

La opción por los pobres: dar y recibir “Humanizar la humanidad”*

Jon Sobrino,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

Me han pedido unas reflexiones sobre la opción por los pobres, su complejidad y su significado para la misión de la Iglesia. Muchas se han hecho ya en los últimos años y muchas se harán en esta conferencia. Desde mi experiencia en El Salvador, en los últimos treinta años, voy a concentrarme en dos puntos: lo que la Iglesia debe hacer en favor de los pobres, que suele ser la perspectiva más habitual, y lo que los pobres pueden hacer en favor de la Iglesia —y, más radicalmente, de la sociedad,— perspectiva más inusitada. La novedad que puede haber en este enfoque consiste en que la opción no es unidireccional: la Iglesia tiene que hacer una opción no sólo a “dar” a los pobres, sino también tiene que hacer una opción a “recibir” de los pobres. Y si lo primero no es evidente, lo segundo es todo menos evidente.

Entendida en su doble dirección, la opción se convierte en un medio para dar pasos hacia una verdadera globalización humana e incluyente, que no sea, paradójicamente, antihumana y excluyente. Por lo que toca a la Iglesia, no sólo estará haciendo un bien concreto —“ofrecer ayuda a alguien”—, sino que está ayudando a configurar una totalidad humana utópica, que hemos llamado “solidaridad”: llevarse mutuamente Iglesia y pobres¹. En nuestro mundo concreto, eso puede ser un aporte importante para la construcción de la utopía de la humanidad: “que

* *Este texto es la reelaboración de la ponencia tenida el 31 de julio en el Encuentro sobre Cristianismo en América Latina y el Caribe, Sao Paulo, del 28 de julio al 1 de agosto de 2003.*

1. Véase lo que escribí en ‘Conlleaos mutuamente’. Análisis teológico de la solidaridad cristiana”, en *El principio misericordia*, Santander, 1992, pp. 211-248; “Solidaridad”, en Jesús Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, 2002, pp. 354-363.

el mundo llegue a ser un hogar para el hombre" (Ernst Bloch). Dicho en términos dinámicos, esto significa "revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección" (Ignacio Ellacuría), "humanizar la humanidad" (Pedro Casaldáliga).

Eso es lo que queremos analizar a continuación: el doble movimiento de la opción. Pero antes quisiera hacer algunas reflexiones para mostrar la *hondura* que "la opción por los pobres" tuvo al principio, y que después ha ido decayendo. Dicho en forma de tesis, esta hondura proviene en definitiva de que se trata de optar por los *pobres*. En ellos irrumpe el misterio de la realidad y, como lo ha repetido la teología de la liberación, en ellos irrumpe la realidad del mismo Dios. Como, además, Dios quiere su salvación y liberación y hace la opción por ellos, el optar nosotros por su salvación y liberación es expresión de nuestra *deificación*. Y el optar por dejarnos dar salvación y liberación por ellos es expresión de nuestro *agraciamiento* por un Dios escandalosamente presente en ellos. También quisiera enfatizar que "la opción por los pobres", costosa ciertamente, no sólo hay que verla como algo que implica sufrimiento y riesgos, incluido el martirio, sino también como algo que da sentido y gozo a la existencia. Personalmente, en décadas pasadas me ha tocado vivir en una Iglesia que hizo muy a fondo la opción por los pobres. Y nunca he visto tanto gozo en una Iglesia.

De sobra está decir que las reflexiones que haré a continuación están basadas, en lo fundamental, en mi experiencia salvadoreña, con su riqueza y sus limitaciones. Y quiero decir también que me fijo en los temas que, aunque no sean los más novedosos, en mi opinión, hoy siguen necesitando atención.

1. La *hondura* de la opción: ante el misterio insondable de los pobres

1.1. Lo teologal: los pobres dan ultimidad histórica al misterio

No hay que dar por supuesto que "la opción por los pobres" está *in possessione*, en iglesias y teologías, de modo que sólo habría que reformularla de vez en cuando. En mi opinión las cosas no son así, sino que —aunque, ciertamente, ha habido avances en la comprensión de la opción—, tomada en serio, sigue siendo todo menos evidente, pues participa del misterio primigenio cristiano, y está siempre en peligro de ser diluida y manipulada. Para esclarecerlo, permítaseme una digresión sobre el evangelio de Marcos.

