

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente

Speaking about God from the suffering of the innocent

[Artículo]

Pedro Trigo Dura. S. J.*.

Recepción:05/01/25

Aprobación:02/02/25

Citar como:

Trigo Dura. S. J., P. (2025). Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. *Revista Albertus Magnus*, 16(1), 54-75. <https://doi.org/10.15332/25005413.10932>



Resumen

Sentido de este estudio sobre Gustavo Gutiérrez¹. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* no es solo el título de uno de sus libros, sino, más profunda y complejivamente, lo que él se propuso como intelectual, como hombre de fe, como ser humano que se duele de la inhumanidad que parecería llevar la voz cantante, y busca humanizar y contribuir a revertir la situación. A Gustavo le tocó sufrir desde muchacho una penosa enfermedad; pero además hizo suyos los sufrimientos del pueblo y a la vez comprendió que el Dios cristiano es el que más los había experimentado en carne propia, en su Hijo, que se hizo nuestro Hermano y murió en la cruz llevándolos en su corazón; por eso hablar de Dios desde esa situación hace justicia tanto a Dios como a la realidad violentada, es decir, que es un tema realmente relevante para los cristianos y para los seres humanos que buscan vivir con calidad humana, y además un tema que se tiende a esquivar por el compromiso que encierra. Como es un tema presente en

* Jesuita venezolano de origen español. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito y se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid). De 1964 a 1966 tuvo contacto con Mons. Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela. Es profesor ordinario de Teología en el Instituto de Teología para Religiosos asociado a la Pontificia Universidad Salesiana de Roma y Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Ha participado como experto en el Concilio Plenario Venezolano que se celebró en Caracas (2000-2005). Vive en una zona popular y acompaña a comunidades cristianas populares.

De sus últimas publicaciones mencionamos: *Jesús nuestro hermano*. Sal Terrae, 2018; *Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo según el cristianismo latinoamericano*. Sal Terrae, 2020; *El carisma ignaciano ayer y hoy*. Mensajero, 2022; *Espiritualidad encarnada*. Sal Terrae, 2022; *La enseñanza social de la Iglesia/alternativa superadora de la situación*. ITER-Gumilla, 2022; y *Los evangelios de la infancia orados*. Buena Prensa, 2022.

Correo electrónico: trigodura@gmail.com

¹ Ya escribí mi homenaje personal a Gustavo en el libro que salió con motivo de los 50 años de la publicación de su *Teología de la liberación*. El libro se titula: *Memoria, presencia y futuro y mi participación "Memoria agraciada"* pgs.386-396. Editado en Lima en 2021 por CEP, IBC y Fondo Editorial PUCP.

todos sus libros, nos vamos a limitar a cuatro: el que da el título al trabajo, *Teología de la liberación* (1971), *La fuerza histórica de los pobres* (1982) y *Beber en su propio pozo* (1984).

Palabras clave: Gustavo Gutiérrez, sufrimiento, inocente, pobre, teología de la liberación.

Abstract

Meaning of this study on Gustavo Gutiérrez. To speak of God from the suffering of the innocent is not only the title of one of his books but, more profoundly and complexly, what he set out to do as an intellectual, as a man of faith, as a human being who is pained by the inhumanity that seems to have the upper hand, and seeks to humanize and contribute to reverse the situation. Gustavo had to suffer a painful illness since he was a boy; but he also made the sufferings of the people his own and at the same time he understood that the Christian God is the one who had experienced them most in his own flesh, in his Son, who became our Brother and died on the cross carrying them in his heart; Therefore, to speak of God from that situation does justice both to God and to the violated reality, that is to say, it is a really relevant topic for Christians and for human beings who seek to live with human quality, and also a topic that tends to be avoided because of the commitment it contains. As it is a theme present in all his books, we will limit ourselves to four: the one that gives the title to the work, Theology of Liberation, The Historical Strength of the Poor and Drinking from their own well.

keywords: Gustavo Gutiérrez, suffering, innocent, poor, liberation theology.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente

Un desafío para todo creyente

Este libro es “una reflexión sobre el libro de Job”². ¿Qué la motiva? Así dice el autor: “En esta lectura del libro de Job tendremos en mente lo que significa hablar de Dios desde América Latina; más concretamente desde el sufrimiento de los pobres, es decir la inmensa mayoría de la población” (2021, p. 28). El pueblo latinoamericano, como todos los seres humanos, es pecador, en el sentido de que a veces se hacen cosas que no son las que Dios quiere; pero respecto de su estado de pobreza sí hay que decir que no la merece: “La inocencia que Job reivindica enérgicamente nos ayuda a comprender la inocencia de un pueblo oprimido y creyente en relación con la situación de dolor y muerte que le es impuesta” (pp. 28-29).

Sería falso decir, en este caso concreto, que cada uno tiene lo que se merece y que por eso, si viven así, es porque Dios no los quiere: es un castigo de Dios: “Muy concretamente, la apuesta gira alrededor del hablar sobre Dios desde el sufrimiento injusto que parece negar —a nivel de la experiencia humana— el amor de Dios” (p. 40). Si no definimos a Dios por el poder de juzgar y sancionar o premiar, sino por el amor, es un desafío hablar sobre él cuando el sufrimiento injusto tiene la voz cantante:

² Así lo dice el subtítulo.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente no es un asunto que se limite al caso de Job, es un desafío para todo creyente. Especialmente en situaciones en que ese hecho adquiere proporciones masivas. Desde América Latina esto da lugar a una óptica teológica propia. (pp. 53-54)

La situación de América Latina trae una lógica teológica propia

Así describe esas proporciones masivas que adquiere ese hecho:

Se trata para nosotros de encontrar el lenguaje sobre Dios en medio del hambre de millones de seres humanos, la humillación de razas consideradas inferiores, la injusticia social hecha sistema, la persistente y alta mortalidad infantil, los desparecidos, los privados de libertad, los sufrimientos de pueblos que luchan por su derecho a la vida, los exiliados y refugiados, el terrorismo de diverso signo, las fosas comunes llenas de cadáveres de Ayacucho. No es un tiempo pasado, es —desgraciadamente— un cruel presente y un tenebroso túnel en el que aún no se ve salida. (p. 222)

Tenemos que decir que no ha mejorado la situación: lo que pasaba en nuestra América en la primera mitad de los años ochenta sigue pasando hoy.

“¿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 de su justicia desde el sufrimiento del inocente? (p. 19). Si Dios es el Creador y es totalmente bueno y su amor es infinito, ¿de dónde viene tanto mal y cómo él lo permite, aunque no podamos decir que lo consiente?

Ahora bien, para que esa pregunta nazca desde lo más profundo de la persona, que eso significa asumir “una óptica teológica propia”, se requiere una posición vital bien precisa: la solidaridad con esa mayoría que por una razón u otra no pueden vivir una vida normal: “Nos planteamos una pregunta acerca de Dios que viene de nuestra experiencia latinoamericana, es decir de un compartir vida y fe con los pobres de este continente” (p. 18). Compartió vida y fe porque, además de numerosos encuentros, gran parte de su vida vivió en una parroquia popular. Esa es la apuesta vital del autor como creyente, y como testigo comprometido: “Situados en el reverso de la historia, en América Latina, esa última es nuestra apuesta: hablar de Dios desde los pobres de la tierra” (p. 64). No desde la academia, ni desde el bienestar, sino desde los pobres de la tierra como lugar vital y teológico. Desgraciadamente, este modo de hablar de Dios, aunque no ha desaparecido, no da el tono ni a la teología que se enseña ni a las homilías que se predicen. Aunque, reiteramos, no está ausente del todo.

