

# Anuncio y denuncia. La teología profética de Gustavo Gutiérrez<sup>1</sup>

## Announcement and Denouncement. The prophetic theology of Gustavo Gutiérrez

[Artículos]

Ricardo Miguel Mauti<sup>2</sup>

Recepción: 23/02/25  
Aprobación: 08/03/25

Citar como:

Mauti, R. M. (2025). Anuncio y denuncia. La teología profética de Gustavo Gutiérrez. *Revista Albertus Magnus*, 16(1), 116-133.  
<https://doi.org/10.15332/.25005413.10723>



### Resumen

En América Latina, la teología tuvo un nuevo comienzo a partir del Vaticano II. La teología de la liberación (TL), que puede ser considerada la más latinoamericana de las desarrolladas en estas latitudes, tiene en Gustavo Gutiérrez su principal representante. Desde el continente de las mayores desigualdades, los pobres irrumpieron en la vida de la Iglesia que rápidamente reconoció en ellos el más auténtico perfil evangélico: “La Iglesia de todos, pero especialmente, la Iglesia de los pobres”, según expresión de Juan XXIII. La pobreza y los pobres se convirtieron en “lugar teológico” y Gustavo Gutiérrez fue el primero en asumir el tema dando inicio a una teología que asumía en línea con *Gaudium et spes* y *Medellín*, el dato de la historia y el momento inductivo como parte del método teológico. La TL se convirtió en una forma privilegiada de pensar a Dios desde el sufrimiento del inocente. En el presente artículo, abordaré la dimensión profética de la teología de Gustavo Gutiérrez, sirviéndome de los aportes de Michael Schneider al método teológico en lo que se conoce como “teología biográfica”. Seguiré un triple acceso: en primer lugar, trazo un esbozo del lugar teológico que Gutiérrez ha dado en su teología a la obra de José María Arguedas; luego paso a considerar algunos núcleos centrales de su teología histórica como “anuncio y

---

<sup>1</sup> Dedico este artículo a los monjes de la Abadía del Niño Dios (Victoria, Entre Ríos, Argentina), una comunidad de hermanos y amigos que desde hace años me brindan un espacio de cobijo humano y cristiano que atesoro; en particular, mi agradecimiento va dirigido al prior P. Carlos Daniel Ambort O. S. B, bibliotecario de la Abadía, por su dedicación y generosidad para proveerme, tantas veces, el material para mis investigaciones.

<sup>2</sup> Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor adjunto de Eclesiología, en la Facultad de Teología (UCA). Correo electrónico: [ricardomauti@uca.edu.ar](mailto:ricardomauti@uca.edu.ar); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7707-4970>

denuncia”; en tercer lugar, ensayo “un modo” por el que su reflexión puede ser integrada en una “teología de los signos de los tiempos”; y, por último, finalizo con algunas conclusiones abiertas a modo de reflexión.

**Palabras clave:** Gustavo Gutiérrez, teología de la liberación, teología biográfica, pobres, pobreza, anuncio, denuncia, teología profética.

## Abstract

In Latin America, theology had a new beginning after the Vatican II. Liberation Theology (TL), which can be considered the most Latin American of those developed in these latitudes, has its main representative in Gustavo Gutiérrez. From the continent of the greatest inequalities, the poor burst into the life of the Church that quickly recognized in them the most authentic evangelical profile: “the Church of all, but especially, the Church of the poor”, according to the expression of John XXIII. Poverty and the poor became a “theological place” and Gustavo Gutiérrez was the first to take on the topic, beginning a theology that assumed, in line with *Gaudium et spes* and *Medellín*, the data of history and the inductive moment as part of the theological method. TL became a privileged way of thinking about God from the suffering of the unconscious. In this paper, I will address the prophetic dimension of Gustavo Gutiérrez’s theology, using Michael Schneider’s contributions to the theological method in what is known as “biographical theology”. I will follow a triple approach: first, I outline the theological place that Gutiérrez has given in his theology to the work of José María Arguedas; I then go on to consider some central nuclei of his historical theology as “announcement and denouncement”; thirdly, I essay “a way” by which his reflection can be integrated into a “theology of the sings of times”; I end with some open conclusions as a reflection.

**Keywords:** Gustavo Gutiérrez, theology of liberation, biographical theology, poor, poverty, announcement, denouncement, prophetic theology.

## Introducción

El 29 de junio de 1992, G. Gutiérrez enviaba una carta “a los amigos del Encuentro de El Escorial”, reunidos para debatir sobre el “Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina”. Allí destaca un dato de consenso para la época, “la pobreza de América Latina se ha acrecentado en este tiempo, la brecha con los países ricos se ha ahondado”, y, agrega, “las resistencias que es necesario vencer se han hecho más espesas”. Este diagnóstico surgía en parte, de su experiencia cercana de la pobreza: “mi propio país vive momentos en los que el habitual tuteo de los pobres con la muerte temprana e injusta se hace intolerable”, y se enraizaba también en la “empatía y comunión” con tantos hermanas y hermanos que luchan contra este drama de la desigualdad y la injusticia, “compañeros de ruta que han dado su vida, hasta el extremo, por su solidaridad con los oprimidos y por fidelidad al evangelio” (Comblin, González Faus, Sobrino, 1993, p. 15).

La teología que Gutiérrez “vivió y pensó”, parte del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación en el subcontinente de opresión y despojo que es América Latina (Gutiérrez, 1972a, p.15; Mensaje de 18 obispos del tercer mundo, [nn. 1-12], 1967, p. 24). Su aporte al campo teológico ha sido decisivo y es reconocido por la historia de la teología contemporánea, como ligado a una experiencia compartida en el esfuerzo por abolir la situación de injusticia y la construcción de una sociedad distinta, más libre y humana (Scannone, 1987, pp. 387-393; Pieris, 1988, p. 90; Oliveros, 1990, pp. 33-34; Galli, 2008, pp. 143-177; Goizueta, 2019, pp. 803, 807-809; Ansorge, 2022, p. 349; Schickendantz, 2023, pp. 686-688). En nuestra colaboración, intentamos explicitar una afirmación del teólogo brasileño João Batista Libânio: “Gutiérrez se acerca más al género de la teología bíblico-profética y pastoral que al de la teología, doctrinal sistemática, sapiencial, narrativa y espiritualista. Cultiva en profundidad el binomio denuncia y anuncio” (Libânio, 2006, p. 31). Asumimos con matices esta calificación, buscando profundizar en la vertiente profética de su teología; para ello, me sirvo del método de la teología biográfica (Schneider, 1997), que al integrar en la reflexión, marcos contextuales e itinerarios personales, le dan arraigo al “pensar” y “decir” a Dios, de un modo provocador y transformador. Seguiré un triple acceso: en primer lugar, trazo un esbozo del “lugar teológico” que Gutiérrez ha dado en su teología a la obra de José María Arguedas; luego paso a considerar algunos núcleos centrales de su teología histórica como “anuncio y denuncia”; en tercer lugar, ensayo “un modo” por el que su reflexión puede ser integrada en una “teología de los signos de los tiempos”, y, por último, finalizo con algunas conclusiones abiertas a modo de reflexión.

