

Destacando el carácter liberador que se desprende de la acción de Dios en relación con la Promesa a su pueblo escogido, la teología percibe en la liberación de la esclavitud de Israel un sentido específicamente *político* —término que más de un crítico a Gutiérrez duda en subrayar³⁰— «en la que se expresa el amor de Yahvé por su pueblo»³¹. Aprecia, sin duda, además, en ella la importancia *creadora* y *salvadora* de dicha liberación por el establecimiento de la Alianza entre Dios y su pueblo, gracias a la «benevolencia solidaria (*hésed*)»³² de Yahvé cuya función, la de la Alianza, define histórica y teológicamente el encuentro con Dios.

La importancia política de esta gesta histórico-salvífica, política especialmente porque consiste «en un camino hacia la libertad» a la cual se orienta un «pueblo que quiere dejar la esclavitud»³³ interviniendo Dios en esa marcha, es decir, en la historia humana, queda puesta de relieve en el libro del Exodo de la Biblia de donde se desprenden, antes de la liberación, un conjunto de situaciones opresivas que terminan por posibilitar la vocación de Moisés, suscitada por Dios, promoviendo decisivamente la liberación. Una lenta y larga «pedagogía» ejercerá Dios sobre el pueblo de Israel a lo largo de la diáspora para «que perciba el sentido profundo de la liberación a que está llamado» consolidándose de este modo «la fe de Israel»³⁴. Desde este punto de vista se puede decir «que sólo a partir del Exodo Israel conoce a Yahvé», según expresa el exegeta católico español J. Alonso³⁵.

El carácter liberador de este acontecimiento bíblico —muy relevante, como hemos dicho, para la teología de la liberación— ha sido ocasionalmente subrayado gracias a una «teología del cautiverio» en América Latina, formulada por L. Boff, poniendo énfasis de un modo paradigmático tanto en la situación de represión y cautividad existentes en el pueblo de Israel antes de su liberación como en las situaciones de dependencia existentes en contextos latinoamericanos, cuestión que apelan frecuentemente diversos documentos pastorales, religiosos, catequéticos y teológicos redactados en América Latina. En contraste con las expectativas esperanzadoras que ofrecía en un sentido pastoral, popular y político, la teología de la liberación años atrás en Latinoamérica dejando «en penumbra el mensaje también histórico y también liberador de la experiencia del exilio»³⁶, hoy ella «en régimen de cautividad, por la presencia de diversos obstáculos que se anteponen a una liberación según L. Boff, formula ocasionalmente como propia esa experiencia de sufrimiento, opresión y

BLENKINSSOPP: «Objetivo y profundidad de la tradición del Exodo en Deuterocisaias, 40-55». *Concilium*, 18-20 (1966), 397-407; S. CROATTO: «Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Testamento». *Revista Bíblica*, 33 (1971), 3-7.

³⁰ Cf. CORREA, G.: «Leyenda al Exodo y Gustavo Gutiérrez». *Tierra Nueva*, 7 (1973), 88-94.

³¹ GUTIÉRREZ, G.: Ob. cit., 206.

³² GARCÍA MURCIA, J. R.: *El rostro liberador de Dios* en, AA. VV., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975, 98.

³³ PIE Y NINOT, S.: *¿Qué es la salvación? Relación entre liberación y salvación* en, AA. VV., *De la fe a la teología*, Barcelona, 1977, 17.

³⁴ GUTIÉRREZ, G.: Ob. cit., 206.

³⁵ ALONSO DÍAZ, J.: *La Biblia bajo el influjo de la «teología de la liberación»*. Madrid, 1979, 15.

³⁶ BOJORGE, H.: «Para una interpretación liberadora». *Revista Bíblica*, 33 (1971), 70.

liberación existentes en el Exodo, cuyo carácter paradigmático termina por ser evocado en diversos testimonios cristianos del continente ³⁷.

