

# En el cuarenta aniversario de la Teología de la liberación

**Liberación y justicia: recuerdo y actualización**

teología

Varios autores (Mons. Pedro Barreto, Pilar Coll, Gonzalo Portocarero, José I. González Faus, José M<sup>a</sup> Rodríguez Olaizola y Peter Henriot, SJ)

*En el año 1971 coincidieron dos acontecimientos eclesiales muy significativos: se celebró el Sínodo de Obispos dedicado a La justicia en el mundo de hoy y se publicó el libro Teología de la liberación del sacerdote peruano, hoy dominico, Gustavo Gutiérrez. Al cumplirse los cuarenta años de ambos eventos, nuestra revista quiere invitar al recuerdo y a la actualización de los mismos. Para ello ofrecemos, en primer lugar, cinco breves contribuciones referidas a la obra de Gustavo Gutiérrez, tres desde Perú y dos desde España. Las primeras, cedidas amablemente por la revista limeña Páginas y publicadas en su número 223, de septiembre de 2011, recogen los testimonios del arzobispo*

*de Huancayo, monseñor Pedro Barreto, de la misionera laica Pilar Coll y del sociólogo peruano Gonzalo Portocarrero. Otros dos artículos están firmados por dos jesuitas españoles, José Ignacio González Faus y José María Rodríguez Olaizola, brillantes teólogos pertenecientes a dos generaciones que han vivido de manera diferente el impacto del libro que comentamos. En segundo lugar, ofrecemos un artículo sobre el Sínodo de 1971, escrito por el especialista en enseñanza social de la Iglesia Peter Henriot, jesuita norteamericano afincado en Zambia, y publicado en la revista America en el mes de noviembre de 2011.*

## Cuarenta años del libro *Teología de la liberación*

Mons. Pedro Barreto Jimeno, SJ

Arzobispo de Huancayo (Perú). Nacido en Lima en 1944

El concilio ecuménico Vaticano II (1962-1965), convocado por el beato Juan XXIII y continuado por el papa Paulo VI, invitó a una conversión pastoral a la Iglesia, pueblo de Dios, y a sus pastores, para responder a la llamada de Dios de estar permanentemente al servicio de la humanidad. El Concilio se propuso una renovación integral de todos los bautizados, así como el deseo de llevar la Iglesia a sus fuentes fundacionales, en la persona de Jesús, muerto y resucitado, el cual afirmó: «Yo he venido al mundo a dar vida y vida en abundancia» (*Jn 10,10*).

En este contexto el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), desde su fundación en 1955, es un espacio eclesial que propicia una reflexión teológica y la acción pastoral en el continente, en fidelidad al Magisterio de la Iglesia. Ante esta irrupción del Espíritu Santo, la Iglesia de América Latina y el Caribe, a través de sus pastores, se dispuso, con lucidez y valentía, a acoger y aplicar las orientaciones del concilio Vaticano II. Ante esta iniciativa, el papa Paulo VI convocó la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (Colombia, 1968).

Estos dos acontecimientos eclesiales, en su continuidad y novedad, fruto de la inspiración del Espíritu Santo, dieron inicio, de manera dinámica, a un proceso de reflexión teológica y renovación pastoral de la Iglesia latinoamericana.

En el contexto social, económico y eclesial a fines de la década de los años sesenta, la teología de la liberación surge como una corriente teológica que fue abriéndose paso en Latinoamérica con las orientaciones de Medellín. Sin duda, el proceso inicial de renovación eclesial impulsado por el concilio Vaticano II no estuvo exento de dificultades, incoherencias, exageraciones pastorales y dolorosos abandonos de muchos sacerdotes y laicos de la Iglesia.

Ante estos hechos, como afirma el cardenal Carlo Maria Martini, «ciertamente existe la tendencia a apartarse del concilio Vaticano II. El coraje y las fuerzas ya no son tan grandes como en el tiempo del Concilio e inmediatamente después. Seguramente algunos tesoros se botaron por la borda en los primeros tiempos de liberación, y la Iglesia se debilitó a causa de eso... Aunque todo cambio exija

sacrificios y no sea posible evitar exageraciones, yo creo en la perspectiva de largo plazo y en la repercusión positiva del Concilio». «El Vaticano II entró en diálogo con el mundo, vio dónde estaban las fuerzas positivas que persiguen el mismo objetivo de la Iglesia, cómo ayudar a la humanidad y así servir a Dios» (*Coloquios nocturnos en Jerusalén*, Herder, 2008).

Por tanto, es un desafío siempre actual la unidad deseada por Jesucristo para su Iglesia, al decir: «En esto reconocerán que son mis discípulos, si se aman unos a otros»... ámense unos a otros, para que el mundo crea». En realidad, hoy necesitamos vivir nuestra fe en Jesús como discípulos en «comunidad misionera», en un cambio de época. Uno de los representantes más destacados de la teología de la liberación es, sin duda, el fraile Gustavo Gutiérrez Merino, religioso dominico, quien escribió en 1971 el libro *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sus reflexiones en el contexto social y eclesial de ese tiempo responden a la pregunta que los cristianos de América Latina se planteaban: ¿cómo vivir y anunciar coherentemente nuestra fe en Jesucristo en un continente marcado por la injusticia y la inequidad?

El papa Juan Pablo II solicitó de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que dirigía el actual papa Be-

nedicto XVI, dos estudios sobre la teología de la liberación que fueron hechos en los documentos titulados *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986). Con esta ayuda se precisaron algunas ideas para avanzar y purificar cualquier propuesta teológica para que esté dentro del Magisterio de la Iglesia.

Con el tiempo, la Iglesia, «madre y maestra», ha ido asumiendo algunos postulados de la teología de la liberación. Baste tan sólo, como un ejemplo, lo manifestado por el papa Benedicto XVI en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, en la ciudad de Aparecida (Brasil), el 13 de mayo del 2007: «Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre». Por eso «la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza» (Discurso inaugural y DA, 392).