## La obra de Arguedas como “lugar teológico”

No al azar ni tangencialmente, la primera obra de G. Gutiérrez<sup>3</sup> —tal vez el texto fundante de su pensamiento— está dedicada a José María Arguedas<sup>4</sup>, novelista y poeta peruano (1911-1969), introducida con un largo epígrafe tomado de la novela *Todas las sangres* (1964). La novela de Arguedas no es solo *Warma Kuyay* (en idioma quechua “amor de niño”); su prosa, no se propone la creación de “objetos bellos”, sino que logra

---

<sup>3</sup> La obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, 1972; [en adelante, TL]) fue en su origen una conferencia pronunciada en el Encuentro nacional del Movimiento sacerdotal ONIS, en julio de 1968, en Chimbote (Perú), y publicada por el servicio de documentación de MIEC en Montevideo (1969) con el título “Hacia una teología de la liberación”. Esta conferencia reelaborada fue presentada como ponencia en la consultación sobre “Teología y desarrollo” organizada por Sodepax en noviembre de 1969, en Cartigny (Suiza): “Notes on theology of liberation”, en *In search of a theology of Development*, A Sodepax Report, Lausanne (1970, pp. 116-179). Esta ponencia fue publicada en español con el título *Hacia una teología de la liberación* (Bogotá, 1971). La obra, arriba mencionada, asume estos primeros intentos y continúa esa línea de reflexión.

<sup>4</sup> Las citas de las obras de José María Arguedas las tomamos de editorial Losada: A: *Agua*; AM: *Amor mundo*; E: *Los escolares*; RP: *Los ríos profundos*; S: *El sexto*; TS: *Todas las sangres*; YF: *Yawar fiesta*; ZZ: *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*.

establecer un compromiso con la vida de las personas; es decir, se inserta en la sociedad y en la historia de su tiempo, juzga la realidad circundante y se proyecta hacia el futuro, a la vez que transmite un mensaje diáfano con un valor programático.

El paratexto en cuestión que inicia las primeras páginas de TL, trata del diálogo de un indio con un cura que le propone el servicio de sacristán, al cual él se niega decididamente, porque no tiene consuelo ante la “ausencia de Dios” en los acontecimientos trágicos que ha vivido. Se trata de un cuestionamiento existencial, para el cual resulta abstracta y convencional la respuesta del cura: “Dios está en todas partes” (Gutiérrez, 1972a, p. 12; Arguedas, 2021a, p. 489). En TL, Gutiérrez señala que los modos de presencia de Dios condicionan las formas de nuestro encuentro con él. Si la humanidad en su totalidad es el templo vivo de Dios, a Dios debemos poder encontrarlo en cada ser humano y en el compromiso con el devenir histórico que involucra diariamente a la humanidad. Gutiérrez se detiene a considerar un tema que será central en su teología: “conocer a Dios es obrar la justicia”, cuestión en primer lugar de profundas raíces bíblicas. El AT es claro al mostrar la estrecha relación que existe entre Dios y el prójimo, justamente esta relación constituye el *proprium* del Dios de la Biblia. Si despreciar al prójimo (Pr 14, 21), explotar al jornalero humilde y pobre, o no pagar el salario a tiempo “es” ofender a Dios (cf. Dt 24, 14-15; Ex 22, 21-23), esto explica que “quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor” (Pr 17, 5). En el anclaje bíblico, Gutiérrez postula que al Dios de la revelación se le conoce a través de la justicia interhumana, precisamente cuando “ésta no existe”, Dios es ignorado, está ausente. En la misma línea, se ubica el reclamo de Medellín: “Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo” (*Documento de Paz*, 2.1.3). El “clamor” de los pobres aparece como un grito visceral que cuestiona los fundamentos de la teodicea: la ausencia del “otro” es el signo de la ausencia del *totalmente otro*, según la conocida expresión de Karl Barth. Cuando el “otro” es oprimido y desterrado, Dios se ausenta, Él también desaparece y se invisibiliza.

Gutiérrez profundiza desplazando este aspecto al campo de la “predicación de la palabra”, la cual considera vacía y ahistórica si pretendiera escamotear esta dimensión; allí introduce una cita de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971)<sup>5</sup>, trazando una comparación entre el Dios liberador y el “Dios que se reintegra” (Gutiérrez, 1972a, p. 348; Arguedas, 2011, p. 332). En *Beber en su propio pozo* (1983), donde Gutiérrez intenta

---

<sup>5</sup> Esta novela publicada póstumamente en 1971, retrata por una parte, las consecuencias de la acelerada modernización del puerto de Chimbote (Perú), motivada por el auge pesquero; esto hace que miles de inmigrantes andinos llegaran, atraídos por la oportunidad de ganarse la vida en una próspera ciudad industrial, mientras que al mismo tiempo se “asimilan” bajo el disfraz de la modernidad; por otra parte, es considerada una “novela trunca” (no culminada), con unas entradas del “Diario personal” llevado en Santiago de Chile (desde el 10 de mayo de 1968 hasta el 22 de octubre de 1969) en las que el autor refiere los “tormentos” que le agobiaban mientras iba escribiendo la novela, para anunciar su inminente suicidio (Arguedas, 2011b, pp. 13-14; 115; 245; 252; 341; 346).

desarrollar una “espiritualidad de la liberación” ya esbozada en TL, recuerda cuál ha sido la situación creada por el proceso liberador, que con todos sus avatares se alza contra la miseria y explotación seculares en América Latina. Esta situación se vuelve un “juicio de la historia” que ha comenzado a ser forjada por los pobres y desposeídos, que para la Biblia son los privilegiados del Reino, y por ello es, en el fondo, un juicio de Dios mismo. La realidad latinoamericana está marcada por la pobreza, que Puebla califica como “inhumana” (n. 29), y “antievangélica” (n. 1159), y constituye según la célebre expresión de Medellín una situación de “violencia institucionalizada” (Paz n. 16). En este contexto, Gutiérrez hace notar la alienación en que viven los pobres en América Latina, agudizada por la represión con que los poderosos intentan impedir todo cambio social, lo que crea una situación de despojo de las grandes mayorías obligadas a vivir como “en tierra extraña”. Allí inserta la cita de Arguedas cuando uno de sus personajes exclama desde la pobreza del pueblo chimbotano: “La muerte en Perú patria es extranjero... la vida también es extranjero” (Gutiérrez, 1984b, p. 17; Arguedas, 2011b, p. 148). El sufrimiento del pueblo peruano pobre, fue planteado ya desde el sufrimiento de los indios del Perú hacia fines del siglo XVI. Cuenta Guamán Poma de Ayala que, impresionado por la situación de los indios, salió a recorrer el antiguo imperio de los incas “en busca de los pobres de Jesucristo”. En *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986)<sup>6</sup>, Gutiérrez señala que varios siglos después, otro testigo “sentenciador de ojos vista” de la realidad peruana,

