

En América Latina queremos entender el proceso de liberación como un camino, no sólo a la libertad de orden social, que es muy importante, sino igualmente y sobre todo hacia la amistad plena con Dios y entre nosotros. La *opción preferencial por el pobre* es un camino que requiere tiempo. La preferencia se entiende en el marco de la universalidad del amor de Dios, que no excluye a nadie, pero prima a los más pequeños. La razón última de esa preferencia no es ni nuestro análisis social ni nuestra compasión humana ni nuestra experiencia directa del pobre —tres motivos válidos e importantes—, sino el *Dios de Jesucristo*. En última instancia la opción por el pobre constituye una opción teocéntrica e implica una vida centrada en Dios. Como quería Juan de la Cruz.



La libertad

Aquel célebre «por aquí no hay camino» no señala el tramo más fácil de la subida, sino el más difícil. Hasta ahí era posible seguir un trazado. En adelante hay que echar mano de la creatividad y el tesón. Es el momento de la libertad. Juan de la Cruz vivió esa libertad cuando optó por ser carmelita descalzo, cuando rechazó las presiones que se le hacían para que abandonase ese camino; cuando se fugó de la prisión se trata de una actitud espiritual: la libertad del cristiano de la que Pablo dice: «donde está el Espíritu, está la libertad».

En América Latina entendemos la libertad como la meta de la liberación. La liberación es el camino, no la llegada. También experimentamos que ese camino hacia la libertad no está trazado de antemano. La imagen bíblica del desierto la trae Juan de la Cruz para decirnos que no hay ruta trazada ni en el desierto ni en el mar. Nuestro lema «libres para amar» se inspira en la carta a los Gálatas (5,1.13). Esa es la libertad que nos importa. Juan de la Cruz, como todo hombre auténticamente espiritual, fue un hombre libre. Y por ello también peligroso. Así lo consideraron muchos de sus contemporáneos. Lo mismo les sucede hoy a muchos cristianos en América Latina.

La alegría

Juan de la Cruz diría más bien gozo. En el *Cántico Espiritual* la imagen del amor de la pareja humana —experiencia profunda de alegría— le permite hablar del gozo del encuentro con el Señor. Se trata de una alegría vivida mientras se sube la cuesta del monte, en medio de sufrimientos. Pienso que la experiencia de pobreza de Juan de Yepes debe haberle marcado con el dolor. Haber visto a su madre mendigar y haber mendigado él mismo son experiencias muy hondas. El contacto con los pobres nos muestra hoy que sus vidas quedan con un dejo, si no de tristeza, sí de dolor. En Juan de la Cruz su experiencia de prisión, en la que temió incluso por su vida, forma parte de ese sufrimiento. Por esto su gozo es, cristianamente hablando, pascual: de superación del sufrimiento, de paso a la alegría. Hoy en América Latina no hay manera de acercarse al pobre sin comulgar con su dolor y con la razón fontal de su alegría: el sentirse, a pesar de todo, amado por Dios.

Sufrimiento no significa necesariamente tristeza. Lo aprendí de una mujer de una comunidad cristiana de mi ciudad. A la afirmación de



que sufrimiento y alegría no van a la par contestó: «No, no; es posible sufrir y ser alegre; lo que no es posible es estar triste y ser alegre». Tenía toda la razón. La tristeza es repliegue sobre sí, que linda en la amargura. En cambio, el sufrimiento puede crear un espacio de soledad y profundización personal.

El lenguaje

Juan de la Cruz dice que habla a partir de la experiencia, de la ciencia y «arrimándose a la Escritura». El resultado es poesía, el don humano más grande que se puede recibir. ¿Cómo hablar del amor, sin poesía? El amor es el que ha inspirado siempre la poesía. Nosotros, desde este continente marcado por la muerte injusta y prematura, también pensamos que la experiencia es condición para hablar de Dios. Sólo desde la experiencia del misterio de Dios se le puede decir al pobre: Dios te ama.

Siempre he admirado a esos filósofos y teólogos que hablan de lo que Dios piensa, como si desayunasen con él todos los días. Juan de la Cruz afirma que esto no es posible, que sólo podemos hablar de Dios y de su amor con un gran respeto. Su maestro, Tomás de Aquino, ya lo decía: «Es más lo que ignoramos de Dios que lo que sabemos de Él».

25

Dije que venía de un continente marcado por la muerte. Añado que vengo de un continente en el que un pueblo hace hoy una honda experiencia de vida, que se expresa en su voluntad por hacer respetar sus derechos más elementales y en su rica vivencia religiosa. Vengo de un continente en el que hay mucha entrega generosa y anónima. Son muchos los que viven voluntariamente en una tierra en la que reina el hambre y donde han de arriesgar su vida. Hoy hace justamente un año que, en mi país, mataron a una religiosa de 70 años. Poco antes de ir a trabajar al barrio en el que fue asesinada y que ella, jocosamente, llamaba La Florida escribió: «Quiero ir a trabajar a La Florida porque no quiero presentarme ante el Señor con las manos vacías». Creyó que tenía las manos vacías. Y se presentó con las manos llenas.

Hay algo que hoy día se vive con mucha intensidad en América Latina: el valor de la vida. Ignacio Ellacuría decía a menudo: «Aquí, en el Salvador, la vida no vale nada». Pero él mismo, con su testimonio, lo desmintió. Mucho tenía que valer la vida de los salvadoreños para que él y sus compañeros permanecieran en el Salvador. Gente de alto



nivel intelectual, comprometidos con ese país y arriesgando su vida. Mucho tenía que valer la vida de los salvadoreños para que ellos hiciesen esto.

Estamos convencidos de que la última palabra de la historia no es la muerte, sino la vida. Por esto la fiesta cristiana es siempre una burla de la muerte: «Muerte ¿dónde está tu victoria?» Toda fiesta es una pascua. Los de tradición hispana somos los únicos que todavía por Navidad nos deseamos «felices Pascuas». En realidad, en toda fiesta cristiana celebramos la victoria sobre la muerte.

Quiero pedirles que tengan presente en su plegaria y en su pensamiento a un pueblo que se resiste a aceptar la muerte temprana e injusta. Los cristianos debemos proclamar con Bartolomé de Las Casas: «del más chiquito y del más olvidado Dios tiene la memoria muy reciente y muy viva». Esa memoria es la que les permite mantener firme la esperanza. Les pido que tengan presentes a aquellos que en mi continente pueden decir con el gran poeta peruano César Vallejo: «No poseo, para expresar mi vida, sino mi muerte». Esa es la situación de muchos cristianos. Y por esto Juan de la Cruz, el de las noches, el de la soledad, el camino, el del encuentro con Dios, no nos es ajeno.

La Iglesia de todos

Páginas, Centro de Estudios y Publicaciones 256 (2019), 14-21.

¿Pertenece hoy Medellín y Puebla a un pasado ya superado? El autor recupera en este artículo la importancia y la actualidad de la «opción preferencial por el pobre» en un mundo marcado por «la injusticia, la pobreza, la marginación y el olvido de tantos». Recuerda el giro que supuso el Vaticano II y de qué modo se hizo consciente la centralidad de esta opción, especialmente para la iglesia latinoamericana y caribeña, como una exigencia del mismo seguimiento de Jesús.

