



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

# **CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS CONTEXTUALES**

Miranda Hernández, Miguel Ángel. “Los pobres: alteridad excluida reveladora del Dios del reino”. En *Los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez: Alteridad excluida reveladora de Dios*, 99-160. Cochabamba: Verbo Divino, 2005.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## **CAPÍTULO III**

### **LOS POBRES: ALTERIDAD EXCLUIDA REVELADORA DEL DIOS DEL REINO**

Después de haber presentado una descripción –con breves elementos analíticos– de la concepción de los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez (capítulo 1) y luego de haber profundizado la idea de los pobres como sujetos de su liberación que interpelan en los niveles histórico, ético y teológico (capítulo 2), llegamos al tercer capítulo que comprende la propuesta propiamente de nuestro trabajo. En este último capítulo pretendemos recoger todo lo considerado en los dos anteriores y decantar el proceso en aquello que señala el objetivo mayor de nuestra investigación: plantear el concepto “pobres” de Gustavo Gutiérrez como “alteridad excluida reveladora del Dios del Reino”.

Metodológicamente, en este capítulo acentuamos más el componente interpretativo-activo de los escritos de Gutiérrez. Consideramos que en los dos anteriores (más en el primero que en el segundo), al situar los componentes básicos de la comprensión de la pobreza y los pobres en los escritos de Gutiérrez, hicimos una lectura más bien receptiva. Ahora corresponde hacer una lectura más propositiva, entrando en diá-

logo con otros teólogos y teólogas y a partir de experiencias personales en calidad de "plataforma hermenéutica". La luz de nuestro objetivo mayor nos provoca a no quedarnos en una lectura estática de Gutiérrez, sino a desarrollar imaginativamente las consecuencias de sus intuiciones básicas sobre el pobre y la pobreza. Consideramos, por tanto, que aquí ha de residir la originalidad de nuestro trabajo.

Este capítulo comprende tres apartados. Comenzamos desarrollando los componentes de la experiencia fundamental de encuentro con los pobres como alteridad excluida, percibida ya, entre líneas, en las intuiciones y comprensión que Gutiérrez tiene de ellos. En segundo lugar desarrollamos brevemente la idea de cómo la experiencia de la irrupción de los pobres –expresión sintética de aquella descrita en la primera parte– es una experiencia de Revelación. El tercer apartado, a manera de apéndice conclusivo, hace una brevísima incursión en las características de la TLL entendida como "teopraxeología fundamental". Se trata de una presentación muy preliminar de la comprensión de la TLL como una praxis y un discurso reflexivo fundamental sobre Dios, que se hace cargo de la credibilidad histórica de la fe, la esperanza y el amor cristianos, confrontándose con el hecho de la pobreza y la exclusión. El tema de esta tercera parte se sitúa de este modo, en una perspectiva actual de la Teología Fundamental, la perspectiva de "la revelación como salvación en la historia" (Torres Queiruga 1993, 1229-1232). Consideramos que –como lo remarcaremos en su momento– un mayor desarrollo de la TLL en esta

perspectiva de Teología Fundamental es una tarea importante en el camino de maduración de ella, a la que queremos aportar con este trabajo.

### **1. Experiencia fundamental de encuentro con los pobres, alteridad excluida**

Nos hemos referido a una experiencia fundamental de encuentro con los pobres, alteridad excluida (Cf. Cap. 1, apartado 4.1). Hemos afirmado que percibimos esta experiencia presente en el sustrato de la elaboración teológica de Gustavo Gutiérrez. Hemos insinuado que se trata de una experiencia humana y teológica fundante, en el mismo tono de lo que Lévinas llama "experiencias fundadoras" (Lévinas 1982, 19 en Mària 1997, 4). Con el énfasis en el término "irrupción", tantas veces presente en los escritos de Gutiérrez, quisimos señalar que se trata de una experiencia que se vive intensamente en todas las dimensiones de la persona, pero cuyo origen último viene de fuera de la subjetividad, como una presencia inesperada que aparece en nuestro camino, nos interpela y nos transforma. Es la experiencia reveladora del pobre en nuestras vidas, la irrupción de los pobres que implica una "interrupción" en cuanto marca una diferencia.

En este apartado propongo describir algunos rasgos de esa experiencia, acudiendo tanto a los escritos de Gutiérrez y de otros teólogos y teólogas como a la memoria agradecida y reflexionada de mi propio itinerario de fe y vida. Vinculo esos tres componentes a través de una relación hermenéutica.

Para algunos estudiosos de la TLL, es claro que existe "una experiencia y una intuición fundamental" en los teólogos de la liberación (Oliveros 1977, 214). Ellos hablan de la necesidad de "situarnos" en esa experiencia e intuición originaria, "mirar" la realidad de los pobres con sus propios ojos (Tamayo-Acosta 1994, 32). En el marco de interpretación que hacemos de la concepción de los pobres en los escritos de Gutiérrez, esta experiencia es precisamente el encuentro con los pobres como alteridad excluida. Es una experiencia fundante porque a partir de ella se abre la posibilidad de inaugurarse una nueva manera de situarse en el mundo, de pensar la realidad y de hacer teología. Tras esta experiencia se produce una teología distinta (Oliveros 1977, 215-216).

Oliveros sostiene que dicha experiencia e intuición está presente de manera particular en Gustavo Gutiérrez y no de una manera específica en algún capítulo o apartado específico de la obra que él analiza (*Teología de la liberación. Perspectivas*), sino que está presente en toda su teología. "Se palpa en el mismo análisis del método teológico y los aspectos que enfatiza" (Oliveros 1977, 214). Veamos con más detalle algunas características que nosotros consideramos propias de esta experiencia fundamental. Advertimos a las lectoras y lectores que las cuatro características que en seguida exponemos son, quizá, maneras distintas de expresar una misma experiencia que desborda la expresión. Por ello es probable encontrar en la exposición unos mismos elementos explicados de distinta manera.

### **1.1. Alteridad y exclusión**

Una primera característica de esta experiencia fundamental de encuentro con los pobres es la estrecha relación entre alteridad y pobreza, alteridad y exclusión. Estas dos perspectivas aparecen estrechamente interrelacionadas en nuestro encuentro con sujetos concretos pobres, sujetos personales y colectivos.

Ya hemos hecho mención a que la concepción de pobreza y los pobres en Gutiérrez contiene de manera inseparable estos dos grandes componentes: alteridad y exclusión (capítulo I, sub-apartados 1.4; 1.6; 1.7; 1.9 y todo el apartado 4). Hemos encontrado en varios de sus escritos la vinculación entre los "pobres" y los "otros" excluidos, sobre todo en un marco histórico de interpretación crítico del paradigma colonialista aun vigente en Latinoamérica. Esa misma vinculación la hemos encontrado también en escritos de los últimos años cuando la exclusión –entendida como radicalización del empobrecimiento en el actual contexto neoliberal– aparece en un tejido de relaciones con el hecho y la conciencia de la alteridad de los excluidos (Cf. Gutiérrez 2001, 246-253; 2003a, 185-188; 1990a, 376; Cf. Floristán 2003, 15). A partir de ello introdujimos una traducción posible del concepto los pobres como "alteridad excluida" (capítulo 2, sub-apartado 1.2.3). Más aún, hemos explicado en todo el capítulo 2 que en la comprensión de los pobres como sujetos de su liberación está contenida de manera más cabal la idea de los pobres como *alteridad excluida*. No repetiremos esto que ya hemos expuesto con cierta ampli-

tud. Más bien tratemos de profundizar la comprensión del vínculo entre estas dos realidades –exclusión y alteridad– si es que en realidad son separables en la realidad vivida.

Alteridad es un término de origen latino que señala la condición de ser otro respecto a una subjetividad o identidad desde la cual se la piensa. Cuando Gutiérrez y toda la corriente liberadora en América Latina de la filosofía, la teología y otros ámbitos de actividad hablan de “el otro”, la “alteridad” o la “exterioridad”, se están refiriendo al “totalmente otro” o el “absolutamente otro” de Emmanuel Lévinas (Lévinas 2002, 57). Alteridad significa “una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal” (Guillot 2002, 25). Alteridad es el infinito que nos revela el Otro cuando se nos hace evidente la desproporción entre pensamiento y realidad, entre nuestra subjetividad y lo real que siempre la trasciende. El Otro consiste en estar más allá, consiste en ser “exterioridad”.

La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener... El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo (Guillot 2002, 25).

Éste es, inicialmente, el “problema filosófico de la alteridad” (Estermann 2005, 2) cuyo primer y más profundo planteamiento arranca en Emmanuel

Lévinas<sup>1</sup> y se recrea creativamente en Latinoamérica principalmente a través de Enrique Dussel (1998, 359-368, incluidas las notas 475-564; Assmann 1994, 14-15). El problema de la alteridad desde la perspectiva filosófica se plantea luego en términos de “la toma de conciencia del problema político, religioso, cultural y económico del otro y de la otra, que más que un problema es una tragedia, un holocausto, un genocidio histórico permanente” (Estermann 2005, 2). A partir del problema filosófico advertimos el problema en su dimensión real, en la historia, manifestado como el problema de la exclusión, el genocidio, el etnocidio, el feminicidio, el ecocidio, la colonización y la dominación-dependencia. Estas son precisamente las dimensiones más profundas de la problemática de nuestros pueblos en Latinoamérica.

En Lévinas y en Dussel, la alteridad –o exterioridad– se entiende en relación con una Totalidad, la misma que, para construirse, la ha negado (Lévinas 2002, 59-64; Dussel 1974, 201-205; 77-78; 1998, 360). La Totalidad –sistema hegemónico– se ha construido y legitimado negando alteridades, excluyéndolas y oprimiéndolas. La idea de alteridad se entiende confrontada con la idea de Mismidad o subjetividad encerrada en su propia lógica. Esta subjetividad encapsulada en su propio círculo de comprensión –la Mismidad– se conforma en una Totalidad; se integra a ella. No así la alteri-

---

<sup>1</sup> Aunque existen referencias de acercamientos al tema, previos o contemporáneos a Lévinas. Cf. Dussel 1998, 403; nota 475. Lévinas trata el tema, sobre todo, en su obra fundamental *Totalidad e Infinito* cuya primera edición francesa es de 1961 y la primera edición española es de 1977. Nosotros utilizamos la 6a. edición española de 2002.



dad, que desde su exterioridad más bien representa la trascendencia de la Totalidad. En efecto,

[Lévinas] distingue dos ámbitos irreductibles el uno al otro y no integrables en una totalidad: El Mismo y el Otro. El Mismo es el ámbito de la interioridad, aquel en el que la subjetividad tiende a identificarse con lo que se le presenta. El Otro es el ámbito de la exterioridad, aquel con el que la subjetividad no puede identificarse porque lo trasciende (Mària 1997, 6).

Tal como se plantea el problema de la alteridad desde una perspectiva filosófica e histórica en Lévinas y en Dussel, la idea de alteridad incluye, entonces, la idea de exclusión, negación y opresión desde una Totalidad creada por una subjetividad encerrada en su propio horizonte de comprensión. Añadirle el adjetivo "excluida" resulta, ciertamente, una tautología. Sin embargo, lo hacemos debido a la ambigüedad que su uso fuera del ámbito de la filosofía puede provocar y también por la imperiosa necesidad, reconocida por algunos, de "re-discernir la exterioridad" (léase "alteridad") en un contexto de globalización que ha agudizado la exclusión de las otras y los otros (Assmann 1997, 14-20).