---

<sup>6</sup> No es superfluo detenerse un momento a considerar el contexto existencial de esta preciosa obra. Gutiérrez hacía tiempo que venía siendo “investigado” por la CDF (Ricardo Mauti, 2024a, p. 146). El mismo Karl Rahner, quince días antes de su muerte (30 de marzo de 1984), escribía al cardenal Juan Landázuri Ricketts (arzobispo de Lima) una carta defendiendo a la TL, donde señala: “Una condenación a Gustavo Gutiérrez tendría, esa es mi plena convicción, consecuencias muy negativas sobre ese clima que es indispensable para que pueda perdurar una teología que está al servicio de la evangelización” (<https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/014/TL-014S11.pdf>). En ámbito del CELAM, el ala más derechista, representada por Alfonso López Trujillo y Antonio Quarracino, intentaba contraponer la “teología de la liberación” a una “supuesta teología de la cultura”. Mientras se prepara la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (fines de enero de 1979), ambos obispos aparecen como principales responsables en negar la entrada a los teólogos de la liberación. Según testimonio del teólogo argentino Lucio Gera (perito en Puebla), que colaboró denodamente con su aporte sobre la “cultura”, dirá en aquella ocasión, “acá debería estar Gutiérrez”. Años más tarde en 1987, en una rueda de entrevistas con Gera, algunos curas pertenecientes al “Grupo de curas en Opción por los pobres” le preguntaron por la TL en Argentina; él afirmó: “En la dictadura, no se podía hablar de ‘teología de la liberación’, por lo que hablar de teología de la cultura era para nosotros un buen paralelo”. Gera no parecía aceptar esa contraposición y afirmó que “no había teólogo del que se sintiera más cercano que de Gustavo Gutiérrez” (De la Serna, 2006, p. 26). En 1972, la revista *Perspectivas de Diálogo*, aparecida en Montevideo, publicó un texto de L. Gera con el título “Teología de la liberación”, que incluye tres documentos; el texto apareció luego en *Servicio de Documentación* 10-11 (Lima, 1972), publicado con la autorización del autor. El texto TL de Gera fue publicado también por la “Biblioteca Testimonial del Bicentenario”, dirigida por Eugenio Gómez de Mier, en Editorial docencia, auspiciada por la Secretaría de Cultura de la Nación (R. S. C. n.º 3151/11). Este mismo texto no fue integrado en la selección de los escritos de Gera, en la edición preparada por V. R. Azcuy y C. M. Galli- M. González (eds.), *Escritos teológicos-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Agape, Buenos Aires, 2006. Como señala Marcelo González en el prólogo del primer volumen: “Lucio Gera y el comité teológico editorial (Azcuy, Galli, González) tomaron una serie de decisiones que explican la configuración de los dos volúmenes. La primera consiste en que no se trata de una publicación de ‘obras completas’ sino de una selección de sus escritos” (p. 17). Queda, sin embargo, abierta la pregunta: ¿por qué un texto de particular importancia que hubiera servido a una mayor y mejor integración de la biografía teológica de Lucio Gera, mostrando no solo su “cercanía” sino los estrechos vínculos con la TL, no debió ser incluido?

habla del dolor profundo e inmenso del indio. Arguedas hace decir a Ernesto, personaje que lo representa en *Los ríos profundos* (1958):

Después, cuando mi padre me rescató y vagué con él por los pueblos, encontré que en todas partes la gente sufría. La María Angola lloraba<sup>7</sup>, quizás, por todos ellos, desde el Cuzco. A nadie había visto más humillado que a ese pongo del Viejo. A cada golpe, la campana entristecía más y se hundía en todas las cosas. (Gutiérrez, 2021c, pp. 18-19; Arguedas, 2011c, p. 276)

Gutiérrez hace notar en esta, como en otras citas de *Los ríos profundos*, que la oposición que se plantea entre “el pongo” (“indio de haciendas que sirve gratuitamente, por turno, en la casa de su amo”), que se parece a Cristo, y “el Viejo” (“el Anticristo”, avaro como “todos los señores del Cuzco”), aparece como clave del libro. En su obra *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas* (1990), Gutiérrez aborda con minuciosidad la obra completa y los mejores estudios arguedianos. En el capítulo “Idolatría y asesinato del pobre”, señala con Pedro Trigo, la importancia de la fe religiosa en la obra de Arguedas, examina con particular finura en *Los ríos profundos* la función central que juegan en la novela los enfrentamientos entre Ernesto y el sacerdote director del colegio, así como cuando estudia el debate sobre Dios en *Todas las sangres*, y las implicancias del nuevo cristianismo y del Dios liberador en *Los zorros*. Gutiérrez destaca una clave hermenéutica cuando indica que, en boca de sus personajes, Arguedas recoge con variedad de matices, las idas y venidas de la fe religiosa de un pueblo explotado y al mismo tiempo creyente. En efecto, Arguedas no se entrapa en lo accesorio y va a lo medular de la cuestión: Dios mismo, “¿Quién es Dios? ¿Quién es? (Arguedas, 2021a, p. 56), pregunta la *kurku* a partir de su sufrimiento y su insignificancia. Aquí Gutiérrez recuerda lo decisivo en la novela arguediana, cuando todo otro aspecto de lo religioso (doctrina, instituciones, personas) le están supeditado (Gutiérrez, 2011d, pp. 66-67). El “lugar teológico” de Arguedas en la teología de Gutiérrez, viene justificado también por un recuerdo, cuando en septiembre de 1968 fueron invitados a comer por César Arróspide, y en aquella ocasión, José María Arguedas, leyó las páginas subrayadas de *Todas las sangres*, diciendo, con cierta picardía, “lo siento, pero ya había escrito esto antes de tus conferencias en Chimbote”. En aquella conversación Arguedas reiteró lo nuevo para él de un planteamiento que sin embargo consideraba haber previsto de alguna manera en la voz del sacristán de San Pedro de Lahuaymarca, razón por la cual ese diálogo fue colocado al inicio de *Teología de la liberación*, como una expresión de lo que la obra de Arguedas y el mundo que ella recuerda significan para la reflexión teológica. Gutiérrez sostiene que sumergido en la vivencia del pueblo peruano, Arguedas reencuentra a su

---

<sup>7</sup> La “María Angola” era la campana de la catedral del Cuzco, hecha de oro y la sangre de los indios, llora y hace llorar. Su sonido entristecedor inunda y penetra todo. Allí mismo, en la catedral, está el Señor de los Temblores; su rostro se parece al de los más despreciados de entre los indios, por eso trasunta una enorme tristeza.



