

## Gustavo Gutiérrez: el Dios de la vida y la liberación humana

*Gustavo Gutiérrez no sólo posee sabiduría y buen gusto, no sólo es un humanista, es sobre todo un ser humanísimo, identificado hasta el tuétano con los pobres y desvalidos del Perú, de América, del mundo.*  
WASHINGTON DELGADO

Aunque constituya un trabajo intelectual colectivo, Gustavo Gutiérrez es ampliamente reconocido como el fundador de la teología de la liberación. Aquí se intenta una presentación del conjunto de su pensamiento en cuatro movimientos que abordan algunas facetas claves. Dedico este texto al doctor Leopoldo Zea en sus 90 años de vida y 60 de profesor universitario. Ya que él siempre ha contribuido, con su labor intelectual y filosófica, a trazar pistas históricas para la afirmación de la identidad y liberación latinoamericanas.

“Yo siento a Dios de otro modo”

Como lo ha señalado reiteradas veces Gustavo Gutiérrez, conocer a Dios en la Biblia tiene una connotación afectiva, ya que también significa amar. No es un acto meramente intelectual, sino integral, que se hace a partir de una situación vital muy determinada. Por ello se podría comenzar presentando su pensamiento en diálogo con el escritor y amigo suyo José María Arguedas, con quien coincidió en Chimbote, en 1968, cuando Gutiérrez explicitó sus primeras aproximaciones a la teología de la liberación, mientras Arguedas intentaba terminar su última novela: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Es que para ambos, la indagación en el “Perú profundo”, con sus conflictos y desgarramientos, les había enseñado que el “Dios de los seño-

♦ Profesor investigador del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Universidad de Guadalajara.

alfii@cencar.udg.mx

res” no podía ser igual al Dios de los pobres y oprimidos de la historia. De ahí que Arguedas, después de escuchar las “lúcidas y patéticas” conferencias de Gutiérrez, haga la clara oposición entre el “Dios inquisidor” y el “Dios liberador”. Sin embargo, él ya antes le había leído las páginas de *Todas las sangres*, en donde se intuye esta confrontación, esta “guerra de dioses”, en expresión de Max Weber, que Gutiérrez cita muy simbólicamente como epígrafe de su *Teología de la liberación* y donde aparecen estas frases: “Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo... —¿Qué Dios?, ¿cómo sabes?— Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo”.<sup>1</sup> Ese es precisamente el Dios de la vida y de la esperanza para los pobres e “insignificantes” de la historia, que anuncia la reflexión teológica de Gutiérrez.

Otro personaje femenino de *Todas las sangres* manifiesta: “yo siento a Dios de otro modo”, haciendo patente que a Dios se accede desde el contexto histórico-social y personal en el cual de se desenvuelve la existencia. Por ello hay que tener muy en cuenta que, así como en 1959 ocurre el triunfo de la revolución cubana, que constituye una especie de parteaguas en la historia latinoamericana, en ese mismo año Juan XXIII está convocando al Concilio Vaticano II, que significará la apertura de la Iglesia al mundo, queriendo compartir las penas y alegrías, los dolores y esperanzas, del hombre contemporáneo. Los años sesenta estarán marcados en Latinoamérica por lo que Gustavo Gutiérrez llamará “un hecho mayor”: la irrupción de los pobres en la escena pública, donde los “ausentes” de la historia se hacen presentes a través de sus diversas formas de toma de conciencia, organización social y lucha política. Contexto en el cual también se da la inserción de amplios sectores de cristianos en el mundo de los pobres y en su praxis liberadora.

1 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (TL), Sígueme, Salamanca, 1994. Las citas de Arguedas las retomo del estudio que le dedica G. Gutiérrez en *Entre las calandrias* (EC), Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1998.