Gratuidad y justicia

El libro de Job comienza con el reconocimiento que hace Dios de Job. Satán le arguye que su vida intachable se afina en que él lo ha colmado de bienes. Quítaselos, le dice, y verás cómo te maldice. Dios, que se fía de Job, le da permiso para que haga la

prueba; y, en efecto, se queda sin hijos y sin posesiones. Job bendice lo que interpreta como voluntad de Dios: “Él me los dio, el me los quitó: sea su nombre bendito”. Satán rearguye que solo ha tocado lo suyo, que, si le toca a él, lo va a maldecir. Dios, que se sigue fiado, le da permiso, y Job, además de pobre, se ve como desahuciado por la enfermedad. Su esposa le dice que maldiga a Dios y muera; pero él la replica: “Si recibimos de él lo bueno ¿por qué no vamos a recibir lo malo?”.

Vienen unos amigos y se sientan a su alrededor a compartir su dolor. Entonces Job maldice el día en que nació. Él se aferra a que no merece lo que sufre (p. 78). ¿Se lo causa Dios sin motivo? Nunca lo afirma. Para sus amigos, en cambio, todo está claro, si sufre es porque ha pecado: tiene que reconocerlo y arrepentirse (p. 79). Job reclama que se lo escuche y que no se lo juzgue desde una doctrina preconcebida que no hace justicia a su realidad (p. 76).

Job tenía que liberarse del dilema que le habían puesto sus amigos: “Si él era inocente, Dios era culpable. Dios mismo le reprochará quedar preso de la disyuntiva (cf. 40,8). Lo que había que hacer era saltar el cerco que le había puesto esa anquilosada y peligrosamente idolátrica teología” (p. 194). Lo contrario del arrepentimiento que le pedían sus amigos, ya que para ellos su caída en la miseria y la enfermedad era la consecuencia de su pecado, era reclamar a Dios por su estado inmerecido. En el fondo, se mantenía el mismo concepto de Dios, un dios previsible y por tanto a nuestra altura: un ídolo. El que se enseña en tantas catequesis y púlpitos.

Por eso insiste Gustavo: “La intuición del poeta sigue vigente para nosotros: la gratuidad del amor es el ámbito en que se inscribe la exigencia de practicar la justicia” (p. 195). No es lo que se suele pensar de la teología de la liberación, pero sí es lo que dice el autor y es una perspectiva medularmente cristiana.

Gustavo recalca que son dos posturas teológicas: sus amigos prefieren repetir la doctrina consabida de la retribución, “en lugar de acercarse a la vida concreta de las personas, plantearse preguntas y abrirse así a una mejor comprensión de Dios y su palabra” (pp. 81-82). Job rechaza el primer método (pp. 85-99). Quienes hablan así no tienen nada que decir: es el reproche a una teología vacía del misterio de Dios (pp. 86-87), que solo se revela en la realidad. La teología no puede ser doctrinaria: tiene que hacer justicia a la realidad. Así pues, para Gustavo Gutiérrez el método teológico para que pueda ser considerado genuinamente cristiano, tiene que proceder, no de una preferencia académica, sino de una actitud teologal, la que caracteriza su vida en relación con Dios y con todos los seres humanos, particularmente con los que sufren porque no tienen cómo vivir ni cómo procurárselo.

Hacer justicia a la realidad tiene que ver tanto con no encerrarse en los propios sufrimientos como con no encerrarse en doctrinas preconcebidas. Por eso el autor anota que se dan dos desplazamientos a lo largo del libro de Job: de su sufrimiento al de los pobres; del rechazo de la doctrina de la retribución a la aceptación de que la justicia de Dios se inscribe en su amor gratuito (p. 65).

Comencemos por esto último:

La razón para creer ‘por nada’ —el asunto planteado al comienzo del libro de Job— es la iniciativa libre y gratuita del amor de Dios. No es algo lateral o agregado a la obra creadora, se trata del verdadero quicio del mundo. Sólo ese motivo puede conducir a una comunión de dos libertades (p. 158).

“En el principio fue la gratuitud del amor de Dios, ella —y no la retribución— está en el quicio del mundo” (p. 161; cf. Pp. 151 y 154). Esta afirmación tan medular de la gratuitud del amor de Dios no está presente ni en los objetores de la teología de la liberación ni en los que la siguen ideológicamente. Y, sin embargo, es cierto que solo desde ella es posible una verdadera opción por los pobres en la que ellos sean sujetos y que no sea excluyente.

Al hablar Dios a Job de su creación aparece patente que “la utilidad no es la razón primera de su proceder, el soplo creador está animado de belleza y gozo [...] la fuente de todo está en el amor libre y gratuito de Dios” (p. 166). “Se trata pues de la dificultad, la imposibilidad incluso, de cernir hasta el detalle las razones del actuar de Dios, de modo que resulte algo predecible, casi manejable. Los amigos de Job —a diferencia de éste— más que ver a Dios quieren prever sus obras”. Prever el comportamiento de Dios es pensar lo sometido a una ley: nos ha creado para el bien y al que lo hace lo premia y al que no lo castiga y por eso Jesús, como el último acto de la historia, vendrá a juzgarnos a todos. Frente a esta postura, no solo de los amigos de Job, sino de buena parte de la institución eclesiástica a lo largo de la historia y hasta hoy, Gustavo, interpretando el discurso de Dios en el libro de Job, sostiene que él nos ha creado por amor; y el amor en qué consiste: en que es una relación de entrega de sí libre, horizontal, gratuita y abierta. La libertad es la flor del amor. Por eso no se puede encasillar a Dios ni a su actuar, que es siempre relación personal.

La interpelación a Job del segundo discurso de Dios parece decirle: “¿Buscas erigirte en juez de mis propias acciones?” (p. 170). Él quiere la justicia, pero no puede imponerla. “Su poder tiene un límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia” (p. 171). Pretender Job que Dios actúe como a él le parece que tiene que actuar “lleva en último análisis a la suplantación de Dios, pretender tomar su sitio” (p. 174). Es una pretensión no discernida, pero demasiado frecuente, en los que nos llamamos cristianos y nos proponemos seguir sus caminos.

“El correlato de la libertad de Dios revelada a Job es la libertad humana. La primera llama y constituye a la segunda”. La llama y la constituye porque la libertad incluye obrar desde uno mismo; pero la libertad auténtica no es hacer lo que a uno le viene en gana, sino obrar siempre como expresión de amor, del amor creador que nos constituye.

Por eso la libertad de Job respecto de Dios pasa de la queja a la aceptación y el reconocimiento:

Los capítulos finales del libro de Job nos hablan del encuentro de dos libertades. La libertad de Job se expresa en su queja y rebelión, la libertad de Dios se revela en la

gratuidad de su amor que no se deja enceldar en un sistema de premios y castigos predecibles. La libertad de Job alcanza su madurez y plenitud cuando encuentra sin intermediarios al Dios de su esperanza. La libertad de Yahvé se manifiesta al revelar que en el fundamento del mundo El colocó la gratuidad de su amor y que sólo así se comprende el sentido de su justicia. (pp. 177-178)

Así pues, la pretensión y procura de la justicia, que para los cristianos tiene que ser un designio indeclinable, no puede convertirse en un absoluto que haga válidos todos los medios, ya que ella está fundada en la gratuidad de su amor y, por tanto, no admite medios que no lo contengan y expresen. Esto no siempre ha estado claro en los que invocaban la teología de la liberación para oponerse al orden establecido, pretendiendo establecer otro con la misma estructura, aunque con contenidos diversos.