A la luz del concilio Vaticano II y en continuidad con las cinco conferencias del Episcopado Latinoamericano, la Iglesia, en el contexto de una cultura posmoderna, fortaleció la identidad del cristiano en el mundo como discípulo misionero para una evangelización integral. Esta evangelización implica la opción preferencial por los pobres, la promoción humana

integral y la auténtica liberación cristiana (cfr. DA, 146).

Cada uno de nosotros, los bautizados, somos llamados a vivir y a comunicar la vida plena de Jesucristo a nuestros pueblos, en una situación de creciente pobreza y exclusión social. Por eso los obispos en Aparecida hemos afirmado que la opción por lo pobres «es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana» (DA, 391). Porque «amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios» (*Deus caritas est*, 15).

La actualidad de la opción por los pobres sigue siendo el gran desafío a la misión evangelizadora de la Iglesia. La población de América Latina inició el año 2010 con nueve millones más de pobres respecto de la cifra de inicios de 2009, que ya era muy elevada. La población en pobreza pasó de 180 a 189 millones. Ha crecido la pobreza en la peor de sus formas: la indigencia. Como dice el documento de Aparecida: «Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos

no son solamente “explotados”, sino “sobrantes” y “desechables”» (DA, 65). La evangelización se realiza en la historia, discerniendo los «signos de los tiempos» para realizar lo que más le agrada a Dios (Vaticano II, GS, 4). Nuestra fe cristológica, fundamento de la opción por los pobres, nos urge a acompañar de cerca a las personas excluidas y vulnerables de la sociedad y a construir con acciones y hechos significativos la civilización del amor.

En conclusión, sigue siendo un desafío evangelizador dar testimonio personal y comunitario de que «conocer a Jesucristo por la fe es nuestro gozo; seguirlo es una gracia, y transmitir este tesoro a los demás es un encargo que el Señor, al llamarnos y elegirnos, nos ha confiado» (DA, 18). De esta forma contribuiremos con valentía, persistencia y docilidad a la gracia, para proseguir, fieles a la Iglesia de siempre, la renovación iniciada por el concilio Vaticano II e impulsada por las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (cfr. DA, 100). Porque «¡cuántas veces los pobres y los que sufren realmente nos evangelizan! En el reconocimiento de esta presencia y cercanía, y en la defensa de los derechos de los excluidos, se juega la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo» (DA, 257).

### La teología de la liberación y mi vida de creyente

*Pilar Coll*

Fue la primera Secretaria Ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos de Perú. En 2008 recibió la medalla de la Defensoría del Pueblo peruano. Nacida en Fonz (Huesca) en 1930

No me resulta fácil calibrar cuánto ha aportado la teología de la liberación a mi vida creyente, pero tengo la certeza de que la ha llenado de un sentido nuevo y de una gran riqueza. Tuve el privilegio de asistir a la primera presentación oral en Chimbote, allá por el año 68, y mi primera lectura fue en una copia mimeografiada, antes de que apareciera la edición impresa. En un primer momento la leí y estudié con una mezcla de entusiasmo y perplejidad, porque me provocaba cuestionamientos fuertes y me exigía una desinstalación. Esta primera oportunidad fue seguida de un proceso de profundización, de asimilación más honda y de un intento de hacerla vida, vida cotidiana, iniciando un camino junto con otras y otros creyentes que fue nutriéndose en la práctica cotidiana y en los cursos de teología, entre otras oportunidades.

Este proceso, que se inició en mis años de plenitud, continúa vital e inacabado a lo largo de muchos años, ya en mi vejez. Ha sido la búsqueda de una práctica coherente con estos saberes, no siempre lograda pero tercamente buscada, lo que ha enriquecido mi

experiencia creyente y me ha permitido vivir con serenidad y alegría aun en circunstancias difíciles. Ha sido oportunidad también de encontrar amistades muy sólidas entre las compañeras y compañeros de camino, lo que me lleva a hablar del sacramento de la amistad, llamados a caminar juntos, pues creo que los cristianos avanzamos no aisladamente, sino en racimos, como las uvas.

La teología de la liberación me abrió desde el comienzo a conocer más al Jesús histórico, a su enorme cercanía a los pobres y los sufrientes, a tener como referente su práctica y a tratar de vivir la opción preferencial por los pobres, proceso también siempre inacabado. Siento que mi vida, marcada por una fuerte actividad, se ha librado de caer en un vacío activismo gracias al aporte de la teología de la liberación. Tratando de resumir mi experiencia, diría, tomando prestada la frase, que mi vida ha sido un intento de abrazar en un solo gesto a Jesús y a los hermanos, especialmente a los más golpeados y maltratados. Leer y releer el libro *Jesús, aproximación histórica*, de Pagola, en los últimos

años ha enriquecido también mi experiencia inicial.

Hoy puedo decir con verdad que ha sido esta corriente teológica la que ha dado sentido pleno a mi compromiso con la causa de los derechos humanos, que no han sido para mí ideas meramente teóricas, sino la fuente que ha alimentado mi espiritualidad y ha dado sentido evangélico a mis andanzas por lugares tan duros como comisarías, hospitales, tanatorios, cárceles, zonas de emergencia y, especialmente, el contacto con las víctimas. He tenido el duro privilegio de estar donde se escucha el clamor de las víctimas y esto me ha marcado en profundidad y me ha enseñado a «beber en mi propio pozo», a convertir estas andanzas en experiencia espiritual. He podido verificar la riqueza de

una práctica anclada en unos principios empapados de evangelio que, a pesar de mis opacidades personales, me ha permitido dar testimonio de mi fe ante creyentes y no creyentes y mantenerme tericamente en la brega sin grandes desalientos.

Intuyo que la teología de la liberación tiene mucho que decir a las generaciones jóvenes, pero experimento que también a los que estamos ya en el ocaso de nuestra vida nos llena de sentido y nos da la certeza de que, como Pablo de Tarso, no hemos corrido en vano, y que a pesar de todas nuestras debilidades nos llena de esperanza el saber que el Señor de la vida nos sigue llamando a crecer disminuyendo, dispuestos siempre a acogernos amorosamente en nuestra fragilidad y pobreza vital.