modo el tema profético de la idolatría, del falso dios (Gutiérrez, 2011d, pp. 68 y 84)<sup>8</sup>. Es difícil medir cuánto le debe Gustavo Gutiérrez a José María Arguedas, pero no cabe duda, sin embargo, de que su novela, al reflejar tantas incoherencias, hastíos, interminables búsquedas, desalientos y hasta contradicciones que llevaron al novelista hasta los “límites” en un mundo complejo e injusto<sup>9</sup>, fueron para el teólogo peruano un suelo nutricio para su TL. Precisamente, porque la tranquilidad, la estabilidad y la conciliación son siempre circunstancias sospechosas para la TL, son encubridoras de las “venas abiertas” de la mayoría de los hermanos y hermanas más pequeños de Jesús (cf. Mt 25, 45). Gutiérrez considera que Arguedas “supo más por su impulso vital y poético que por cálculo racional, y esto le permitió ‘mirar lejos’, de allí que algunos señalen el talante profético de su novela” (Gutiérrez, 2011d, p. 106). Un último aunque no menos importante aspecto, es la “universalidad concreta” de Arguedas, donde Gutiérrez lee una de las dimensiones esenciales del lenguaje sobre Dios. En la penosa polémica en que se enfrascaron a mediados de los setenta Julio Cortázar y José María Arguedas, estuvo una llamativa frase de Arguedas que él mismo deja consignada en sus diarios: “Soy... un escritor provincial” (Arguedas, 2011b, p. 29). Con esta expresión intentaba decir que no quería ser un escritor profesional, aunque en su obra abundan afirmaciones de orden universal, para sorpresa de aquellos que lo querían arrinconar en el arcaísmo y el localismo. La universalidad le viene no por la extensión de su experiencia, sino por la intensidad con que vive su propio universo. “Provinciano de este mundo”, se llama a sí mismo en una ocasión y no sin picardía. La universalidad humana en la que desemboca Arguedas a partir del indio y el mestizo del Perú lleva la marca del dolor y la esperanza, de la angustia y la ternura de aquellos que son a veces como un desecho humano. Ese sello inconfundible, lejos de limitar su perspectiva, le da amplitud y fuerza histórica. “En la voz del charango y de la quena lo oiré todo” dice al terminar su *¿Último diario?* (Arguedas, 2011b, p. 346). La universalidad de Arguedas es la universalidad concreta, que, como dice Hegel, se expresa en lo singular. Esto mismo sucede, dice Gutiérrez, con el lenguaje sobre Dios que asume la condición humana con sus dudas y certezas, generosidades y egoísmos, inseguridades y firmezas, risas y llantos, atravesando el espesor social, del género, de lo étnico y lo cultural para llegar a las dimensiones más hondas de lo humano (Gutiérrez, 2003j, pp. 60-61). Esta observación es vital para la

<sup>8</sup> Con gran sutileza, Arguedas describe, a través de un personaje femenino —misionera norteamericana en Perú—, el lugar de dominio y tiranía de su país sobre los pueblos pobres: “La madre Kinsley me dijo que en cuanto llegara a los Estados Unidos renunciaría a la orden religiosa y que se dedicaría hasta su muerte a tratar de hacer entender a los norteamericanos que están embruteciéndose y en camino de la podredumbre. El dominio y el desprecio directo o meloso sobre las naciones pobres, los pudre y embrutece, porque en lugar de aprender de los viejos pueblos como éste, sólo quieren fomentar rencillas y el caos en ellos y entre ellos, con el propósito insensato e imposible de meterlos en un molde y beberse los después como si fueran una botella de coca-cola [...]. Decía la madre Kinsley, que Juan XXIII no ha hecho sino abrir una puerta grande y que todo el poder de los Estados Unidos va a ser empleado para cerrar esa puerta o disfrazarla con otras”, *Los zorros de arriba y los zorros de abajo* (p. 313).

<sup>9</sup> Gutiérrez destaca que “hay consenso entre los estudiosos de Arguedas en apelar a su biografía para dar cuenta de muchos aspectos de su obra” (cf. Gutiérrez, 2011d, p. 105).

teología. No se puede tener un lenguaje teológico vivo sobre Dios sin una relación lúcida y fecunda con la cultura de una época y de un lugar. El lenguaje sobre Dios se inspira en el mensaje cristiano, pero también —e indisolublemente— en el mundo como un hecho de vida. No hay teología que no tenga su “dejo” propio para hablar de Dios, esto es, un sabor, un gusto que es lo que la palabra “dejo” significa. Las diferencias en ese hablar deben ser respetadas. No uniformidad impuesta, pero sí fidelidad al mensaje evangélico y entendimiento en la diversidad. Evitar el temor al otro y a la diferencia para establecer una comunicación plena, es el “modelo de pentecostés”, episodio considerado como paradigma de una lengua universal, que ilustra esta necesaria comunicación desde la diversidad. No se trata de hablar un solo idioma, sino de ser capaz de entenderse. En la narración del acontecimiento de pentecostés se dice que personas venidas de lugares diferentes escuchaban a los discípulos de Jesús y los entendían —se afirma en tres ocasiones— a partir de su propia lengua (Hch 2, 6.8.11). Cada quien habla su idioma, pero se comprenden. De este modo, pentecostés, lejos de ser un paradigma antibabélico reforzando la añoranza de una lengua única, significa más bien una valoración de los variados grupos étnicos presentes en Jerusalén. Con solo una salvedad: las legítimas diferencias lingüísticas entre ellos no solo no deben obstaculizar la comprensión mutua, deben favorecerla. La tensión entre la particularidad y la universalidad, un aspecto clave de la obra de Arguedas que Gutiérrez asume, es de una gran fecundidad para el lenguaje teológico.

## **Anuncio y denuncia en una teología histórica**

La primera tarea de la Iglesia es celebrar el anuncio alegre de la “buena noticia” (εὐγγέλιον) como revelación del amor del Padre en la acción liberadora de Jesús en la historia (Mc 1, 14; Lc 4, 18; Rm 1, 1; 1 Cor 9, 16; Gál 5, 1). La comunidad cristiana en América Latina vive este acontecimiento como permanente desafío, anunciar la “buena noticia” donde las inmensas mayorías viven y padecen diariamente “malas noticias”. La teología entendida como ciencia y sabiduría, es también una reflexión crítica sobre la praxis. Si para la Biblia la fe es la respuesta humana total a Dios que salva por amor, la “inteligencia de la fe” no puede reducirse a la inteligencia de la simple afirmación y casi recitación de verdades, sino que debe asumir un compromiso y una postura ante la vida. De allí que en el trabajo teológico lo primero es “escuchar”, a Dios en su palabra y a los pobres que son el rostro de sus palabras. Una escucha interminable de vivencias humanas y religiosas de quienes han hecho suyo los sufrimientos, esperanzas y luchas de un pueblo, es lo que da a la teología credibilidad por su compromiso con la realidad (Gutiérrez, 1972a, p. 27; Gutiérrez, 2003j, p. 22; Gutiérrez, 2021c, pp. 182-183). En *¿Dónde dormirán los pobres?* (2002), Gutiérrez, hace una llamada de atención:



Debo confesar que estoy menos preocupado por el interés o la supervivencia de la TL que por los sufrimientos y las esperanzas del pueblo al que pertenezco, y especialmente por la comunicación de la experiencia y el mensaje de salvación en Jesucristo. (Gutiérrez, 2002i, p. 65)