“Y esa es en nuestra opinión la clave de interpretación del libro de Job —a ver cómo debe restablecerse la relación entre justicia y gratuidad” (p. 179). Hay que decir que lo contrario a este orden establecido injusto es obligar a los injustos a vivir con justicia; pero lo contradictorio, que es lo realmente superador y no meramente irse al otro extremo, es dirigirse todos libremente a la justicia. Eso puede estimularse (por ejemplo, mediante una genuina democracia), tanto por parte de Dios como de otros seres humanos, pero no imponerse.

“Job se había dirigido a Dios varias veces antes para protestar, ahora lo hace para aceptar y someterse no por resignación sino por contemplación y amor. El encuentro con Dios está en la lógica de la actitud de Job, del orante Job” (p. 187). “Job rechaza la postura de lamentación que había mantenido hasta el momento. Los discursos de Dios le han hecho percibir que esa actitud no está justificada”. “La última réplica de Job más que contrición expresa *una renuncia a su lamento y a su actitud de tristeza*” (p. 190). Superar la tristeza y el lamento, que son la expresión de su situación de despojo absoluto y enfermedad dolorosísima y al parecer irremediable es una actitud realmente trascendente, fruto del encuentro real con Dios. Si Dios no nos ha creado para juzgar a cada uno según su comportamiento, sino como relación de amor absoluto e incondicionado; la relación con él no es pedir la recompensa o quejarse por lo que se entiende como responder al que hace bien causándole males, sino confiar siempre en que su amor acabará sobreponiéndose a todo lo adverso, incluso que su amor está realmente presente en el que se siente agobiado por los males e incomprendido. Esto parece muy difícil de asumir, pero lo viven no pocos pobres, los que Ellacuría llama (1984) “pobres con espíritu”.

Hacer teología implica cargar con el dolor de la humanidad

Refirámonos ahora al segundo desplazamiento:

El diálogo lo condujo a percibir que el suyo no era un caso excepcional, sino que era la situación de los pobres de este mundo. El resultado de esta toma de conciencia era comprender la solidaridad con los pobres como exigencia de su fe en Dios que ama especialmente a los desheredados y explotados de la historia humana. Este es el fundamento de lo que llamábamos el lenguaje profético para hablar de Dios. (p. 192)

La preferencia por el pobre “no tiene por motivo último las virtudes y merecimientos de los pobres, sino la bondad y libertad de Dios, de un Dios que no es simplemente el guardián de un estrecho orden moral. Ahora bien, esa preferencia, Job lo sabe, es un elemento central de la verdadera justicia divina” (p. 193). La preferencia por el pobre que brota del amor es una manifestación infaltable, porque es central, de la justicia divina. Por eso dirá Jesús que el servicio o la falta de servicio a los pobres es lo más decisivo en la vida, porque es el servicio o la falta de servicio que se le hace a él mismo (Mt 25,31-46).

Ahora bien, ese servicio, como lo muestra el caso del mismo Jesús, que explica a sus discípulos que no ha venido a que lo sirvan sino a servir (Mc 10,35-45), es la manifestación primaria de la gratuidad de su amor. La justicia, que es, repetimos infaltable, no es lo último:

Salir de su propio mundo e ingresar en el de los pobres implica ya tomar el camino de la gratuidad y no sólo el de la preocupación por la justicia. De otro lado toda profecía tiene como punto de partida un encuentro con el Señor y la gratuidad de su amor. (p. 205)

La entrega a los desposeídos, cuando no es doctrinaria o ideológica, sino entrega realmente personal y por ende personalizadora, es la respuesta primaria al amor que nos tiene Dios: “En el Dios de la revelación cristiana gratuidad y preferencia por el pobre van de la mano, por eso mismo son indesligables para nosotros contemplación de Dios y solicitud por los desposeídos de este mundo”. “Se trata de dar gratis lo que hemos recibido gratis (Mt 10,8)” (p. 206).

Así aparece en la vida y el mensaje de Jesús: su propuesta del Reino era para todos y por eso mismo era preferencialmente para los pobres. La no aceptación de esta implicación por parte de los que tenían el poder lo llevó a la muerte:

Amor universal y preferencia por el pobre caracterizan el anuncio del Reino que apura y trasciende la historia humana. La negativa a aceptar ese mensaje, *el pecado*, lleva a Jesús a la muerte; la cruz es el resultado de la resistencia de quienes se niegan a acoger el don gratuito y exigente del amor de Dios. (p. 212)

No lo acogen porque no quieren acoger a los pobres.

Jesús lo hace suyo y clavado en la cruz presenta al Padre el dolor y el abandono de toda la humanidad. Esta profunda comunión con el sufrimiento de los seres humanos le hace entrar hasta lo más hondo de la historia en el momento mismo en que su vida está a punto de terminar. (p. 216)

Jesús entró a lo más hondo de la historia porque murió como Hermano, llevándonos a todos en su corazón por su condición de Hijo del Dios que lo había enviado. “Comunión en el dolor y la esperanza, en el desamparo de la soledad y en la entrega confiada en la muerte y en la vida, ese es el mensaje de la cruz” (p. 218).

Los poderosos del mundo siguen sin querer escuchar el clamor de la mayoría empobrecida y más aún dejada fuera sin compasión. Por eso “el grito de Jesús en la cruz hace más fuerte y hondo el clamor de todos los Jobs, individuales y colectivos, de la

historia humana” (pp. 219-220). Por eso el teólogo consecuente en Nuestra América, al encarnarse en esta realidad y palparla, llega a gritar como Jesús: “En América Latina no es posible hacer teología sin tener en cuenta la situación de los últimos de la historia; esto implica exclamar en un momento, como Jesús, ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?’” (p. 120). De este sentir en carne propia la agonía de la mayoría viene la necesidad sentida de trabajar para que la situación sea superada: “El empeño por aliviar el sufrimiento humano y sobre todo por eliminar sus causas en la medida de lo posible es una obligación del seguidor de Jesús, de aquél que ha tomado sobre sí su ‘yugo suave y su carga ligera’”.

Esta es la conclusión que saca Gustavo Gutiérrez: “Sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, y viviendo bajo la luz pascual el misterio de la cruz en medio de esa realidad, será posible evitar que nuestra teología sea un ‘discurso vacío’ (16,3)” (p. 225). Así pues, calificar a una teología como cristiana no deriva solo ni principalmente de que trate de Jesucristo y de su misión, y de las consecuencias para todas las dimensiones de la vida que de eso se desprende. Tratar sobre Jesús desde dentro, es decir, no como mero tema sino como realidad, implica participar de su actitud de cargar con el dolor de la humanidad, sobre todo la que sufre injustamente.

Teología de la liberación

La liberación como actitud y como tema deriva del compromiso con los sufrientes

Por eso hablar de Dios desde el sufrimiento de los inocentes es hacer teología de la liberación, ya que Dios no se resigna a ese sufrimiento y quiere que caminemos, tanto hacia la liberación de esos oprimidos, como también que liberemos de su inhumanidad a los opresores: “El sufrimiento humano, el compromiso con él, las preguntas que de ahí surgen sobre Dios son un punto de partida y un tema central para la teología de la liberación” (1971, p. 20) “El sufrimiento del inocente y sus preguntas son un cuestionamiento radical para una teología: es decir para un lenguaje sobre Dios” (p. 21). El discurso sobre Dios implica “descubrir los rasgos de Cristo en los rostros, a veces desfigurados, de los pobres de este mundo” (p. 66).