### Presencia de Gustavo Gutiérrez

*Gonzalo Portocarrero*

*Sociólogo, científico social y ensayista. Nacido en Lima en 1949*

La figura del P. Gustavo Gutiérrez representa –ejemplarmente– valores y logros que nos sentimos orgullosos de reconocer, pues son el fundamento mismo de la comunidad universitaria. Su obra es una fuente de inspiración, una muestra de lo que puede el esfuerzo y la tenacidad cuando están acompañados por la reflexión y la ele-

vación moral. Esta obra es múltiple, compleja, fecunda. No obstante, creo que en la base de esta obra hay, digamos, una pretensión de autoría que nos convoca, pues exige a los que venimos detrás pensar también desde nuestras propias circunstancias y con nuestra propia cabeza. La apuesta a ser un autor, a producir una obra ori-

ginal, puede parecer desmesurada. Implica salirse de la repetición, abandonar los convencionalismos tan entretreídos en el sentido común, para hacer dialogar la experiencia con el saber, en una empresa que sólo puede ser nutrida por la esperanza.

Si la teología es, como dice Gustavo, una inteligencia de la fe, entonces el pensamiento teológico no puede ser un saber descontextualizado y definitivo. Es siempre un intento por responder a los desafíos a los que nos vemos confrontados desde una fe asediada y cuestionada por una realidad antievangélica. En el caso peruano, como también del resto de América Latina, se trata de la pobreza y la opresión social. De un orden marginador e injusto que ha sido, sin embargo, avalado por la invención de ese ídolo que es el Dios inquisidor imaginado por los poderosos. Gracias a la exaltación del sufrimiento como camino de la salvación, el cristianismo colonial validó la injusticia. Claro que hubo resistencias a esta imposición. En este sentido la obra de Gustavo representa la maduración de una vivencia de la fe que tiene raíces hondas en la sociedad peruana. Hace poco escuché a Gustavo declararse ateo del dios inquisidor, ese dios que castiga y subyuga. Creo que en el

cuento de la tradición oral quechua, *El sueño del pongo*<sup>1</sup>, recogido por José María Arguedas, se encuentra ya en germen la perspectiva de un Dios liberador que busca encontrarse con sus criaturas. Lo decisivo del cuento es que el pongo advierte al gran patrón que, para salvar su alma, necesita renunciar a la injusticia. Entonces no es casual que desde América Latina haya surgido un pensamiento teológico como el de Gustavo. Enraizado en un mundo social marcado por la injusticia, pero también desarrollado en diálogo con el pensamiento contemporáneo.

Junto con la originalidad, el pensamiento de Gustavo se distingue por su apertura a razonar, desde la fe, el mundo de hoy. En este sentido, los grandes retos de la fe son, en la actualidad, el escepticismo postmoderno, la persistencia de la pobreza y, finalmente, el diálogo con otras religiones. Es muy alentador y sintomático que se plantee estos retos recusando la «profecía de la desgracia», ese temple entre desesperanzado y apocalíptico que, como dice Gus-

---

<sup>1</sup> Indígena que trabajaba en una finca y estaba obligado a servir al propietario, durante una semana, a cambio del permiso que éste le daba para sembrar una fracción de su tierra. Tomado del *Diccionario de la Lengua Española*.



tavo, «gustan tanto quienes se erigen a sí mismos en salvadores de los males de la época». Quizá me equivoco, pero creo que la obra de

Gustavo no reclama discípulos, tampoco puede encerrarse en catecismos, me parece que es un llamado a dar testimonio.

### «Dios mío, ¿dónde estás? No me oyes para remedio de tus pobres»<sup>2</sup>

*José Ignacio González Faus, SJ*

Teólogo español, nacido en Valencia en 1935

Sin muchos preámbulos quisiera, en este homenaje, señalar cuatro rasgos que pueden resumir la aportación teológica de Gustavo Gutiérrez.

#### 1. No hay salvación sin trabajo por la liberación

El primer rasgo es haber planteado desde el principio el problema de las relaciones entre liberación histórica y salvación ultrahistórica. Un cristianismo desfigurado había reducido la fe a una esperanza en el más allá, donde el más-acá de nuestra historia sólo servía para merecer o comprar el billete de ese más allá. Semejante cristianismo chocaba con la pregunta central de Gustavo: «¿cómo hablar de un Dios Padre a aquél que ni siquiera es hombre?», vol-

viendo casi imposible la evangelización de los pobres que es distintivo de la misión de Jesús (Mt 11,5; Lc 4,18). Y, además, desfiguraba y desvalorizaba la Resurrección de Jesús cuya enseñanza es que la salvación escatológica ha de ir gestándose y anticipándose ya en esta historia. De este tema que Gustavo planteó ya en su primera *Teología de la liberación*, brotó después el lema tan extendido en una América Latina assolada por la injusticia: «sin in-surrección no hay re-surrección».

#### 2. De «La fuerza histórica de los pobres» a «Los pobres de Jesucristo»

La primera expresión es el título de una de las obras primerizas de Gustavo. La constatación de una fuerza histórica de los pobres podía ser un dato de la situación de aquellas horas. Pero es evidente que esa fuerza histórica se desvaneció poco después por la reac-

---

<sup>2</sup> F. GUAMÁN POMA, citado por GUSTAVO GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, 1993, p. 622.



ción del imperio del dios Dinero. Gustavo pasó entonces a hablar de «los pobres de Jesucristo» en el título de su espléndida obra (quizás la mejor) sobre Bartolomé de Las Casas. La fuerza teológica de los pobres compensó su pérdida de fuerza histórica. Con ello se dio relieve a otra de las tesis más decisivas de la teología de la liberación: que el problema de los pobres y la eliminación de la pobreza no es meramente un problema ético: es primariamente una cuestión cristológica y, por tanto, también un asunto teologal en el que nos jugamos la verdad de Dios o la idolatría. Por eso, cuando más tarde aprovechando la caída del Este, se lanzó la pregunta capciosa de qué queda de la teología de la liberación, el obispo Casaldáliga pudo responder sencillamente: quedan los pobres y queda el Dios de los pobres. O sea: queda todo.