Para Marcos, vivir el cristianismo no era nada evidente, aun después de varias décadas de vida cristiana, en las comunidades. No lo era para los hombres religiosos de su tiempo, ni para los familiares de Jesús, ni para sus discípulos. Mejor lo comprendieron las mujeres, aunque al final, junto al sepulcro, tampoco ellas tuvieron palabras que decir y guardaron silencio². "Qué es ser cristiano"

2. Cfr. X. Alegre, "Un silencio elocuente o la paradoja del final de Marcos. "Y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo" (Mc 16, 8b) II", *Revista Latinoamericana de Teología* 59 (2003), pp. 149-155.

resultó ser no sólo costoso, evidentemente, sino también escandaloso y contracultural, de modo que, como es bien sabido, años después de ser editado el evangelio, se le añadió un final menos escandaloso (Mc 16, 9-20), más manejable dentro de las comunidades. Ser cristiano no era, pues, algo de lo que ya se estaba *in possessione*³.

Pues bien, algo semejante se puede decir de la opción por los pobres. Vivirla, a la larga y consecuentemente, no ha sido fácil, ni se puede dar como cosa evidente. Sin buscar paralelismos fáciles, el empeño en añadir a la opción los términos *preferencial, no exclusiva ni excluyente* —razonables, si se quiere— nos recuerda sobre todo la intención del añadido del final de Marcos: quitar agudeza al final original.

La dificultad para mantener la opción proviene de sus costos, evidentemente, pero proviene también —al nivel metafísico, pudiéramos decir— de aceptar y mantener que en los pobres se ha hecho presente un misterio, y para algunos *el* misterio. Históricamente, en ellos “ha irrumpido la realidad”. Teologalmente, en ellos “ha irrumpido Dios”. Ha irrumpido, pues, el misterio. Sabido es que ningún misterio —si se lo toma en serio, y no simplemente como enigma— es fácil de aceptar por lo inmanipulable. Pero menos lo es, si ese misterio se hace presente en los pobres. Entonces no es sólo inmanipulable, sino contracultural.

Empezamos con esta reflexión, para situar y mantener a los pobres en el ámbito del misterio de Dios —y a Dios en el ámbito de los pobres—, al menos cuando los contemplamos desde la fe y la teología⁴. Y en nuestra opinión, esta advertencia es oportuna y de suma actualidad pastoral, pues en las iglesias se trivializa a los pobres y al misterio, o se les domestica, a través de innumerables formulaciones doctrinales. La opción por los pobres, en cuanto se la mantiene, se la suele desplazar al ámbito de la pastoral-categorial, pero raramente se mantienen sus raíces hondas en la fe.

1.2. La praxis: los pobres dan ultimidad a la misión de la Iglesia

El misterio de los pobres es anterior a la misión eclesial, y esa misión es lógicamente anterior a una Iglesia ya constituida. Sigue en pie lo que escribí J.

3. También ocurre algo parecido en el libro de Amós. Su final auténtico es muy duro: “a espada morirán todos los pecadores de mi pueblo” (v. 10), a lo que más tarde se añadió otro final esperanzador (vv. 11-15). La esperanza que aparece en estos versos es también central en el AT, pero, en cuanto añadidos, expresan lo difícil que era mantener la dureza de las palabras de Amós.
4. Ignacio Ellacuría, al tratar el tema del pobre, solía analizar su dimensión social (socio-económica, dialéctica, política, ético-política y ético-personal), teologal, cristológica, soteriológica y eclesiológica, véase “Pobres”, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1987, pp. 786-802. Con ello, estaba mostrando *in actu* su hondura y su misterio.

Moltmann hace ya muchos años: “no es la Iglesia la que ‘tiene’ una misión, sino a la inversa, la misión de Cristo se crea una Iglesia. No es la misión la que hay que comprender a partir de la Iglesia, sino a la inversa”⁵. Esto quiere decir que no es que exista ya la Iglesia, y que, *después*, se pregunta qué hacer para y con los pobres, como si la Iglesia ya estuviese constituida formalmente con anterioridad a su relación con ellos, y como si el modo histórico de llevar a cabo esa opción no afectase a algo esencial de la Iglesia, la cual permanecería intocable a lo largo de la historia.