Proceso que culminará en el “viraje” de la Iglesia latinoamericana en la conferencia episcopal de Medellín (1968), así como en la gestación de la teología de la liberación. Todo ello significó una profunda experiencia espiritual, una nueva forma de sentir y experimentar a Dios en medio del clamor de los pobres. Motivo por el cual, la reflexión teológica liberadora no es el producto individual de una cabeza iluminada ni puede explicarse en sí misma, pues representa más bien la expresión teórica de lo que Michael Löwy denomina el “movimiento cristiano liberacionista”,<sup>2</sup> un movimiento sociocultural y religioso que se gesta y consolida en esos años y se prolonga hasta el presente.

Pero esto no quiere decir que la reflexión no sea importante, ya que todo movimiento social y cultural requiere de una sistematización crítica que le proporcione un sentido y una orientación. Ese es el rol que asumirá conscientemente Gustavo Gutiérrez, junto con otros colegas latinoamericanos, con respecto a los cristianos que buscan vivir su fe al interior de la praxis liberadora. Por ello en las primeras páginas de su *Teología de la liberación* alude a la conceptualización gramsciana del “intelectual orgánico” para referirse al trabajo teológico profético, que lee en los acontecimientos su sentido verdadero y pretende ubicar su elaboración contrahegemónica dentro del “bloque histórico” alternativo, como lo explicitará más adelante.<sup>3</sup> Sólo que esto lo hará al modo de Arguedas, quien diferenciándose de los “profesionales” de la literatura, decía que escribir era vivir, y que él lo hacía “por amor, por goce y por necesidad,

2 M. Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina, Siglo XXI*, México, 1999, p. 10.

3 TL, pp. 57 y 70. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (FH), CEP, Lima, 1979, p. 171. Leonardo Boff ha dicho que “en Gustavo Gutiérrez no podemos separar vida personal/comunitaria y teología. Más que un profesor es un militante, comprometido con la suerte de los oprimidos”. “La originalidad de la teología de la liberación”, en varios autores, *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos*, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1989, p. 144.

no por oficio”. Resulta entonces que no es por casualidad que él haya podido declarar, en más de una ocasión, que “para mí hacer teología es escribir una carta de amor al Dios en quien creo, al pueblo al que pertenezco y a la Iglesia de la que formo parte. Un amor que no desconoce las perplejidades, y hasta los sinsabores, pero que es sobre todo fuente de una honda alegría”.<sup>4</sup>

Arguedas, que según la interpretación de Gutiérrez había apuntando hacia la “fraternidad de los miserables” como su gran utopía, escribió en el “¿Último Diario?” de sus *Zorros*, terminando la novela de manera testamental, lo siguiente:

Quizás conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres ‘alzamientos’, del temor de Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin.<sup>5</sup>

De este modo, coloca su propio itinerario personal en medio de dos ciclos de la historia patria: el que se cierra y el que se abre, el de la calandria del consuelo adormecedor y el de la calandria de fuego, entre el del Dios inquisidor con sus “fabricantes” y el del Dios liberador, “aquel que se reintegra”. Algo semejante se podría decir de la obra de Gutiérrez con el lanzamiento de la corriente teológica de la liberación y sus ramificaciones posteriores. Se sitúa entre el ciclo histórico que se cierra, aunque no sin resistencias y represiones, y el que se abre con sus expectativas y espe-

4 G. Gutiérrez, *Densidad del presente* (DP), Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac-CEP, Lima, 1996, p. 384. Cf. TL, “Mirar lejos”, p. 53.

5 EC, p. 5. Cf. Esteban Judd, “Gustavo Gutiérrez y la originalidad de la experiencia peruana”, en *Teología y liberación*, op. cit.

ranzas. Pero esto lo hace no sólo en el ámbito nacional, sino también a escala latinoamericana y hasta mundial. La importancia de su labor intelectual se muestra cada vez más sin fronteras, y las repercusiones que va teniendo alcanzan a la renovación de la Iglesia católica universal y de otras confesiones religiosas cristianas y no cristianas.