No se trata, entonces, de cualquier "alteridad", sino de ésta que señala el escándalo de la exclusión, de la victimación de los otros y las otras en nombre de un sistema edificado y legitimado como un dios. La exclusión –forma radicalizada de la opresión del pobre en el actual sistema capitalista de globalización (Cf. Gutiérrez 2001, 251; 1995, 272; Tamayo-Acosta 2003,

194-198)- es una característica inseparable de la realidad y la idea de alteridad o exterioridad. Sin comprenderla vinculada a la exclusión, la dimensión crítica, interpeladora y reveladora de la alteridad se diluye o se abarata. De hecho, en una sociedad frívola y consumista se intenta asimilar y mercantilizar todo. En ella podemos percibir ya un uso aburguesado de la idea de alteridad, por ejemplo cuando se usa el tema de la diversidad o la diferencia como un "folklorismo pseudo-estético" desprovisto de su matriz esencialmente ética-crítica.

En las sociedades liberales se habla con frecuencia de los derechos de los individuos a ser diferentes; se reivindica -y no afirmamos nuestro desacuerdo con ellos- los derechos individuales a la diferencia. Pero, esa diferencia o diversidad reivindicada no necesariamente es reveladora de un sentido ético-teologal transformador, por cuanto el contenido de esos derechos individuales reivindicados aparecen en una notable asimetría respecto a los derechos fundamentales de colectividades e individuos históricamente vulnerados. Y, más aún, la asimetría se hace más evidente cuando comprendemos que la vulneración de los derechos de los pobres ha significado muerte y destrucción histórica, y ha servido de argumento

**En una sociedad frívola y consumista se intenta asimilar y mercantilizar todo.**

**En ella podemos percibir ya un uso aburguesado de la idea de alteridad, por ejemplo cuando se usa el tema de la diversidad o la diferencia como un "folklorismo pseudo-estético" desprovisto de su matriz esencialmente ética-crítica.**

para la construcción y la legitimación del sistema liberal hegemónico. La alteridad desvela la exclusión como el gran crimen de todo sistema o, por lo menos, la gran limitación que todo sistema tiene en sí mismo.

Existe, pues, una diferencia cualitativa entre la reivindicación liberal-burguesa de los derechos individuales a la diferencia-diversidad (que se nos representa

**“Los pobres tienen una reclamación elemental que los poderosos tienden a desdeñar: el reconocimiento de su existencia”**

como una “alteridad diluida”) y la reivindicación de los derechos de los pobres, alteridad históricamente excluida. No es casualidad, por ello, que en nuestras sociedades “democráticas” neoliberales se acepte sin mayor dificultad los derechos de una diversidad abstracta, bajo un concepto de ciudadanía centrada en el individuo-

consumidor, muy ajena a la memoria subversiva de las víctimas de la historia (Cf. Gutiérrez 1982, 259-264). Sin embargo, se considere “peligrosa” la reivindicación de los derechos de una alteridad históricamente excluida que, asumiéndose sujeto histórico, interpela las bases mismas de ese sistema hegemónico. “Los pobres tienen una reclamación elemental que los poderosos tienden a desdeñar: el reconocimiento de su existencia” (Gutiérrez 2003a, 80). Cuando los pobres afirman su alteridad, afirman su existencia y dado que ella ha sido negada por el sistema dominante, esa afirmación lo desestabiliza. Este es un punto que queremos insistir de manera particular, recogiendo las intuiciones fundamentales de Gutiérrez, a quien

percibimos en sintonía con esta alteridad levinasiana y dusseliana.

La idea de alteridad habla de una singular irrupción de los excluidos que desde su propio clamor nos interpelan y nos transforman. La irrupción de los excluidos es una interrupción de toda historia narrada, es decir de toda construcción discursiva de sentido que fundamenta un sistema social, económico y político dominante. La experiencia de encuentro con los otros/as excluidos/as es una experiencia a partir de la cual hacemos una conversión fundamental a su mundo, a su clamor, a su mirada. La transformación se produce en cuanto nos confrontamos con la gran interpelación del otro excluido, más allá de la seguridad de los sistemas de interpretación hegemónicos. Esta interpelación –ya lo dijimos en el anterior capítulo– representa el meollo de la comprensión de los pobres –alteridad excluida– como sujeto de liberación e implica una triple dimensión: histórica, ética y teológica.

Pero esta interpelación se hace evidente en la medida que escuchamos y nos hacemos cargo de la voz más propia de los otros empobrecidos, para caer en cuenta de su “situación de despojo” y de su expulsión de su propia tierra, de tal manera que su alteridad excluida aparece –utilizando una palabra muy querida

**La idea de alteridad habla de una singular irrupción de los excluidos que desde su propio clamor nos interpelan y nos transforman**

por Gutiérrez- con una "maciza" carga de realidad. Gutiérrez evoca una frase del Salmo 137 que coincide con la de un personaje de una novela de Arguedas para referirse a esta situación de despojo en que viven los pobres, como "extranjeros en su propia tierra" (Gutiérrez 1983, 21-22). Esta misma frase solía usarla un recordado dirigente campesino-indígena aymara en Bolivia, Genaro Flores, co-fundador de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. La frase, de honda significación en las mayorías empobrecidas de nuestros países colonizados y recolonizados, evoca esta realidad histórica de despojo y de exclusión, de ser y sentirse esos "otros excluidos" por

**iQué cosa más  
preciosa ver a  
Dios aprendiendo  
de la vida de dos  
mujeres que  
encarnan una  
desbordada reali-  
dad de alteridad  
y exclusión!**

el sistema dominante de nuestros países. La Tierra -en mayúscula, por todo lo que ella significa para nuestros pueblos indígenas- se ha vuelto ajena. El despojo no es sólo económico, sino existencial. Sentirse extranjero en la propia tierra es quizá, para los rostros de las mayorías empobrecidas en nuestros países, la expresión más cargada de significado en relación a la idea de alteridad excluida.

En esta profunda experiencia, aún los términos alteridad y exclusión quedan cortos, inexpresivos, para llegar a su hondura. El lenguaje narrativo, el lenguaje corporal o el lenguaje simbólico pueden ser más elocuentes. Recordemos, por ejemplo, tantas narraciones y parábolas en la Biblia que nos ilustran con una poderosa expresividad esta experiencia de confrontarnos

con estas dos realidades –la exclusión y la alteridad– juntas, como dimensiones que se entrecruzan en los cuerpos, en las palabras, en el silencio clamoroso de personajes como aquella mujer sirofenicia del Evangelio. Ella, buscando salud y vida para su hijita, rompe la pretensión de anonimato de Jesús y desde su alteridad excluida –la de ella y la de su hija–, desafía todo esquema excluyente (Cf. Mc. 7, 24-30). Y gana la partida. La Buena Noticia es que esa alteridad excluida vence incluso el sistema cerrado de Jesús. ¡Qué cosa más preciosa ver a Dios aprendiendo de la vida de dos mujeres que encarnan una desbordada realidad de alteridad y exclusión!

### **1.2. Ante el sufrimiento inocente del otro/la otra: indignación más que necesaria**

Alteridad y exclusión aparecen como una realidad inseparable en el hecho patente del sufrimiento del inocente, aquel que expresa la dimensión radical del mal, el “mal desgracia”, el “mal inocente” (Gutiérrez 1986b, 20), el mal “experimentado como absoluto”, casi abandonado ya de la reflexión filosófica en occidente<sup>2</sup>, pero que aparece como una interpelación permanente a todo discurso humano incluido de sobre manera el discurso teológico.

Gutiérrez se refiere a este sufrimiento inocente como “la situación humana más tensa y espinosa” (1986b, 203); es un sufrimiento injusto que entran

---

<sup>2</sup> En mi tesis de licenciatura en filosofía “Una reflexión sobre el problema del mal a partir del paradigma de la filosofía de Arturo Schopenhauer” hago una excursión crítica en torno a este hecho a partir del diálogo con un paradigma específico. Cf. Miranda 1992.

una gran dificultad de entenderlo (1986b, 204). Es el sufrimiento de esa "inmensa mayoría" que son los pobres en América Latina (1986b, 28).

En este sufrimiento inocente de los pobres en América Latina –sufrimiento multiseccular de unos "otros" y unas "otras" que han sido históricamente explotados/as y excluidos/as en los procesos de construcción social– se nos manifiesta el cruce de estas dos misteriosas realidades latentes en nuestras relaciones interpersonales y sociales: el "misterio de iniquidad" o "Mysterium iniquitatis" (Cf. 2Tes. 2, 7; Cf. Sobrino 1982, 100; 2001, 151-152; Araya 1983, 145-147) y el misterio de la alteridad (podríamos llamarlo "Mysterium alteritatis"). Nuestra experiencia de confrontación frente a este sufrimiento inocente concentra estas dos experiencias desbordantes, cara y cruz de una misma medalla: el misterio de un mal real inexplicable, señalado por Pablo, y el misterio de alteridad, del otro y de la otra excluido/a; ambos tan cercanos a la sensibilidad bíblica y a la sensibilidad de nuestras actuales teologías de la liberación. Para Sobrino, de hecho, se identifican en la dinámica del mal dos principios: "la 'hybris' (arrogancia, prepotencia, 'tener razón' al menos,...), que es el suicidio del espíritu. El otro [principio] es depredar al otro (expoliar a personas y continentes)" (Sobrino 2001, 152). Estos dos principios, según ya podemos deducir, tienen estrecha relación con los términos y conceptos que utilizamos para referirnos a los pobres.

No puedo evitar evocar aquí algunos "rostros" concretos, encuentros interpeladores y reveladores de

esta misma experiencia. Evoco, por ejemplo, el encuentro con este dolor humano inocente que desborda toda palabra posible, toda explicación pretendida, cuando vi morir, en un día perdido del año 1986, a Serafín Campero, un "angelito" como se dice en mi país a los bebés muertos, hijo festejado y amado por su familia, una familia amiga indígena quechua, campesinos sin tierra en la comunidad de Calaconto, en la provincia Capinota, Cochabamba, Bolivia. En ese entonces, las frías cifras de la mortalidad infantil se me quedaron insignificantes ante el hecho humano de una muerte no debida, una vida truncada por una elemental diarrea, a escasos 30 kilómetros de la tercera ciudad más importante de Bolivia; una vida prematuramente cegada por la pobreza que me planteó la gran interrogante por el sentido de todo, incluida mi propia realidad, el sentido de mis expectantes 18 años de entonces, de mis proyectos de estudio, del futuro personal y del futuro de un país que pasa indolente ante ello. Se me planteó, sobre todo, el sentido de mi fe cristiana en un país donde sobrevivir –sobre todo para los "otros excluidos"– parece ser asunto de suerte. Esas vidas brotadas como gracia, gozosamente acogidas como don del Dios de la vida y esas muertes prematuras –violentas e inoportunas visitantes– me dejaban con la sensibilidad y la racionalidad afectadas

**El hecho del sufrimiento inocente plantea una indignación y un escándalo que es mejor no escamotearlos, ni siquiera con explicaciones piadosas, mucho menos con ellas.**



en su misma raíz, y me exponían a la intemperie de una fuente de interpelación que aún ahora no deja de desarmarme cuando me confronto con ellas, con el escándalo de esas vidas truncadas a medio camino, por causas estructurales y no por ello inevitables.