En este punto quizá se estudie algún día la influencia de Guamán Poma en algunas formulaciones de Gustavo. Sospecho que el estudio valdría la pena. Yo me limito a sugerir una comparación entre dos canciones «de iglesia»: *a*) el himno final de la misa salvadoreña canta: «cuando el pobre crea en el pobre... construiremos la fraternidad» y podremos cantar libertad, etc.; *b*) en cambio, otra conocida canción de la época («Pequeñas aclaraciones»), parte de un presu-

puesto similar (cuando el pobre nada tiene y aún reparte, cuando un hombre pasa sed y agua nos da...), pero no deduce de ahí ningún pronóstico histórico, sino un juicio teológico: no se dice que entonces construiremos nada, sino que «va Dios mismo en nuestro mismo caminar». Con ello, otra vez, la teología y la praxis de la liberación se convierten en experiencia espiritual.

Esa es la fuerza teológica de los pobres. Y ya que hemos citado a Las Casas, completemos diciendo que el gran dominico no sólo es ejemplo por su defensa profética de los derechos de los oprimidos (y más si son oprimidos en nombre de Dios), sino también por su concepción de la evangelización (ésta sí que verdaderamente «nueva»): porque «Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y autoridad de predicar el evangelio *a los que quieran oírlo*; pero no la de forzar o inferir alguna molestia o desagrado a los que no quisieran escucharlo». Y, a su vez, «la Iglesia no tiene más poder en la tierra que el que tuvo Cristo».

### 3. «Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente»

Esa fuerza teológica de los pobres se despliega en el título de la obra

quizás más conocida de Gustavo. Se trata de un breve comentario al libro de Job, que evoca el espléndido verso de César Vallejo («Dios mío estoy llorando el ser que vivo»), gran poeta peruano muy citado en esta obra. Gustavo pone de relieve cómo toda teología que pretenda hablar y especular sobre Dios al margen del dolor de este mundo (sobre todo del dolor injusto) se convierte en un lenguaje comparable al de los amigos de Job, «consoladores inoportunos» e intachables «ortodoxos» de un dios falso, al que creen poder defender a costa del sufrimiento de su amigo. Pero con ello no hacen más que ofender a Dios, hablar falsamente de Él y convertir su presunta ortodoxia en una blasfemia, hasta verse desautorizados por el mismo Dios al final del libro. En cambio Job, protestando contra la injusticia que se comete contra él, es un testigo más veraz de Dios que todos los que «se acostumbran» a esa injusticia. Esa injusticia le ayudará a salir de sí y de su dolor ante el drama del sufrimiento injusto del mundo, a comprender que no hay nada que justifique el dolor injusto de un ser humano.

Con delicadeza y buenas palabras, creo que pocas veces se ha dado un aviso tan serio a toda esa teología meramente académica que se está

queriendo revitalizar entre nosotros a raíz de la involución eclesial y que, so capa de ortodoxia, está elaborando una idolatría o una reflexión sobre un dios falso. Y deja planteado a la Iglesia el más decisivo de todos sus problemas: el de la identidad de Dios, deformada tantas veces por los creyentes y causa (según Vaticano II) de buena parte del ateísmo moderno. Conocer a Jesús es seguir a Jesús han dicho con frecuencia los teólogos latinoamericanos. Y hablar de Dios implica un «practicar a Dios» según expresión de Gustavo. Job es llevado a una experiencia de gratuidad que le deja desconcertado ante su propio dolor, pero le mueve proféticamente a trabajar contra todo el dolor del mundo. Teología y santidad (como la justicia y la paz) se besan para Gustavo.

#### 4. Fidelidad eclesial

Por desgracia, como no podía ser menos, Gustavo se vio denostado y perseguido por una curia romana cada vez más ciega y que pretende articular en todo el episcopado mundial una confirmación de su ceguera. No ha sido el único en nuestro hoy ni en nuestro ayer: ciñéndonos al ámbito hispanohablante ¿habrá que evocar que santos y doctores de la Iglesia, como Juan de Ávila, Teresa de Jesús,

Luis de Granada o el arzobispo Carranza, vieron puestas en el Índice de libros prohibidos algunas de sus obras y soportaron dificultades con la inquisición? Pero lo que aquí merece ser destacado es la fidelidad y ejemplaridad de la reacción de Gustavo, en medio de dolores absurdos que sólo él conoce. He evocado otras veces cómo en Madrid, en un congreso de teología, ante preguntas capciosas que pretendían plantearle una opción entre la Iglesia y los pobres, Gustavo se negó a aceptar el dilema y confesó que él amaba a esta iglesia pecadora «con un amor de antes de la guerra». Buen punto de referencia para muchos que hoy han compartido su mismo destino crucificado. Y buena lec-

ción histórica sobre la fecundidad del seguimiento crucificado de Jesús de Nazaret, que confirma lo que ocurrió con Lagrange, Rahner, Congar, De Lubac... y otros mártires de la teología del preconcilio Vaticano II, reivindicados luego en el concilio.

Las peripecias y los vericuetos de esa fidelidad (que necesitó también la astucia de las serpientes sin perder la sencillez de las palomas) no son para ser evocados aquí y son suficientemente conocidos. Sólo una palabra de gratitud para los hijos de Santo Domingo que salvaron para la Iglesia esta pequeña joya y permitieron a Gustavo convertirse en hermano de su querido Bartolomé de Las Casas.

### Reflexiones desde la gratitud

*José María Rodríguez Olaizola, SJ*

**Teólogo, sociólogo y pastoralista español, nacido en Oviedo en 1970**

Cuarenta años han transcurrido desde que salió *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez. Y hoy añoramos que aparezca un libro que provoque, al menos, tal estallido de reflexión y acción. Fue un aldabonazo, una llamada, un grito que rasgó, con estridencia, muchos silencios. Como todo lo que es incómodo, tuvo partidarios y detractores. Tuvo desarrollos y seguidores. Junto al del sacerdote

peruano, otros muchos nombres fueron dando cuerpo a una teología que acentuaba la dimensión histórica de la salvación, como lucha contra el pecado de la exclusión y lucha por liberar a los más pobres de las cadenas de la opresión y el dominio de poderes injustos –y sé que necesariamente esta definición es incompleta y simplificadora–. Hubo aciertos. Hubo acentos diversos. Hubo in-

comprensiones. Hubo miedo. Hubo la incomodidad que provoca el evangelio en los corazones de piedra, y la inquietud que provocan los profetas en los poderosos. Hubo el recelo de quien teme los excesos. Hubo poder. Y ese poder, combinado con un exceso de precaución, llevó a sospechas. Se leyó con ansia. Se trasladó a otros contextos –a veces sin traducirlo a la situación de esos contextos–, lo que provocó ciertos desajustes. Cuarenta años después parece que aquello era otro mundo, otra Iglesia, otra guerra.