#### Una nueva manera de hacer teología

Siguiendo la etimología de las palabras, la teología pretende hablar de Dios, que es siempre un misterio. Como señala Gutiérrez, citando una vez más a Arguedas, en este campo “lo que sabemos es mucho menos que la gran esperanza que sentimos”.<sup>6</sup> Su convicción es, no obstante, y por paradójico que parezca, que ese misterio de Dios ha de ser comunicado a los hombres de hoy con el lenguaje de todos los días. Antes de la aparición de la teología de la liberación, el quehacer teológico latinoamericano solía ser tan sólo un “eco” de lo que se producía en Europa. Pero en Medellín, con su lectura de los “signos de los tiempos” en donde Dios nos interpela, se hizo realidad un movimiento eclesial que portaba su propia identidad, capaz de configurar un discurso peculiar y creativo. Porque allí se descubrió que se abría una “nueva época histórica” para América Latina, signada por la aspiración a la emancipación de todas las servidumbres. Lo cual constituía también un “momento propicio”, un *kairós* según la expresión bíblica, para impulsar una renovación de la Iglesia y del mensaje evangélico. De tal modo que la Iglesia en Latinoamérica dejaba de ser una simple “Iglesia-reflejo” para pasar a ser una “Iglesia-fuente”, con un anuncio actualizado del cristianismo.<sup>7</sup> A ello contribuyó, de manera muy destacada, el trabajo colectivo

6 G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres* (LV), CEP, Lima, 1986, p. 12.

7 TL, pp. 31 y 183; FH, pp. 58-59.

de los teólogos de la liberación encabezado por Gustavo Gutiérrez.

Esta teología no quiere ser una prolongación del pensamiento europeo, ni siquiera el “ala radical” de la nueva teología política de Metz o Moltmann. Ya que el punto de partida histórico y antropológico es muy otro, como lo ha explicado persistentemente nuestro autor. La teología progresista europea ha tenido que responder a los desafíos del mundo moderno con su cuestionamiento de la razón ilustrada a la religión. Por ello su interlocutor privilegiado es el “no creyente” y su pregunta fundamental, según la fórmula de Bonhoeffer, sería: “¿Cómo hablar de Dios en un mundo devenido adulto?” En cambio, en el subcontinente de despojo y opresión que es América Latina, el interlocutor privilegiado es el “no persona”, aquél que no es reconocido como tal mientras se le niegan sistemáticamente los derechos humanos fundamentales. Contexto en el que la pregunta de fondo se vuelve muy diferente: “¿Cómo decirle al no-humano que Dios es su padre?” Al respecto subraya Gutiérrez que el contraste es de perspectivas: una está instalada en la historia del mundo moderno y su problemática, la otra se coloca en el “reverso de la historia” y de la modernidad. Una se ocupa de la crítica a la religión, compartiendo un mismo mundo social. La otra, en cambio, reconoce que hay una contradicción entre opresores y oprimidos en el terreno social, entre quienes muchas veces se dicen cristianos que “comulgan” en la misma fe.<sup>8</sup>

Por ello, en un esfuerzo de descolonización mental y polemizando con teólogos europeos, exclama:

Me pregunto si cuando se dice que la Iglesia debe estar presente en el mundo, muchos no lo entienden exclusivamente en el sentido del mundo moderno y sus desafíos. Pero en la humanidad hay más que

---

<sup>8</sup> Sobre este punto, véase “Teología desde el reverso de la historia” y “Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer”, en FH.

eso, hay áreas 'no modernas' que plantean retos a la fe y que además son fuente de vida y reflexión teológica para la Iglesia. Esas áreas (la mayoría de la humanidad!) constituyen el reverso de la historia.<sup>9</sup>

Es desde abajo, desde la “opción por los pobres”, que se puede reconstruir otra tradición cristiana y otra comprensión de la fe. Y eso es lo que él mismo ha intentado hacer, remitiéndose a los misioneros del siglo XVI que cuestionaron el proyecto occidental español en América desde el evangelio de Jesús, y adoptando el punto de vista de los indios, de “los cristos azotados de las Indias”, como decía Bartolomé de Las Casas. Motivo por el cual, en el contexto de la conmemoración del quinto centenario de la conquista, le dedicó a su figura precursora una de sus obras más importantes, ya que él tuvo

la penetrante intuición de ver en el indio, en ese otro del mundo occidental, al pobre según el evangelio, y en última instancia a Cristo mismo. Esta es sin duda la clave de la espiritualidad y la teología lascasianas.<sup>10</sup>