Podrán existir muchas explicaciones y respuestas, algunas inútiles y otras necesarias; algunas teóricas, otras prácticas; algunas exculpatorias, otras inculpatorias; algunas en el ámbito de las ciencias particulares y otras en el ámbito de la filosofía y de la teología. Pero la experiencia de esa interpelación, de este escándalo, es inagotable. El hecho del sufrimiento inocente plantea una indignación y un escándalo que es mejor no escamotearlos, ni siquiera con explicaciones piadosas, mucho menos con ellas. Necesitamos sostener nuestra indignación ante ese escándalo –una “indignación ética” (Sung, 2005, 40)–, o corremos el riesgo de perder un fondo de humanidad que es, en definitiva, el que sostiene nuestra existencia sobre la tierra. Necesitamos confrontarnos con el clamor fundamental que entraña el sufrimiento de los pobres, su muerte prematura, su clamor anónimo y tantas veces “interpretado”, silenciado o manipulado en medio del mercado de lenguajes. Como apunta certeramente Assmann:

Nuestra capacidad de escucha debe penetrar hasta las entrañas de ese silencio abrumador. El pobre es el otro *absconditus*, cuya realidad oculta mal se puede entrever en las estadísticas sobre el hambre y la miseria, por más fuertes que sean los adjetivos que les agreguemos. Es que se trata de gente, de

seres humanos, y no de cosas inertes (Assmann 1994, 65).

Esta misma experiencia fundamental que se percibe tras las palabras de Hugo Assmann, la percibo también en un inspirador texto de una teóloga materialista argentina que elabora una reflexión sobre la gracia en perspectiva de alteridad y en un marco de reflexión crítica poscolonial sobre la ideología y la producción de los sistemas doctrinales. Hablando de "trueques espirituales" que se han dado en la historia de América Latina colonial, dice:

En el espacio del sistema de intercambio privado de sufrimientos y consuelos divinos, puedo encontrar una constante de sufrimiento formada, por ejemplo, por 30.000 conciudadanos desaparecidos en mi país durante los años setenta: muertes prematuras tan injustificables como la muerte de los niños, pero de algún modo envueltas con explicaciones doctrinales. (Althaus-Reid 2000, 567-568).

Luego afirma que, confirmando estas aseveraciones, todo el vocabulario de la doctrina de la gracia, en el marco de la 'evangelización' colonialista, desaconseja cuestionar, porque está escrita utilizando un lenguaje comercial de "alianza divina" o de contrato. Pero ella insiste en plantear un necesario cuestionamiento que emerge del hecho mismo de un sufrimiento injusto e injustificable, peor aún cuando esa pretendida justificación viene de una elaboración teológica:

Si mi perplejidad ante los crímenes cometidos contra mi pueblo por un gobierno que se profesaba abiertamente cristiano, y asistía a desfiles militares flanqueado por cardenales y obispos, se ha de cam-

biar por promesas de vida eterna, estoy identificando la gracia con un consuelo doctrinal ... Justificar la muerte de 30.000 familias inocentes desaparecidas; canjear mi dolor por tu doctrina de vida eterna para el justo; pero ¿tiene tu doctrina algo que ver con mi dolor? (Althaus-Reid 2000, 568-569).

Esta experiencia de indignación ante el sufrimiento inocente de los otros y otras no es, pues, una experiencia "barata" de la vida ni de la fe. Parafraseando la célebre expresión de Bonhoeffer, esta experiencia nos impide "abaratarse la gracia". Si tiene en la subjetividad personal su ámbito privilegiado de exposición, no es en virtud de una subjetividad arbitraria ni encerrada en su propia lógica de voluntad de poder. Es, al contrario, una experiencia provocada por el rebasamiento de nuestra subjetividad; esta experiencia la desarma, la descentra para abrirse al otro. Entendemos que esta experiencia está presente detrás de las preguntas primarias que se hace Gustavo Gutiérrez y que tienen que ver con el cruce de estas dos experiencias confluyentes en el pobre latinoamericano, en los pobres de este mundo: la alteridad y el sufrimiento no debido.

Gutiérrez evoca estas mismas experiencias en expresiones y lenguajes alternativos de personas como Guamán Poma de Ayala, José María Arguedas César Vallejo, Bartolomé de las Casas y Desmond Tutu, que no evitan expresar de distintas maneras la perplejidad, el escándalo, la protesta, el clamor ante el hecho del sufrimiento inocente (Gutiérrez 1986b, 19-25). En suma, esas experiencias fundantes expresan una "mas que necesaria" indignación. Tamayo-Acosta insinúa

que esta experiencia de indignación ante el sufrimiento inocente está en la base de lo que él llama "principio-liberación", uno de los fundamentos, a su vez, del cambio de paradigma teológico en nuestra época (Cf. Tamayo-Acosta 2003, 26-29). Pero tal indignación –señala Gutiérrez, parafraseando a Desmond Tutu– proviene de la fe en un Dios de amor. Proviene del insoportable contraste entre la fe en un Dios bueno y el hecho del sufrimiento inocente (Cf. 1986b, 19). A partir de ello se abrirá el espacio de posibilidad para la revelación de una nueva manera de comprender la humanidad y la divinidad.

Los sujetos que aparecen, como entre líneas, en el drama del sufrimiento inocente expresado por los personajes citados en los escritos de Gutiérrez, son los y las negros/as; los y las indígenas, es decir los otros y las otras excluidos/as, padecientes de "una realidad antigua, cruel y profunda" (Gutiérrez 1986b, 23).

En ese sufrimiento injustificable de las y los indígenas, de las y los afrodescendientes, de niñas y niños, la inocencia que se reivindica a partir de esa "más que necesaria" indignación tiene mucho que ver con la reivindicación de su alteridad. Al parecer, el sufrimiento extremo de los otros y las otras pareciera que carga la culpa a la alteridad de los sufrientes, a su condición de

**Sufren por ser diferentes, por ser indígenas y por ser negros y negras, por ser niñas y niños, por no entrar en los parámetros del sistema hegemónico.**

diferentes. Sufren por ser diferentes, por ser indígenas y por ser negros y negras, por ser niñas y niños, por no entrar en los parámetros del sistema hegemónico. Cuántas veces hemos escuchado decir a papás y mamás indígenas que prefieren que sus hijos e hijas olviden su lengua materna y se hagan a la cultura occidental "para que no sufran como nosotros". Los pueblos conquistados, los que no son blancos, ni varones, ni ricos, secularmente, con palabras –insultos– y con hechos, han escuchado identificar su sufrimiento a "la culpa" de ser indígenas, mujeres, negros, negras, niños, niñas. Los "otros" y "otras" pobres de la historia son objeto de opresión por su identidad diferente. ¿Pero señala ello un delito, una culpa? ¿Esa insinuada culpabilización al ser mismo de los otros y otras –a su alteridad– no señala más bien un escándalo de negación de la dignidad más básica de las personas?

### **1.3. Más allá del "yo" autocentrado. Interpelación, llamada y transformación**

Esta experiencia fundamental de encuentro con los pobres, con su alteridad excluida, provoca en nosotros un proceso de transformación, cuando recibimos la gracia de pasar por ella. El proceso contiene ineludiblemente, en primera instancia, una ruptura del "yo" autocentrado, aquella subjetividad cautiva de sus propios miedos y de la falsa ilusión de ser el centro del universo. Gutiérrez –como ya dijimos– desarrolla este argumento apelando a la ruptura que supone la TLL respecto de la modernidad y del sistema capitalista, fundamentados en el principio del "yo-individuo". La

TLL pretende ser una reflexión teológica “desde el reverso de la historia”, de esa historia narrada por los dominadores (Gutiérrez 1982 217-276). El sujeto de la TLL es la alteridad negada de la modernidad, no la Mismidad encerrada en su propio círculo de poder.

Por tanto, en las experiencias fundantes de la TLL se encuentra esta superación ideológica, ética, antropológica y epistemológica del “yo pienso”, “yo conquisto”, el “yo racional absoluto” que ha dominado el espíritu de la modernidad occidental hasta ahora (Dussel 1974, 167-169; 1998, 50-86; Cf. Lévinas 2002, 115-116). Recogiendo las intuiciones fundamentales de la TLL y en sintonía con Gutiérrez, Dussel afirma que “la experiencia no sólo del ‘Descubrimiento’ sino especialmente de la ‘Conquista’ será *esencial* en la constitución del ‘ego’ moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad ‘centro’ y ‘fin’ de la historia (Dussel 1994a, 21). Desde una perspectiva histórica, en las relaciones entre Norte y Sur –específicamente entre Europa y América Latina– se ha producido un encubrimiento del otro. “América no es descubierta como algo que resiste distinta, como el Otro, sino como la mate-

**Los pueblos conquistados, los que no son blancos, ni varones, ni ricos, secularmente, con palabras –insultos– y con hechos, han escuchado identificar su sufrimiento a “la culpa” de ser indígenas, mujeres, negros, negras, niños, niñas. Los “otros” y “otras” pobres de la historia son objeto de opresión por su identidad diferente.**

ria a donde se le proyecta 'lo Mismo'. No es entonces la 'aparición del Otro', sino la 'proyección de lo Mismo'" (Dussel 1994a, 35). La visión y las acciones de los conquistadores han constituido a los otros como objeto. Esta negación o encubrimiento de la alteridad es constitutiva del ego moderno. La dominación y negación de los otros fundamenta su identidad y viceversa. "El Otro es masa rústica 'des-cubierta' para ser civilizada por el 'ser' europeo de 'cultura occidental', pero 'encubierta en su Alteridad'" (Dussel 1994a, 36-37).

Por el contrario, el encuentro liberador con la alteridad excluida redime nuestra subjetividad de ese encierro en sí misma, en la ilusión de su voluntad de poder, es decir la tendencia a establecer una totalidad autoritaria y abstracta. La subjetividad se transforma al verse desarmada por el clamor-llamado fundamental del otro/otra-víctima. Este llamado postula la necesidad de recuperar y reafirmar la precedencia ético-metafísica del otro/a sufriente. Aquí entramos en el terreno propuesto por Lévinas, de recuperación del sujeto extraviado por las ciencias modernas. En el terreno de su "metafísica ética de la exterioridad", Lévinas propone que el sujeto es el ser humano "en tanto que Otro que sufre y pide mi respuesta compasiva; y también en tanto que subjetividad insustituiblemente responsable (y por ello única) de ese Otro sufriente" (Mària, 1997, 39). Pero el desafío tiene para las teologías del Tercer Mundo una impronta histórica muy particular, pues tienen que releer y rehacer la fe de los pobres, alteridad excluida, bajo una perspectiva de descolonización ideológica y teológica de gran

envergadura. A su vez este desafío específico para los sujetos particulares de las teologías del Tercer Mundo, se enmarca –en la perspectiva levinasiana– dentro de un cambio de paradigma filosófico de provocación universal: la comprensión de la ética desde la alteridad excluida, como principio fundamental del ser y del pensar contemporáneo.

Por tanto, recogiendo lo dicho en el apartado 2.2 del anterior capítulo (páginas 48-51), destacamos que a partir de esta transformación de nuestra subjetividad nos situamos –según la reveladora perspectiva de Lévinas– en la ética como “estructura primordial” de la realidad (Mària 1997, 10) o relación fundamental de la existencia, base de una “filosofía-teología primera”, una ineludible y auténtica confrontación con lo real, es decir, la confrontación con la alteridad excluida, que abre paso a la revelación de otra manera de ser persona y de otra manera de sentir y acercarnos al misterio del Dios del Reino, el Dios de los pobres. Es necesario caer en cuenta del giro copernicano que supone esta ruptura de la hegemonía del “yo-individuo”, tanto como fundamento sociocultural, económico y político, como desde la perspectiva ético-antropológica y la perspectiva teologal-teológica. Por ejemplo, este giro copernicano quiere expresarlo, en el ámbito teologal-teológico y pastoral, la frase tan querida por muchos: “los pobres nos evangelizan”.