Desde el mundo de la insignificancia

27 Los pobres han sido —lo son todavía— los grandes ausentes: salvo esporádicos momentos, parecen pasar por la existencia sin dejar huella. Sus sufrimientos, su marginación, como también sus tradiciones y valores culturales, sueños y alegrías, los obligaron a tomar no las grandes avenidas sino las vías laterales y los callejones sin salida de la vida de nuestros pueblos. Esta situación empezó a modificarse, germinal pero visiblemente, a mediados del siglo xx cuando el Vaticano II creó un clima de renovación y apertura que roturaba nuevos caminos. Puebla tomó nota de esta compleja situación y tuvo la perspicacia de ir más lejos y valorar los gérmenes de vida y de liberación que bullían, también, en ese tiempo. A mediados del xx, los pobres y marginados comienzan a adquirir una nueva presencia en Latinoamérica y el Caribe.

No faltaron sectores en ciertos países descontentos con las tomas de posición sobre la pobreza y la injusticia reinantes en el continente y, además, con la clara afirmación del mensaje evangélico referente a los pobres, presente en las conclusiones de Puebla. En varios de esos países la resistencia se convirtió, muchas veces, en una dura represión, al punto de que costó numerosas vidas de personas que murieron con «el signo martirial», como decía monseñor Romero, lo que fue su propio caso.

Pese a todo esto, el enfoque bíblico acerca de los pobres —cuestión capital en el testimonio del Evangelio— continuó acompañando y asu-



miendo compromisos con los 'invisibles' de estas tierras, abriéndose a otros sectores populares y marginados y con atención a la gran diversidad cultural del continente. El mensaje de vida y liberación puso su impronta en la trayectoria de la Iglesia latinoamericana y caribeña. Así lo reconoció, treinta años después, el clima y las conclusiones de la Conferencia de Aparecida (2007), que hizo memoria de la entrega de «tantos hombres y mujeres [laicos, religiosos y religiosas, sacerdotes, obispos] que esparcieron en nuestra geografía las semillas del Evangelio, viviendo valientemente su fe, incluso derramando su sangre como mártires» (Ap 275).

De este modo, codeándose con dificultades e incomprendiones, el mensaje de Medellín y Puebla abrió rutas no transitadas para vivir una fe que exige la justicia y la solidaridad, que cree en el Dios de la vida, pero no olvida la dura realidad que viven los pobres. El Episcopado latinoamericano afirma por eso que «no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria».

28

El aporte de Medellín y Puebla no ha quedado encasillado en el pasado. Es el punto de partida de una andadura histórica «de larga duración» que ha conocido callejones, aparentemente sin salida, pero que también ha producido logros importantes. Lo cierto es que lo fundamental de su mensaje está en pleno vigor. Vaticano II y la conferencia de Puebla responden a los retos de su época: los signos de los tiempos no son los mismos pero la fuente, el mensaje de Jesús, de la que brotan las respuestas es la misma.

Para conocer a Dios es necesario conocer al ser humano (Pablo VI)

Juan XXIII convocó a un concilio que llamó pastoral. Lo pastoral está enraizado en el seguimiento de Jesús, es decir, la espiritualidad, que, a su vez, nos remite a las fuentes bíblicas y a la reflexión sobre ellas. La mayor preocupación era, naturalmente, cómo presentar el mensaje evangélico. Todos sus documentos apuntan a esa meta, sugiriendo posibilidades y caminos para alcanzarla. En esto jugó un importante papel el modo de concebir y comunicar la Buena Nueva. Se tuvo, desde un inicio, la convicción que era necesario superar los dualismos que, por mucho tiempo, debilitaron y trabaron un testimonio del Evan-



gelio que convocaba más al repliegue sobre sí mismo que a la salida y al diálogo. Y así, superando los dualismos, ofrecer un mensaje llamado a mostrar con alegría y vigor lo que puede aportar a la humanidad encarnándose, como lo hizo Jesús, en la historia humana, es decir, que hay que conocer lo terreno para conocer a Dios.

En una palabra, no hay dos historias paralelas, una profana y otra sagrada. Esta última se da en las entrañas mismas del devenir humano, la obra de Dios abarca Creación y Redención. Vivir y pensar el mensaje cristiano no puede evitar la conciencia de la situación de despojo y marginación en que se encuentra ese pueblo cristiano y pobre, y del sufrimiento que todo eso acarrea. Tampoco se puede obviar el testimonio de tantos cristianos que en estos años han entregado sus vidas, siguiendo variados caminos, en solidaridad con los pobres y oprimidos. Esto ha hecho que esta teología lleve desde sus inicios el sello martirial.

Distinguir para optar

29

Los cambios en el modo de comprender la pobreza imponían una relectura de la perspectiva bíblica. La vivencia y el conocimiento de la pobreza, de su complejidad, así como de sus causas, conduce a una firme conclusión: se trata de una realidad inhumana radicalmente injusta y, a la vez, susceptible de ser eliminada. Es necesario, en consecuencia, emprender una reflexión sobre este asunto para disipar equívocos, encontrar los caminos para dar testimonio del Evangelio. En un mundo marcado por la injusticia, la pobreza, la marginación, el olvido de tantos, ¿cómo ser una Iglesia de los pobres, y pobre ella misma, en medio de esa realidad? ¿Quiénes son los pobres hoy, según el Evangelio? ¿Qué significa tomar el mismo camino de Jesús? (LG 8) Son preguntas que no podemos esquivar.

Una primera sistematización de las diferentes acepciones bíblicas de la pobreza fue asumida en Medellín en el documento «Pobreza de la Iglesia». Este documento dio lugar a experiencias y compromisos de numerosas personas, pertenecientes a diferentes movimientos de laicos y a comunidades cristianas solidarias con los pobres, en los años que siguieron a dicha conferencia episcopal. Se construyó así, piedra a piedra, la propuesta del estilo de vida que se expresaría en la frase «opción preferencial por el pobre». Una opción que caracteriza decisivamente la vida de la Iglesia entre nosotros, hasta el punto de que,

como se dice en la Conferencia de Aparecida, constituye hoy «uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña» (n. 391) con alcances que, desde hace años, van más allá de este continente.

Distinguir diversas acepciones del término *pobreza* desbrozó una ruta. Fue algo así como un intento de higiene mental acerca de un tema que muchas veces se manifiesta enrevesado, cuando no desconocido por inercias y acomodos. Sin embargo, esas distinciones no van por cuerdas separadas; la relación entre ellas es estrecha, forman un todo con significaciones que dependen unas de otras.

La expresión «opción por el pobre» se construye paso a paso, en la década de los 60, en el seno de la Iglesia latinoamericana y caribeña desde la experiencia y la reflexión teológica acerca de esta exigencia evangélica. Un poco más tarde, en diferentes reuniones y textos de movimientos y grupos cristianos y de obispos de América Latina, aparecen frases como «opción privilegiada o prioritaria de Dios por los pobres», «un Dios que toma partido por los pobres», «solidaridad preferente», «predilección o prioridad por los pobres», etc. y otras expresiones similares. Con ello se busca subrayar dos rasgos del amor de Dios, según la Biblia: amor por toda persona, sin excepción, y prioridad por los débiles y oprimidos.