Los que nacimos casi a la vez que el libro de Gustavo de Gutiérrez, al comenzar los años 70, empezamos a oír hablar de la teología de la liberación bastantes años después. Algunos de sus gritos se habían convertido en lugar común. Los lazos estrechos entre la Iglesia española y Latinoamérica habían llevado a un intercambio de reflexión, de información, de análisis. Por el medio, nombres propios en un drama que iba desplegándose sobre todo en América: desde el mismo Gutiérrez a los grandes teólogos de la liberación, como Leonardo Boff, Juan Luis Segundo o Jon Sobrino; desde monseñor Romero a Ignacio Ellacuría y sus compañeros de la UCA. Entonces se hablaba ya con más frecuencia de utopía, de la relación entre salvación y

procesos de liberación, del profetismo necesario en la Iglesia católica, de la opción por los pobres, de la importancia de perseguir una salvación que comenzase aquí y ahora. Pero también se había extendido el recelo y la sospecha. Algunos episodios y desencuentros concretos habían llevado a un enfrentamiento más o menos explícito entre los guardianes de la ortodoxia y los impulsores de esta nueva corriente. Las reservas tenían que ver con varios temores: Temor a que se acentuasen tanto algunas dimensiones del evangelio que se silenciasen otras. Temor a que lo histórico opacase lo trascendente. Temor a excesos en las formas de perseguir la liberación. Temor a que un análisis socio-económico de tipo marxista conllevara el materialismo –y ateísmo práctico– que algunos veían asociado a dicha corriente. Temor a una implicación política que hay quien veía como incompatible con la universalidad de la Iglesia. Esta incompreensión, en una época en que empezaba a echarse el freno a algunos despliegues del Concilio Vaticano II, llevó a declaraciones, incompreensiones y condenas. Por diversas razones, la primera generación de grandes teólogos de la liberación no llegó a tener herederos, pese a que algunos teólogos en los años 90 parecían preparados para tomar el relevo.

Hoy en día, cuarenta años más tarde, uno se pregunta, con cierta perplejidad, qué ocurrió para que un movimiento tan fuerte y fecundo esté hoy casi desaparecido. ¿Es que cumplió su función, introdujo en la sensibilidad y la teología contemporánea una serie de cuestiones que inevitablemente tenían que pasar a formar parte del discurso evangelizador, y después le llegó el momento de callar? ¿Es que los propios teólogos de la liberación agotaron su proyecto, sin saber dar paso a nuevas generaciones? ¿Es que desde Roma se les silenció? ¿O es que siguen hablando, pero en medio de la cacofonía de voces, publicaciones y sensibilidades postmodernas su voz es una más en medio de la algarabía contemporánea?

Es posible que ocurra algo de todo esto. Cualquier análisis que pretenda estudiar la complejidad de esta situación necesitaría mucho cuerpo crítico y bastante más extensión. Sin embargo, en el breve espacio de esta reflexión me gustaría plantear algunas cuestiones que podrían dar de sí, al menos, para dialogar. Vaya por delante una constatación, y es la gratitud y reconocimiento al esfuerzo de estos teólogos que supieron adentrarse en una tierra difícil y peligrosa, en nombre de todos aquellos que eran –y siguen siendo–

víctimas del pecado que excluye, oprime y mata. Y una vez dicho esto, me gustaría sobrevolar varios asuntos que quizás pueden dar pistas para interpretar lo ocurrido en estos cuarenta años.

Lo primero que uno constata es la importancia de traducir los planteamientos. No por idiomas, pues en nuestro caso el castellano era lengua común que unía países y continentes. Pero sí por contextos. Especialmente si hablamos de una teología que planta sus raíces en la praxis histórica y que no puede prescindir del contexto... En su teología de la liberación Gustavo Gutiérrez describía la situación social y la situación eclesial en América latina. Era imprescindible. Sin embargo, me pregunto si la teología de la liberación no se trasladó a otros lugares sin traducirse. Se trajo a España. Se bebió con avidez. Se leyó con pasión. A muchos les ayudó a abrir los ojos y vibrar con la situación que se producía en los países americanos. Pero en un país de clases medias la polarización entre verdugos y víctimas, ricos y pobres también dejó a mucha gente sin saber muy bien dónde ubicarse. Sospecho que lo mismo ocurrió en otros países fuera del mundo hispano. Una asignatura pendiente que se fue haciendo evidente para los propios teólogos de la liberación

—y posteriores publicaciones lo recogerían— fue la necesidad de ampliar el abanico de lo que se entiende por pobreza, más allá de las pobrezas económicas o materiales. La teología feminista u otras teologías que se centraban en la liberación de determinadas minorías intentaron dar respuesta a esa carencia. Pero ahí está una de las tensiones más difíciles: A medida que el objeto es más concreto y se centra en situaciones más particulares, pierde fuerza la aspiración a tener una repercusión global.