El punto de referencia, entonces, no es el “yo moderno” sino la solidaridad con los “otros pobres” que experimentan una “muerte antes de tiempo”, como ya constataba el obispo de Chiapas. En su libro seminal anota que “la teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso

<sup>9</sup> LV, p. 39. La confrontación de los teólogos de la liberación con los teólogos europeos al inicio fue áspera, pero luego se han ido estableciendo los canales de una mutua retroalimentación. Cf. Rosino Gibellini, “El encuentro entre teología del Norte y teología del Sur”, en varios autores, *Teología de la liberación. Cruce de miradas*. Coloquio de Friburgo, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac-CEP, Lima, 2000.

<sup>10</sup> G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo* (BP), Sígueme, Salamanca, 1993, p. 644. Pablo Guadarrama indica que “la polémica iniciada por Las Casas y Sepúlveda sobre la condición humana de nuestros aborígenes, se mantuvo viva por mucho tiempo y se erigió como fuente permanente de nuestras discusiones en los siglos posteriores”. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2001, p. 88.



de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo”.<sup>11</sup> No busca ser una ideología justificadora de posiciones ya tomadas, ni un discurso doctrinal del que se “deduzca” una acción política. Por ello la teología de la liberación no propone tanto un nuevo tema para la reflexión, como una “nueva manera” de hacer teología. Se trata de una reflexión crítica de la praxis del amor histórico a la luz de la palabra de Dios, que posibilite radicalizar y potenciar esa misma praxis de liberación. La teología “cumple así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana, evitándoles todo fetichismo e idolatría”.<sup>12</sup> Motivo por el cual sostiene Gutiérrez que “nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad”.<sup>13</sup> Es que el camino no puede ser otro que el seguimiento de Jesús en nuestro hoy histórico, donde se combinan la política y la mística, la acción y la contemplación: una nueva manera de ser hombres y cristianos. Aludiendo al estilo de vida que proponía Ignacio de Loyola, parafrasea una de sus consignas favoritas: “contemplativos en la acción política”.<sup>14</sup> Primero está el silencio del compromiso y la oración, luego viene el hablar, la reflexión crítica que acude a todas las ciencias sociales y humanas, pero sobre todo a la misma palabra de Dios.

#### El anuncio de la liberación en Cristo

El pensamiento teológico se inserta en “el itinerario espiritual de un pueblo”, en una aventura colectiva que por definición no es elitista ni individualista. Constituye más bien el pasaje de la muerte a la vida, de la opresión a la liberación, atravesando “la noche oscura de la injusticia”

11 TL, p. 68; cf. BP, pp. 24-25.

12 TL, p. 59.

13 G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un Pueblo* (B), CEP, Lima, 1983, p. 182.

14 FH, p. 92. También toma muy en cuenta a “Juan de la Cruz desde América Latina”, en DP.



con la esperanza de llegar al día pleno de la promesa. En tal sentido escribe Gutiérrez que es el

paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto. Esa experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber. O tal vez hoy en América Latina nuestro cáliz, promesa de resurrección.<sup>15</sup>

En esta perspectiva, la cuestión de la liberación se convierte en un “lugar teológico” central y por ello había que comenzar por esclarecer su significado profundo y global. “La teología de la liberación, precisa él, es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas, de hoy”.<sup>16</sup> Ese tomar en serio las mediaciones sociales y políticas, así como la intencionalidad utópica de un mundo radicalmente diferente, es el que permite otra mirada sobre la salvación actuante en el tiempo dentro de la única historia humana. No hay, pues, dos historias: una “profana” y otra “sagrada”, una de la “filiación” como hijos de Dios y otra de la “fraternidad” entre nosotros. El proceso histórico de liberación es uno y múltiple al mismo tiempo, no es monolítico sino diversificado.