La conferencia de Puebla recoge todo este recorrido de experiencias y reflexiones de numerosas comunidades cristianas y encarga a una de sus comisiones tratar el tema de la «opción preferencial por el pobre» y elaborar el documento correspondiente. La cuestión y la fórmula se hallan, por lo tanto, en el comienzo mismo de dicha asamblea. En este sentido, no es un añadido impuesto a sus conclusiones —aunque sea, eso sí, una línea de fuerza de ellas—.

- a. *Pobre*. Se trata del pobre real (o material). En Medellín se dice de la pobreza real que ella es una condición que «en cuanto tal», es «un mal (...) fruto de la injusticia y el pecado» (*Pobreza*, 4). La opción preferencial, precisada en Puebla, se refiere a los pobres reales, no cabe duda al respecto. Es obvio que no estamos aquí ante una opción por los pobres espirituales.
- b. *Preferencia*. Está en la línea de la pobreza espiritual en la medida en que la «disponibilidad de quien todo lo espera del Señor» (*Pobreza*, l.c.) significa hacer nuestra la voluntad de gratuidad y justicia del



amor de Dios por toda persona y prioritariamente por los pobres e insignificantes, siguiendo el ejemplo de Jesús. Universalidad y preferencia son las dos vertientes del amor del Dios Padre/Madre, no se entiende la una sin la otra. Hablar de preferencia significa no olvidar que el amor de Dios es universal.

- c. *Opción*. A ella corresponde la pobreza como compromiso, motivado en Medellín por la solidaridad («amor») con el pobre, cuya condición de pobreza se asume «para dar testimonio contra el mal que ella [la pobreza] representa» (id.), no para idealizarla. Puebla recupera, explícitamente, los términos originales empleados en Medellín: «Exigencia evangélica de la pobreza como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente» (n. 1156). Esta opción es una denuncia de la injusticia de la pobreza, y una «defensa de los derechos de los pobres».

No olvidemos que, si la frase «opción preferencial por el pobre» es reciente, el contenido es bíblico, rubricado por el testimonio de Jesús. En la Biblia, la recusación de la pobreza real en tanto situación inhumana e injusta, así como el amor prioritario por los que viven en ella, constituyen el cimiento de una perspectiva que ha marcado nuestra práctica como cristianos y nuestro discurso sobre la fe.

Por todo ello, ante «el clamor de los pobres por la liberación», Medellín propone una Iglesia solidaria con la aspiración a la vida, la libertad y la justicia: «el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres» (*Juventud*, 15). Esta es una Iglesia pobre llamada a ver con nuevos ojos el rostro del pobre en la historia, el rostro del otro en América Latina y el Caribe, el rostro de Cristo en última instancia.

La pobreza no es buena en ella misma (Tomás de Aquino)

Puebla es un momento de afirmación de la Iglesia latinoamericana y caribeña, que confronta la realidad histórica en la que vive como condición de una auténtica comunión con la Iglesia universal. Esta es una condición, asimismo, para encontrar nuevas rutas en el seguimiento de Jesús y en la proclamación del Reino de Dios. No obstante, que la mención de textos y de puntos de vista no nos engañe. Puebla fue, ante todo, una honda, esperanzada e inolvidable experiencia espiritual



de compromiso histórico y de oración. Fue un fuerte llamado a la solidaridad con los «hermanos y hermanas más pequeños» de Jesús (Mt 25,40) y nos pone en el camino de lo que el papa Francisco llama «una Iglesia pobre y para los pobres». Es una visión en la que hay, tal vez, poco de «religión», pero mucho de Evangelio.

La pobreza es una situación inhumana e injusta y de rostros diversos que no se limita a la vertiente económica; va más allá. El pobre es un «insignificante». La insignificancia social no es un destino, es una condición; no es un infortunio, es una injusticia, y nada justifica la desigualdad existente. Es producto de categorías mentales, atavismos sociales, prejuicios raciales, culturales, de género y religiosos, acumulados a lo largo de la historia; a esto se añaden los intereses económicos, cada vez más ambiciosos e individualistas, y lleva a marginar personas a las que no se reconoce plenamente su dignidad humana y sus derechos.

En esa línea, la situación de la mujer en nuestra sociedad, pese a ciertos pasos positivos, se halla en una escala de valores que evidencia un profundo desdén por su condición humana. Se le niega la plenitud de sus derechos como persona; a ella corresponderían las tareas inferiores en la familia, en el trabajo, en la organización social, en la Iglesia. La solidaridad a la que hemos aludido líneas arriba no es un favor, es una obligación de equidad.

La pobreza tiene causas; su abolición se halla en nuestras manos, que son las mismas que la forjaron. No es una fatalidad. Somos responsables de ella, especialmente por parte de los que tienen en la sociedad un mayor poder y privilegios. Medellín y Puebla llaman a la pobreza «inhumana miseria» (*Pobreza* n. 1) y «violencia institucionalizada» (*Paz* n. 16). El asunto de las causas de la pobreza es un punto capital. Incomprendido por muchos al inicio, se fue afirmando en los últimos años en el magisterio social de la Iglesia. La opción preferencial por los pobres es, a la vez, un rechazo a la pobreza y una expresión de solidaridad con los pobres. La economía actual es «una economía que mata», así lo dice el papa Francisco (*EG*, n. 53). El sentido más hondo del compromiso con el pobre se da en el encuentro con Cristo.

Hace siglos, en la confusa situación en que se vivía en ese tiempo y en estas tierras, Bartolomé de Las Casas vio las cosas con toda claridad cuando decía acerca de los indígenas que «del más chiquito y olvidado tiene Dios la memoria muy viva y muy reciente». En nuestro tiempo,



Oscar Romero ve en el pasaje de Mateo 25,31-46 un llamado a operar un discernimiento: «Hay un criterio para saber si Dios está cerca de nosotros o está lejos: todo aquel que se preocupa del hambriento, del desnudo, del pobre, del desaparecido, del torturado, del prisionero, de toda carne que sufre, tiene cerca a Dios» (5-02-1978). La perspectiva es clara: el gesto hacia el otro, la solidaridad con el desvalido decide la proximidad o lejanía de Dios y hace comprender lo que realmente significa el término *espiritual* en un contexto bíblico.

Medellín y Puebla, a partir de la vida y la reflexión teológica de las comunidades cristianas, pusieron los cimientos de la frase «opción preferencial por el pobre». Expresa en pocas palabras una línea mayor e ineludible de la tarea evangelizadora de los discípulos de Jesús. La conferencia de Aparecida apunta al corazón del cristianismo cuando dice que «esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo» (n. 392). Es una opción teocéntrica que no se limita a su aspecto doctrinal, sino que lleva a la solidaridad y al compromiso con el otro: así «nuestras obras probarán nuestra fe» (cf. St 2,18).