Teología de la liberación (1971) es el primer libro de Gustavo Gutiérrez. Desde la primera frase de su introducción, explicita el tema que nos hemos propuesto desarrollar como su actitud medular: “Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de la experiencia de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina” (p. 9). Así pues, para Gustavo el proceso de liberación implica una alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo, alianza entre distintos, pero de igual dignidad, y por tanto en la que todos sean sujetos. No se trata, como hemos insistido, de

forjar una teología de la que se “deduzca” una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro

amor y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Esto es lo que busca la llamada *teología de la liberación*. (p. 9)

A continuación, explicita lo que llama “el hecho mayor” que motiva el pensar teológico: “sobre todo en los países subdesarrollados y oprimidos es la lucha por construir una sociedad justa y fraterna donde los hombres puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino” (p. 10). Esta dedicación es tan decisiva que “la pregunta por la significación teológica de la liberación es, en realidad, una cuestión *sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia*” (p. 11).

Por eso la teología de la liberación es una manera nueva de hacer teología:

Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna— al don del Reino de Dios. (pp. 33-34)

Una teología que se abre al don del Reino que se nos da a través de esas mediaciones, que, por tanto, tienen también que vivirse como tales.

Por eso

la praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega —con otros— su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas. En ella se escucharán matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales y sin las cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor. (p. 69)

Los desposeídos, sujetos de la lucha por la liberación que revela a Dios

Gustavo parte del hecho del designio universal de la salvación y de su contenido trascendente: “Todos los hombres están, en Cristo, convocados eficazmente a la comunión con Dios” (p. 95). Ahora bien, esa salvación es la eclosión definitiva de lo que se vive en la historia, no un premio por cumplir lo que él quiere: “El compromiso de los cristianos en la historia constituye un verdadero ‘lugar teológico’” (p. 99). En ella nos encontramos con él y solo desde ese encuentro podemos hablar válidamente de él. Más en concreto, conocer a Yahvé, es decir, amarlo, “es establecer relaciones justas entre los hombres, es reconocer el derecho de los pobres” (p. 239). Por eso, como dice Medellín, donde se encuentran injustas desigualdades, “hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aun, un rechazo del Señor mismo” (p. 240). El pecado es “ruptura de amistad con Dios y con los hombres”, es, pues, “la raíz de una situación de injusticia y explotación” (p. 226). Por eso Medellín describe la situación que se vive en América Latina como “violencia institucionalizada, que produce la muerte de millares de inocentes” (p. 141). Y, continuando con la cita, expresa que ello constituye “un rechazo del don de la paz del Señor, más aún, un rechazo del Señor mismo” (p. 142).

Por eso, “participar en el proceso de la liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora” (p. 97). Porque la acción liberadora de Cristo “está en el corazón del fluir histórico de la humanidad” (p. 216). La liberación de las actuales servidumbres es “manifestación de la liberación del pecado, aportada por Cristo” (p. 145), y lo confirma citando un texto muy específico de Medellín (Justicia 52).

Dicho de la manera más honda y general: “Salvase es amar como Dios ama” (p. 244). Por tanto, “abstenerse de servir es ya negarse a amar, omitir una acción en favor de otro es tan culpable como rechazarlo expresamente” (p. 245).

Ahora bien, servir no desde arriba y unidireccionalmente sino para que los oprimidos sean sujetos de su liberación: “La Iglesia se siente urgida de dirigirse directamente a los oprimidos —en lugar de apelar a los opresores— llamándolos a tomar las riendas de su propio destino, comprometiéndose a apoyarlos en sus reivindicaciones” (p. 154). La más explícita llamada a ello es la conferencia de Medellín, en la que el propio Gustavo tuvo una participación detectable: “El Vaticano II da las grandes líneas de una renovación de la Iglesia; Medellín señala las pautas para una trasformación de la Iglesia en función de su presencia en un continente de miseria y de injusticia” (p. 167).

Ahora bien, no bastan declaraciones: “Sólo un rompimiento con el injusto orden actual y un franco compromiso por una nueva sociedad, hará creíble a los hombres de América Latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora” (p. 172). Desde este posicionamiento habrá que “concretar eficazmente las potencialidades del Evangelio y de las Iglesias para contribuir a la liberación del hombre latinoamericano” (p. 89). Más explícitamente, “luchar por un mundo justo en el que no haya opresión ni servidumbre, ni trabajo alienado, será significar la venida del Reino” (p. 215). Dios “viene a arrancar de raíz la injusticia y a aportar, en forma imprevisible, la liberación total” (p. 255).

Por eso “los hombres son la mediación necesaria para nuestro encuentro con el Señor, sobre todo aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen ‘ni apariencia ni presencia’”; pero que, sin embargo, “han forjado una verdadera cultura en cuyos valores hay que entrar” (p. 252). En este sentido conversión implica “pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado” (p. 255). Para eso hay que romper “con todo aquello que trabe una solidaridad real y profunda con aquellos que sufren, en primer lugar, una situación de miseria e injusticia” (p. 256). Evadir este problema “es la más grande infidelidad a Dios. Conocerlo es obrar la justicia. No hay otro camino para llegar a él” (p. 339).

Ahora bien, Jesús es opuesto al mesianismo político-religioso (p. 288), que para los apóstoles era lo que caracterizaba al mesianismo de Jesús: la victoria sobre los romanos y los judíos colaboracionistas y la instauración del reino de los santos de Dios. Murió a manos del poder político (p. 290) y acusado de mesías político, pero tanto, sus acusadores como el procurador romano sabían que no lo era. Gustavo Gutiérrez hilera muy fino al respecto:

La mediación del proyecto histórico de creación de un hombre nuevo asegura que la liberación del pecado y la comunión con Dios en solidaridad con todos los hombres, incidiendo en la liberación política y enriqueciéndose con los aportes de ésta, no caiga en el idealismo y la evasión. Pero, al mismo tiempo esa mediación impide que esta incidencia se traduzca en una forma cualquiera de ideología cristiana de la acción política o en un mesianismo político-religioso. (p. 306)

Desde esta perspectiva, la política liberadora es un aspecto de la creación del ser humano nuevo en comunión con Dios y en solidaridad con todos los seres humanos, aspecto que ayuda a que esa creación no se reduzca a una idea carente de realidad; pero, al ser meramente una dimensión y no lo central, evita que se caiga en el mesianismo.

Ahora bien, aunque sea una dimensión, habrá que ser muy cuidadosos en la práctica porque de hecho se da la lucha de clases, sobre todo la de las corporaciones globalizadas y los grandes financieros por llevar las riendas y someter a todos a sus intereses y la del pueblo por lograr una verdadera democracia en la que prevalezca el bien de la mayoría y más en el fondo el bien común. En la Iglesia tienen que caber todos, pero con tal que ninguno se defina por su puesto en el sistema de producción, sino como hermano e hijo de Dios, que relativice lo demás; lo que se traduce en un modo muy concreto, que exprese el amor, de solidarizarse con los oprimidos y liberar de su egoísmo a los opresores (p. 344).

En definitiva, así acaba su libro,

lo único realmente nuevo es acoger día a día el don del Espíritu que nos hace amar en nuestras opciones concretas por construir una verdadera fraternidad humana, en nuestras iniciativas históricas por subvertir un orden de injusticia con la plenitud con la que Cristo nos amó. (p. 374)

En este orden fraternal los pobres, preferidos del Señor, deben tener voz y voto; más aún, tienen que llevar la voz cantante. Por eso

no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos “den cuenta” de la esperanza de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación. (p. 373)

Pero para que esto suceda los desposeídos deberán ser sujetos de la acción pastoral; y, sin embargo “los marginados y desposeídos no tienen todavía voz propia en la Iglesia de quien vino al mundo sobre todo por ellos” (p. 337).