Por ello nuestro autor distinguió, desde el inicio, tres niveles que se articulan entre sí en una dinámica de profundización del sentido. La lucha por la justicia supone, ante todo, una liberación socioeconómica y política, orientada a la transformación de las estructuras sociales. Pero ese cambio de las condiciones, para ser eficaz, tiene que estar acompañado por la transformación de las personas, por la conformación de un “hombre nuevo” con otros valores y actitudes. Finalmente, pero no en último lugar, la liberación en Cristo va a la fuente de todas las servidumbres e injusticias: el pecado. Por ello enfatiza que “la plenitud de

<sup>15</sup> BP, p. 182.

<sup>16</sup> FH, p. 113.

la liberación —don gratuito de Cristo— es la comunión con Dios y los demás hombres”.<sup>17</sup> Como se sabe, y como era de esperarse, sus planteamientos, pero especialmente esta concepción unitaria y compleja de la liberación humana, han suscitado toda una controversia eclesial y teológica que llega hasta nuestros días. Para algunos eran demasiadas novedades juntas, mientras otros veían afectados sus intereses o su entendimiento de la fe. Y eso que Gutiérrez se inspiró en la *Populorum progressio* de Paulo VI, quien señalaba que para llegar al “desarrollo integral” de todo el hombre y de todos los hombres había que ir “de condiciones menos humanas” a “condiciones cada vez más humanas”. Poniendo al final, como era lógico dentro de su visión antropológica, la apertura del hombre al Absoluto y la acogida del don de la fe. La teología de la liberación retoma esa progresión, pero en otro lenguaje que apunta a impedir cualquier interpretación “idealista” o “espiritualista” del mensaje bíblico. Sin embargo, como anota Gutiérrez, “no hay por cierto ningún tipo de inmanentismo en este enfoque de la liberación integral”.<sup>18</sup>

De modo que toda lucha contra la explotación y alienación humana es ya un intento por hacer retroceder el egoísmo, la negación del amor y, por tanto, es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación. Estamos aquí ante la dinámica escatológica de la Biblia que proclama la realización de la promesa del Reino de paz y justicia, el “ya está entre ustedes”, pero que al mismo tiempo anuncia que “todavía no” se ha efectuado su plena consumación, don gratuito del Dios de la vida. Por otro lado, entre la liberación política y la liberación religiosa, Gutiérrez ubicó a la dimensión ética y utópica de la liberación humana como un nexo o bisagra entre la fe y la política.<sup>19</sup> Esto le ha valido

17 TL, pp. 91-92.

18 TL, pp. 217-218 y pp. 43-44; cf. LV, pp. 169-171.

19 Cf. TL, pp. 45-46.

que se le reproche haber sucumbido ante la ilusión de las “utopías de la modernidad”, particularmente del socialismo y el “hombre nuevo”.<sup>20</sup> Pero si bien es cierto que él, como muchos cristianos latinoamericanos, asimiló elementos del análisis social marxista, particularmente de la “teoría de la dependencia”, siempre lo hizo de manera crítica e inventiva. Por ello, en la óptica de José Carlos Mariátegui, impulsó un proyecto socialista que no fuese “calco ni copia” de otras experiencias históricas, sino una “creación heroica”.<sup>21</sup> De cualquier manera, esta reflexión crítica ha seguido su curso al ritmo de los acontecimientos, reelaborando tanto la lectura de la sociedad como afinando su lenguaje sobre Dios por medio de una profundización en su espiritualidad e interpretación de la Biblia.<sup>22</sup>

Frente a los que se preguntan si la teología de la liberación mantiene vigencia después de la caída del muro de Berlín, les responde que

habría que recordarles que el punto de partida histórico de esta reflexión no fue la situación de los países de Europa del Este. Fue, y por cierto sigue siendo, la inhumana pobreza de nuestro continente y la lectura que hacemos de ella a la luz de la fe.<sup>23</sup>

Asunto que poco tiene que ver con el desplome de los “socialismos reales”, cuya crítica en las corrientes de izquierda proviene además de mucho antes. Pese a las divergen-

20 Sobre este punto véase Mariano Delgado, “Esperanza plañe entre algodones”. Cuando Gustavo Gutiérrez habla de Dios”, en *Cruce de miradas*, op. cit., pp. 102-114.