33

En efecto, la solidaridad con el pobre es una opción que va más allá de lo inmediato. Se trata del reconocimiento del derecho de los «insignificantes» a ser gestores de su destino, en tanto expresión de libertad y de dignidad personal. Sin esa convicción no hay una verdadera y respetuosa solidaridad en la opción por los pobres. Al respecto, recuerda una realidad todavía presente y, al mismo tiempo, la exigencia que viene del seguimiento de Jesús: «Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios» (Puebla, 40). No basta ser la voz de los sin voz, lo propio es que el pobre tenga su propia voz.

Para ello, al inicio de los trabajos de la Conferencia de Medellín, el Cardenal Landázuri sugería: «A lo largo de estos días de trabajo estamos atentos a la actitud cristiana —porque es de Cristo— de tomar el mundo, tal como es, desde abajo. Solo así seguiremos los caminos de la encarnación que ha iniciado Jesús». Eso es lo que debemos hacer: tomar el mundo «desde abajo», desde Galilea, desde los «insignificantes».

Condensó: Santi Torres

La opción por los pobres nace de la fe en Cristo

«The Option For the Poor Arises From Faith In Christ», *Theological Studies* 70 (2009), 317-326.

El autor argumenta en este artículo que la opción preferencial por los pobres (1) constituye una parte del seguimiento de Jesús que da sentido último a la existencia humana y ofrece a los creyentes «razón para la esperanza»; y (2) nos ayuda a entender la fe en términos de una hermenéutica de la esperanza, una interpretación que debe ser constantemente actualizada a través de nuestras vidas y de la historia humana.

En la médula de la vida cristiana

34

En mayo del 2007 tuvo lugar en Aparecida (Brasil) la V Conferencia General de obispos de América Latina y el Caribe. El encuentro insistió explícitamente en situarse dentro del contexto pastoral y teológico abierto durante el Concilio Vaticano II e hizo de la opción preferencial por los pobres uno de los ejes centrales de sus conclusiones.

Este compromiso de Aparecida se debió en gran parte al énfasis que el Papa Benedicto XVI puso en su discurso a la asamblea, afirmando que «la opción preferencial por los pobres es implícita en la fe cristológica en el Dios que se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza» (cf. 2Co 8,9). Su raíz, pues, está en la fe en Cristo, y así lo recogió lúcidamente el documento final: «Este compromiso nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios que se hizo hombre» [392]. Aquello que había dado sus primeros pasos en los años anteriores a Medellín y se había reafirmado en posteriores conferencias episcopales, recibía con estas declaraciones un impacto y un lugar aún más universales.

La opción por los pobres no se limita, pues, a una asignación de agentes y recursos pastorales en aquellas áreas donde están los pobres, sino que constituye, como ya hace años escribió Gregory Baum, «la forma contemporánea de discipulado». Me gustaría presentar algunos



puntos respecto a una perspectiva que se dirige a la médula de la vida cristiana y que se despliega en tres ámbitos: el seguimiento de Jesús, el trabajo teológico y la proclamación del Evangelio. Estas tres dimensiones dan a la opción vitalidad y consistencia.

Supone, en definitiva, un compromiso que implica salir del camino por donde uno transita, como enseña la parábola del buen samaritano, y entrar en el mundo de los otros, de las personas «insignificantes», de los que han sido excluidos por los sectores sociales, comunidades o ideas dominantes. Es un proceso largo y difícil, pero necesario, y una condición previa de la autenticidad. La prioridad del otro es el signo distintivo de un evangelio ético, y nada encarna esta prioridad más claramente que los pobres y los excluidos.

Seguimiento de Jesús

Ser cristiano es caminar, movido por el Espíritu, siguiendo los pasos de Jesús. Tradicionalmente conocida como la *sequela Christi*, esta clase de discipulado es la raíz del significado último de la opción preferencial por los pobres.

35

Una experiencia espiritual

Esta opción es un componente esencial del discipulado. En su esencia es una experiencia espiritual del misterio de Dios que, de acuerdo con el Maestro Eckhart, es a la vez el «innombrable» y el «omni nombrable». Eckhart tuvo que llegar a este punto para poder captar el sentido profundo de este compromiso con los ausentes y anónimos de la historia. El libre y exigente amor de Dios es expresado en el mandamiento de Jesús «que como yo os he amado os améis los unos a los otros» (Jn 13,34). Esto implica un amor universal que no excluye a nadie, y que al mismo tiempo prioriza a los últimos, los oprimidos y los insignificantes. Vivir al mismo tiempo la universalidad y la preferencia revela el amor de Dios y hace presente el misterio oculto desde todos los tiempos y ahora revelado: la proclamación de Jesús como el Cristo (cf. Rm 16,25-26). A esto apunta la opción preferencial por los pobres: a caminar con Jesús el Mesías.

Por esta razón, Puebla nos recuerda que «el servicio a los pobres es el significado privilegiado, aunque no exclusivo, del seguimiento de Cristo». Las experiencias vividas por muchos cristianos, que han emprendido diferentes caminos de solidaridad, han revelado que la irrupción



de los pobres —su nueva presencia en el escenario de la historia— significa de hecho la irrupción de Dios en nuestras vidas.

Un signo de los tiempos

Decir esto no evita el carácter histórico del sufrimiento de los pobres. No estamos ante una miope espiritualización que olvida la sustancia humana, social y cultural de su clamor por la justicia. Más bien, nos hace ver realmente lo que está en juego en el compromiso con el prójimo. Precisamente porque valoramos y respetamos la densidad del acontecimiento histórico de la irrupción de los pobres, estamos en disposición de llevar a cabo una interpretación de este evento basada en la fe. Vale la pena afirmar que entendemos la irrupción de los pobres como un signo de los tiempos, que debemos escrutar a la luz de la fe en orden a discernir el reto del Dios que puso su morada entre nosotros (Jn 1,14). La solidaridad con los pobres es la fuente de una espiritualidad, de un camino común hacia Dios. Este camino tiene lugar en una historia que, a la vez que muestra la situación inhumana de los pobres con toda su crudeza, permite descubrir tanto sus esperanzas como sus posibilidades.

36

Un sentido global de la existencia

Seguir a Jesús es una respuesta a la cuestión sobre el significado de la existencia humana; es una visión global que también afecta a los aspectos pequeños y cotidianos. El discipulado nos permite ver nuestras vidas en relación a la voluntad de Dios y nos empuja a llevarla a cabo a través una relación cotidiana con Él que incluye la relación con los otros. La espiritualidad se realiza en el terreno de la práctica cristiana: acción de gracias, oración, y compromiso histórico con la solidaridad. La contemplación y la solidaridad son dos caras de una práctica inspirada por un sentido global de la existencia humana que es fuente de esperanza y alegría.

Un lugar de juicio

El profundo significado del compromiso con los pobres es el encuentro con Cristo. Haciéndose eco del juicio final de Mateo, Puebla nos invita a reconocer en el rostro de los pobres «las características del rostro de Cristo el Señor que nos interpela y nos implora». Este descubrimiento nos llama a una conversión personal y eclesial. El texto de Mateo es, sin ninguna duda, central para la espiritualidad cristiana y



nos proporciona un principio fundamental para discernir y encontrar el camino de fidelidad a Jesús.