Entre las distintas aspiraciones humanas promovidas por el cristianismo comprometido en Latinoamérica al recoger los anhelos de emancipación desprendidos de las experiencias del pobre y de los pueblos periféricos dependientes (lucha, esperanza, compromiso, confianza, etc.), la teología de la liberación ha descubierto por la articulación práctica de la *justicia* y la *compasión*, gracias a la Biblia, el sentido de la *solidaridad* como un valor concreto relevante. Esta «solidaridad» puede ser entendida en el Antiguo Testamento a raíz del término hebreo *bésed* traducido y leído como: bondad, misericordis, amor, pero en relación estrecha con *mispat* (derecho) y *sedaqâ* (justicia) la voz *bésed* adquiere «un contenido de “justicia-misericordia”, ya partiendo de Dios al hombre, ya partiendo del hombre al hombre» ³⁸, que se aproxima a lo que comprendemos por *solidaridad* especialmente presente en lecturas bíblicas realizadas por la Iglesia y comunidades cristianas populares al calor de la realidad que viven en América Latina.

La afirmación de *bésed* gracias a esos dos términos en determinados contextos de la Biblia, sobre todo en la predicación profética, evoca necesidad de apoyo a los *pobres* (ánaw, ebiôn, dal) para realizar justicia con ellos, pues resulta un mandato de Yahvé importante para que él sea conocido (Jer 22, 13-16; Os 10, 12; Os 12, 7; Am 5, 24; Is 1, 17), especialmente si el Reino de Dios se entiende en el Antiguo Testamento, como dice Sobrino, como aquella «situación en que los hombres tengan a una el verdadero conocimiento de Dios e implanten el derecho a los pobres» ³⁹. Reino próximo y destinado a ellos en la predicación de Jesús, recogiendo precisamente el Nuevo

³⁷ Dentro de un conjunto de testimonios cristianos latinoamericanos redactados en un contexto de opresión, cabe señalar aquí el documento «Ultimo Escrito» del sacerdote Joan Alsina, fusilado en Chile en septiembre de 1973. Horas antes de ser arrestado, interrogado y condenado y, una semana después del golpe militar, escribe en su testimonio final, descubierto en su habitación después de muerto, entre otras cosas, lo siguiente: «Son muchos los que han sido señalados, purificados. Setenta y dos dicen las ‘cifras’. En el Exodo era cuarenta mil. Y aquí también. De una parte y de otra, ¿qué más da? Es pueblo, tropa. Tanto da. ‘Haremos un país nuevo, libre, independiente’. Otras voces, otros ámbitos. No, las voces son las mismas. Y la dialéctica... también. Falta de conexión interna. No saber quién soy, de dónde vengo y por qué camino ando. Llegaré a casa. Este me mira. Este me puede arrestar. Escondido, depender de una clave, de una voluntad, de una intuición, de una ‘confesión’ arrancada. Sudor frío, caliente. Una pieza pequeña, sola, fría. ¿Quién hay detrás del ‘fono’? ¿Quién llama a la puerta a estas horas? No es saber qué haré, sino qué me harán. Y lo más doloroso: ¿Por qué? Esto es la inseguridad. Y la conciencia de la inseguridad es el miedo. Ahora entiendo a Raimon cuando nos habla de la lucha contra el miedo. Y siguen los disparos. De noche, sobre todo. ¿Contra quién? Pueblo, pueblo, pueblo. De una parte y de otra. Ellos: o están muertos —los que *eran*— o huyen, o están arriba. Estrategias, bandos, declaraciones. Y el pueblo yace, o dormido o muerto. Y la impotencia. La sangre que hierve. Las palabras que no salen. Y saber que —palabras y hechos— están condenadas al polvo, a la sangre y a la sangre machacada y destrozada. ¿Y nuestra santa madre? No se puede improvisar. El equilibrio sólo sirve en tiempo de ‘paz’». I. PUJADAS: *Joan Alsina. Chile en el corazón*. Salamanca, 1979, 303; cf. también M. BOERO: *Valoración teológica del testimonio de Joan Alsina: «Ultimo Escrito»* (inédito, Universidad Pontificia Comillas. Facultad de Teología). Madrid, 1984.

³⁸ ALONSO DÍAZ, J.: «Términos bíblicos de “justicia social” y traducción de “equivalencia dinámica”». *Estudios Eclesiásticos*, 51 (1976), 110.

³⁹ SOBRINO, J.: *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander, 1982, 142.