¿Se habla hoy de Dios desde el trabajo por liberar de su sufrimiento a las víctimas?

¿Qué decir hoy, de esta obra señera, respecto del tema que nos ocupa? Que hoy es más urgente y difícil hablar sobre Dios desde el sufrimiento de los inocentes. El año 1971 estaba en marcha esa movilización popular animada por profesionales solidarios y se veía posible que la fuerza histórica del pueblo y sus aliados llevara a cabo un cambio de escenario en el que la solidaridad llevara la voz cantante. Hoy, en nuestra región, a pesar

de que existen algunos gobiernos de izquierda consecuentes, se ve con claridad que la política es una superestructura y que no puede sobreponerse a las corporaciones globalizadas y los grandes financieros y sus aliados regionales y nacionales. Además, desde mediados de los ochenta el imaginario ambiental pasó de representar los valores cristianos de laboriosidad, honradez y solidaridad a expresar el ambiente neoliberal reinante en el mundo globalizado. Por su parte, la institución eclesiástica ha perdido mucha influencia y, por eso, en gran medida está volcada sobre sí misma, y, aunque el papa Francisco representa lo mejor de la teología de la liberación en su versión más congruente con esta época, la resistencia que experimenta en la institución eclesiástica hace ver que, aunque la represente institucionalmente, no la representa en realidad.

Sin embargo, sí habría que decir que la fuerza histórica de los pobres, y más en general del pueblo empobrecido, se mantiene en la cotidianidad gracias, como afirma Gustavo, a que la actúa sin cesar y por eso sí existe como cultura que da vida y humanidad, en medio de sus ambigüedades.

Sí urge reprimir esa alianza entre profesionales solidarios y el pueblo que dio origen a las CEBs y a multitud de organizaciones populares. Y sí urge en nuestra Iglesia hablar de Dios, como lo hace tan carismáticamente el papa Francisco, que proviene, no lo olvidemos, de nuestra Iglesia Latinoamericana, desde el sufrimiento de los inocentes.

La fuerza histórica de los pobres

El título del libro que vamos a considerar, *La fuerza histórica de los pobres* (Gutiérrez, 1982), que es el título de uno de los ocho trabajos que componen este volumen, expresa un aspecto fundamental del tema de Gustavo Gutiérrez que estamos desarrollando: hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, ya que expresa que los pobres, inocentes respecto de su pobreza, no solo la sufren sino que, en concreto, los de América Latina, que son los que conocemos y con los que convivimos, son agentes de su vida, en el sentido primordial de que la toman en sus manos y por eso la pobreza, aunque los afecte muchísimo, no los define, sino que en la década en la que salieron estos trabajos, que es la segunda mitad de los años setenta del siglo pasado, no solo no se resignaron a ser pobres y vivir en esa minusvalía sino que el vivir personalmente llegó a expresarse en hacerse cargo de las causas estructurales de su situación y luchar, con el apoyo de profesionales solidarios, por revertir esa historia, no solo injusta sino infecunda.

Respecto de nuestro tema vamos a referirnos a cuatro aspectos: ante todo, que a Dios se le encuentra en la historia luchando por revertir una situación que lo niega. Seguidamente, cómo ve Gustavo la situación de aquellos años y, consiguientemente, la respuesta que le estaba dando la Iglesia y el pueblo, y, por último, el sentido de la teología en esa situación.

A Dios se lo encuentra en la lucha histórica por la liberación

El primer punto es realmente sistemático y por eso no solo se lo encuentra en todos sus libros, sino que eslabona los diversos contenidos: “Dios se revela en la historia y que lo hace a través de los pobres”. “En esta situación de conflicto se revela un Dios que toma partido por los pobres del país y desde esa preferencia se manifiesta su amor por todo ser humano” (1982, p. 129). Así pues, no es un amor excluyente, pero sí es una toma de partido que afecta a la relación con todos:

En el seno mismo de una sociedad en la que las clases sociales, razas y culturas se hallan enfrentadas, hacemos verdad a Dios tomando partido por el pobre, por las clases populares, por las razas depreciadas, por las culturas marginadas. Desde allí intentamos vivir y anunciar el evangelio. (p. 268)

Por eso para todos los seres humanos

la solidaridad con el pobre, sus luchas y esperanzas es la condición de una auténtica solidaridad para con todos; condición de amor universal que no recubra ficticiamente las oposiciones sociales que se dan en la historia concreta de los pueblos, sino que se abra paso en medio de ellas hacia un reino de justicia y amor. (p. 174)

Así pues, el ejercicio de la condición de hijos de Dios se da al procurar la fraternidad desde los excluidos, que son los pobres:

La fidelidad renovada al Señor de la historia se abre paso en ese compromiso y son cada vez más los cristianos que comprenden que sólo se acoge el don gratuito de la filiación haciendo hermanos a los hombres. Fraternidad que debe crearse en las condiciones históricas y políticas del continente, desde el otro, el mundo del pobre, de la clase explotada. (p. 95)

El cristiano es el que funda su vida en el mensaje bíblico. Pues bien,

el núcleo del mensaje bíblico está en la relación Dios-pobre. Jesucristo es precisamente *Dios hecho pobre* porque esa fue la vida humana que asumió y a partir de la cual lo reconocemos como Hijo del Padre. Fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual. (p. 24)

Así pues, si Dios se revela plenamente en Jesús, hay que reconocer que “el evangelio de Jesús nos anuncia el amor de Dios por los pobres, por ser eso, pobres”. Ese es el sentido de las bienaventuranzas, sobre todo las de Lucas, desde las que hay que entender las de Mateo, que se dirigen a todos desde el bienaventurado por excelencia que es el propio Jesús: “Las bienaventuranzas son, en realidad, más una revelación sobre Dios que sobre los pobres. Ellas nos dicen quién es Dios y cuál es su reino. Nos hablan de Dios como defensor de los pobres, su protector, su liberador”. Así pues, el amor absoluto y concreto de Dios que se manifiesta en Jesús nos pide una correspondencia igualmente concreta: “El misterio de un Dios irredimible a nuestro modo de pensar nos juzga en el acto concreto e histórico hacia el pobre (Mt 25) y corta el paso al amor mentiroso que olvida al hermano” (p. 118). En síntesis, “el actuar de Jesús está orientado a testimoniar

el amor del Padre por todo ser humano a través del histórico, conflictivo y preferencial amor por los pobres (Lc 4,16-20)”.

Este planteamiento evangélico es especialmente pertinente, pero también exigente, en América Latina:

El evangelio se dirige a todo ser humano pero hay en él una predilección por el pobre, y es por ello que se le proclama desde la solidaridad con los oprimidos. Eso le da un tono preciso en este subcontinente de miseria y explotación de las mayorías. (p. 173)

Si el evangelio es la buena nueva definitiva de Dios a los seres humanos a través de Jesús que no excluyó a nadie, pero que nació y vivió pobre y proclamó que la única universalidad posible pasa por la preferencia por el pobre,

el anuncio del evangelio es una contribución a la liberación de todo lo que opprime al pobre en el aquí y ahora de la injusticia social en que vive, y lo conduce así a vivir como hijo de Dios y entrar en comunión con el Padre. (p. 198)

Así pues, la lucha por la liberación histórica de los pobres es solo y nada menos que la mediación para entrar en comunión con el Padre, una relación que la desborda absolutamente:

La evangelización es liberadora porque es anuncio de una liberación total en Cristo que incluye una transformación de las condiciones históricas y políticas en que viven los hombres. Pero esto sólo se lo comprende en toda su profundidad cuando se sabe que esa liberación conduce esta misma historia más allá de sí misma, a una plenitud que está fuera del alcance de toda previsión y de todo quehacer humano. (p. 91)

Así pues, la liberación de los pobres no es la meta sino el camino para llegar al mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios que no cabe en esta historia, ya que es la participación en la resurrección de Jesús: “La resurrección confirma a Jesús como el Cristo, el Mesías, y hace definitivo su mensaje de justicia y de vida que desafía a una sociedad homicida” (p. 119).