En una de sus homilias, el arzobispo Romero observó: «Hay un criterio para conocer si nos encontramos cerca o lejos de Dios: todos aquellos que se preocupan de los hambrientos, de los desnudos, de los pobres, de los desaparecidos, de los torturados, de los encarcelados —y del sufrimiento de cualquier ser humano— están cerca de Dios». La actitud y el gesto hacia los otros determinan la proximidad o la distancia de Dios, y nos hacen entender el *porqué* de su juicio y el significado de la palabra *espiritual* en el contexto del Evangelio. «El amor a Dios y el amor al prójimo se funden entre sí» escribe el Papa Benedicto en su encíclica *Deus caritas est*. La identificación de Cristo con los pobres nos ayuda a ver la unidad fundamental de estos dos amores, a la vez, que nos plantea una difícil exigencia: el rechazo de la injusticia y la opresión que subyace en ella está anclado en la fe en el Dios de la vida. Este compromiso ha sido sellado por la sangre de aquellos que, como el arzobispo Romero, murieron bajo el «signo del martirio». Aparecida ha reconocido de manera conmovedora el testimonio de estos cristianos, refiriéndose «al testimonio valiente de nuestros santos y santas, y de quienes, aun sin haber sido canonizados, han vivido con radicalidad el Evangelio y han ofrecido su vida por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo» (98).

37

La opción por los pobres es un elemento central de una espiritualidad que rechaza convertirse en escape o refugio para tiempos difíciles. Pero implica al mismo tiempo un caminar con Jesús que, sin estar desconectado de la realidad y sin distanciarse de los estrechos senderos pisados por los pobres, nos ayuda a mantener viva nuestra confianza en el Señor y a conservar la serenidad cuando la tormenta arrecia.

Una hermenéutica de la esperanza

Si el seguimiento de Jesús está marcado por la opción preferencial por los pobres, también lo es la comprensión de la fe que brota de estas experiencias y situaciones de emergencia. Esta es la segunda dimensión de la opción por los pobres que me gustaría destacar.

Toda teología es contextual

La fe es una gracia; la teología es una interpretación de este don. La teología intenta decir una palabra sobre la misteriosa e inefable rea-



lidad que los creyentes llamamos Dios. Es un *logos* sobre *theos*. La fe es la última fuente de la reflexión teológica, y proporciona a ésta su especificidad y su territorio delimitado. Su propósito es —o debería ser— contribuir a hacer el Evangelio presente en la historia humana a través del testimonio cristiano. Una teología que no se alimente del camino del propio Jesús pierde su sentido.

Ahora bien, ni la fe ni la reflexión sobre cómo ésta es vivida por la comunidad son tareas individuales. Este hecho convierte el discurso sobre la fe en una tarea relacionada con la predicación del Evangelio, una tarea que da a la comunidad su razón de ser. Cada discurso sobre la fe nace en un tiempo y un lugar precisos e intenta responder a situaciones y preguntas históricas en medio de las cuales los cristianos viven y proclaman el Evangelio. Por esta razón es una tautología decir que una teología es contextual, porque toda teología es contextual. Algunas teologías, sin embargo, se toman en serio su contexto y lo reconocen; otras, no.

La pobreza es una cuestión teológica

38

La teología de la liberación acentuó que el discurso sobre la fe debe reconocer y subrayar su relación con la historia humana y con la vida cotidiana de las personas, especialmente con el reto de la pobreza. Durante mucho tiempo hemos considerado la pobreza como una cuestión exclusivamente económica; ahora, en cambio, hemos entendido que ser pobre es ser también socialmente insignificante debido a factores no sólo económicos, sino también étnicos, culturales o de género. Y esto implica un cambio importante en el quehacer teológico. El carácter inhumano y antievangélico de la pobreza va más allá de la esfera socioeconómica para convertirse en un problema humano global y, por lo tanto, en un reto a la hora de vivir y predicar el Evangelio (conclusiones de Medellín y Puebla). La pobreza se convierte así en una cuestión teológica, y la opción por los pobres nos hace conscientes de ello y nos proporciona un camino para pensar esta cuestión.

Como los otros retos de la fe, la condición de los pobres interpela y cuestiona mientras que, al mismo tiempo, proporciona principios y categorías que abren a nuevas aproximaciones para entender y profundizar en el mensaje cristiano. Es fundamental considerar la contraparte y el otro lado de cada cuestión. El trabajo teológico consiste en confrontar retos cara a cara, por muy radicales que puedan ser, reconociendo los signos de los tiempos que contienen y discerniendo, a la luz de la fe, el nuevo campo de interpretación que se abre para la



fe; de esta manera, nuestro pensamiento sobre la fe y nuestro discurso sobre Dios dirá algo a la gente de nuestro tiempo.

Desde esta perspectiva, la opción preferencial por los pobres juega un papel importante en la reflexión teológica. Como dice la fórmula clásica *fides quaderens intellectum*, la teología es la fe que busca entender. Dado que la fe «actúa por la caridad» (Ga 5,6), la teología es una reflexión que intenta acompañar a las personas en sus sufrimientos y alegrías, sus preocupaciones, frustraciones y esperanzas, tanto en la toma de conciencia del universo social en que viven, como en su determinación por entender mejor su propia tradición cultural. Un lenguaje teológico que ignore los sufrimientos injustos y que no proclame en voz alta el derecho de todas y cada una de las personas a la felicidad sigue siendo superficial y traiciona al Dios del cual estamos hablando: el Dios de las bienaventuranzas.

Razones para una espera activa

Al final, la teología —toda teología— es una hermenéutica de la esperanza como don de Dios: una comprensión de las razones que tenemos para esperar. Este trabajo se hace, sin duda, más exigente cuando parte de la situación de los pobres y de la experiencia de solidaridad con ellos. Desde allí el don de Dios se nos revela como una esperanza no fácil. Pero, por frágil que parezca, es capaz de enraizarse en el mundo de la insignificancia social, en el mundo de los pobres, y mantenerse viva y creativa incluso en medio de las situaciones más difíciles. Ahora bien, no es una espera que suponga un aplazamiento, sino que debe llevarnos a forjar activamente razones para la esperanza.

Paul Ricoeur dice que la teología nace de la intersección de «un espacio de experiencia» y «un horizonte de esperanza». Este es el espacio donde Jesús nos invita a seguirlo en el encuentro con el otro, especialmente el «más pequeño» de sus hermanos y hermanas, y seguirlo con la esperanza de que, en este encuentro, abierto a toda persona, permaneceremos en el horizonte de servicio a los otros y en comunión con el Señor.

Un anuncio profético de la Buena Nueva

La opción preferencial por los pobres que motiva los intentos teológicos de forjar razones para la esperanza es un componente esencial de la proclamación profética del Evangelio, proclamación que incluye



la conexión entre la justicia y el amor gratuito de Dios. Trabajar para que los excluidos puedan devenir agentes de su propio destino es una parte importante de esta proclamación.