Gutiérrez, en lenguaje sencillo y claro se refiere a este giro copernicano como “hacer nuestro el mundo del pobre” (1983, 52) o, en tono más personal: “el



pobre, con sus carencias y sus riquezas, hizo irrupción en mi vida" (2001, 242). Más aún, el planteamiento fundamental de su teología está hecho a partir de este giro copernicano, como se refleja en una exposición lúcida y sintética de su pensamiento y sus escritos hasta antes de 1985, en la presentación de sus obras fundamentales como tesis doctoral en Teología, en la facultad de Lyon, en mayo de 1985 (Cf. 1986a, 11-30).

#### **1.4. Silencio y acción. Clamor y revelación**

La experiencia fundamental de encuentro con los pobres requiere de –y a la vez provoca a– una postura ante ellos que, junto con Gutiérrez, podríamos llamar contemplativa y solidaria-activa (2003a, 76). La experiencia se produce en la medida en que estamos –en actitud de contemplación y de solidaridad efectiva– cerca de ellos y ellas, dispuestos a acompañar, con sencillez, su silencio y su acción. Gutiérrez señala esta actitud refiriéndose al método teológico y a la espiritualidad de la TLL. Destaca que "contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos acto primero; hacer teología es acto segundo" (1986b,16). Y más adelante afirma: "Contemplación y práctica se alimentan mutuamente, ambas constituyen el momento de silencio ante Dios" (1986b, 17). Si los pobres son lugar teológico privilegiado, esas consideraciones metodológicas señaladas por Gutiérrez para nuestro acercamiento al misterio de Dios, también son válidas para nuestro acercamiento al misterio de los pobres como "otros" excluidos. Metodología teológica y metodología ética entran en sintonía.

Aquí afirmo deliberadamente que se trata de *acompañar* el silencio y la acción de los pobres, porque de hecho ellos se enfrentan ya a la pobreza diaria con el silencio y la acción. A nosotros sólo nos queda acompañar su silencio y su acción. Se trata de un silencio activo, una actitud directamente comprometida con el alivio del sufrimiento del prójimo. Se me figura como el silencio activo del samaritano de la parábola, que no es resignación, ni pietismo cargado de discursos vacíos que no vienen al momento (Lc. 10, 25-37). Es un silencio de profunda protesta activa y de contemplación del misterio que se cierne en el dolor del otro. Es el silencio de los pobres, un silencio como el que vi el domingo de pascua de 1997, en los comunarios y comunarias de *Jach'a Q'asa*, una comunidad indígena Aymara-Charka en Bolivia, que se congrega en la casa de una difunta muy querida –Doña María Condori, fallecida a sus 42 años con los dolores de su décimo tercer parto– y en medio de su dolor y de su solidaridad preparan con mucha diligencia y detalle, en silencio, todos los menesteres, los insumos y los ritos para el velatorio y el entierro, acompañando el duelo de los seres más cercanos de la difunta.

**“Toda sociedad se define por lo que excluye”; toda sociedad crea un “fuera” para que pueda existir un “dentro”.**

Silencio y acción señalan, a mi juicio, cualidades fundamentales de ser sujetos de liberación. Hugo Assmann apunta algo que según me parece es muy cierto y revela con mayor lucidez la alteridad perma-

blemente excluida que son los pobres. Los clamores de los pobres registrados por la historia no son toda la realidad del clamor que ellos exclaman en diferentes lenguajes. Estos clamores registrados por la historia

son, a lo sumo, fragmentos alusivos que no dan totalmente cuenta de la densidad de la realidad clamorosa. Poco o nada entiende de la realidad objetiva de los pobres quien se atiene únicamente a lo expresado o expresable en palabras. Antes y detrás del clamor articulado existe el insondable y abismal silencio de los seres negados: su grito sofocado, su palabra destruida (Assmann 1994, 64).

Esta constatación hace pensar que un gran pedazo de la realidad del clamor de los pobres queda en el anonimato, en el silencio ante la historia. Una historia triunfal –que es la que construye una narración fundante de cualquier sistema hegemónico– siempre tiende a definir un marco narrativo en el que no caben ni mucho menos todos los clamores de los pobres, de los “otros excluidos”. Con bastante frecuencia, una revisión crítica de la historia nos hace caer en cuenta que “toda sociedad se define por lo que excluye”; toda sociedad crea un “fuera” para que pueda existir un “dentro” (Manresa 1991, 8-9; Cf. Dussel 2003, 282-284). Por ello, es necesario caer en cuenta que un gran clamor de los excluidos siempre permanece en los rincones oscuros del anonimato, en la extrañeza a todo sistema, en la exterioridad, en lenguajes alternativos distintos a los del sistema. Esta es la trascendencia de los pobres a todo orden social, económico, político y religioso. El recuerdo de esta trascendencia es un límite y a la vez una invitación a la apertura ética de nues-

tra subjetividad. La trascendencia de los pobres –que es lo mismo que su alteridad excluida– es interpelación reveladora.

Ese silencio de los pobres es denso. Tiene una densidad ética y teologal. Ese silencio del “reverso de la historia” es clamoroso. Está cargado de la voz amordazada de los pobres. Ese silencio que podemos ver en los rostros gastados de las mujeres que deambulan por las calles, vendiendo cualquier “baratija” (insignificancia absoluta ante la mercancía del “gran mercado”), bajo el sol de la gran ciudad, muchas veces con sus bebés auestas, ese silencio no es pasividad. Es clamor no escuchado pero real y activo. Es clamor excluido o acallado. Los oídos y los lenguajes de la sociedad no alcanzan a escucharlo, ni a acompañarlo. Más bien tienden a ignorarlo o excluirlo para crear una imagen artificial de “paz social”, necesaria para el mantenimiento del orden interno. Incluso, cuando ese clamor estorba, se lo tiende a criminalizar y reprimir. Toda “paz social” tiene en el clamor amordazado, en el clamor criminalizado, de los pobres su alto precio.

**Toda “paz social”  
tiene en el clamor  
amordazado, en  
el clamor  
criminalizado, de  
los pobres su alto  
precio.**

Cuando desde una actitud contemplativa y solidaria con su marcha –sin discursar en exceso, más bien actuando solidariamente en lo concreto– acompañamos este denso silencio de los pobres, entonces es que empezamos a ser acogidos en su mundo, en su denso

clamor. Somos como llevados a ese mundo de clamor anónimo de los pobres donde sólo cabe una actitud enteramente ética: acompañar en el silencio y la acción solidaria.

Recogiendo las intuiciones de Gutiérrez, afirmo que los pobres, los otros excluidos, habitan, actúan y claman en "el reverso de la historia". Desde este lugar -social, histórico, existencial, epistemológico- son lugar teologal y teológico, puerta de una revelación profunda. Sólo así, sólo desde ese lugar de vida y desde esa actitud, podemos empezar a experimentar, desde los otros excluidos, la revelación de algo nuevo para nuestra comprensión y acercamiento al ser humano y a Dios.

## **2. Irrupción de los pobres, experiencia de Revelación**

Uno de los presupuestos básicos de la teología de Gutiérrez, es -parafraseando a G. von Rad- que "Dios se revela en la historia, y es también en ella donde se realiza nuestro encuentro con su palabra hecha carne" (1980, 262-263); "la historia es el lugar en que Dios revela el misterio de su persona" (1982, 71). Es en Cristo, Dios y ser humano verdadero, en quien Dios se manifiesta visiblemente, de forma plena. Con ello Dios se revela "comprometido irreversiblemente con la historia humana" (1980, 248). Por ello, "la historia humana será, entonces, el espacio de nuestro encuentro con él, en Cristo" (1980, 244). En Cristo, todo ser humano es templo de Dios. Y por la identificación de Cristo con

el prójimo –y sobre todo con el prójimo marginado y sufriente– éste es el lugar privilegiado de encuentro con Dios.

*En el encuentro con los hombres [sic] se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro y no tienen 'ni apariencia ni presencia', y son 'desecho de hombres' (Gutiérrez 1980, 264-265).*

Por ellos –por los pobres– pasa la salvación de la humanidad, “ellos son los portadores del sentido de la historia y los ‘herederos del Reino’” (1980, 265). Estos son los presupuestos y el contenido de la “opción por los pobres” que constituye “el principio generador y articulador del nuevo quehacer teológico; más aún, el eje de la nueva manera de ser seres humanos y cristianos” (Tamayo-Acosta 1994, 32). Pero la opción por los pobres tiene su fuente experiencial –ética y teológica– en la irrupción de ellos, como sujetos, en la historia, en la sociedad y en la Iglesia (Cf. Gutiérrez 1986a, 18-19). A partir de esos presupuestos, esa irrupción puede comprenderse como una experiencia de revelación.

Para introducirnos en la exposición de la experiencia de irrupción de los pobres como una experiencia de revelación será oportuno recordar la oposición que expusimos en el anterior capítulo entre la concepción de la pobreza por el BM y el FMI, por una parte, y la comprensión de Gutiérrez y la TLL, por otra. Recordemos que vimos cómo una concepción de los pobres desde la Totalidad que los genera, negándoles su alte-

ridad, su ser sujeto, en definitiva se fundamenta en un énfasis de la "cognoscibilidad" del pobre como un objeto y de la pobreza como algo medible. En esta manera de comprensión de los pobres desde el Poder, ya "se sabe" lo que se debe hacer para que ellos ya no existan como tales y pasen a ser los "ciudadanos-individuo", los "ciudadanos-consumidores libres", que sí son los sujetos reales de las sociedades democráticas liberales. Este pretendido "conocimiento" del mundo de los pobres por parte de la Totalidad ejerce, en definitiva, una violencia radical sobre ellos en cuanto sujetos y un ocultamiento de la revelación contenida en su alteridad excluida.

**Por ellos –por los pobres– pasa la salvación de la humanidad, "ellos son los portadores del sentido de la historia y los 'herederos del Reino'".**

En contrapartida veíamos que Gutiérrez y la TLL inauguran –o, mejor dicho, reactualizan– un camino de comprensión distinto, en el cual el énfasis se pone no en la cognoscibilidad de los pobres como objetos sino en su capacidad de revelación como sujetos. Los pobres en cuanto sujetos, irrumpen desde su propio mundo, desde su alteridad clamorosa, es decir desde la exterioridad radicalmente extraña al sistema, a la Totalidad que los genera y excluye. Este es el itinerario por el que ellos y ellas emergen como revelación. Recibir su irrupción es, por tanto, una experiencia de revelación.

Tratando de hacer un breve desarrollo de esta afirmación, nosotros apuntamos dos perspectivas –complementarias entre sí– en las que percibimos que se produce esta experiencia de revelación a través de la irrupción de los pobres.

### **2.1. Perspectiva ético-antropológica: la emergencia de la dignidad humana en las víctimas**

El encuentro con los otros excluidos nos introduce en el ámbito de la revelación de una nueva comprensión de nosotros como seres humanos, con un fondo casi inefable que intentamos nombrar con la palabra “dignidad”, en el sentido de “fundamento de valores” (Dussel 2003, 285-286).

Ya hemos señalado que para Gutiérrez el tema del valor y la dignidad de los pobres es algo que da suelo a toda su comprensión de ellos como sujetos, como personas y no como objetos. Querer distinguir, en este momento, en el pensamiento de Gutiérrez si la afirmación de la dignidad de los pobres resulta del presupuesto teológico de ser “los preferidos de Dios” (2003a, 107) o este presupuesto teológico más bien es resultante de aquella afirmación nacida de la experiencia, parece una tarea poco relevante, puesto que en los hechos ambas cosas se dan de manera interdependiente. Sólo destacamos que la afirmación de la dignidad de los pobres ocupa un lugar importante en su teología. Ello se refleja, por ejemplo, en un trance importante de su obra fundamental, cuando habla de la “protesta ante la dignidad humana pisoteada”, rela-



cionando esta tarea con “una nueva manera de hacer teología” (la TLL) abierta al “don del reino de Dios” que transforma el mundo (Cf. 1980, 40-41). En este punto está claro que la teología de Gutiérrez tiene en la dignidad de los pobres un presupuesto incuestionable. Pero es necesario profundizar –aquí apenas nos limitamos a señalarlo– cómo la experiencia de encuentro con los otros excluidos ensancha el cauce de la revelación de un sentido genuino de la dignidad humana.