¿Cómo ve Gustavo en esa América Latina la lucha por la justicia?

Ahora bien, ¿cómo ve Gustavo el estado en que se encuentra la lucha por superar esta sociedad homicida para entrar en una situación que exprese en alguna medida la fraternidad que nos alcanzó Cristo? Tenemos que tener en cuenta que estamos hablando de los años setenta.

El punto de partida es la sociedad colonial: “Desde un comienzo, pues, esta ‘muerte antes de tiempo’ que trunca el derecho a la vida está presente como componente esencial del orden social que se establecía en esos años y que aún no ha terminado” (p. 98). Ahora bien, nunca faltó la resistencia popular. “Esa conciencia popular se hizo fuerza social y se expresó en las luchas populares por la liberación de la década del 60”. “Esa conciencia política del pueblo latinoamericano se expresó también en un mejor conocimiento de la situación socio-económica de la región” (p. 99). Ese nacimiento de un movimiento popular más vertebrado fue “salvajemente reprimido tanto en sus variantes radicales como moderadas” (p. 100) por los régimen militares.

Pero, en contra de lo que otros afirman, él expresa que “estamos en un momento firme pero callado, duro pero vigoroso del movimiento popular; etapa represiva, pero creativa también de las fuerzas populares” (p. 103). “Los sectores populares han sufrido fuertes golpes, pero han aprendido grandes lecciones también”. Eso lo dice desde dentro porque “sólo en el empeño por transformar la situación presente adquirimos una visión auténticamente realista del momento histórico” (p. 102). “No faltarán otros retrocesos, pero tampoco faltarán nuevos y más decisivos avances en un proceso en el fondo irreversible” (p. 104; ver también p. 257). Quisiéramos seguirle en este punto, pero no creemos que haya nada irreversible en la historia, menos en este momento en que se anuncia repetidamente desde la ciencia que vamos a la extinción de la vida y de la humanidad, y los responsables, que viven solo en el presente y aislados del resto, no hacen nada para evitarlo.

Matizando lo antedicho insiste:

Nuestro propósito era recordar lo arraigado de esa situación de explotación y que fue precisamente por eso que las clases populares levantaron hace unos años la bandera de la liberación; por eso y no porque la creyeran al alcance de la mano. (p. 104)

Desde la situación actual tenemos que convenir tanto en lo arraigado y estructural de la explotación como en que nunca se desiste de luchar por superarla.

Sí estamos de acuerdo con la constatación, que nos parece decisiva y que muchos comprometidos con la causa popular no toman en cuenta, de que

los grandes capitales no están dispuestos a aceptar redistribuciones; y que los más leves intentos por mejorar la situación de las mayorías son respondidos con fugas de capitales, sin faltar en la mayor parte de los países boicots empresariales, desinversión, etc. (p. 150)

Como la política es realmente una superestructura, por eso fracasan los buenos gobiernos de izquierda, que solo podrían resistir si hubiera un número suficiente de personas con libertad liberada ligados en comunidades y asociaciones que compusieran un cuerpo social tan denso que pudiera no solo resistir a las maniobras del capital sino hacerle ver que a la larga le conviene que haya más gente con poder adquisitivo.

Insiste repetidamente “en una perspectiva revolucionaria” (p. 64), en que “la elaboración del proyecto histórico de una nueva sociedad toma cada vez más en América latina la senda del socialismo. Construcción del socialismo que no ignora las deficiencias de muchas de sus actuales realizaciones históricas” (p. 63). Viéndolo desde hoy, no creemos que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción sea la solución. Tenemos que seguir buscando.

Sí convenimos en que, como hemos indicado, el cambio político para que sea realmente superador “incluye también la creación de un hombre nuevo cada vez más libre de toda servidumbre que le impide ser agente de su propio destino en la historia” (p. 63). Para nosotros la libertad liberada consiste en que lo negativo le afecta, pero no le influye. Esto es solo posible si se vive de relaciones de entrega de sí horizontal gratuita y abierta,

de recibirlas, ya que uno es ante todo hijo, tanto de Dios como de sus padres y de tantos otros, como de darlas correspondiendo. Por eso creemos que este es uno de los objetivos principales de la misión de la Iglesia, misión solo posible para los que viven realmente como hijos de Dios en el Hijo y como hermanos de todos en el Hermano universal.

Desde este punto de vista, sí creemos que lo que “está realmente en juego no es, pues, únicamente una mayor racionalidad de la actividad económica o una mejor organización social, sino, a través de ellas, una cuestión de justicia y de amor” (p. 68). Y lo explica: “La praxis liberadora, en la medida en que parte de una auténtica solidaridad con el pobre y oprimido es, en definitiva, una praxis de amor” (p. 69). Este término y lo que lleva consigo está ausente de los análisis que se hacen hoy de la realidad, pero creemos con el autor que es clave y que no se lo puede reducir al mundo de lo privado y que es por eso inevitable explicitarlo y, sobre todo, fomentarlo.

Postura de la Iglesia en esa situación

Pasemos ya a la tercera parte. A la respuesta de la Iglesia. Ante todo, Gustavo sostiene que asumirse a partir de los pobres que hay en ella es algo que muchos en ella no lo verán: “Para la iglesia en América latina ser pobre significa asumir la vida, la lucha, los sufrimientos las aspiraciones de la mayoría de sus propios miembros, de los pobres que ya están en ella; pero cuya voz, sobre todo si reclaman sus derechos, suena ajena a muchos en la misma iglesia” (p. 210). Y, sin embargo, solo “a partir de los pobres de la sociedad latinoamericana entenderemos el verdadero sentido y la exigencia bíblica de la defensa de los derechos humanos” (p. 273). Más aún, solo desde Jesús podremos concebir y desempeñar nuestra misión como Iglesia latinoamericana: “La eclesiología que arranca del Cristo que nos interpela desde los oprimidos nos dará la pauta para situar la misión de la iglesia en la coyuntura latinoamericana” (p. 272). Si Jesús nos interpela en los oprimidos,

sólo echando raíces en los sectores explotados y marginados; más aún, surgiendo dese ellos mismos, desde sus aspiraciones, sus intereses, sus luchas, sus categorías culturales, se forjará un pueblo de Dios que sea una iglesia del pueblo que haga escuchar el mensaje evangélico a todos los hombres y sea signo de la liberación del Señor en la historia. (p. 94)

Estamos totalmente de acuerdo y pensamos que hoy no es aceptado por la mayoría de los que se dicen cristianos. Y, sin embargo, es cierto que cuando escribe “importantes sectores eclesiales han empezado a asumir con fuerza y sentido de realidad —algo que siempre parecerá iluso a los defensores de una situación que los beneficia— la solidaridad con los pobres y la denuncia contra las estructuras injustas que los fabrican” (p. 203). Y subraya la trascendencia de esta posición: “Este compromiso constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana, y da lugar a una nueva manera de ser persona y creyente, de vivir y de pensar la fe, de ser convocado y de convocar en ‘ecclesia’” (p. 244). Más en concreto:

En estos años aparece cada vez más claro para muchos cristianos que la iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo [...] debe descender a los infiernos de este mundo y comulgar con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de esta tierra porque de ellos es el reino de los cielos. (p. 272)

Y subraya el costo humano de esa toma de posición:

Esa ha sido la experiencia de numerosos cristianos en Latinoamérica y ese ha sido su compromiso en estos años. Compromiso que ha traído difamación, prisión, tortura y muerte a muchos de ellos; son los mártires —testigos de la fe en el Dios de los pobres— de la historia reciente de América latina. (p. 272; cf. también pp. 110-111)

Persistir en esta actitud entraña la conversión a Cristo pobre y de los pobres:

Puebla quiere relanzar las exigencias de la solidaridad con los pobres y oprimidos —y éste es sin duda uno de sus temas claves—, hace notar por ello que ‘su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación más plena con Cristo pobre y con los pobres (n.º 1140). (p. 207).