Como señala el teólogo chileno Jorge Costadoat, los reclamos de la TL sobre este punto son fundamentalmente dos. Ya en los primeros años, G. Gutiérrez se lamenta por el dualismo de una teología incapaz de pensar la acción de Dios en la historia. Para ello resalta la importancia de la unidad de la historia en contra de la teología que, por destacar la salvación ultramundana, termina por desvalorizar la historia profana. Este planteamiento, sin necesariamente proponérselo, perjudica a los pobres, de allí que Gutiérrez reclame que hay una sola historia, la de Dios como salvación en este mundo y de este mundo (Costadoat, 2012, p. 116; cf. Gutiérrez, 1972a, pp. 193-194). En el centro del anuncio está el hecho de que el “Dios que libera, es el Dios de la vida”. En la Biblia, como en toda la historia de la humanidad, particularmente en los países denominados del tercer mundo, la opresión, en cualquiera de sus formas significa muerte, es allí necesariamente donde hay que detenerse para descubrir la “hondura del anuncio”. Esta es la experiencia fundante del pueblo hebreo en Egipto, país que pasó a ser el símbolo del despojo y la explotación, así como del pecado, que es la causa última de la injusticia. Frente a esta situación de “dominio”, está la vivencia del Éxodo, donde liberar es dar vida. Dios, en efecto, libera porque es el Dios que se compromete con el destino de un pueblo al que quiere ver vivir. De igual modo, el anuncio mesiánico de Jesús está centrado en la liberación, y el tema atraviesa en consecuencia toda la Biblia y revela un Dios que ama la vida, y esa voluntad es para todos/as. Sin solución de continuidad, creer en Yahvé y creer en el Dios revelado en Jesucristo, es creer en un Dios que libera; es afirmar también que Jesús es, “el autor de la vida” (Hch 3, 15), y, como Hijo de Dios hecho carne, implica en su ser personal, ser amigo de la vida (Gutiérrez, 2004f, p. 33). En América Latina, con el Vaticano II leído desde Medellín, el “hecho mayor” de la vida de la Iglesia latinoamericana ha sido la participación de los cristianos y cristianas en el proceso de liberación, que no es sino expresión de un vasto acontecimiento histórico: “la irrupción de los pobres”. Esto ha generado nuevas preguntas a la teología: ¿de qué modo hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza?, ¿cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?, ¿cómo reconocer el don gratuito de su amor y su justicia desde el sufrimiento del inocente?, ¿con qué lenguaje decir a quienes no se los considera personas que son hijos e hijas de Dios? La Iglesia de América latina necesita “hoy” recuperar la memoria de sus mártires (Gutiérrez, 1980g, pp. 206-207; Mauti, 2023b, pp. 501-502; 2024c, pp. 34-45; ), para comprender que hacer vida el Evangelio implica “denuncia” profética de toda situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, y a la justicia, criticando al mismo tiempo, toda sacralización de las estructuras opresoras a las que ella misma ha podido contribuir. La denuncia debe ser pública, porque pública es la situación de postración “creciente” de

las inmensas mayorías en AL. Estos interrogantes fontales de la TL que surgen en América Latina, se viven sin duda en otros lugares del mundo en situaciones similares. El obispo anglicano y teólogo africano, D. Tutu († 2021), es contundente al respecto:

La TL, más que cualquier otro tipo de teología, surge del crisol de angustia y los sufrimientos humanos. Surge porque el pueblo grita: ‘Señor, ¿hasta cuándo? Oh Dios, pero ¿por qué?... toda la teología de la liberación proviene del esfuerzo por dar sentido al sufrimiento humano cuando aquellos que sufren son víctimas de una opresión y explotación organizada, cuando son mutilados y tratados como seres inferiores a los que son: personas humanas, creadas a imagen del Dios trino, redimidas por un salvador, Jesucristo, y santificadas por el Espíritu santo. Este es el origen de toda teología de la liberación y, por tanto, de toda teología negra, que es la teología de la liberación en África. (Tutu, 1979, p. 163)<sup>10</sup>

Esta función crítica de la Iglesia corre el riesgo de permanecer en un nivel verbal y exterior, y por eso debe ser respaldada con gestos y compromisos precisos. La denuncia profética solo puede hacerse, válida y honestamente, desde el corazón de la lucha por un mundo más humano. No es otra cosa que ser “coherente” con el anuncio del reino, pues la verdad evangélica es siempre una verdad que “se hace” (Gutiérrez, 2009h, p. 307). Este compromiso halla su justificación en el reconocimiento de Yahvé como *Go’el*, designación muy importante de Dios en la Biblia, que viene de la experiencia familiar e histórica del pueblo hebreo: “Padre de los huérfanos y defensor de las viudas es Dios desde su santa morada; Dios prepara casa a los desvalidos, saca con vida a los cautivos” (Sal. 68, 64). El Dios de Israel es *Go’el* porque libera, y al liberar, rescata, protege, redime y venga la sangre; sin embargo, Dios no solo se revela como pariente, como protector nacional, sino además y sobre todo, se declara redentor del pueblo y defensor del pobre, no como dos realidades yuxtapuestas, sino que la segunda (“*Go’el del pobre*”) da sentido a la primera (Gutiérrez, 2004f, pp. 64-67). En estos conceptos fundamentales de la teología bíblica queda justificado que una teología profética no puede eludir la “denuncia”. En su obra *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (1992), Gutiérrez esboza una explicación:

No basta por eso proclamar a Dios, es necesario ser solidario con los demás, en particular con el más pobre y desvalido. Decimos mal, no es que sea insuficiente anunciar la verdad, es que limitarse a eso —sin atender a sus implicaciones— es mentir, y negar al Dios de Jesucristo. (Gutiérrez, 2010k, p. 133)

El binomio “anuncio-denuncia” es componente necesario para comprender la teología profética de Gutiérrez, que no ahorró ocasión para hacer conocer desde dónde se

---

<sup>10</sup> G. Gutiérrez cita un texto luminoso de Desmond Tutu: “Dios mío, ¿dónde estás?, es una pregunta que nace del sufrimiento del inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan, ‘su fe es precisamente la razón de su perplejidad’... Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no habría problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel” (Tutu, *The Theology of Liberation in Africa*, p. 163, citado en Gutiérrez, 2021c, p. 18).

actúa y piensa la fe en latinoamérica<sup>11</sup>. Esta función crítica de la teología lo es igualmente de la Iglesia en la totalidad de sus bautizados, que debe ser respaldada con gestos y compromisos precisos. La denuncia profética solo puede hacerse, válida y honestamente desde el riesgo que incluye querer un mundo más humano e inclusivo. Es lo que Gutiérrez denomina “contestación” como una actitud solidaria responsablemente vivida de la condición cristiana, capaz de asumir el destino trágico de un pueblo:

Esta solidaridad y protesta tiene en la situación que se vive en América Latina un carácter *político* al par que una significación liberadora<sup>12</sup>. El pobre es hoy el oprimido, el despojado por los poderosos, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada, el país que combate por su liberación. Hacerse pobre en AL significa obrar por los oprimidos y contra los opresores. (Gutiérrez, 1971, p. 204)

Está claro que la solidaridad con la que el cristiano intenta mostrar que ha asumido en conciencia su fe, no asegura un estado de vida tranquilo y sin sobresaltos. Cuando la denuncia es incómoda y riesgosa, es signo inequívoco de que aquello que se anuncia es el Evangelio del reino frente y en contra del antireino, con todas las consecuencias que de ello derivan (Mt 5, 10-11; LG 8c).