Teólogas y teólogos, filósofas y filósofos como E. Tamez, R. Ammicht-Quinn, M. Junker-Kenny, E. Kitay, P. Valadier, J.J. Tamayo-Acosta y E. Dussel tratan el tema con una sintonía afin a las intuiciones de Gutiérrez y la TLL: el vínculo entre alteridad, exclusión y sentido profundo de la dignidad humana (Cf. Ammicht-Quinn, Junker-Kenny y Tamez 2003; Tamez 2004). Pienso que la experiencia fundamental de encuentro con los otros excluidos conlleva la percepción y la convicción de cómo emerge desde la irrupción de las víctimas, desde la cercanía a la alteridad negada y a la vulnerabilidad humana, un sentido genuino de la dignidad humana y con ello se clarifican en cierto grado las ambigüedades que conlleva el término. Esta emergencia no brota de una voluntad de conocer ni mucho menos de una voluntad de poder. Es una irrupción, una revelación desde el otro excluido, una experiencia de gracia.

De una u otra forma se hace evidente la afinidad entre esta reflexión contemporánea sobre la dignidad humana –más que necesaria en el contexto actual de

agudizada exclusión y endiosamiento del Mercado– y las sustanciosas intuiciones de Gutiérrez sobre los pobres y la pobreza. Tamez, por ejemplo, considera que Gutiérrez, al describir a los pobres no en abstracto sino precisando algunas características de su diferencia que son causa de su exclusión –“clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, mujeres doblemente explotadas, marginadas y despreciadas”– expresa la reivindicación de “la dignidad del sujeto y del sentido de la vida” (Tamez 1991, 45).

Tamayo-Acosta desarrolla una reflexión relacionando explícitamente dignidad y liberación (Tamayo-Acosta, 2003a). Como especialista de la TLL recoge sin lugar a dudas la comprensión de los pobres de esta corriente teológica en cuyo origen las intuiciones de Gutiérrez ocupan un lugar importante. Dussel es más explícito en la alusión al tema específico de nuestra investigación y la afirmación que hacemos en este sub-apartado –la emergencia de la dignidad humana a partir de la experiencia de encuentro con los otros y otras excluidos y excluidas– pues afirma que “la dignidad se descubre desde la negatividad” y que detrás de “todo tipo de sistema” existe siempre una “negación originaria” ejercida por “los miembros que detentan la hegemonía del mismo” (Dussel 2003, 281-282). Es a partir de la emergencia de los sujetos éticos negados que hacemos una más viva conciencia de la dignidad humana en cuanto suelo fundamental de todos los valores.

Y esta viva conciencia de la dignidad humana es, según me parece, la base sólida de la construcción del

pobre como sujeto de liberación, sujeto individual (persona) y sujeto colectivo (pueblo). Muchas veces, contemplando los rostros, las palabras y las acciones liberadoras de muchas pobres-dignas he sentido que la "magia de la palabra dignidad" (Tamez 2004, 244), emergente desde la vulnerabilidad humana, se hacía más clara, más lúcida, más real y transformadora. De hecho, percibo que la dignidad asumida desde la vulnerabilidad de las excluidas y excluidos, de alguna manera les "invulnerabiliza", es decir, permite despertar en ellas/ellos una entereza ética, una lucidez y un coraje en la práctica que sale de todo marco ordinario.

Esta percepción, por ejemplo, se me hace viva cuando veo los rostros de las Abuelas de Plaza de Mayo –o de mujeres y jóvenes en las movilizaciones sociales en mi país– en su terca lucha por reivindicar su amor y su dignidad en medio de un misterio de iniquidad al parecer todopoderoso e invulnerable. La revelación de la dignidad humana a partir de la irrupción de los otros excluidos no es sólo un asunto teórico, expresable en ideas o en palabras. Se produce en la práctica, en acciones de reivindicación de la dignidad, en acciones de liberación que tienen su origen en el silencio acompañante del silencio de los pobres. En ello, otra vez encontramos la lucidez de la intuición de Gutiérrez y la TLL cuando identifican el método teológico con la espiritualidad. Este es un tema que nos introduce ya en la otra perspectiva por la que percibimos la revelación que se produce a partir de la irrupción de los pobres en nuestro mundo de vida: la Revelación del Dios del Reino.

## **2.2. Perspectiva teologal-teológica: Revelación del Dios del Reino**

El encuentro con los pobres, los otros excluidos, que comienza con su irrupción como sujetos interpelantes, nos abre también a una nueva experiencia de Revelación del Dios de la gracia, el Dios del Reino. A partir de ello Gutiérrez y la TLL pueden afirmar que los pobres –en cuanto sujetos que irrumpen– son “clave para comprender el sentido de la liberación y revelación del Dios liberador” (Gutiérrez 1982, 258); son lugar teologal y teológico; “el pobre, el otro, surge como revelador del totalmente otro” (Gutiérrez 1982, 71). Para Gutiérrez este hecho se inicia a partir de que ellos mismos reciben la Revelación de manera preferencial (Gutiérrez 1983, 52; Araya 1983, 48-54, 195), son sujetos de la Revelación. Reciben la Palabra hecha carne cuando, a partir de su propia experiencia y la conciencia de su realidad de alteridad excluida, leen el evangelio con claves hermenéuticas propias, se sienten amados y llamados por el Dios liberador y “se ponen en marcha”, es decir, practican la justicia y celebran su fe. En todo este proceso, son sujetos de la Revelación del Dios de la vida; “conocen a Dios porque practican la justicia” (Cf. Gutiérrez 1982 69-75; Araya 1983, 139-145).

Ello no será nada fácil, ni mucho menos un camino evidente, pues el escándalo de la pobreza, de la muerte antes de tiempo, choca frontalmente con la fe en un Dios bueno y amante. La frecuente constatación que manifiesta Gutiérrez de la fe de los pobres, de un “pueblo pobre y creyente”, “oprimido y cristiano” (Cf. 2003a, 95-96;

1986a, 18), señala ante todo una tensión y perplejidad: ¿cómo es posible que brote la fe en el Dios de la vida en quienes están acechados por la muerte? Esta pregunta misma es la que se plantean primigeniamente Gutiérrez y la TLL: ¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a perso-

**¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?**

nas que sufren una muerte prematura e injusta? (1986b, 19; Cf. 1986a, 17). Es la "gran pregunta" que "les sigue permanentemente" a algunas teólogas y teólogos en América Latina: "¿Qué tiene que ver Dios con la situación de injusta miseria en que vive la mayoría de la población del continente?" (Gebara 1986, 124). De hecho, según Gutiérrez y la TLL, ésta es la pregunta que nos permite atisbar el misterio de la Revelación del Dios de la gracia, el Dios del Reino, ya en

las preguntas mismas, en el clamor de los pobres. Citando a Desmond Tutu, Gutiérrez afirma:

"Dios mío, ¿dónde estás?, es una pregunta que nace del sufrimiento del inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan su fe es precisamente la razón de su perplejidad ... Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no tendrían problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel". El silencio de Dios es más insoportable para quien cree

que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo y no como aquellos, de los que se burla el salmista, que 'tienen boca pero no hablan' (Gutiérrez 1986b, 21).

Aquí radica una nota central en la comprensión que Gutiérrez tiene de los pobres en sus escritos y en su teología: opresión y fe en el Dios de la vida, son dos aspectos inseparables –y tampoco fusionables– en los pobres a los que él se refiere, los pobres en América Latina y el Tercer Mundo, los pobres-pueblo de su teología:

Se trata de dos aspectos, opresión y cristianismo, de un único pueblo. Esto significa que no se puede, como lo quisieran algunos, tener en cuenta un aspecto sin relacionarlo con el otro. El carácter cristiano del pueblo latinoamericano está marcado por la condición de opresión en que vive; e inversamente su fe sella la experiencia de la injusticia que sufre así como la búsqueda de los caminos para liberarse de ella. Esta afirmación no suprime la diferencia existente entre esas dos dimensiones, pero quiere subrayar cómo se presentan en su vida concreta (Gutiérrez, 1986a, 18-19).

Por ello, cuando nosotros, en este estudio, hacemos una lectura del concepto pobres en Gutiérrez a partir del énfasis en su característica de "alteridad excluida", no entendemos esta nota característica aplicable sólo al aspecto de opresión, sino también al de fe cristiana, fe en el Dios de la vida. El pobre es el "otro excluido" en su dimensión de "pobreza real" y en su dimensión de "creyente en el Dios cristiano". Su alteridad excluida, su radical exterioridad respecto a toda Totalidad, está entendida para esa doble dimensión vivida de

manera inseparable e inconfundible en los pobres de nuestro continente y de todo el mundo.

Los pobres, los otros y otras excluidos/as irrumpen en la historia, en la sociedad y en la Iglesia. Este

**“El problema de los pobres es, así, no sólo el problema de la humanidad sino también el problema de Dios. Y esto no sólo porque en ese problema se juega la promesa de Dios y la veracidad y fidelidad de Jesús, sino porque en él se convalidan o se invalidan afirmaciones fundamentales sobre Dios” (Richard y Ellacuría 1993, 1047).**

hecho, así, con toda su complejidad, escándalo, contraste y riqueza humana y teológica, es expresión de la Revelación del Dios de la Gracia. La integralidad de la realidad de los pobres –opresión y fe en el Dios de la vida– cobra más sentido en la dimensión que destacamos en este estudio, la alteridad-exclusión, por cuanto ella nos invita a una actitud de escucha respetuosa y orante del misterio que se atisba revelado en la compleja realidad de los pobres y en la emergencia de su palabra y sus acciones de liberación. Tanto la pobreza real de los pobres (el escándalo de su sufrimiento injusto) como su fe en el Dios de la vida (la perplejidad que provoca

su empecinada fe en el Dios del Reino), corresponden a su ser alteridad excluida.

A partir de esta comprensión –pobreza y fe juntas, expresión del carácter absoluto de una alteridad excluida–, la irrupción de los pobres como sujetos es una presencia nueva y reveladora. Nos revela –en medio de un “aire” de densa, sobrecogedora e indes-

criptible intuición de lo real como "misterio cercano"– el paso impalpable del Dios liberador, el Dios que es también alteridad absoluta y también exclusión absoluta con los excluidos de esta historia.

Desde esta fe de los pobres, cuando ellos "dicen", con clamores, con palabras y con acciones, la verdad de su realidad –realidad que es, en definitiva, alteridad excluida– se plantea, en primer término, una interrupción en la comprensión normal de Dios como todopoderoso, providente, amante y justo. El hecho crudo de la pobreza interpela estas características fijadas en definiciones doctrinales. Desafía a una comprensión más precisa y nueva de esas características que no puede hacerse sino desde una afección, escucha y praxis de solidaridad efectiva por los pobres históricos que tenemos a nuestro lado. "El problema de los pobres es, así, no sólo el problema de la humanidad sino también el problema de Dios. Y esto no sólo porque en ese problema se juega la promesa de Dios y la veracidad y fidelidad de Jesús, sino porque en él se convalidan o se invalidan afirmaciones fundamentales sobre Dios" (Richard y Ellacuría 1993, 1047).