21 TL, p. 140-141; cf. FH, pp. 80-82.

22 Entre otros trabajos, cabe destacar su penetrante exégesis bíblica en *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (H), Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1986, y *El Dios de la vida* (DV), Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima, 1989. Cf. Martín Maier, “Espiritualidad y teología en la obra de Gustavo Gutiérrez”, en *Cruce de miradas*, op. cit.

23 G. Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, en *Cruce de miradas*, op. cit., p. 240.

cias y confrontaciones, o gracias a ellas, el lenguaje y la perspectiva de la liberación integral han ido ganando terreno en la Iglesia y la teología. Resulta significativo que Christian Duquoc, no obstante sus propias dudas e interrogantes, relieve la novedad soteriológica de esta teología por el desplazamiento semántico que opera de la noción de redención. Remitiéndose al doble paradigma de la liberación de Egipto y del proceso de Jesús, observa que la acepción tradicional aparece como una ficción jurídica, ahistórica e individualista. Sostiene en este contexto que:

Dios no se identificó con los pobres para que ellos permanezcan oprimidos, sino que luchando contra la opresión hagan de la historia el lugar de la libertad, de la no-violencia y de la justicia. Es probablemente en este punto de la sustitución del mesianismo donde existe la mayor diferencia entre la teología clásica y la de la liberación.<sup>24</sup>

Por otra parte, el magisterio eclesiástico latinoamericano, con sus altibajos de Medellín a Puebla y Santo Domingo, ha ido ratificando su “opción preferencial por los pobres”, lo que ha tenido un considerable impacto a escala mundial. Ya el mismo Juan Pablo II, en una intervención conciliadora y dirigiéndose a los obispos del Brasil, en 1986, les había dicho que

“os pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este evangelio de la liberación radical e integral. Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos.”<sup>25</sup>

24 Ch. Duquoc, “Teología de la liberación. Grandeza y límites”, en *Cruce de miradas*, op. cit., p. 139.

25 TL, p. 43.

## La evangelización liberadora

Algunos se han preguntado en Europa: “¿Cómo hacer teología después de Auschwitz?” Para Gustavo Gutiérrez, desde el Perú, asumiendo también la dolorosa historia latinoamericana, habría que decir más bien: “¿Cómo hacer teología *durante* Ayacucho?, ¿cómo hablar del Dios de la vida cuando se asesina masiva y cruelmente en ‘el rincón de los muertos?’”, que es lo que significa esa voz quechua.<sup>26</sup> Job con su protesta, con su solidaridad con los pobres y sufrientes, así como enfrentándose con Dios mismo, llega al reconocimiento de la gratuidad de su proyecto sobre la historia humana. Gutiérrez articula así un lenguaje profético y místico para expresarnos que el Dios de la Biblia es el *Go’el*, el defensor de los débiles y despreciados, de “los pobres del país”. Por ello, la opción por los pobres no se deduce sencillamente de un análisis social o de consideraciones morales, ya que en el fondo estamos ante una decisión “teocéntrica”:

El pobre debe ser preferido no porque sea necesariamente mejor que otros desde el punto de vista moral o religioso, sino porque Dios es Dios. Toda la Biblia está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana.<sup>27</sup>

De modo que la opción por el pobre es, en última instancia, una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús.

Esa es la Buena Nueva que hay transmitir, en primer lugar, a los propios pobres y oprimidos. Y no sólo con palabras, sino, antes que nada, con gestos y acciones muy concretos de solidaridad, de compromiso en su lucha por la

<sup>26</sup> H, pp. 222-223; cf. TL, p. 39.