En segundo lugar, hay tres acentos de la teología de la liberación que posiblemente cuando surgió resultaban novedosos y necesarios, pero que terminaron cargando las tintas en una visión negativa de la realidad. Son el discurso utópico, la defensa del profetismo y una mirada lineal de la historia en la que la salvación está por llegar<sup>3</sup>. Los tres elementos, combinados, terminan provocando una percepción: El presente es el tiempo de la denuncia y el futuro es el tiempo de la bendición. Ahora hay que poner en marcha una praxis transformadora para que la liberación sea efectiva en la vida de las víctimas del pecado. Quizás por

---

<sup>3</sup> Sobre estas tres reducciones he escrito más ampliamente en: *Un mapa de Dios, en busca de las estructuras de salvación*, Sal Terrae, Santander, 2006.

una diferente sensibilidad uno insistiría en la importancia de reforzar tres aspectos que complementan lo anterior y que llevan a una consideración esperanzada del presente: Frente a lo utópico, hay que insistir en lo real. Junto al profeta y su veta de denuncia, hay que recuperar al sabio. Y el tiempo histórico de la salvación también es ya. Cierto es que desde el principio la teología de la liberación insistía en una tensión entre el futuro cumplimiento de la Promesa y sus realizaciones parciales en la historia. Con todo, me temo que el peso de la esperanza recayó en el futuro.

La postmodernidad ha sido una ola que se ha llevado por delante muchos discursos sólidos. Su énfasis en el sentimiento, la experiencia, la fragmentación de lógicas, la insistencia en un presente que tiene poco de histórico, al olvidar el pasado y prescindir del futuro, la pérdida de fe en los grandes discursos... todo eso ha sido como ácido que corroe las grandes cosmovisiones de todo tipo. También la teología de la liberación.

La caída del mundo soviético y de los regímenes comunistas, y la crisis de las ideologías de izquierdas a medida que el mundo, incluida la China comunista, abrazaba con más o menos entusiasmo la econo-

mía capitalista, hace que la metodología de análisis marxista, conceptos como lucha de clases, etc., se vayan quedando desfasados. En su lugar, nuevos conceptos para reflejar una realidad compleja: redes, la sociedad de la información, la disolución de certezas en un mundo líquido, la globalización con sus barreras, y últimamente la indignación. Todos esos conceptos invitan a un nuevo análisis. Sin embargo, frente a la solidez de las grandes teologías y escuelas de hace unas décadas (no sólo la teología de la liberación, podríamos hablar también, por ejemplo, de la teología política europea) nos encontramos ahora con un mundo académico mucho más fragmentado –y quizás un poco atenazado por la prudencia o el temor– en el que los desarrollos teóricos son más individuales y es difícil hablar de escuelas.

Por último, tengo la sensación de que la teología de la liberación es una víctima más de la sociedad de la información. Se formulan grandes titulares, y a menudo todos jugamos a ese juego. Poca formación profunda. Dos o tres afirmaciones sonoras. Diagnósticos precipitados. Entonces escuchas a muchas personas decir cosas como que «la teología de la liberación fue un error defendido por grupos radicales y secularizados, y está conde-

nado por la Iglesia»; o en el extremo opuesto, escuchas a otros decir que «una Iglesia opresora y enemiga de los pobres condenó a los únicos que defendían de verdad la justicia y el Reino de Dios...», y miles de declaraciones como esas, que rara vez entran en contenidos reales y se quedan en batallas mal entendidas. Es triste, pero a menudo se funciona en nuestra sociedad con análisis así de simples. El maniqueísmo de esos planteamientos, donde unos son héroes y otros villanos –en función de las propias afinidades– es impenetrable. No importa que la realidad sea mucho más matizada. No importa que las condenas hayan sido más o menos parciales o puntuales. No importa lo mucho que ha aportado la teología de la liberación a la sensibilidad, espiritualidad y reflexión contemporánea. El trazo grueso ha hecho mucho daño a la comprensión de lo ocurrido.

Una vez dicho todo esto, y ya que se me da la oportunidad de compartir esta mirada retrospectiva, creo que es de cajón terminar dando las gracias a todos aquellos que, desde la fe, la búsqueda de coherencia y la pasión por Dios, su evangelio y su gente, nos abrieron, con su reflexión y su vida, el corazón, las entrañas y los oídos para no dejar de escuchar el clamor de quienes no tienen ni pan, ni paz, ni palabra.



## Recordar la justicia y recuperar una proclamación olvidada<sup>4</sup>

Peter Henriot, SJ

Jesuit Center for Theological Reflection de Lusaka (Zambia). Nacido en Tacoma (Washington) en 1936

Un seminarista, alumno mío, me pidió recientemente que le nombrara el documento de mayor influencia en la doctrina social de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Quedó sorprendido cuando, sin dudar, respondí categóricamente: «Justicia en el Mundo», la declaración del Sínodo de Obispos en 1971. Quedó sorprendido, creo yo, porque si fuera un documento tan influyente podría esperarse que tuviera mayor eco en el 40 centenario de su publicación. Pero no parece que el Vaticano tenga intención de celebrarlo oficialmente; el documento no se encuentra en la web del Vaticano ni está incluido en el monumental *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

«Justicia en el Mundo» hizo su aparición en un momento crítico en la historia de la Iglesia y en la historia global. Como consecuencia de rápidos y sucesivos cambios en la Iglesia Católica provocados por los vientos que soplaban a través de las ventanas abiertas del Concilio Vaticano II, la Iglesia fue llamada a estar dis-

puesta para intervenir en los acontecimientos políticos del momento. La teología de la liberación en Latinoamérica era una de las muchas influencias que daban forma a esta posible intervención. Las éticas de las revoluciones sociales de los años 60, las tensiones de la guerra fría, la creciente atención a los desafíos socioeconómicos en el llamado tercer mundo y la expansión de los medios de comunicación eran otros tantos factores de dimensión global que una Iglesia en el mundo no podía ignorar.

En los años 2010, nosotros, los católicos, nos encontramos en un parecido entorno eclesiástico y global. Viviendo con la herencia de dos poderosos papas, enfrentados con escándalos que cuestionaban la integridad y responsabilidad eclesiástica, y afectados por la disminución en el número de fieles y de vocaciones sacerdotales y religiosas, la Iglesia está llamada de nuevo a examinar su mensaje y sus estructuras. Los desafíos que presentan la crisis económica global, el impredecible terrorismo, el aumento de problemas ambientales y la aparición de nuevos centros de poder en el mundo en vía

---

<sup>4</sup> Traducción de José María de Vera, SJ.

de desarrollo, exigen también una respuesta efectiva por parte de la Iglesia. Si «Justicia en el Mundo» es más relevante hoy que cuando fue publicado, ¿por qué ha caído sobre su aniversario el manto del olvido oficial? Sugiero dos razones: su origen y su mensaje.