En este punto, la pregunta teológica originaria de Gutiérrez –"¿Cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento inocente?" (1986a, 18)– puede comprenderse también como proveniente de esta experiencia teologal cargada de perplejidad y asombro ante esta contradicción inaudita entre pobreza y fe en el Dios de la vida. Por ello, en muchos momentos Gutiérrez entiende que la fuente primaria de la teología en América Latina ha de



venir de una experiencia espiritual que se sitúe en la misma perspectiva de la experiencia espiritual-teologal de los pobres-creyentes, de su encuentro con el Señor:

Para muchos cristianos en América Latina actualmente la posibilidad del seguimiento de Jesús se juega en su capacidad de incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo pobre. Esto les exige una conversión profunda: se trata de hacer suya la experiencia de Dios y de su voluntad de vida para todo ser humano (Gutiérrez 1983, 51).

Esto quiere decir, en mi criterio, disponerse activamente al don gratuito de una fe brotada y alimentada desde el lugar social y la perspectiva de los pobres, desde su misterio de alteridad excluida, desde su marcha por su liberación hacia el Reino, donde se nos revela el misterio del Dios Liberador, el "Misterio de liberación" o "Mysterium Liberationis" (Cf. Araya 1983, 147). Esta es la fuente de la experiencia teologal-espiritual de la TLL, fuente que está contenida en nuestro propio pozo, a donde hemos de acudir permanentemente a beber el agua viva (Gutiérrez 1983, 62; 204)<sup>3</sup>. Desde este lugar social y experiencia vital-teologal nos construimos sujeto teológico, en "el Camino", en la marcha del pueblo seguidor de Jesús (Cf. Gutiérrez 1983, 121-124; 14-15). La separación entre teólogos/as de profesión y teólogos/as de vida cotidiana se diluye. Todos y

<sup>3</sup> Esta es, a mi juicio, otra de las revoluciones copernicanas que inaugura la TLL –de la que Gutiérrez sólo es un eslabón más– en el ámbito de la espiritualidad cristiana, pues nos invita a buscar la fuente de nuestra vivencia espiritual en "nuestro propio pozo", en nuestra propia realidad, en la gran riqueza espiritual, ética, revolucionaria que tienen nuestros pueblos latinoamericanos. Nos invita a una "descolonización" espiritual, que es la descolonización más difícil de hacer, sin embargo la más transformadora.

todas nos encontramos en una experiencia, un caminar común que llamamos seguimiento de Jesús:

Ser un seguidor de Jesús requiere caminar y comprometerse con el pueblo pobre; allí se da un encuentro con el Señor que se revela y se oculta, al mismo tiempo, en el rostro del pobre (Cf. Mt 25, 31-46 y el hermoso comentario de Puebla nn. 31-39). Se trata de una vivencia espiritual profunda y exigente, punto de partida de un modo de seguir a Jesús y de reflexionar sobre sus palabras y sus obras (Gutiérrez 1983, 63).

Reiteramos lo ya dicho para comprender mejor las afirmaciones que seguirán: la experiencia de encuentro con los pobres conlleva, primero, una gran interpe-lación, perplejidad o indignación, siempre que esta experiencia se sitúe adecuadamente ante el hecho de la pobreza histórica y ante la interpelación de los pobres como sujeto –alteridad excluida–, sin escamotear su escándalo. Pues bien, esta indignación y perplejidad motivada por la confrontación con el hecho crudo de la pobreza forma ya parte de la dimensión teologal en la experiencia del encuentro con los pobres como experiencia de Revelación. “La realidad lacerante de los pobres” lleva consigo toda una “carga teologal” (Richard y Ellacuría 1993, 1048). Confrontarnos con ella, escuchar su palabra desde el fondo de su alteridad secularmente negada, es participar de esa experiencia cargada de Dios. Esa primaria interpelación nos pone en la antesala de la revelación de quién es el Dios del Reino.

Ello nos da una nueva luz para comprender aquella característica fundamental del Dios revelado en

Jesucristo, el Dios del Reino: la gratuidad y libertad de su amor, tan insistentemente destacada por Gutiérrez en su teología y en toda la tradición cristiana:

Ser destinatario privilegiado de la revelación no viene –en primer lugar– de disposiciones morales o espirituales, sino de una situación humana en la que Dios se revela actuando y trastornando valores y criterios. El despreciado de este mundo es el preferido del Dios amor. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga en base a méritos y deméritos (1986b, 14-15).

Esta Revelación se realiza de manera plena en Jesucristo, en el conjunto de su vida y misterio: en sus acciones, palabras, gestos, en su muerte –en la manera de su proceso y consumación de su muerte– y en su resurrección. En definitiva, Jesucristo nos revela “el amor libre y gratuito de Dios” (Gutiérrez 1986b, 12-16). Se trata de una revelación que se oculta a los sabios y se muestra a los simples (Cf. el texto bíblico que Gutiérrez interpreta, Mt. 11, 25-26, en las páginas anteriormente citadas). En ello se complacen el Padre y el Hijo y en ello se manifiesta el amor gratuito de Dios que trastoca todo un orden social y religioso.

Tratemos de hacer un redondeo apuntando las ideas principales que concurren en este apartado: Irrupción de los pobres. Manifestación de su alteridad excluida. Encuentro con ellos en esa dimensión que rebasa nuestro círculo subjetivo y los parámetros de todo sistema hegemónico en su comprensión de la pobreza. Percepción y acogida de su interpelación para ponernos ante ellos como sujetos de liberación, sujetos his-

tóricos, sociales y teológicos. Situación orante, activa y solidaria junto a su silencio y a su clamor, exterioridad inefable. Percepción y acogida de su revelación del sentido de dignidad humana. Compartir y aprender de su experiencia teologal-teológica para iniciar desde ellos un itinerario teológico alternativo... Todo ello junto se condensa en este punto, en la percepción y recepción de los pobres como lugar de Revelación del Dios del Reino.

Aquí engranamos con el fundamento teologal-teológico de la Opción por los pobres. De ella se ha escrito bastante en las décadas anteriores, aunque últimamente se la ha relegado a cierto lugar secundario, por lo menos como principio de la acción pastoral y fundamento de nuestra espiritualidad latinoamericana. Sin embargo de ella se ha destacado insistentemente que es "una realidad de fe o una verdad teológica" (Pixley y Boff, 1986, 127; Cf. Lois 1988, 149-191; Araya 1983, 48-54). Nuestro acercamiento a la comprensión de Gutiérrez de los pobres desde la perspectiva de su realidad de alteridad y exclusión nos ha llevado a una misma conclusión: la opción por los pobres tiene un fundamento teologal y teológico. Este es el encuentro determinante entre método teológico y espiritualidad de la teología de Gutiérrez y de la TLL. A partir de ello estamos en la antesala de la consideración de la TLL

**La opción por los pobres tiene un fundamento teologal y teológico. Este es el encuentro determinante entre método teológico y espiritualidad de la teología de Gutiérrez y de la TLL.**

como una teología fundamental. Sin embargo, a partir del propio itinerario y proceso de producción de la TLL diríamos que se trata más bien de una “teopraxeología fundamental”.

### **3. La TLL: una “teopraxeología fundamental”**

Finalizamos el capítulo con este último apartado que tiene las características de un apéndice conclusivo (por ello mismo su brevedad respecto de los dos anteriores). El punto central que queremos destacar es que, teniendo en cuenta el recorrido que hemos seguido en esta investigación, la TLL adquiere un marcado carácter de teología fundamental. Esta idea de alguna manera ya fue presentada por Gutiérrez (1982, 248, 258; 1986b, 19-25; 220-226; 1986a, 11-30) y por otros teólogos de la liberación o estudiosos de la TLL (Tamayo-Acosta 2004, 63-65; 2001, 14; Lois 1988, 5; Oliveros 1977, 199-214, Escanone 1984, 269-270). Sin embargo, dadas las características propias de la TLL –sobre todo a partir del énfasis en dos elementos destacados por Gutiérrez (1982, 257) y por otros teólogos (Sung 2005, 40; Tamayo-Acosta 2000, 8-9), a saber: el método teológico y la perspectiva de los pobres– nosotros concebimos la TLL como una “Teopraxeología Fundamental”, una praxis y un discurso reflexivo fundamental desde la perspectiva de los pobres.

#### **3.1. Nuevo modo de hacer teología. Identificación entre método teológico y espiritualidad**

El primer componente que interesa destacar para explicar esta concepción de la TLL como “Teopraxeología

Fundamental” es el referido a la identificación entre método teológico y espiritualidad. Gutiérrez insiste en ello: “nuestra metodología es nuestra espiritualidad” (Gutiérrez 1986a, 14; 1986c, 59). Hacer teología en América Latina forma parte de una experiencia de seguimiento comunitario de Jesús, es decir una manera de ser cristiano. En la metodología de la TLL se distinguen dos grandes momentos: el “acto primero” consiste en “contemplar y practicar”; el ejercicio teológico propiamente es “acto segundo” (Gutiérrez 1986b, 16). Ello quiere decir que el “hablar” propio del discurso teológico tiene que estar necesariamente precedido –cronológica y epistemológicamente– por el “silencio” orante y activo. La TLL se gesta en primera instancia en la contemplación y la acción ante y desde la realidad de los pobres, los otros y las otras excluidos/as. Sin la precedencia de esta experiencia de fe en el corazón del mundo de los pobres, la TLL se desnaturaliza. Incluso, nos atrevemos a decir, se desnaturaliza el ser cristiano.

Por ello Gutiérrez insiste en esa “incorporación a la experiencia espiritual del pueblo” (1983, 51) por los cristianos de América Latina como algo decisivo, hecho en el que se juega la misma posibilidad de un seguimiento auténtico de Jesús. Entre estos cristianos están, por supuesto, los teólogos y teólogas de profesión, cuyos discursos sobre Dios no tienen sentido si se encierran en una “academia” al margen y sin sintonía

**Hacer teología en América Latina forma parte de una experiencia de seguimiento comunitario de Jesús, es decir una manera de ser cristiano.**

con la fe del pueblo pobre y creyente. Incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo significa "encontrarse" con los pobres, con su realidad y con su misterio de alteridad excluida, reveladora de la gracia del Dios liberador, el Dios siempre Otro.

Fundamentándome en todo lo expuesto en este estudio, considero que esta es la base de la experiencia espiritual de la teología de Gutiérrez y de la TLL. Este es el punto de consistencia fundamental del "encuentro con el Señor" en nuestro contexto latinoamericano y tercermundista. Aunque considero que esta es una tesis que hay que seguir profundizándola, sobre todo a partir de estudios de otros teólogos y teólogas, como Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Ruben Alves, Ivone Gebara, Elsa Tamez, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Leonardo Boff, Míguez Bonino, Carlos Mesters y otros que apenas fueron citados en el nuestro.