## **“Un modo” de hacer teología de los signos de los tiempos**

El 7 de diciembre del 2025, se cumplen 60 años de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS), que entre los mejores estudios de la teología conciliar consideran

---

<sup>11</sup> Un buen ejemplo es la conferencia “Juan de la Cruz desde América Latina” (1991), preparada para el Congreso del IV Centenario de San Juan de la Cruz; allí Gustavo Gutiérrez comienza describiendo un “estado de situación” de América Latina: “Vengo de un continente en el cual más del 50 % de sus habitantes viven en una situación que los técnicos llaman de “pobreza” y de “pobreza extrema” o indigencia. Esto significa que una gran parte de la población no logra satisfacer sus necesidades básicas, y en los casos de indigencia carece de los bienes más elementales. Vengo de un continente donde en los últimos veinte años han sido asesinados más de cien religiosas, religiosos, sacerdotes y obispos, y donde también han sido asesinados centenares de pobladores, de catequistas, de miembros de las comunidades cristianas. Vengo de un país en el cual cerca del 60 % (más que el promedio de América Latina) de su población se encuentra en situación de pobreza (13 de los 22 millones de habitantes) y el 25 % (más de 5 millones), en extrema pobreza; un país donde alrededor de cien de cada mil niños que nacen mueren antes de cumplir los cinco años de edad. Un país en el que dos de cada mil habitantes sufre tuberculosis —enfermedad que, como tal, ya ha sido eliminada por la medicina— y donde el cólera ha afectado este año 300 000 personas, de las cuales ustedes saben, afecta sobre todo a los pobres (se trata de un virus muy frágil: muere a 60 grados de temperatura); ellos la sufren porque carecen de medios económicos para hervir el agua o para cocinar los alimentos en condiciones higiénicas. Formo 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. Formo parte de esos cristianos a los que a menudo, por ese motivo, se les pregunta acerca de su fidelidad a la Iglesia y por su ortodoxia (o heterodoxia). Nos preguntan —con suspicacia— cuál es nuestra ubicación en la Iglesia en la que hemos nacido, con la que comulgamos y a partir de la cual intentamos comprender la situación de nuestro continente” (Gutiérrez, 2023j, pp. 115-116).

<sup>12</sup> Gutiérrez dedicó un enjundioso punto en su TL al tema “Jesús y el mundo político”, que hoy resulta vital ante esa corriente “docetista” que parece impregnar la vida de fe de tantos cristianos (cf. Gutiérrez, 1972a, pp. 297-309).

el documento más importante del Concilio Vaticano II (Hünnerman, 2008, p. 340; Theobald, 2011, p. 603; Forcat, Hodge, Mingo y Schickendantz, 2025, pp. 632-666). Como observa Marcos McGrath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile entre 1959 y 1961, luego obispo auxiliar de la arquidiócesis de Panamá en la época del concilio, “nunca antes un concilio había abordado los aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera tan extensa y sistemática” (McGrath, 1966, p. 496). Aún los así llamados teólogos progresistas, que durante la primera sesión, se ocupaban en pulir brillantemente la nueva visión de la Iglesia en lo que sería la constitución dogmática *Lumen Gentium*, se rebelaban contra todo lo que pudiera parecer una consideración empírica del mundo. El aporte teológico vendría principalmente del ala francesa y belga; autores como de Lubac, Chenu, Congar, Mouroux, Thils, Voillaume y otros de la escuela de *Le Sauchoir* se habían involucrado con un tema que se convertirá en central para el debate teológico conciliar: “la despedida de la Iglesia de la era constantiniana” (Faggioli, 2017, pp. 306-308; Schickendantz, 2013, pp. 56-58). Lo novedoso de GS y el factor que jugará un rol preponderante en la “recepción” latinoamericana del Vaticano II es “un nuevo enfoque, empírico-teológico”, que incorpora el método gestado en la Acción Católica, de “ver, juzgar, actuar”. Los contactos de G. Gutiérrez con estos autores durante sus años de estudio en las facultades de Teología de Lovaina (1951-1954) y Lyon (1955-1959), luego como profesor en las universidades de Míchigan, Cambridge, Harvard, Comillas, Berkeley, Sao Paulo y Sophia (Tokio), lo pusieron en una posición de privilegio para asimilar lo mejor de la teología centroeuropea e incorporar los grandes planteos que le venían de su tierra natal en Perú y de la América Latina. Gutiérrez comienza su libro *El Dios de la vida* (1989) citando la visita de Juan Pablo II a Lima en 1979, cuando los trabajadores de un barrio obrero de la ciudad saludaron al papa:

Santo Padre, tenemos hambre. Sufrimos la miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón destrozado por el dolor vemos a nuestras mujeres — embarazadas— con tuberculosis, vemos morir a nuestros hijos, los vemos crecer débiles y sin futuro. A pesar de todo esto, sin embargo, creemos en el Dios de la vida. (Gutiérrez, 2004f, pp. 13-14)

La apologética clásica, más concretamente la teodicea, abordó el problema de la existencia de Dios ante un deísmo racionalista y, sobre todo, ante el ateísmo. Gutiérrez relativiza la cuestión del ateísmo: “No tendríamos gran ventaja, en realidad, si reflexionáramos sobre la existencia de Dios sin concretar antes de qué Dios se habla” (Gutiérrez, 2004f, p. 25). La cuestión teológica central en AL, no es tanto *si Dios existe*, sino más bien cuál es el Dios verdadero. No solo *si Dios existe* o no, sino sobre todo *qué* Dios es el que existe, cómo podemos reconocerlo, cómo se hace él presente en nuestra vida y cómo actúa en nuestra historia; cómo podemos nosotros, con nuestra actitud de fondo y nuestra práctica concreta, corresponder a él, personal y colectivamente. En un

texto que ha cumplido 50 años sin perder un ápice de actualidad, Gutiérrez indaga sobre “el tiempo presente” y la actitud que le es exigida a la fe eclesial:

Los tiempos que se viven en América Latina no permiten actitudes eufóricas. La espiritualidad del éxodo no es menos importante que la del exilio. La alegría de la resurrección exige, y de manera muy diversas, la muerte en cruz. Pero la esperanza es de todo momento. La situación que hoy se vive en el continente nos hace tal vez vivir y entender en forma renovada lo que Pablo llamaba “esperar contra toda esperanza” (Gutiérrez, 1974n, p. 374). En los debates conciliares ingresó la expresión “signos de los tiempos” que Juan XXIII utilizó por primera vez en su encíclica *Pacem in terris* y que terminaría consagrando la *Gaudium et spes*. Al finalizar el concilio, Chenu dedicó un importante artículo a este tema, donde dice que “también hoy el recurso a los *signos de los tiempos* no revela un oportunismo pastoral, sino una inteligencia objetiva de la Palabra de Dios” (Dominique Chenu, 1965, pp. 29-39, 30). En América Latina, Gutiérrez, como tantos otros teólogos de la liberación, no han dejado de insistir que la Iglesia cree ante todo que Dios tiene un “hoy” y que es allí donde debe ser buscado y encontrado. La Iglesia latinoamericana ha redescubierto a Dios, como quien escucha los clamores y lamentos de sus hijos, y como quien quiere bajar a liberarlos. Lo ha visto también escondido en los pobres y crucificados y en los millones de víctimas de este mundo. Lo ve también en la esperanza de vida y dignidad de los oprimidos y como quien los propicia y alienta. Ese es el “hoy” de Dios en nuestro mundo y desde ese hoy surge la “Resurrección de la verdadera Iglesia” (Sobrino, 1984, p. 58), en América Latina y en los países pobres del tercer mundo. Gutiérrez ha insistido en una reflexión teológica que encontró suelo nutricional entre cristianos con responsabilidades eclesiales, no solo en muchos países de América Latina, sino también entre las minorías negras e hispanas de los Estados Unidos, además de alcanzar reconocimiento en las conferencias del EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), particularmente las que se llevaron a cabo en Dar-es-Salaam, Tanzania (1976) y en Nueva Delhi, India (1981). De esta última conferencia, hace memoria al resaltar aspectos fundamentales para una teología de los signos de los tiempos:

En la India encontramos un país de un vasto horizonte tanto en el nivel geográfico como en el histórico. Nos impresionó la profunda pobreza de la gente (los delgadísimos cuerpos de los habitantes de Nueva Delhi todavía están en nuestra retina). Pero también nos llamó la atención su rica y antigua herencia cultural y religiosa. Realizada en medio de una ínfima minoría cristiana, nuestra reunión de teólogos tomó conciencia de su propia insignificancia. La gente de la India, pobre y hondamente religiosa, nos colocó obligadamente en el centro de nuestra fe: el misterio de Dios. (Gutiérrez, 2003j, p. 72)<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> En un importante artículo, David M. Thompson, profesor de la Universidad de Cambridge, muestra el lugar destacado que Gustavo Gutiérrez ha tenido con su TL en la reflexión teológica en Asia (Thompson, 2008, pp. 3-21).