Esto no solo entraña una conversión personal, sino también un cambio de estructuras:

Si la iglesia se define por su tarea propia, la evangelización (nº4), no debe temer revisar sus estructuras para ponerlas más eficazmente al servicio del anuncio del mensaje. La revisión de esas estructuras es presentada por eso como una dimensión de la conversión de la iglesia. (p. 208)

Hay que reconocer que fuera de minorías, este cambio no se ha dado, Por eso “las ricas experiencias pastorales y de solidaridad con los pobres y oprimidos en estos últimos años han abierto un surco por el que habrá que continuar ahora con fuerza e imaginación” (p. 211). El documento conclusivo del sínodo especifica en puntos claves en qué tiene que consistir este cambio.

¿Qué implica para la teología hablar desde el sufrimiento de los inocentes?

Vamos con la cuarta parte, que es lo que implica para la teología de la liberación hablar sobre Dios desde el sufrimiento de los inocentes. Es obvio que es lo que la caracteriza:

No habrá un real salto cualitativo a otra perspectiva teológica sino cuando los marginados y explotados sean cada vez más los artífices de su propia liberación, cuando su voz se haga escuchar directamente y sin mediaciones. Cuando den cuenta de sus propios valores de una experiencia del Señor en sus esfuerzos por liberarse, cuando den razón de la esperanza en la liberación total en Cristo de que son portadores para todos los seres humanos. (p. 87)

Así pues, como ya lo había indicado en el final de su *Teología de la liberación*, la genuina teología de la liberación la harán los propios pobres. Las CEBs serían su caldo de cultivo:

Todo lo que las mayorías populares vivieron esos años y continúan experimentando en el presente fue, y sigue siendo, el caldo de cultivo de la intensa vida de las comunidades

cristianas insertas en los sectores populares y, como consecuencia, de ese intento de pensar su fe que llamamos teología de la liberación. Eso constituye su fuerza y dibuja también sus límites. (pp. 100-101; cf. también pp. 264).

Su límite, según el texto, sería que la teología es acto segundo y que depende, por tanto, de la densidad y extensión del acto primero (cf. pp. 126-127): la lucha por su liberación de estos sectores populares y la calidad de su vivencia cristiana que la anima. Tiene que ser no una minoría marginal sino el núcleo del pueblo de Dios:

surgiendo desde ellos mismos, desde sus aspiraciones, sus intereses, sus luchas, sus categorías culturales, se forjará un pueblo de Dios que sea una iglesia del pueblo, que haga escuchar el mensaje evangélico a todos los hombres y sea signo de la liberación del Señor de la historia. (p. 94)

Gustavo cree que hay motivos de esperanza: “Allí mismo han nacido numerosas comunidades cristianas de una riqueza espiritual y de una capacidad de entrega por los demás que nos han revelado lo que es vivir el evangelio hoy” (p. 137). “La maduración, la extensión, la entrega de la vida, la hondura de la experiencia espiritual de las comunidades cristianas enraizadas en el movimiento popular las hacen cargadas de promesas, santidad y profecía” (p. 128). Eso no era la idea previa. Cuando se fue a los pobres se iba a evangelizarlos. Pero,

pretendiendo llevar la buena nueva al pueblo pobre se vivía la experiencia de ser evangelizados por él. Esta experiencia nos hizo percibir concretamente que son los pobres los que evangelizan, así como comprender en nuevos términos que Dios se revela en la historia y que lo hace a través de los pobres. A ellos se les revela el amor de Dios, son ellos lo que lo acogen. (pp. 128-129)

Yo también he tenido esa experiencia y es cierto que humana y cristianamente uno es el que más sale ganando; pero, siendo realistas, habría que decir que las CEBs son una alianza entre gente no popular y gente popular en el seno el pueblo y, aunque él es el principal protagonista, el aporte de estos teólogos o más en general agentes pastorales, es casi imprescindible.

Y, sin embargo, convenimos en que la reflexión teológica “tiene su significación y su función propias, pero no puede sustituirse a lo que en verdad interesa, el anuncio del evangelio y el compromiso con la liberación de las clases populares” (p. 127). Ese es, en los términos de Gustavo, el acto primero del propio teólogo y no solo de la comunidad cristiana popular y más en general del pueblo. Sin él la teología de la liberación se reduce meramente a una temática.

Beber en su propio pozo

¿Cuál es el propio pozo del que hay que beber?

Beber en su propio pozo (Gutiérrez, 1983) es un libro de espiritualidad, no sobre espiritualidad. No es un tratado. La espiritualidad no es una normativa que se aprende y ejerce. Para que sea auténtica tiene que ser personalizada: cada uno tiene que beber de su

propio pozo. La teoría viene después de la práctica y tiene que comprenderla, situarla y sistematizarla. Pero ese pozo no es la idiosincrasia, lo peculiar, lo particular, de cada quien. Es un pozo trascendente: más adentro que lo íntimo nuestro. Es el Espíritu de Jesús de Nazaret, el mismo Espíritu en todos, pero que inspira personalizadamente y por eso pide una respuesta igualmente personalizada. Por eso, en asuntos bien significativos, podemos decir que el libro es, incluso, autobiográfico. Pero, insisto, eso no significa que sea algo peculiar del autor, sino, por el contrario, que el autor bebe a fondo de esa fuente trascendente y a la vez situada. Y por eso en esa fuente se encuentra a muchos hermanos y hermanas a lo largo de toda la historia del cristianismo y los reconoce y cita. Y sobre todo esa fuente, como es trascendente, está en la Iglesia, no en cuanto organización estructurada, sino como comunidad que es convocada por el Espíritu y que llega a serlo por obedecer a su impulso. Por eso esa comunidad es el cuerpo de Cristo en la historia (1983, pp. 107-108).

Pero además y, sobre todo, esa espiritualidad está situada más concretamente todavía: su propio pozo se encuentra *en el itinerario espiritual de un pueblo*, como dice el subtítulo del libro. Específicamente del pueblo latinoamericano, al que el autor pertenece por su inserción cotidiana: el pueblo peruano: “La fe y la esperanza en el Dios de la vida que se anidan en la situación de muerte y de lucha por la vida que viven los pobres y oprimidos de América Latina: ese es el pozo en que tenemos que beber si buscamos ser fieles a Jesús” (pp. 53-54).

Como se ve, el pozo es la fe y la esperanza de ese pueblo oprimido que lucha desde su fe por salir de su estado. Pero además es lo que hacen los solidarios insertos, porque “las obras en favor de los pobres y necesitados identifican a Jesús como el Mesías (p. 70). Más en concreto, como aparece en el evangelio: “Hacer ver, andar, oír, en una palabra, dar vida es ejemplo que da Jesús en el presente y es mandato a la comunidad cristiana a lo largo de la historia” (p. 71).