«Buscad primero su reino y su justicia»

No podemos entrar en el mundo de los pobres, que viven una situación inhumana de exclusión, sin ser conscientes de la dimensión humana y liberadora de la Buena Nueva. Y por esa misma razón no podemos dejar de oír el grito del Evangelio por la justicia y la igualdad entre todos los seres humanos. Este es un tema central en la tradición profética del AT y lo encontramos de nuevo en el Sermón de la Montaña como un mandamiento que resume y da sentido a toda la vida del creyente: «buscad primero su reino y su justicia» (Mt 6, 33).

El corazón del mensaje de Jesús es la proclamación del amor de Dios expresado en la proclamación de su Reino. El Reino es el sentido final de la historia; su cumplimiento total tiene lugar más allá de la historia. Los Evangelios nos hablan, al mismo tiempo, de su cercanía a nosotros hoy y de su carácter aún no plenamente realizado. Por esto el Reino de Dios se manifiesta como un don, una gracia, pero también como una tarea, una responsabilidad.

La vida del discípulo de Jesús se sitúa en el marco de la relación, a veces tensa pero siempre fértil, entre don gratuito y compromiso histórico. El Reino que aceptamos en la fe se sitúa en el mismo contexto. Las bienaventuranzas de Mateo contienen una promesa del Reino dirigida a todos los que, al aceptar en sus vidas diarias el don gratuito, se convierten en discípulos de Jesús. En los Evangelios el Reino es presentado a través de expresiones e imágenes de gran riqueza bíblica: tierra, consolación, sed, misericordia, visión de Dios y filiación divina. El tema dominante de estas imágenes es la vida, vida en todos los aspectos. Y los requerimientos del discipulado se expresan fundamentalmente en la primera y más crítica bendición: ser pobres en espíritu. Las otras bendiciones son variaciones y tonos de la primera. Los discípulos son aquellos que realizan la promesa del Reino poniendo sus vidas en las manos de Dios. El reconocer este don del Reino los libera de otros dioses y los abre a la misión de evangelización, que enlaza con el «tener presentes a los pobres» (Ga 2,10), según el consejo que Pablo recibió en Jerusalén.

El pensamiento teológico de décadas recientes, así como varios textos del magisterio, han insistido en la relación entre la evangelización y la



promoción de la justicia. Así sucedió en la conferencia de Medellín, en el Sínodo Romano de 1971, en la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, y en un gran número de discursos de Juan Pablo II. En estos documentos se puede ver que evangelización y promoción de la justicia se van considerando cada vez de manera más unitaria y global.

La promoción de la justicia es vista cada vez más como una parte esencial de la proclamación del Evangelio. Esta promoción no agota la evangelización, pero tampoco podemos situarla en el umbral de la evangelización, como pre-evangelización, como a veces se ha insinuado. Constituye una parte esencial de la proclamación del Reino, aunque no agote su contenido. El camino ha sido largo, pero su actual formulación evita claramente las separaciones, así como las posibles confusiones entre las dos. Benedicto XVI, en un texto citado por la conferencia de Aparecida, sostenía que «la evangelización ha estado siempre unida a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana».

Protagonistas de su liberación

41

Además, la solidaridad con los pobres establece una exigencia fundamental: el reconocimiento de la plena dignidad humana de los pobres y su situación de hijos e hijas de Dios. De hecho, crece entre los pobres la convicción de que, como seres humanos, tienen el derecho de tomar el control de sus vidas. Esta convicción no es una proposición teórica o una llamada retórica, sino más bien un estilo de vida dificultoso y costoso, pero obligatorio. Y es urgente, si tomamos en cuenta el hecho de que hoy en América Latina y en el Caribe abundan aquellos que intentan sembrar el escepticismo sobre la capacidad de los pobres para alcanzar la transformación de la sociedad. Excusándose en la realidad de la globalización, la situación económica internacional y la unipolaridad política y militar intentan persuadir a los pobres para que modifiquen la dirección de sus demandas y acepten resignadamente los presupuestos del «pensamiento único».

No hay compromiso de solidaridad con los pobres si uno los ve como personas que esperan ayuda pasivamente. Respetar su *status* de personas dueñas de su propio destino es la condición indispensable para la solidaridad genuina. Por esta razón el objetivo no es llegar a ser, excepto en casos de urgencia extrema, la «voz de los sin voz», sino más bien ayudar a que aquellos que están hoy sin voz lleguen a encontrar la suya. Ser agentes de su propia historia es para todas las personas



una expresión de libertad y dignidad, el punto de partida de un auténtico desarrollo humano.

Amistad con los pobres

Por esta razón es importante notar que la opción por los pobres no es algo que deberían hacer solamente aquellos que no son pobres. Sino que los pobres mismos son llamados a hacer una opción que dé prioridad a los «insignificantes» y oprimidos. Muchos lo hacen, pero hay que reconocer que no todos se comprometen con sus hermanas y hermanos de raza, género, clase social o cultura. El camino que los pobres han de tomar para identificarse con los últimos de la sociedad será diferente del de aquellas personas pertenecientes a otro estrato social, pero es un paso necesario e importante para convertirse en sujetos de su propio destino.

La opción preferencial por los pobres, si aspira a la promoción de la justicia, implica también la amistad con los pobres y entre los pobres. Sin esta amistad de rostros concretos no hay ni auténtica solidaridad ni verdadero intercambio. Aparecida dice a este respecto: «Sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres» (398).

Conclusión

En este artículo he diferenciado tres dimensiones de la opción preferencial por los pobres: espiritual, teológica y evangélica, para poder esbozar las características específicas de cada una. Pero resulta evidente que, en la medida que las separamos y las tratamos como compartimentos estancos, las distorsionamos y pierden su significado y su poder.

La opción preferencial por los pobres constituye una parte del seguimiento de Jesús que da un significado último a la existencia humana, y que nos da como creyentes «razón de la esperanza» (1Pe 3,15). Ello nos ayuda a ver la comprensión de la fe como una hermenéutica de la esperanza, una interpretación que debe ser constantemente actualizada y reactualizada a través de nuestras vidas y de la historia humana, para que siga construyendo razones para la esperanza. Finalmente, la



opción por los pobres nos impulsa a descubrir caminos apropiados para la proclamación profética del Reino de Dios, una comunicación que respeta y crea justicia social, comunión, fraternidad e igualdad entre las personas.

Tradujo y condensó: Santi Torres

Testigos de la memoria de Dios

«Témoins de la mémoire de Dieu», *La Vie Spirituelle*, 748 (2003), 297-301.

El artículo que presentamos es una sencilla y breve evocación de la figura del obispo mártir de El Salvador, monseñor Oscar Romero, evocación que destaca los aspectos proféticos de la palabra del obispo salvadoreño. Este artículo tiene, además, el valor añadido de haber sido escrito por alguien que, dada su trayectoria teológica y, sobre todo, humana, puede hablar con autoridad sobre el tema: Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación.