Estas vivencias se repiten en G. Gutiérrez y señalan siempre el punto de partida de una teología que intenta vincular diversas maneras de reflexionar teológicamente desde el “reverso de la historia”. En ellas, se sigue la pauta bíblica, Dios y los pobres son los grandes temas. La pobreza, con toda su complejidad, resultado de injustas estructuras nacionales e internacionales, es en efecto, nuestro territorio histórico. Si la teología no está enmarcada en el diálogo salvífico entre Dios y el pobre, deja de ser un discurso sobre el don de la palabra de Dios en la historia presente.

## Conclusiones abiertas a modo de reflexión

La teología de la liberación que por muchos aspectos puede ser considerada “la más latinoamericana” de las teologías (Costadoat, 2016b, p. 231), está unida al rostro de G. Gutiérrez. Del mismo modo que Gutiérrez, con su persona, su testimonio personal, su compromiso con los pobres y sus magníficas reflexiones, ha dado en nuestra época un rostro a la teología de la liberación, así también ha mostrado de manera impresionante la persona de Bartolomé de Las Casas, que en el siglo XVI, al contrario de su coetáneo Colón, no descubrió un país y tomó posesión de él para la Corona española, sino que descubrió lo injusto de la opresión y la humillación de la población indígena y se propuso llevar a los hombres y mujeres al encuentro con el reino de Dios, en el que ya no habría señores ni esclavos, sino solo hermanos y hermanas con los mismos derechos. Gustavo Gutiérrez ha formulado este camino liberador de Las Casas con el siguiente juicio: “Dios o el oro” (Gutiérrez, 2010k, pp. 497-500). Este es el camino hacia la liberación que nos enseña Jesús en el evangelio: “No se puede servir a dos señores, a Dios y al dinero” (Mt 6, 24) y que el NT en otro lugar especifica: “El origen de todo mal es la codicia” (1 Tm 6, 10). Aquel en el que ponemos nuestra confianza, ese es realmente nuestro Dios. Los cristianos y cristianas del siglo XXI, pero también los humanistas de toda orientación y religión, podemos enorgullecemos de haber dejado atrás el colonialismo e imperialismo eurocentristas. Sin embargo, en la justa indignación ante las atrocidades perpetradas en la conquista de América, África e India y la humillación de China, corremos a menudo el peligro de creer, sintiéndonos moralmente seguros, que en el siglo XVI nosotros hubiéramos estado del lado de Las Casas y contra los explotadores. Por su puesto, las circunstancias históricas de entonces no son sin más comparables con las del mundo globalizado actual. No obstante, la alternativa fundamental entre la opción por el dinero y el poder, por un lado y Dios y el amor, por el otro, se presenta hoy también a cada persona en particular, lo mismo que a todas las comunidades y sociedades, Estados y alianzas. También en la actualidad se marginan continentes y subcontinentes enteros, como África, Sudamérica e India. Una mínima y creciente parte de la población mundial se reparte los recursos entre sí, contribuyendo de este modo a la muerte prematura — “morir antes de tiempo, diría Gutiérrez”— de millones de niños y a que la mayor parte del mundo viva en circunstancias desastrosas. No obstante, Gutiérrez ha sabido descubrir



que “la fe en el Cristo resucitado se nutre de la experiencia de sufrimiento, de muerte y también de esperanza de los pobres y oprimidos” (Gutiérrez, 1994n, p. 254). Una amplia visión de Dios como creador, liberador y consumidor del hombre nos permite percibir la trampa dualista a la que sin embargo, se pretende hacer caer al cristianismo. No hay alternativa entre el bienestar en este mundo y la salvación en el otro, entre la gracia divina y la actuación humana, entre el compromiso eclesial y la crítica configuración del mundo. No hay posibilidad de separación alguna, la orientación hacia Dios y la configuración del mundo, el amor a Dios y el amor al prójimo son las dos caras de la misma moneda. Los cristianos y cristianas no se dejan aventajar por nadie cuando se trata de los derechos y de la dignidad humanos, o de criticar tanto el pecado estructural de un sistema político injusto como la falta de responsabilidad del individuo concreto. El magisterio de la Iglesia lo ha repetido hasta el cansancio. Después de la caída del comunismo establecido, muchos pensaron que ahora podía conseguirse el paraíso en la tierra con un capitalismo desenfrenado. Las fuerzas autorreguladoras del mercado a escala mundial traerían por sí mismas el bienestar para todos o al menos para la mayoría. La realidad es muy diferente. No han sido las aparentemente todopoderosas fuerzas del mercado, sino la mera codicia de personas concretas, las que han provocado la actual crisis financiera mundial, cuyas consecuencias tienen que pagar una vez más los pobres y los más pobres de los pobres, con su vida, su salud, con su muerte prematura y la pérdida de todas las perspectivas previstas por Dios para ellos. La infamia de nuestra época lleva el nombre de “capitalismo neoliberal”. Los representantes del liberalismo han defendido en el pasado su imagen de hombre argumentando que no se puede gobernar el mundo con las bienaventuranzas, sin considerar que Jesús no pretende gobernar el mundo, sino que el hombre se gobierne a sí mismo, se libere de su codicia y pueda convertirse en ser humano para los demás. Estos “representantes” del liberalismo han argumentado que la Iglesia no entendía nada de economía y capitalismo y que, si necesariamente quería ser altruista, debía hacerlo ocupándose de las víctimas del capitalismo. La Iglesia “relegada”, a los hospitales, a las residencias de moribundos, pero sin opinión ética ante la *Wall Street*. Una de las tantas máscaras del capitalismo neoliberal sin escrúpulos, son los “fondos buitres” (*vulture funds*), especuladores que como “criminales a sueldo” se han especializado en negocios con las deudas de países enteros. Cuando un país incurre en dificultades de pago, esos “buitres” compran la deuda con altas reducciones sobre la suma original y reclaman después con intereses acumulados una suma marcadamente mayor. Esta forma sencilla es con la que se empuja a un país a la miseria definitiva, una especie de “genocidio por goteo”. Aquí se pone de manifiesto de manera espantosa la tragedia de un mundo y un mercado económico sin normas morales vinculantes. La codicia y el oro (*In God We Trust* [“En Dios confiamos”] lema “delator” del billete de dólar), sigue siendo hoy causa de la destrucción de valores morales, cuya fuerza, para bien de la humanidad toda, emana de la única fuente que conduce a los seres humanos a convertirse en prójimos de sus semejantes. Por eso, absolutamente incompatibles con nuestra fe y espiritualidad