Me parece apropiado preguntar si el evidente desplazamiento de la declaración tendrá como una de sus causas la postergación del sínodo de Obispos en el gobierno de la Iglesia. El sínodo, establecido por Pablo VI después del Vaticano II, fue diseñado para reflejar el carácter colegial del episcopado. Pero a medida que un mayor énfasis se ha desplazado hacia el papado y a las centralizadas instituciones vaticanas, la colegialidad se ha convertido en un asunto que suscita vivas diferencias en el seno de la Iglesia.

Como consecuencia de esta situación las periódicas asambleas del sínodo de obispos –convocados por el papa con el objeto de discutir cuestiones de interés actual y asuntos de carácter regional– no incluían el mandato de emitir pronunciamientos de naturaleza magistral. Sus mensajes han ocupado un puesto secundario a la exhortación apostólica post-sinodal del papa. De los veintitrés sínodos celebrados a partir de 1967, sólo el tercero (octubre 1971) produjo con

su propia autoridad un documento de naturaleza magistral: «Justicia en el Mundo». A los sínodos, incluso los celebrados en la presencia del papa, se les ha negado la facultad de enseñar por propia autoridad.

### ¿Demasiado controvertido?

Podrían existir otras razones por las que no se ha dado prominencia al aniversario de «Justicia en el Mundo». Su principal mensaje, ciertas formulaciones y algunas recomendaciones han dado lugar a disputas en círculos eclesiásticos y políticos.

El mensaje del documento puede resumirse en una sentencia bien conocida: «La acción en nombre de la justicia y la transformación del mundo nos parece que sean una dimensión constitutiva del anuncio evangélico; o en otras palabras, de la misión de la Iglesia dirigida a la redención de la raza humana y su liberación de cualquier situación de opresión» (n. 6). La promoción de la justicia es un elemento indispensable en el trabajo de evangelización. Sencillamente, no se participa en el anuncio de la buena nueva de Jesucristo si el compromiso con la justicia pasa a segundo plano o es eliminado.

El uso de la palabra *constitutivo* ha sido un punto de debate. En dos importantes artículos publicados en *Theological Studies* (junio 1983 y junio 2007) el teólogo Mons. Charles M. Murphy exploró concienzudamente cómo esta palabra hizo su aparición en el texto, y además hizo notar las diversas interpretaciones que se le dieron en las sucesivas discusiones. En vez de entender la palabra como «necesario» o «esencial», algunos la interpretaron como si significara «elemento integral» (simplemente como una parte entre otras del mensaje evangélico), o únicamente como «parte conveniente» (que sirve en la tarea de extender el Evangelio). Pero cuando la palabra *constitutivo* se interpreta como un absoluto requerimiento, quiere decir que la labor a favor de la justicia no puede ignorarse en ningún proyecto eclesial. Esta ha sido la interpretación ampliamente aceptada en el trabajo en pro de la justicia y la paz que yo he visto en los EE.UU. y África. ¿Es justo decir que el olvido oficial en el que ha caído «Justicia en el Mundo» se debe a la incomodidad que esta interpretación causó en algunas filas conservadoras de la Iglesia?

«Evangelii Nuntiandi» (la exhortación apostólica de Pablo VI publicada un año después del Sínodo

de Obispos de 1974) habló de un evangelización que incluye mensajes «acerca de la vida en sociedad, la vida internacional, la paz, la justicia y el desarrollo, un mensaje particularmente enérgico en el día de hoy acerca de la liberación» (n. 29). Pero las líneas directrices para la discusión (*lineamenta*) del Sínodo de Obispos en 2012, «La Nueva Evangelización para la Transmisión de la Fe Cristiana», menciona la promoción de la justicia solamente de paso.

«Justicia en el Mundo» ofrece un breve pero poderoso análisis escriturístico con énfasis en Dios como libertador de los oprimidos en el Antiguo Testamento, y en Jesús como mensajero de la justicia para los pobres en el Nuevo Testamento (nn. 30-33). Pero, especialmente, es la descripción del vínculo que une en la Escritura justicia y amor donde el documento formula una de sus más poderosas afirmaciones: «El amor cristiano al prójimo y la justicia no pueden separarse. Porque el amor implica una absoluta exigencia de justicia, es decir, un reconocimiento de la dignidad y los derechos del prójimo (n. 34). Si digo que amo a mi prójimo esto significa que quiero que la dignidad de mi prójimo sea respetada, su desarrollo promovido y efectiva la implementación de la solidaridad comunitaria. Es-

tas exigencias del amor son elementos esenciales de la justicia social incorporada al contexto político en el mundo de hoy.

Aunque el influjo de «Justicia en el Mundo» no siempre ha sido explícito en la enseñanza posterior, Pablo VI fue especialmente claro al hablar de la unión entre justicia y amor. El Papa propuso construir «una civilización del amor», una sugerencia que encontró eco en la subsecuente enseñanza papal. Benedicto XVI, que ha escrito dos encíclicas sobre el amor, dedicó una de ella (*Caritas in Veritate*) a la memoria de Pablo VI y ha desarrollado la idea de la caridad política, un concepto que Pablo VI habría aprobado.

### Método inductivo

En la discusión sobre cuestiones actuales, «Justicia en el Mundo» usa un método que goza de amplia aceptación (aunque no siempre reconocida en algunos círculos eclesiales): la conocida tríada «Ver, Juzgar, Actuar». Este método, claramente articulado en la encíclica de 1961 *Mater et Magistra* del Beato Juan XXIII, llama a la observación de la realidad, la analiza y la evalúa a la luz de la doctrina social de la Iglesia, y responde a esos pasos con una efec-

tiva acción. Su extensivo uso en el trabajo apostólico en Latinoamérica fue marginado en la reunión del CELAM en Santo Domingo en 1992, pero fue retomado en 2007 en la reunión de Aparecida (Brasil).