Testamento el mensaje del profetismo, cuya cercanía a ese Reino se vive con la defensa y la solidaridad con los humildes.

La compasión, la piedad, la benevolencia con el pobre, verdadero encuentro bíblico donde se conoce (*yadá*) a Dios, sugiere así una concreta postura solidaria respecto al oprimido, develándose a la vez con tal postura los motivos que provocan pobreza y opresión, pues, como dice el mexicano J. P. Miranda: «No veo cómo pueda haber un auténtico compadecerse del oprimido sin que al mismo tiempo surja indignación contra el opresor; ni veo que el sentido genuino de justicia pueda describirse con mayor profundidad que mediante la expresión: com-pasión con el necesitado»⁴⁰.

Desde esta perspectiva bíblica que promueve hacer valer ante los humillados y oprimidos la justicia y el derecho, según la óptica del compromiso popular en la teología de la liberación, se desprende contestación y crítica a los *resa'im* (injustos, opresores, despiadados), caracterizados en la Biblia en el libro de los Salmos, cuyas estructuras propias de injustos, como el Faraón y sus huestes, condicionan y perpetúan las situaciones de cautividad del pueblo al prescindir del genuino conocimiento de Dios caracterizado, para J. P. Miranda, por la mediación práctica de la justicia interhumana operante entre los hombres⁴¹. De este modo, *mispàt* y *sedaqâ* en relación con *hésed*, ejercidas especialmente respecto al pobre, constituyen un lugar destacado de encuentro con Yahvé terminando por experimentarse a Dios en el Antiguo Testamento, a raíz de la crítica expresada por los profetas, como «un Dios de justicia, de derecho y de amor leal», según estudios de G. Ruiz⁴².

Estas dimensiones bíblicas, sumamente importantes para conocer a Yahvé en contraste con el conocimiento helenista de Dios, adquieren sentido para el hombre en el Antiguo Testamento si son vividas en relación con el pobre, como hemos dicho,

⁴⁰ MIRANDA, J. P.: *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Salamanca, 1975, 71. Miranda ha observado la distinción que ha hecho Occidente, a partir de la traducción griega del Antiguo Testamento gracias a los LXX («Septuaginta»), entre «limosna» (*eleémosyne*) y «justicia» (*dikaíosyne*), distinción ideológica que ha ocasionado incalculables consecuencias sociales y políticas en relación con la propiedad formulada en encíclicas: papales. Cf. J. P. MIRANDA, ob. cit., 36-42, 44; J. ALONSO DÍAZ, artículo citado, 114-121. También a raíz de la filosofía griega ha terminado por diferenciarse «justicia» de «amor» (Cf. P. MIRANDA, 87 ss.; S. SILVA GOTAY, ob. cit., 151), cuyo sentido originario del amor y la justicia, en el Antiguo Testamento, es conocer a Dios en su trascendencia: «El conocer directamente a Dios es imposible, no por la limitación del entendimiento humano, sino porque, de lo contrario, la trascendencia total de Yahvé, su otredad irreductible e inconfundible, desaparecerían; nuestra posibilidad de aceptarlo en el hombre va más allá de toda comprensión tematizadora y englobadora de su objeto. Trascendencia no significa solamente un Dios inimaginable e inconceptualizable, sino un Dios que en el acto de justicia es accesible. Poner al Trascendente como indigente y huérfano es impedir que la relación metafísica con Dios se realice prescindiendo de los hombres y de las cosas. Sentir la otredad como defecto es ignorar que únicamente un Otro absoluto irreductible —el de la palabra que me habla— es capaz de romper la soledad de mis conceptos y de mis objetivaciones ontológicas». J. P. MIRANDA, 72. Una extensa reseña a esta obra de Miranda en, J. I. GONZÁLEZ FAUS: «La teología latinoamericana de la liberación». *Actualidad Bibliográfica*, 10 (1973), 359-398.

⁴¹ Cf. MIRANDA, J. P.: Ob. cit., 71-72.

⁴² RUIZ, G.: «La ética profética. Frente a la pobreza desde la justicia». *Moralia*, 6 (1984), 88. (Subrayado en el original).