Se suele decir que los profetas bíblicos aparecían como revolucionarios porque eran fieles al pasado. También se ha dicho que eran conservadores. Hay algo de verdad en estas afirmaciones, atractivas por ser paradójicas. Pero sería más exacto decir que la fuerza de su interpretación viene del hecho de ser testigos de la memoria de Dios. Esto es lo más llamativo en los casos que nos presenta la Biblia y también en los que se presentan en nuestros días, como Monseñor Romero en América Latina.

44

La memoria de Dios

En la Biblia, la memoria no sugiere una relación primaria, y menos aún exclusiva, con el pasado. Su ligamen más fuerte es con el presente: el pasado está ahí, pero sólo para dar espesor al momento actual del creyente. Como decía S. Agustín, «la memoria es el presente del pasado». Un hecho pasado será evocado por su significación actual. En la Biblia, la memoria va más allá de lo conceptual; apunta a una conducta, a una práctica destinada a transformar la realidad. Recordar es tener en cuenta a alguien o cuidar de alguna cosa. Se recuerda para actuar. Sin esto, la memoria pierde su sentido y se limita a ser una gimnasia intelectual.

Diversos estudios subrayan la diferencia entre historia y memoria. Las relaciones son claras pero sutiles: la memoria no es la historia, si entendemos ésta como simple evocación de hechos pasados. La me-



moria es ante todo la puesta al día de lo que ha pasado, un presente que tiene su fuente en el indefectible amor de Dios y que apunta al porvenir. Es una clave de comprensión que hace de la historia una teofanía, una revelación de Dios que llama a la vida y rechaza toda forma de muerte injusta. La memoria de Dios nos pone en todo momento ante la alternativa que encontramos en el Deuteronomio, portador de una rica teología de la memoria: «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia... la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida para que vivas, tú y tu descendencia».

El Dios de la Biblia no olvida la alianza establecida con su pueblo. Numerosos textos de la Escritura aluden a ello. La memoria de Dios es el fundamento del comportamiento ético del creyente, que ha de acordarse del amor liberador de Dios en su relación con los otros. Expresiones como «acuérdate que fuiste esclavo en Egipto y que Yahvé tu Dios te hizo salir de allí» son frecuentes al comienzo de un enunciado de reglas de conducta del pueblo.

La misma perspectiva se encuentra en el NT: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado». El amor libre y gratuito de Dios, núcleo de la revelación bíblica, es el modelo de acción del creyente. Y esta gratuidad, fuente última de la ética que nos presenta el Evangelio, es lo que hay que recordar. Por esta razón un componente de esta memoria es el amor prioritario por los que viven en condiciones contrarias a la voluntad de vida de Dios.

La palabra profética

La palabra del profeta se inscribe en la dinámica de la memoria de Dios. Esto supone una gran atención al curso de los acontecimientos históricos, terreno que permite descubrir el alcance de la memoria: la historia es este espacio y este tiempo en que las personas encuentran a Dios y se encuentran entre ellas. Dios nos ama hoy y cumple sus promesas hoy. Y así, el profeta puede ser alguien que habla en lugar de Dios: su mensaje consiste en invitarnos a hacer nuestra la memoria de Dios.

Cuando se considera la vida de Monseñor Romero o se leen sus textos, se percibe que da testimonio del amor que Dios tiene a toda persona y especialmente a los insignificantes y maltratados. Su compromiso no era una llamada vaga y abstracta, sino que, al contrario, estaba referi-



da a la situación conflictiva de su país. Era muy consciente de lo que su acción le iba a costar: «es muy fácil, decía, para un servidor de la palabra, pronunciar una palabra sin compromiso con la historia; una palabra que puede ser dicha no importa donde, porque no pertenece a ningún lugar». El lenguaje profético siempre tiene un mordiente histórico, y por esto es una nueva interpretación del Evangelio.

Tres temas clásicos de los profetas bíblicos están presentes en Romero: el imperativo de justicia, el combate contra la idolatría y la llamada a la conversión. Practicar la justicia es una demanda fundamental del Dios de la Biblia: es la razón por la que muchas veces es llamado Dios justo: establecer la justicia y el derecho es prolongar el acto liberador de Dios. Ahora bien, reivindicar la justicia en un país no igualitario supone tomar partido por los más débiles de la sociedad, los pobres; Romero no dudó en hacerlo y esto será una de las fuentes de sus dificultades. La palabra profética es una palabra encarnada en la historia.

El arzobispo Romero desarrolló también un duro combate contra la idolatría. En las Escrituras, como en América Latina, el rechazo de Dios es más por idolatría que por ateísmo. La negación del Dios de la Biblia lo constituyen los falsos dioses. El peligro de la idolatría consiste en poner su confianza en alguien o algo que no es Dios, o también en jugar a la ambigüedad de confiar en Dios buscando al mismo tiempo otras razones de seguridad. Para Romero, la raíz de la pobreza y de la injusticia estaba en la idolatría del dinero: los que oprimen al pueblo «desprecian a Dios porque depositan su confianza en el dinero».

46

A pesar del ardor con que rechaza a estos opresores, el arzobispo no cesó de exhortarlos a la conversión, hablándoles de un Dios siempre dispuesto a perdonar. Con toda simplicidad añadía que él mismo perdona a los asesinos de los pobres de su país y de los sacerdotes salvadoreños y que incluso se anticipaba a perdonar a los que pudieran atentar contra su propia vida. En todo caso, la conversión que esperaba de ellos era seria: un arrepentimiento sincero y un cambio radical de conducta. Dar testimonio de la memoria de Dios es también hablar de su misericordia y de su permanente disposición a perdonar.

La misión profética de la Iglesia

En 1989, en la Conferencia Episcopal de Puebla, unos cincuenta obispos dirigieron a Monseñor Romero una carta en la que repasaban la trayectoria del arzobispo: «Durante estos dos años, hemos seguido,



en la solidaridad, la evolución de tu compromiso al lado de los pobres [...]. No has hecho otra cosa que hablar en su favor; has defendido con coraje su derecho de formar sus propias comunidades y organizaciones; los has animado y favorecido. En todo esto, has andado con una fidelidad cada vez mayor por la senda de los compromisos pastorales que adquirimos en Medellín». La referencia a Medellín nos permite dar un paso más. Los profetas se presentan como grandes personalidades religiosas que se separan de la multitud. Al mismo tiempo, encontramos en el NT una afirmación clara: todo creyente debe ser profeta. Ante ciertas críticas que había sufrido, Monseñor Romero había respondido: «la misión profética pertenece a todo el pueblo de Dios. Consecuentemente, cuando se dice con ironía que me creo un profeta, respondo: ¡Bendito sea Dios! Pero tú también debes serlo». Esto significa que la Iglesia entera es profética.

La labor del pueblo de Dios es hacer presente su memoria en el hoy de la historia, testimoniar su amor a todos los seres humanos y especialmente a los más pobres. Es lo que Juan XXIII, este gran profeta de nuestro tiempo llamaba «la Iglesia de todos y especialmente de los pobres». En esto consiste la misión profética de la Iglesia.