Este método, que pone el acento en un modo inductivo, basado en la experiencia y dirigido a obtener respuestas a los desafíos sociales, se distingue del método deductivo que adopta un modo vertical («de arriba-abajo») que se apoya en posturas previamente definidas por teorías o instrucciones que se derivan de fuentes jerárquicas. De este modo, «Justicia en el Mundo» subraya la necesidad de escuchar «el grito de los que sufren violencia y están oprimidos por injustos sistemas y estructuras», puesto que las aspiraciones que mueven al mundo de hoy «no son extrañas al dinamismo del Evangelio» (n. 5).

En sus análisis y recomendaciones, «Justicia en el Mundo» se ocupó, con un cierto grado de atrevimiento y urgencia, de problemas específicos como el hambre en el mundo, el justo comercio, la migración y los refugiados, aborto, derechos humanos, libertad religiosa, preocupaciones ambientales, la función de los medios de comunicación y promoción de las Naciones Unidas. Que estas

cuestiones fueron discutidas en este documento de hace cuarenta años demuestra que «Justicia en el Mundo» conserva su relevancia en la lucha contemporánea a favor de la justicia en el mundo.

El método «Ver, Juzgar, Actuar», o la lectura de los signos de los tiempos como se le llama con más frecuencia, se extendió al trabajo socio-pastoral de muchas conferencias episcopales y de comisiones de justicia a nivel nacional y diocesano. Comunidades religiosas, especialmente en sus actividades a favor de los pobres, adoptaron este método. En los Estados Unidos, la convocación de los obispos a la Conferencia de Detroit (1976) para lanzar un «Llamamiento a la Acción», se apoyaba también en el método inductivo. Más tarde, en los años 1980, originó dos cartas pastorales de los obispos acerca de la paz y la justicia económica.

El método también contribuyó al énfasis que «Justicia en el Mundo» puso en la relación entre las estructuras sociales y la promoción de la justicia. Aunque este elemento podría haber estado previamente presente en la doctrina social católica, en el documento sinodal aparece explícitamente. Al hablar de una creciente demanda por el derecho al desarrollo, el documento advierte: «Este deseo, sin

embargo, no será suficiente para satisfacer la expectación de nuestro tiempo si ignora los obstáculos objetivos que las estructuras sociales levantan en el camino a la conversión de los corazones, o incluso a la realización del ideal de caridad» (n. 16).

Esta apreciación de las estructuras sociales está en el origen de la enseñanza del documento acerca del pecado social, y su aceptación de que «la educación exige una renovación del corazón, una renovación basada en el reconocimiento del pecado en su manifestación individual y social» (n. 51). En consecuencia, se llama la atención al hecho de que el pecado social cae bajo la atención pastoral en el sacramento de la penitencia. Finalmente, Juan Pablo II, generalmente considerado como opuesto a la teología de la liberación, adoptó la noción del pecado estructural, como el de la liberación, en su propia enseñanza (*Sollicitudo Rei Socialis*). Benedicto XVI hizo suyo el análisis de las estructuras pecaminosas en *Cari-tas in Veritate*.

### Justicia en la Iglesia

La declaración del Sínodo de 1971 abrió un nuevo e importante campo –aunque controvertido– cuan-

do demandó un examen interno de conciencia: «Aunque la Iglesia está obligada a dar testimonio de la justicia, reconoce que cualquiera que se atreva a hablar sobre la justicia en público, en primer lugar tiene que ser considerado justo. Por sus oyentes. De aquí se deduce que tenemos que examinar la manera de actuar, las posesiones y el estilo de vida de la misma iglesia» (n. 40).

Esto fue explícitamente desarrollado con la mención de respeto y promoción de los derechos dentro de la Iglesia, la necesidad de administrar los bienes temporales de modo que no afecte la credibilidad evangélica, y la llamada a la «moderación» en el estilo de vida de todos los cristianos que se extiende también a obispos, sacerdotes y religiosos.

Con respecto a los derechos dentro de la Iglesia, por ejemplo, «Justicia en el Mundo» se refirió a los sueldos de los que trabajan en las iglesias y la función de los laicos en cargos administrativos. El Sínodo declaró: «También queremos urgir que las mujeres tomen parte en la formulación responsable de decisiones, que participen en la vida de la comunidad civil y, de igual modo, de la Iglesia» (n. 42). Para asegurar que a estos llamamientos seguiría la acción, se propuso la creación de una comisión

especial que los estudiara seriamente.

Basta pensar en los escándalos que han sacudido a la Iglesia en los últimos años para caer en la cuenta de la importancia de estos llamamientos a embarcarse en un sincero examen de conciencia. Aunque aún persista la necesidad de dar nuevos pasos, especialmente en lo que toca a la responsabilidad en materia de abusos sexuales de sacerdotes católicos, se han dado algunos casos de obispos ejemplares que han llevado a cabo, privada y públicamente, actos de arrepentimiento y reconciliación con las víctimas. El Papa Juan Pablo II, aunque según algunos padeció ceguera con respecto a esta crisis, hizo del arrepentimiento por ofensas de la Iglesia un claro ministerio personal. Decenas de veces pidió perdón a los grupos ofendidos, incluyó examen corporativo y arrepentimiento en la agenda del Gran Jubileo del Año 2000, y presidió personalmente la ceremonia de perdón que abrió el Jubileo.

Celebrar de algún modo el 40 aniversario de «Justicia en el Mundo» sería apropiado. Buena teología, agudo análisis social y acertadas recomendaciones prácticas, hacen de él uno de los documentos más influyentes en la tradición social católica. Es materia

de enseñanza en muchos cursos –formales e informales– en todo el mundo. Y ha influido en la identificación de la misión contemporánea de los jesuitas y de otros religiosos como «servicio de la fe y promoción de la justicia». Una comisión creada por un grupo, con base en Roma, de superiores mayores de Órdenes reli-

giosas de varones y mujeres, ha preparado un seminario en el mes de noviembre, con el fin de explorar las implicaciones para la vida religiosa que se derivan de las declaraciones de «Justicia en el Mundo». Ahora más que nunca, el mundo necesita «buenas noticias», a las que la justicia aporta una dimensión constitutiva. ■