**Incorporarse a la experiencia espiritual del pueblo significa "encontrarse" con los pobres, con su realidad y con su misterio de alteridad excluida, reveladora de la gracia del Dios liberador, el Dios siempre Otro.**

La memoria de los y las mártires –como realidad colectiva y ecuménica en América Latina y en el Tercer Mundo– pone un sello de verdad a esta espiritualidad y a esta forma de hacer teología. No podemos olvidarla. No *debemos* olvidarla. En esa memoria se concentra una reserva de "interrupción" para todo sistema y para todo discurso, que es la mayor riqueza de nues-

tra Iglesia Latinoamericana. La historia de los y las mártires contiene de manera privilegiada una reserva de sentido de la comprensión de los pobres como alteridad excluida, presencia reveladora del Dios del Reino. El martirio por la justicia da cuenta de ese frecuente emparentamiento entre pobreza y persecución (Cf. Lumen Gentium 8C), alteridad excluida y violencia contra las víctimas, emparentamiento al que estamos tan familiarizados quienes vivimos en medio de los pobres y sus luchas. En estos años de vigencia de un sistema que provoca exclusión extrema, el martirio por la fidelidad al Dios de la vida viene adquiriendo rasgos más crudos por su anonimato, su ocultamiento, su ambigüedad, reflejada, por ejemplo, en el "consumo social" de él como "noticia en la crónica roja". En definitiva, pienso que esta opacidad de las experiencias de martirio en tiempos de aguda exclusión, es una expresión mayor de la alteridad excluida de los pobres. La violencia que mata a las y los pobres en las calles o en las cárceles repletas de excluidos por el sistema<sup>4</sup> refleja este hecho. Ante las víctimas menos "heroicas", más ambiguas, más cotidianas en las calles de nuestras ciudades, yo me pregunto: ¿quién recogerá esas vidas y esas muertes tan opacas de sentido? ¿Están nuestras teologías partiendo de estos extremos clamores y de estas experiencias

**El martirio por la justicia da cuenta de ese frecuente emparentamiento entre pobreza y persecución**

<sup>4</sup> Tengo en la mente y en el corazón, por ejemplo, la masacre contra los pobres en la cárcel guatemalteca en estos días de agosto de 2005 en que vengo redactando esta tesis.



de fe? Esas historias están ahí, como un Lázaro dentro de su sepulcro, ¿cómo verán la luz para que sirvan de lugar hermenéutico para los desafíos futuros del caminar de nuestro pueblo creyente hacia su liberación?

La identificación entre la manera de hacer teología y el seguimiento de Jesús, fundamentado en una vivencia del Espíritu del Resucitado es una nota característica –privilegiada– de la TLL entendida como “teopraxeología fundamental”: su *logos* brotado de y dirigido a la praxis cristiana, desde la experiencia de acogida del don de la fe en medio de los pobres, fundamenta su credibilidad ante la realidad del mundo hoy, en la medida en que esta praxis canaliza la acción liberadora del Espíritu en la historia, contribuye a la construcción de sujetos históricos, conscientes de su dignidad y abiertos –en solidaridad activa y orante– a la alteridad excluida de sus hermanos y hermanas más pobres. Otras formas de hacer teología en Latinoamérica, que no se hagan cargo de la realidad de los “Cristos azotados de las Indias”, del “pueblo crucificado”, del “Siervo de Yahvé colectivo e histórico” (Richard y Ellacuría 1993, 1052) no tienen –según me parece– posibilidades de ser creíbles, de dar razón de la esperanza amordazada en dicha realidad.

### **3.2. Pobres con fe en el Dios del Reino: Sujeto teológico**

Para Gutiérrez el sujeto de la teología es este pueblo “pobre y creyente” (2003a, 95-96). Ya señalamos que la conjunción de estas dos realidades señala una gran contradicción. Es necesario volver a advertir esta contradicción para no diluir la densidad de la fe de los pobres ni el escándalo de la pobreza en un mundo que

sigue abaratando la trascendencia de los otros y otras excluidos y excluidas.

Los y las pobres –como personas individuales y como pueblo– son sujeto teologal y teológico. Ellas y ellos claman en distintos lenguajes. En sus cuerpos están los signos de ese clamor histórico y real. El universo de estrategias de sobrevivencia que ellos y ellas ingenian como prácticas cotidianas de liberación es también un lenguaje práctico de ese clamor. Su silencio es lenguaje elocuente de su “fe clamorosa”, aquella que se atisba en las “lágrimas y grandes clamores” de Cristo (Heb.5,7). Su presencia misma –así como su ausencia y ocultamiento– son un intenso clamor. En su clamor hay “visceralmente una fe clamante” (Assmann 1994, 77). Es el mismo Espíritu que clama en ellas y ellos. De este modo, sin que ellas y ellos mismos se percaten, les habita una Presencia envolvente y con-sufriente, hasta impotente. Es esa su experiencia de fe, esa “carga teologal” de la que ellos son sujetos (Richard y Eilacuría 1993, 1048). Las distintas formas y lenguajes en que articulan su clamor señalan ya una teología.

La TLL pretende acoger y partir de esa experiencia teologal-teológica. Pretende ser una teología hecha desde los pobres y por los pobres. Ellas y ellos –pueblo en marcha “adelantado” por una presencia liberadora y acompañante (Cf. Ex. 13,21), comunidad histórica de oprimidos que salen en búsqueda de su liberación– son el sujeto teológico.

En el nuevo escenario mundial que ha seguido a la caída del Muro de Berlín, se viene produciendo un

“ensanchamiento del significado de los términos ‘pobres’ y ‘oprimidos’”. Con el dominio (pretendidamente) omnipotente del Mercado globalizado, la exclusión se ha agudizado y toca dimensiones humanas en personas y colectivos sociales distintas a la exclusión sólo socioeconómica. “La marginación es económica, racial, sexista, cultural” (Tamayo-Acosta 1994, 80). La exclusión desde un sistema hegemónico monocultural, homogeneizador y “de pensamiento único” lleva a una negación del mismo ser de las personas. Ya Gutiérrez se refería a los pobres como los que el sistema considera los “no-personas”, los “insignificantes”. En ello se expresa la negación extrema de la persona en cuanto tal, en cuanto persona. Esta negación no se queda nunca ahí, pues permanentemente emerge a partir de ella un fondo de dignidad que se reivindica evocando un fondo –apenas expresable– de misterio sagrado, de trascendencia desde las víctimas, de exterioridad absoluta de los y las excluidos/as.

De este “ensanchamiento” del significado del concepto “pobres”, viene emergiendo una diversidad de sujetos históricos y teológicos. Desde su propia perspectiva, desde las características propias de su clamor, los pueblos indígenas, las mujeres, los negros, la población excluida del sistema comienzan a articular y dar razón de su esperanza (Cf. Tamayo-Acosta 1994, 92-96). A partir de ellos y ellas se vienen produciendo teologías articuladas de distinta manera, con distintos énfasis e incluso no sin observaciones críticas al proceso matriz de la TLL, como es el caso de la crítica de las teólogas feministas de la liberación a las estructuras,

principios y actitudes patriarcales presentes aún en la TLL (Cf. Gebara 1993, 199-213; 2001, 232-235; Aquino 1992; Tamayo-Acosta 1994, 96-109; Tamez 1986; 1989).

Algo muy parecido se podría decir desde la irrupción –como sujeto teológico vivo– de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Ellos son testigos privilegiados del escándalo de la conquista, la colonización y la ambigua “evangelización” europea en estas tierras llamadas por los invasores “América” (Cf. Esquivel 1990; Hurbon 1990; Beozzo 1990; Mires 1991). Ellos, desde su alteridad secularmente excluida, dan testimonio de que este proceso de saqueo, destrucción y muerte de personas y pueblos habitantes milenarios de estas tierras, sigue vigente y aún más agudizado en el nuevo (des)orden económico-político global (Cf. Wagua 1990; Estermann 2005). Es decir, a partir del mismo desarrollo y protagonismo de los/las nuevos/as sujetos teológicos se recrea el mismo concepto de “pobres”, recuperando la fuerte carga de alteridad de su sentido originario. Las teologías feministas, indígenas y de la negritud en América Latina van aportando elementos críticos y nuevos cauces de reflexión teológica sobre la liberación de los/las empobrecidos,

**Las teologías feministas, indígenas y de la negritud en América Latina van aportando elementos críticos y nuevos cauces de reflexión teológica sobre la liberación de los/las empobrecidos, elementos que hasta hace 40 años atrás –cuando se gestaba la TLL– eran inimaginables.**

elementos que hasta hace 40 años atrás –cuando se gestaba la TLL– eran inimaginables. Con ello se demuestra la vitalidad y verdad de las intuiciones originarias en la TLL, específicamente de la noción “pobres” y “opción por los pobres”, que ahora nosotros traducimos por “alteridad excluida” situándonos en el desarrollo de estas alteridades teológicas emergentes. El hecho de que la interpelación y la crítica desde la perspectiva de los/las otros/as excluidas/os llegue incluso a

**¿Cómo hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión?**

la TLL, en cuanto construcción discursivo-conceptual o sistema teológico, demuestra fehacientemente que esa intuición fundamental cuya le abre perspectivas antes que amenazarle; le ofrece cauces de credibilidad antes que declarar su caducidad.

Pero es necesario destacar que todas estas teologías hechas desde distintos sujetos empobrecidos tienen una “tierra madre” común: la común experiencia de su exclusión por ser alteridad absoluta respecto al sistema, por ser los “otros” extraños que el sistema ha creado, por vía negativa, en su proceso de autoconstrucción y legitimación. De esta matriz común brota la fecundidad de la experiencia y el llamado ilimitado, camino esperanzado, el horizonte de la liberación. Ambos temas, *alteridad excluida* y *horizonte de liberación*, se constituyen, a mi juicio, en los factores de articulación de estos diversos sujetos teológicos. Tamayo-Acosta insinúa esta misma idea cuando sugiere que:

el principio liberación ha de sintonizar con los nuevos horizontes de la liberación, los nuevos rostros de la pobreza, los nuevos sujetos que protagonizan las luchas liberadoras de nuestro tiempo: indígenas, negros, campesinos, inmigrantes, niños/as de la calle, mujeres, religiones, etcétera (Tamayo-Acosta 2003, 29).

Alteridad excluida y horizonte de liberación, estas dos claves hermenéuticas –que son sobre todo lugares de la experiencia de la fe (el “Misterio de liberación”) de las y los excluidos/as (“Misterio de iniquidad” y “Misterio de alteridad”)– señalan también los ejes temáticos de la TLL como “teopraxeología fundamental”, por cuanto son las dos perspectivas en las que se articula la fundamentación práxica y discursiva de un “cristianismo policéntrico” y protagonizado por los y las pobres –los “otros” y “otras”– de este mundo.

### **3.3. Dar razón del Dios de los pobres, Dios del Reino: liberador, excluido y siempre Otro**

El punto crucial de la credibilidad del cristianismo en el mundo actual se juega en su posición y respuesta ante el hecho crudo y complejo de la pobreza y la exclusión. Esto lo han comprendido desde un comienzo los teólogos de la liberación, como Gutiérrez, cuando parten de esas preguntas fundamentales: “¿Cómo hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren muerte prematura e injusta?” (Gutiérrez 1986b, 19); “¿Cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento inocente?” (1986a, 18).

Estas preguntas corresponden al ámbito de la Teología Fundamental, pues plantean un cuestionamiento a los fundamentos de la revelación, a la comprensión y la credibilidad básicas de la fe cristiana desde un contexto específico –desde la perspectiva de los pobres– para toda la humanidad. El punto preciso de este desafío fundamental que es el que da existencia a la TLL es “hacer creíble a Dios como defensor de

**El tema de la credibilidad del cristianismo, de la Iglesia, de la misma proclamación del Evangelio está lanzado a partir de las víctimas de la historia en nuestros pueblos oprimidos.**

los pobres” (Tamayo-Acosta 2004, 63). Dado el punto de arranque y la manera como se plantea el ejercicio teológico dentro de la TLL, esta tarea de fundamentación no se reduce a una dimensión puramente teórico-reflexiva, sino también a una praxis. Por tanto, el desafío que asume la TLL es la construcción de una re-fundamentación de la fe cristiana en medio de nuestros pueblos empobrecidos y creyentes, junto al caminar de las iglesias en América Latina.