<sup>27</sup> G. Gutiérrez, “¿Dónde dormirán los pobres?”, en varios autores, *El rostro de Dios en la historia*, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP-PUCP, Lima, 1996, p. 18; cf. TL, p. 30 y BP, p. 101.



justicia. El cristiano es un testigo del Cristo resucitado, alguien que sabe que la vida, y no la muerte, es la última palabra de la historia.

La evangelización es liberadora, anota Gutiérrez, porque es anuncio de una liberación total en Cristo que incluye una transformación de las condiciones históricas y políticas en que viven los hombres.<sup>28</sup>

Se trata de una tarea no individual sino eclesial, y por ello la Iglesia debe ser signo del Reino en el corazón de los conflictos históricos. Es más, en tanto que pueblo de Dios en marcha, deberá convertirse en una Iglesia de todos, pero especialmente en una “Iglesia de los pobres”, como lo quería el inolvidable Juan XXIII. De ahí la importancia de la constitución de las comunidades cristianas populares, donde los desposeídos pueden realizar “una apropiación social del Evangelio” a través de una lectura militante de la Biblia. Porque, como señala nuestro pensador, hay que ir más lejos y tener presente que “la evangelización será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores”, como de hecho ya va sucediendo en muchos lugares de Latinoamérica y del mundo.<sup>29</sup> En vez de legitimar el orden establecido como un “opio del pueblo”, según decía Marx, el cristianismo rescata así su condición primigenia de religión mesiánica de los pobres y oprimidos. Motivo por el cual, refiriéndose a Gutiérrez, Delgado estima que ahí radica “su gran contribución a la historia de la humanidad y de la Iglesia: ha proporcionado a los desheredados de la tierra una conciencia crítica de su dignidad como hijos de Dios”.<sup>30</sup>

28 FH, p. 122; cf. DV, pp. 33-62.

29 FH, p. 384. En otro sitio del mismo libro precisa: “La práctica nos ha llevado a dar un paso más y a afirmar que los pobres evangelizan liberándose. Esta relación profunda y recíproca entre evangelización y liberación se establece en primer lugar en el terreno concreto, en la vida real del pueblo explotado y cristiano”(p. 179).

30 M. Delgado, “Esperanza plañe entre algodones’...”, en *Cruce de miradas*, op. cit., p. 132.

Como lo ha repetido con frecuencia Gutiérrez, más allá del aristocratismo teológico-académico, la teología de la liberación representa el derecho de los pobres a pensar su fe y su esperanza. Por ello ha ido adquiriendo diversas tonalidades y acentos, según los múltiples rostros de los pobres y las voces que han comenzado a hacerse escuchar. De ahí que hablar sobre Dios desde los pobres se haya diversificando enormemente, y ahora tenemos teologías de la liberación de los indios, negros o mujeres, e incluso de los judíos y musulmanes.<sup>31</sup> Todo ello constituye un vasto movimiento histórico, que está contribuyendo a potenciar el protagonismo social, cultural y religioso de muchos de los excluidos de nuestro mundo. Ante los grandes problemas de la humanidad actual, escribe:

En el mundo de la revolución tecnológica e informática, de la 'globalización' de la economía, del neoliberalismo y del pretendido posmodernismo, ¿hay cabida para los que hoy son pobres y marginados y buscan liberarse de una condición inhumana que pisotea su condición de personas e hijos de Dios? ¿Qué papel tiene el Evangelio y la fe de los pobres en un tiempo alérgico a las certezas y a la solidaridad humana? ¿Qué significa hoy hacer la opción preferencial por los pobres en tanto camino a una liberación integral?

A lo cual agrega, retomando una frase de Enrique Iglesias, presidente del BID, quien exponía que el siglo venidero será "un siglo fascinante y cruel", que en lo inmediato por lo menos se puede suponer que "no lo será para las mismas personas".<sup>32</sup>

31 TL, p. 19. Michael Sievernich refiere que "las voces de las culturas indígenas y afroamericanas, largamente marginadas, lo mismo que la voz de la mujer, reclamando por una teología, colocaron a la teología de la liberación frente a un nuevo desafío: revitalizar el *principium liberationis* (Jon Sobrino) con nuevas propuestas, planteamientos y enfoques. Una respuesta a estos retos ha sido la reflexión sobre el rostro indígena de Dios". "Los caminos de la teología de la liberación", en *Cruce de miradas*, op. cit., pp. 69-70.