cristiana, son el racismo y el paternalismo, entendiendo que una sociedad que se disgrega en clases más altas y bajas, que funciona según el principio de la ley del más fuerte o la “meritocracia” o discrimina a las personas por su condición de pobre, raza, religión u orientación sexual, inevitablemente va a la ruina. Aquí también es necesario, como decía G. Gutiérrez “mirar lejos” (Gutiérrez, 2009h, p. 17), y ser capaces de asumir una responsabilidad compartida, donde “caminando juntos”, no despreciemos a nadie, sino que luchemos para que todo ser humano sea incorporado al sistema de los benéficos básicos para una vida digna. Solo será posible un nuevo comienzo radical con un desarrollo que lleve a la construcción de una sociedad más justa que garantice los DD. HH por parte del Estado. Pero también, sin olvidar que igual de necesaria es una “espiritualidad de los derechos humanos”, pues la mayor aspiración de todos los seres humanos, en lo más hondo de sus corazones es la “conciencia” de la responsabilidad de cada uno ante Dios y la entera fraternidad humana. Solo así es posible combatir la voracidad que la codicia intenta ganar, a través del dinero y el poder, convirtiéndose en fuente de todo bien. Y puesto que alabar a Dios incita a asumir responsabilidades por el mundo, y que por eso el compromiso con la justicia social, la paz y la libertad (no “secuestrada” por ningún Estado, partido o ideología) son la concreción en la praxis de la protección de la naturaleza como base de la vida corporal y social, es que el programa de liberación es total e impone la más alta espiritualidad humana. Estas son ideas claves que atraviesan la obra de Gustavo Gutiérrez, que en su vida como en su reflexión se mostró siempre amigo de Dios y amigo de sus semejantes.

He dedicado este artículo a mis amigos monjes de la Abadía de Victoria; con sus vidas recuerdan a todos los que peregrinamos por allí, que el compromiso social del cristiano hunde necesariamente sus raíces en la oración. Como bien ha dicho alguien, “cuando los monjes descuidaron sus alabanzas a Dios, se agrió también la sopa de los pobres”.

## Referencias

- Arguedas, J. M. (2021a). *Todas las sangres*. Losada.
- Arguedas, J. M. (2011b). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada.
- Arguedas, J. M. (2011c). *Los ríos profundos*. Losada.
- Ansorge, D. (2023). *Historia de la teología cristiana. Épocas, pensadores, derroteros*. Sal Terrae.
- Comblin, J., Faus, J. I., Sobrino, J. (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta.
- Costadoat, J. (2012a). *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

- Costadoat, J. (2016b). Pacto de las catacumbas. La “más latinoamericana” de las teologías. En X. Pikaza y J. A. da Silva (eds.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia* (pp. 231-251). Verbo Divino.
- Chenu, M. D. (1965). Les signes des temps. *Nouvelle revue Theologique*, 87(1), 29-39.
- De la Serna, E. (2006). Una alegría. Una proclamación. Una reflexión a partir del justo homenaje a Lucio Gera. *Vida Pastoral*, (46), 23-31.
- Forcat, F., Hodge, C., Mingo, A. y Schickendantz, C. (2005). Gaudium et spes in Lateinamerika und der Karibik. En S. Arenas y C. Schickendantz (eds.), *Das Zweite Vatikanische Konzil-Ereignis und Auftrag, Ein interkontinentaler Kommentar der Konzilsdokumente: ihre Rezeption und Orientierung für Kirche und Theologie*, Band 2, Herder.
- Galli, C. (2008). Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos. En C. de Prado y P. Hughes (coords.), *Libertad y Esperanza a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* (pp. 143-178). Centro de Estudios Peruanos [CEP].
- Gera, L. (1972). Teología de la liberación. *Servicio de Documentación* doc. 10-11 (26 pp.).
- Goizueta, R. S. (2019). Theologies of Liberation. En L. Ayres y M. Volpe (eds.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology* (pp. 803-819). Oxford University Press.
- Gutiérrez, G. (1971a). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1984b). *Beber en su propio pozo*. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2021c). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2011d). *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*. Editorial Docencia.
- Gutiérrez, G. (2004f). *El Dios de la vida*. Editorial Docencia.
- Gutiérrez, G. (1988g). *La fuerza histórica de los pobres*. Centro de Estudios Peruanos [CEP].
- Gutiérrez, G. (2009h). Mirar lejos. Introducción a la decimocuarta edición. En *Teología de la liberación. Perspectivas* (pp. 17-53). Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2002i). *¿Dónde dormirán los pobres?* Centro de Estudios Peruanos [CEP].
- Gutiérrez, G. (2003j). *La densidad del presente*. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2010k). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Editorial Docencia.
- Gutiérrez, G. (1971l). El fenómeno de la contestación en América Latina. *Concilium*, (68), 193-207.
- Gutiérrez, G. (1974m). Praxis de liberación. Teología y anuncio. *Concilium*, (96), 353-374.
- Gutiérrez, G. (1994n). De marginado a discípulo. *Concilium*, (254), 699-709.
- Hünemann, P. (2008). Las semanas finales del Concilio. En G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. 5, Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio* (pp. 331-434). Ediciones Sígueme/Peeters.
- Libânio, J. B. (2006). *Gustavo Gutiérrez*. Herder.
- Mc Grath, M. (1966). La génesis de *Gaudium et spes*. *Mensaje*, (153).

- Mauti, R. M. (2024a). La conversación espiritual en la teología ecuménica de Walter Kasper y el modelo de las “Notificaciones” de la CDF. En M. Mazzini y F. Soler (eds.), *Teología de la conversación en el Espíritu. Una exploración interdisciplinar* (pp. 129-158). Agape.
- Mauti, R. M. (2023b). ¿Quién es la Iglesia durante el terrorismo de Estado? En C. Galli, J. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983, T. 3* (pp. 497-502). Planeta.
- Mauti, R. M. C. (2024). The Martyrial Face of the Salvadorean Church from the Theological biographies of Óscar Romero and Ignacio Ellacuría: A revaluation of the prophetic dimension in the Ordained Ministry. *Kamasean. Jurnal Teologi Kristen (Indonesia)* 5(1), (pp. 34-45).
- Oliveros R. (1990). Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, vol. 1.* (pp. 17-50). Trotta.
- Pieris, A. (1988). *An Asian Theology of Liberation*. Orbis book.
- Scannone, J. C. (1987). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. En K. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (pp. 384-418). Ediciones Sígueme.
- Schickendantz, C. (2013). Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico de *Gaudium et spes*. En V. R. Azcuy, C. Schickendantz, E. Silva (eds.), *Teología de los Signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (pp. 53-87). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Schickendantz, C. (2023). Reception of Vatican II in Latin America and the Caribbean (pp. 676-694). En C. Clifford y M. Faggioli (ed.). *The Oxford Handbook of Vatican II*. Oxford University Press.
- Schneider, M. (2000). *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Desclée de Brouwer.
- Sobrino, J. (1984). *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*. Sal Terrae.
- Thompson, D. (2008). Introduction: mapping Asian Christianity in the context of world Christianity. En S. C.H. Kim (ed.), *Christian Theology in Asia* (pp. 3-23). Cambridge University Press.
- Tutu, D. (1979). The Theology of Liberation in Africa. En K. Appiah-Kubi y S. Torres (eds.), *African Theology in route*. Orbis book.