Aunque la primacía la tiene el pueblo:

La espiritualidad es una aventura comunitaria. Paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto. Esta experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber. O tal vez hoy en América Latina, nuestro cáliz, promesa de resurrección. (p. 204)

Nuestro cáliz se refiere a participar del cáliz de la pasión que bebió Jesús por ser fiel a su misión, cáliz que beben en estos tiempos los que la prosiguen en Nuestra América en una situación de muerte injusta (p. 151), una situación martirial (pp. 173-177), porque son asesinados por el testimonio que dan de trabajar por revertir una situación de violencia institucionalizada. Esta es, dice “una dominante en la experiencia espiritual que se da hoy entre nosotros” (p. 174).

La novedad no es la opresión, sino que el pueblo es sujeto que busca su liberación y la fe que lo mueve

La novedad de esta historia no es la opresión del pueblo, sino que toma conciencia de ella y busca sacudir ese yugo. “Lo nuevo y lo importante estriba igualmente en el papel que la fe en el Dios liberador está jugando en ese proceso” (p. 36). La novedad está en que esta historia “ha comenzado a ser forjada por los pobres y desposeídos, los privilegiados del Reino” (p. 20), pueblo que, en el seno de esas luchas, “se hace cada vez más agente de una manera de ser cristiano, de una espiritualidad” (p. 48). Por eso, como inmerso en él, dice el autor,

una lectura de fe nos hace así comprender que la irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia latinoamericanas es, en última instancia, una irrupción de Dios en nuestras vidas. Esta irrupción es el punto de partida, y también el eje de la nueva espiritualidad. (p. 49)

De este pueblo consciente y en lucha viene la fe en el Dios liberador (p. 36).

Para muchos cristianos en América Latina actualmente la posibilidad del seguimiento de Jesús se juega en su capacidad de incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo pobre. Esto les exige una conversión profunda: se trata de hacer suya la experiencia que los pobres tienen de Dios y de su voluntad de vida para todo ser humano. (p. 51)

Realmente que para alguien (un cura, una religiosa, un laico promovido) que ha estado largos años preparándose y cree tener una experiencia de Dios satisfactoria y conocer su voluntad para su Iglesia y para la humanidad entraña una verdadera conversión pasar de darles generosa y fraternalmente lo que ha adquirido a, además y más en el fondo, participar de su experiencia de Dios y de su voluntad: beber de ese pozo, más hondo que el propio.

Un pueblo en camino

Naturalmente que este pueblo no cree que posee a Dios como si fuera algo ya adquirido; por el contrario, se siente siempre en camino hacia él, un camino espiritual, animado por el Espíritu, y por eso liberador (p. 112), un tiempo de prueba y de conocimiento de Dios (pp. 115-118). El autor examina las dimensiones concretas de este camino: el pueblo latinoamericano es un pueblo en lucha y orante (p. 167). Un pueblo con mucho sufrimiento, pero también con la alegría que da la toma de conciencia de la situación y la organización para hacerle frente (pp. 171-173). Siempre le acecha el desaliento por las dificultades casi insuperables, pero cobra vigor porque

es todo un pueblo el que animado por su fe y su esperanza se ha puesto en marcha para defender su derecho a la vida. En este camino por el desierto conoce los fracasos, la tentación de volver atrás, pero también los logros y sobre todo la esperanza en el Dios que libera y da la vida. (pp. 180-181)

Insistamos en el camino. El autor no se deja llevar por un optimismo que no hace justicia a la realidad y por eso expone detalladamente que hay pobres con las mismas

actitudes que los opresores (pp. 187). Pero cree que lo que lleva la voz cantante es el proceso que ha descrito.

¿Qué implica comprometerse con el pueblo creyente y oprimido?

Como hemos insistido desde el comienzo en que en las CEBs hay una alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo, pasemos ahora a considerar a los solidarios, entre los que está el autor. Ante todo, su identidad y su papel:

Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar —en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara— en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo, sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a toda persona humana. (p. 186)

Esta identidad, la pertenencia, no es algo ya adquirido sino una dirección vital irrenunciable, pero no menos inacabable:

Habrá que intentar dicho compromiso sabiendo de antemano que la situación del pobre es tal que casi podemos decir que supera las posibilidades humanas de solidaridad. La voluntad de estar en el mundo del pobre no podrá ser, por eso, otra cosa que una curva asintótica: acercarse constantemente sin poder llegar a convergir realmente con su vida. (pp. 187-188).

A la dificultad antedicha, creerse ya adultos, se añade la situación tan calamitosa de miseria, desprecio y abandono, de la que obviamente los pobres luchan desesperadamente por salir.

Por eso no basta la solidaridad humana: “Sólo desde la infancia espiritual es posible comprometerse con los pobres y oprimidos de nuestro subcontinente” (p. 190). Solo desde creerse pequeño ante Dios y siempre necesitado de él, pero a la vez de “quien acepta el don de la filiación divina y responde a él forjando la fraternidad” (p. 189). Este es el sentido más profundo de que “cada vez vemos más diáfanamente que se requiere una gran dosis de humildad para comprometerse con los pobres de hoy” (p. 187). Humildad no solo en el sentido de no identificarse con los conocimientos adquiridos y la consiguiente posición social sino, sobre todo, en el de estimar más que todo lo demás el don de la filiación y fraternidad, y aceptar que son dones que hay que recibir y actuar, y no trofeos propios y por eso disponerse a recibirlas donde Dios nos los da.

Creemos que esto es lo más denso y autobiográfico del libro y la mejor respuesta al tema que nos planteamos: hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Hablar de Dios desde donde Dios es negado por un orden establecido inhumano, pero más aún desde los preferidos por Dios, desde aquellos a los que perteneció el Hijo de Dios y desde aquellos que con nuestra relación con ellos se decide nuestra suerte eterna (pp. 63, 156-157 y 169).

Por eso, la ida a la historia para ver desde cuándo se da y cómo ha surgido lo que padecemos es ir *En busca de los pobres de Jesucristo* (Gutiérrez, 1992). La frase es de

Guamán Poma y expresa lo que fue su vida: salir de su instalación, como indígena de élite, para ir en busca de los indios maltratados, que no son para él solo los de su linaje sino los de Jesucristo, para ver qué podía hacer para aliviarlos; como se ve, una actitud vital similar a la del propio Gustavo. Desde esa perspectiva, capta que en América Latina se ha planteado desde el comienzo el dilema de *Dios o el oro de Las Indias* (Gutiérrez, 1989), aunque el orden establecido, pretendidamente cristiano, haya negado que exista el dilema.

Referencias

- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (2018). *Jesús nuestro hermano*. Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (2020). *Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo según el cristianismo latinoamericano*. Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación*. Centro de Estudios y Publicaciones [CEP]
- Gutiérrez, G. (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Ediciones Sigueme.
- Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo*. Centro de Estudios y Publicaciones [CEP].
- Gutiérrez, G. (1989). *Dios o el oro de Las Indias*. Centro de Estudios y Publicaciones [CEP].
- Gutiérrez, G. (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo*. Instituto Bartolomé de las Casas [IBC].
- Gutiérrez, G. (2021). *Hablar de dios desde el sufrimiento del inocente*. Ediciones Sigueme.
- Gutiérrez, G. (2022a). *El carisma ignaciano ayer y hoy*. Mensajero.
- Gutiérrez, G. (2022b). *Espiritualidad encarnada*. Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. (2022c). *La enseñanza social de la Iglesia/alternativa superadora de la situación*. ITER-Gumilla.
- Gutiérrez, G. (2022d). *Los evangelios de la infancia orados*. Buena Prensa.