32 G. Gutiérrez, "¿Dónde dormirán los pobres?", op. cit., pp. 10 y 21-22.

Es que la tan mentada globalización de la economía y las comunicaciones es, simultáneamente, la globalización de la pobreza y la exclusión de la mayor parte de la humanidad. Con cifras contundentes a la mano, Jon Sobrino comenta que “estamos ante el fracaso de la humanidad, es decir, ante nuestro propio fracaso”. En términos teológicos, “estamos ante el fracaso de la creación de Dios”. Cuando se alude a la globalización como de la última buena noticia, se puede sospechar que “nos están tomando el pelo”.<sup>33</sup> Y si la teología de la liberación debe abrirse a nuevas cuestiones, como a la modernidad y la posmodernidad, al diálogo intercultural e interreligioso, o a la crisis ecológica, ahora es más válida que nunca su perspectiva fundamental frente a la pobreza de tantos en el planeta.<sup>34</sup> En este sentido, Mariano Delgado explicita que “lo mejor que se puede decir de la teología de la liberación ante dicho proceso de globalización como proceso de ‘exclusión’ es que si no existiera, habría que inventarla”.<sup>35</sup> Pero ahí está Gustavo Gutiérrez, hace ya más de treinta años e iniciando el nuevo milenio, cual “un Job de los Andes”, presentándonos al Dios liberador, “aquel que se reintegra” a la historia de su pueblo. Evocándonos así al “Amigo de la vida”, como lo llama el libro de la Sabiduría, y convocándonos siempre a luchar contra todo aquello que signifique muerte.

Bibliografía Libros de Gustavo Gutiérrez

*Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, Centro de Documentación Miec-Jeci, Montevideo, 1969; CEP, Lima, 1970.  
*Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.

33 J. Sobrino, “El cristianismo ante el siglo XXI en América Latina. Una reflexión desde las víctimas”, en *Cruce de miradas*, op. cit., pp. 211 y 215.

34 Cf. G. Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, op. cit. Para un abordaje del asunto ecológico véase Leonardo Boff, *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid, 2000.35 “Esperanza plañe entre algodones’...”, op. cit., p. 114.



*Liberation and Change* (con R. Shaull), John Knox Press, Atlanta, 1977.

*La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*, CEP, Lima, 1979.

*Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima, 1983.

*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1986.

*La verdad los hará libres. Confrontaciones*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1986.

*Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1989.

*El Dios de la vida*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1989.

*Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1990.

*En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1992.

*Compartir la Palabra*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1995.

*Essential Writings* (Edited with an Introduction by James B. Nickoloff), Orbis Books, Nueva York, 1996.

*Densidad del presente. Selección de artículos*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1996.

Sobre Gutiérrez y la teología de la liberación

Figueroa, Dimas, *Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika. Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez* (Misión esclarecedora de la filosofía como utopía de la liberación en América Latina. Teorías de la liberación de Paulo Freire y de Gustavo Gutiérrez), Frankfurt-Nueva York, 1989.

Bibliografía

- Bibliografía
- McAfee Brown, Robert, *Gustavo Gutiérrez. An introduction to Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1990.
- Varios autores, *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez I*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1989.
- Varios autores, *Teología y liberación. Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez II*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1990.
- Varios autores, *Teología y liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez III*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 1991.
- Varios autores, *Teología de la liberación. Cruce de miradas. Coloquio de Friburgo*, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac, CEP, Lima, 2000. (La edición alemana se publicó bajo el título *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu ehren*, a cargo de Mariano Delgado, Odilo Noti y Hermann Josef-Venez, Exodus, Lucerna, 2000.)