En la Iglesia existen realidades previas a la opción por los pobres —ciertamente, Dios, su Cristo y su palabra—, y hay que mantener como verdad central que la iniciativa proviene de lo alto, del Dios que nos amó “primero”. Pero el misterio de ese Dios y de ese Cristo se va mostrando en relación con los pobres de este mundo, de modo que ahondar en la figura histórica del misterio de los pobres es ahondar también en el misterio de Dios⁶, y a la inversa. En la opción por los pobres se decide, pues, la esencia histórica de la Iglesia de Jesús. El estar “ante” los pobres no expresa entonces un *ubi categorial* de una *sustancia* llamada Iglesia, que ya estaría formalmente constituida. En esto reside, en mi opinión, la radicalidad —y la complejidad— de la opción por los pobres para la Iglesia: dicha opción configura esencialmente su misión y, así, su identidad histórica⁷.

Recalcamos esto, porque hoy abundan textos doctrinales sobre la Iglesia, pero no parece que se imponga con fuerza una misión que la vaya re-creando. La opción por los pobres, como cosa real, sí lo fue en el pasado, pero en el presente se ha diluido, en cuanto opción “fundamental”, sin que la discusión sobre si la opción es “preferencial”, pero “no excluyente”, por legítima que sea, le haya devuelto la fundamentalidad que antes tenía. Muchas otras cosas se ofrecen hoy a la Iglesia como si fuesen su norte y dirección adecuados: al nivel pastoral, asegurar la masividad (de fieles, documentos, congresos, celebraciones, canonizaciones, medios de radio y televisión...), en definitiva, una pastoral del éxito. Y al nivel doctrinal, una doctrina omniabarcadora, rígida, clara y distinta,

5. *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*, Salamanca, 1978, p. 26.

6. En la realidad existencial estamos dentro del círculo hermenéutico. Afirmamos que los pobres nos llevan a Dios y su Cristo; pero, conocidos ese Dios y ese Cristo, revelan que ése es su lugar, el de los pobres, y que así aparece en la palabra revelada.

7. Digamos, aunque sea muy brevemente, que también la praxis mesiánica de Jesús fue tomando forma histórica en relación con los pobres, tanto en los contenidos de su actividad: las necesidades, esperanzas, limitaciones de los pobres, como en sus actitudes personales: anuncio y denuncias, gozos, riesgos, fortaleza hasta el final. No se puede deducir mecánicamente la praxis mesiánica de Jesús desde los pobres de su tiempo, pero tampoco se la puede entender sin tener en cuenta centralmente dicha situación. *Cfr.*, R. Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, 2001, pp. 24-38.

con lo cual —piensa la institución— se expresa hoy mejor la fidelidad a Dios y su Cristo. En todo esto puede haber cosas importantes, pero creo que se ha perdido la dirección fundamental de la misión, porque se ha diluido la centralidad del pobre, en esa misión. No fue así antes, y recordémoslo en palabras, por cierto, anteriores a Medellín. Al final de la primera sesión del concilio se lamentaba el cardenal Lercaro de que “al Concilio le ha faltado hasta ahora algo”, y se preguntaba: “¿Dónde encontraremos ese impulso vital, esa alma, digamos esa plenitud del Espíritu?”. Y respondió: “Esta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que están por toda la tierra”⁸.

1.3. Lo soteriológico: los pobres traen salvación

Ya lo hemos dicho. La relación Iglesia y pobres es salvífica, pero no sólo en una dirección. Hay que preguntarse qué de salvación produce la Iglesia —si es fiel a sí misma— para los pobres, pero, aunque no suele ser tratado con rigor, hay que preguntarse también qué de salvación histórica ofrecen los pobres a la Iglesia y a la humanidad. Lo veremos en detalle más adelante, pero quiero hacer desde ahora algunas consideraciones de tipo formal.