Epílogo

No quisiéramos acabar este escrito sin acercarnos y dar voz a quienes convivieron y quisieron a Gustavo. Su testimonio nos ayuda a entenderle mejor:

Julia López, Catedrática de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona desde 1996 y miembro del equipo de CJ.¹

¹ Julia López en <https://blog.cristianismejusticia.net/ca/2024/10/31/querido-gustavo>

Ya estás con el Padre, ya te ha acogido y descansas en sus brazos amorosos, como te gustaba decir cuando definías la pobreza de espíritu.

¡Cuánto hemos vivido y aprendido contigo! Hemos aprendido en tus clases de teología, sí, pero sobre todo hemos aprendido de tu testimonio vivo, de tu delicadeza, en cómo preparabas la Eucaristía, en cómo te interesabas por todo y por todos. Tus clases de teología eran la continuidad de una vida enraizada en el Evangelio: la acción y la oración de Marta y María, el sufrimiento y la esperanza de Job, los derechos y la dignidad de todos los seres humanos en el Instituto Bartolomé de las Casas... se explicaban en el aula y se entendían en tu vida.

48

Padre Gustavo, como te llamaba tu comunidad latina, la memoria es una aliada fiel para mantener tu legado de coherencia, valentía y compromiso con los pobres, los insignificantes para la sociedad —en tus palabras— y, también, para sentir la fraternidad en la Eucaristía y el abrazo de Dios a todos. Nos sentimos bendecidos.

Glafira Jiménez. Congregación de Hijas de la Virgen para la Formación Cristiana. Del Área de Teología: Fe y Sociedad en el Instituto Bartolomé de las Casas en Lima. Actualmente en Chachapoyas, Departamento de Amazonas – Perú.²

² Glafira Jiménez en <https://blog.cristianismejusticia.net/ca/2024/10/25/con-gratitud-al-amigo-companero-y-maestro-gustavo-gutierrez>

Tu teología es una teología que ha ido madurando al ritmo de la agenda de la historia, de la agenda del Reino. De los retos y desafíos a la fe, al anuncio de la Buena Nueva hoy, ya una práctica cristiana comprometida con las alegrías y las tristezas, desánimos y esperanzas de quienes viven en situaciones de pobreza y con los derechos fundamentales vulnerados.

Una maduración insertada en el horizonte del Reino, desde la fuerza histórica y transformadora de los pobres por «una nueva tierra donde more la justicia, donde no haya lamentación ni muertes» prematuras. Una teología, artesana de esperanza, que invita a otros, a todos y todas, a compartirla, a hacerla propia. Una teología en constante crecimiento, aprendizaje y evolución, porque existen retos a la fe y desafíos al compromiso cristiano que siguen pendientes de resolver: justicia.

Gustavo era, sobre todo, amigo. Amistad que ponía al otro en el centro: sus preocupaciones, sus alegrías, sus proyectos, su crecimiento personal en sintonía con su crecimiento en la fe. Agotaba sus energías y tiempos en acompañar, consolar, levantar, animar y fortalecer procesos, convicciones, decisiones. Siempre disponible. Una amistad gratuita, solidaria, fraterna, cuidadosa y respetuosa con el otro. Una amistad en igualdad, que reconocía al otro como sujeto de su propia historia. Un amigo que compartía, nos regalaba, lo más importante de su vida: su fe, el seguimiento a Jesús, su teología. Una amistad fecunda porque reunía a personas diversas y distantes, e incorporaba a los ausentes y los que no eran tenidos en cuenta. Y en ese sentido, una fecundidad también particular porque nos invitaba a ser amigos de los pobres, para mirar y escuchar con ellos y desde ellos la Palabra de Dios. Era la amistad con los pobres la fuente de sus reflexiones, y nos invitaba también a que fuera la nuestra, la misma que alimentaba la profundidad y profundidad de su teología. Siendo amigo, nos hacía amigos. *Amigos de Dios y profetas.*

Siendo amigo, era compañero y nos hacía compañeros, y recorría con nosotros el itinerario que él mismo hizo (fecundación, gestación, alumbramiento, alimentación y crecimiento), ayudándonos a poner rostro y dar forma a un estilo de vida que acompaña una teología, removiendo indignaciones, posiciones y entrañas para reconocer los signos del Espíritu de esperanza y comprometer la vida. Siendo amigo y compañero, nos hacía amigos y compañeros, desde la diversidad de nuestras reflexiones y la diferencia en nuestros orígenes y formas de entender y vivir la fe. Nos unía en un proyecto común, que nos situaba en la perspectiva adecuada para mirar la realidad: desde el reverso de la historia y sintonizando una misma petición: «Venga a nosotros tu Reino, Señor», una reivindicación en favor de la justicia y la aspiración a una vida más humana.

En el proceso de hacerse y hacernos amigos, convertirse en prójimo unos de otros, compartir la vida y su sentido evangélico más profundo, Gustavo era maestro, siempre. En todo momento desentrañaba los cimientos de su teología. En las conversaciones personales y en las exposiciones. En el compartir comidas en los encuentros/cursos de teología y en los co-



mentarios en el Evangelio y las noticias de los periódicos. En las celebraciones y espacios interculturales que animaban el fin de tantos encuentros. Maestro que señalaba dónde encontrar el pozo de la fe, la frescura del Evangelio: en la esperanza de tantos y tantas, cuya existencia misma pro-voca y re-clama. Maestro artesano de esperanza que indicaba cómo seguir tejiendo vínculos para otro mundo posible, profundizando, relejendo, atisbando y compartiendo nuevos caminos de compromiso afectivo y efectivo.

Que la tristeza por tu muerte no oscurezca la alegría agradecida al Dios de la Vida por el don que ha sido tu presencia en nuestras vidas. Contigo hemos aprendido a ser más y mejores seguidores y seguidoras de Jesús. Que nuestro homenaje a tu vida sea continuar la obra que has empezado. Que sigamos forjando amistad y construyendo camino juntos y juntas. Que sigamos fecundando, gestando, infantando y alimentando razones para la esperanza, sobre todo para los pobres. Descansa en paz, Gustavo, querido amigo, compañero y maestro.

Gustavo, gracias por tu vida y tu teología. Descansa en paz.



Últimos títulos

20. *Mi experiencia del Sínodo para la Amazonía*. Víctor Codina
21. *Valores, emociones, trabajo y vida: El reto de la conciliación*.
Alfons Calderón
22. *Conflictos olvidados*. Varios Autores
23. A los sesenta años del Vaticano II. Víctor Codina
24. La conversación espiritual. Josep M. Lozano
25. Gustavo Gutiérrez en cinco artículos. Gustavo Gutiérrez

La **Colección Virtual** es una recopilación de materiales publicados exclusivamente en la web. Aquí encontrarás cuadernos que por su extensión o por su formato y estilo diferentes no hemos editado en papel, pero que pensamos tienen el mismo rigor, sentido y calidad que los Cuadernos C.J. Deseamos que circulen por la red, y para ello contamos contigo.

Encontrarás los cuadernos de esta colección en:
www.cristianismejusticia.net/es/coleccion-virtual



COLECCIÓN
VIRTUAL

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
933 172 338 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