Ahora bien, preguntándonos ¿en qué ámbito y a través de qué procesos determinantes hoy la TLL va a desarrollarse más explícitamente como “teopraxeología fundamental”?, pensamos que la tarea de la TLL como “teopraxeología fundamental” tiene en el crecimiento y protagonismo de los sujetos teológicos su ámbito y proceso propio de realización. La TLL, en cuanto teología que nace, se produce y acompaña el caminar del pueblo pobre y creyente, ha de buscar los

cauces de su fundamentación en su propio desarrollo –que es praxis y es teoría– que parte de una situación orante y activa ante el misterio de los otros sufrientes, vinculada al caminar de las iglesias y del mismo pueblo pobre y creyente, acompañando asimismo los diversos procesos de liberación de los pobres, tanto a nivel individual como colectivo-social.

Ello no exime a la TLL –al contrario, le plantea un mayor desafío de– reflexionar y teorizar más profundamente esta relación práctica-teoría; explicitar mejor su carácter de “teopraxeología fundamental” ante los diversos desafíos de la sociedad actual, sobre todo el de la pobreza y la exclusión.

El tema de la credibilidad del cristianismo, de la Iglesia, de la misma proclamación del Evangelio está lanzado a partir de las víctimas de la historia en nuestros pueblos oprimidos. Ya está por demás explicado que los grandes factores que condicionan nuestra sobrevivencia como humanidad y como planeta, tienen en las víctimas de la historia –los pueblos oprimidos, las mujeres, las niñas y niños, la tierra– a unos sujetos que están ahí como un hecho “más que real”. El desafío es responder a su clamor con argumentos teóricos pero sobre todo con acciones históricas efectivas que contribuyan a aliviar su sufrimiento y a articular y sostener un sentido de su esperanza desbordado del amor gratuito del Dios del Reino. El cristianismo en el Tercer Mundo y en todo el planeta– aparece ante los tribunales de las víctimas históricas (Cf. “los que vienen de la gran tribulación”, Ap. 7,14), fruto de un



pasado colonial aún no resuelto. La TLL así lo ha venido asumiendo y no puede dejar este sendero.

Pero lo más sorprendente es que son muchos de ellos, los pobres –alteridad históricamente excluida– quienes tienen que asumir esta tarea de construir credibilidad ante su propia fe herida. De los poderosos no hay que esperar muchas soluciones, a no ser que se conviertan al mundo de los pobres. Son los pobres, ellos mismos, quienes deben dar razón de su esperanza y su fe en el Dios del Reino. En países como el mío

**¿Cómo ser cristianos después del gran escándalo de la colonización y la recolonización de nuestros pueblos andinos?**

–Bolivia– con una gran vitalidad de los pueblos indígenas, vivimos este desafío de manera muy viva y a veces dramática, puesto que nuestro cristianismo heredado de nuestros abuelos, es un cristianismo “herido”, sincrético, cargado de toda una historia compleja de opresión y gracia, de escándalo y de presencia anónima del Dios liberador. Las grandes preguntas

que nos planteamos vienen a ser: ¿Cómo ser cristianos después del gran escándalo de la colonización y la recolonización de nuestros pueblos andinos? ¿Cómo afirmar y proclamar la Buena Noticia del Reino de Dios en medio de nuestros pueblos andinos aún hoy masacrados bajo el paradigma de la expropiación neocolonial? ¿Cómo compatibilizar nuestra fidelidad al Evangelio liberador y nuestra fidelidad a nuestra identidad andina? ¿Cómo construir un cristianismo con rostro andino y liberador?

Y si pensamos en personas y grupos sociales que llevan en su historia, en sus cuerpos, en su cotidianidad la "doble o triple" explotación –como son las mujeres indígenas, las mujeres negras, las mujeres empobrecidas de nuestras comunidades marginadas– estas preguntas se agudizan aún más. Yo personalmente, por respeto al misterio de alteridad excluida que habita en ellas, no me atrevo a traducir las preguntas que nacen de su hondo clamor. Apenas me limito a señalar que existen. Sin embargo, he de confesar –siempre insuficientemente– mi gratitud por la interpelación de la que he sido partícipe al confrontarme y encontrarme con la alteridad negada de mujeres que han marcado y marcan decisivamente mi vida y mi fe. Y añado un testimonio de este encuentro con la alteridad excluida reveladora del Dios del Reino, que me parece extraordinario, sobre todo por venir de quien viene y de donde viene, de comunidades cristianas del Noreste de Brasil, el "otro Brasil":

Pero quisiera agregar algo sobre la primera pregunta [¿Cómo ves tú la opresión de la mujer, crees que realmente la mujer es oprimida por ser mujer?] Una vez conversé con una señora que se llamaba Antonieta. Yo hablo de ella porque es como un símbolo. Desde que su padre la oprimía mucho, entonces ella pensó: 'voy a conseguirme un marido', creyendo que, al casarse, ella se liberaba de la dominación del padre; así que buscó el casamiento como una liberación. Su experiencia en el matrimonio fue como una prisión. Su esposo fue peor que el padre. Ella tuvo un hijo, entonces pensó: 'el hijo va a liberarme'. Pero el hijo se fue al sur y ella se quedó sola. Así, pues, esta mujer es hija sin padre, mujer

sin marido, madre sin hijo. Antonieta entonces me dijo así: 'si no fuera por Dios, yo no amaría a nadie, si no fuera por Dios, pero ahora yo los quiero bien a todos ellos'. Entonces, yo vi esta actitud en ella como un símbolo. A pesar de toda la opresión, Antonieta está ahí. Entonces yo me quedé de "este" tamaño delante de ella.

-Chiquito.

-Sí.

(Mesters 1986, 90)

A partir de estas preguntas fundamentales, estas y estos protagonistas de las tareas de la TLL como "teo-praxeología fundamental" -los y las sujetos del quehacer teológico- tenemos delante nuestro un desafío matriz, que es la profundización reflexiva y práctica de aquellas dos claves hermenéuticas que identificábamos antes: la "comprensión" de los pobres como alteridad excluida y el Misterio de liberación. Esta profundización contiene, a nuestro modo de ver, una doble dimensión crítica y autocrítica.

La dimensión crítica consiste en continuar desvelando, desde los pobres -desde su realidad de exclusión y desde su fe- los procesos de dominación-dependencia en las relaciones históricas entre Norte y Sur, que han configurado el mundo de hoy con unas contradicciones abismales entre riqueza y pobreza; dominación y opresión; concentración de poder y exclusión. Por la dimensión autocrítica, la TLL está invitada a cimentarse más en su espiritualidad (que a la vez es su metodología) cuyo centro es el silencio orante ante el misterio de los/las otros/as excluidos/as como una matriz

fecunda. Este silencio orante ante el misterio de la alteridad de las víctimas de la historia ha de producir una profundización de la reflexión ético-teológica sobre la estrecha relación entre alteridad y pobreza. A partir de ello, la TLL puede continuar siendo una fuente de vida para los y las pobres de este mundo, consciente de su lugar secundario y al servicio de la praxis liberadora a la que empuja el Espíritu del Resucitado. El ejercicio autocrítico nace de la conciencia de la siempre inacabada precedencia de las hermanas y hermanos más pequeños y pequeñas (Cf. Mt 25, 31-46) que están siempre "más allá" como "otros" excluidos y "otras" excluidas, y con ellos, en medio de ese su misterio, está revelándose y velándose el inefable misterio del Dios liberador, siempre "Otro" excluido.

A partir de este ejercicio práctico y reflexivo de fundamentación hemos de dar cuenta –siempre son insuficiencia expresiva, siempre como "penúltima palabra", como "penúltimo balbuceo"– del Dios en quien creemos, del Dios cuyo espíritu sentimos que nos habita y camina delante de nosotros, señalándonos el camino, como "en una columna de nube" de día y como en "una columna de fuego" de noche (Cf. Ex. 13, 21).

A través de este camino de fundamentación teórica y práctica de la fe de los pobres en el Dios del Reino, se nos revelan algunos rasgos de él: liberador, excluido y siempre Otro (Cf. Gutiérrez 1982, 269-270; 1994, 68-77; Lois 1988, 184-187; Araya 1983, 196; Manresa 1991, 8-13). La experiencia del seguimiento de Jesús nos mueve a profundizar nuestra reflexión sobre el

Dios en quien creemos. "Reconocerse como pueblo de Dios implica replantearse la pregunta ¿quién es Dios para nosotros hoy?" (Gutiérrez 1982, 19-69).

En la reflexión de la TLL, el Dios de los pobres "oculta y simultáneamente revela su presencia en la historia"; está presente en la historia, pero "por la encarnación

**El Dios de los pobres es un Dios "siempre mayor" que desborda nuestra subjetividad, que siempre está más allá de todo esquema y discurso sobre Él.**

mantiene el misterio del Dios escondido precisamente en la medida en que se hace presente a partir de los pequeños, de los pobres, de los humillados y marginados de la historia" (Araya 1983, 91-92). Por la fe en el Dios de los pobres Él se nos revela como el "Desconocido" (Manresa 1991, 8-9, 20-21), como el "totalmente Otro",

el radicalmente distinto, el Santo e Inmanipulable. Por ser así se ha hecho pequeño y creíble por su cercanía a los crucificados ... el Misterio irreductible a nuestra manera de comprenderlo, a nuestra teología e incluso a nuestra propia fe. Desde la alteridad del "otro": el pobre, la TLL confiesa y mantiene la trascendencia ... [que no es] la manera de afirmar abstractamente que Dios está más allá como en la lógica del viejo esquema dualista: "que Dios está arriba" y "el hombre está abajo". Es la manera de afirmar que Dios está en lo profundo de nuestra historia (Araya 1983, 196).

El Dios de los pobres es un Dios "siempre mayor" (Manresa 1991, 24-25), que desborda nuestra subjetividad, que siempre está más allá de todo esquema y

discurso sobre Él. Es el que está siempre "más allá" de donde le buscamos y donde pretendemos pensarlo. Es alteridad absoluta, el "Otro" absoluto. No es posible apropiarse de ese Dios trascendencia absoluta pero presente en la historia. En su cercanía a los pobres, los otros excluidos, Dios se nos revela como un "amor que nos supera siempre, que nos envuelve", que ama sin condicionamiento alguno. "El es el totalmente otro, el santo... . El Dios en quien creemos y esperamos nos aparecerá así como el Dios de los pobres, el Dios de los oprimidos" (Araya 1983, 197). Así, en su absoluta trascendencia, es un Dios en la historia y sorprendentemente cercano a los pobres –los "otros excluidos"–, revelándose en ellos. Por esta trascendencia que aparece en la desconcertante cercanía a los marginados y marginadas, un acercamiento a él sólo puede venir mediado por la práctica de la justicia hacia estos "otros excluidos".

Es por ello que [Dios] sólo se hace conocer a aquel que hace justicia al pobre. Comprender más profundamente lo que significa el Dios de los pobres en una historia de opresión y luchas por la liberación, de adversidad pero al mismo tiempo de esperanza para los explotados, es una tarea por hacer (Gutiérrez 1982, 269-270).

Esta tarea –la reflexión sobre quién es el Dios de los pobres, el Dios de los otros y otras excluidos/as– es una senda de investigación y reflexión teológica muy importante hoy para el quehacer teológico y pastoral de nuestras iglesias en Latinoamérica y el Tercer Mundo. Esta es una tarea por hacer, "hay mucho que ahondar en esta pista; una reflexión radical sobre

nuestra noción de Dios se hace urgente, si queremos salir de intuiciones primeras y evitar que nos quedemos en la repetición de frases hechas" (Gutiérrez 1982, 270). Esta tarea representa una labor fundamentadora que, como se hace evidente en el talante propio del quehacer teológico de la TLL, se hace en el caminar de nuestras iglesias, en medio de los pobres, los "otros" y "otras" excluidos y excluidas.