a) Ante todo una aclaración. Los pobres, a los que consideramos ahora en su calidad de “empobrecidos”, “víctimas”, no ofrecen una redención a la manera de la expiación vicaria⁹. Sí es evidente que cargan con el pecado del mundo (tesis *histórica*). Pero también hay que decir que aportan algo importante a la salvación del mundo, lo cual, en parte, es tesis *de fe*, de acuerdo a la teología del siervo debidamente historizada, y, en parte, es también tesis *histórica*: introducen en el mundo, o al menos posibilitan históricamente, como no lo hace ninguna otra realidad, valores humanos y cristianos, luz, verdad, capacidad de conversión, perdón —sobre lo cual volveremos. Se genera así un círculo soteriológico: al “salvar” a la Iglesia (y al mundo), los pobres la capacitan para que ésta, a su

8. Palabras del cardenal Giacomo Lercaro, en la primera sesión del concilio Vaticano, el día 6 de diciembre de 1962. El texto, casi íntegro, pues verse en Teófilo Cabestrero, “En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno”, *Revista Latinoamericana de Teología* 46 (1999), pp. 65-67.

9. En ese sentido sí habría que aceptar la crítica de Moltmann. “Me parece que no es correcto hablar del ‘pueblo crucificado’ que ‘quita el pecado del mundo’ y, de ese modo, ‘redime’ al mundo. Con ello no se hace más que glorificar y eternizar religiosamente el sufrimiento del pueblo. El pueblo no quiere salvar al mundo con su sufrimiento, sino ser finalmente redimido de su sufrimiento y llevar una vida humanamente digna”, “Teología latinoamericana”, en Luiz Carlos Susin (ed.), *El mar se abrió*, Santander, 2001, p. 209. La última frase nos parece absolutamente correcta, pero no falsifica necesariamente que los pobres, por serlo, no introduzcan salvación en la historia. En lo que sí estaría de acuerdo con Moltmann es en rechazar una relación mecánica entre sufrimiento y salvación.

vez, se vuelque sobre la salvación y liberación del pueblo crucificado, se dedique a “bajar a los pueblos crucificados de la cruz”¹⁰.

b) Hablar de la salvación que traen los pobres (sufrientes, víctimas) nada tiene que ver, pues, con una teología sacrificialista, como si el sufrimiento, a la manera de la causa eficiente, trajera salvación. Y, por supuesto, no significa pensar en provecho propio el sufrimiento de los pobres. No caemos en semejante aberración. Pero sí hay que recalcar que la realidad de los pobres no se reduce a sufrimiento y carencia, sino que poseen también un potencial para aportar, no sólo para recibir; en nuestro caso, para “humanizar a la humanidad”¹¹.

La tradición bíblico-cristiana es experta en el tema de la salvación y en qué dinamismos la generan. La *salvación* supone promesa y, correlativamente, esperanza, en definitiva, esperanza de fraternidad, de solidaridad, de mesa compartida. Pero es específico de esa tradición el que la salvación viene de lo débil y pequeño: una anciana estéril, el diminuto pueblo de Israel, un judío marginal... Lo débil y pequeño está en el centro del dinamismo de la salvación. Ellos son sus portadores, no sólo sus beneficiarios. La utopía responde a su esperanza, no a la de los poderosos. Su pequeñez expresa la gratuidad de la salvación, no la *hybris*. Esta tradición de lo pequeño que salva atraviesa la Escritura, pero hay más. En el Antiguo Testamento aparece la misteriosa figura del siervo sufriente de Jahvé, que no es ya sólo “pobre” y “pequeño”, sino “víctima”. Y ese siervo es el elegido por Dios para quitar el pecado del mundo y traer salvación. Al escándalo de lo pequeño se añade ahora la locura de la víctima¹².

Como dice Ellacuría, “sólo en un difícil acto de fe el cantor del siervo es capaz de descubrir lo que aparece como todo lo contrario a lo ojos de la historia”¹³. Para esa fe, se necesita, pues, mucho espíritu de fineza, de la que hablaba Pascal, pero suele ocurrir. No en cualquier lugar, sino en medio de los pueblos crucificados. Veamos tres ejemplos.

Asia. Los pobres, no por santos, sino por ser los sin poder, los rechazados, son elegidos para una misión, “son convocados a ser mediadores de la salvación de los ricos y los débiles son llamados a liberar a los fuertes”¹⁴.

10. I. Ellacuría, “Las iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”, *Sal Terrae* 3 (1982) 230.

11. Lo que decimos a continuación lo hemos desarrollado más en detalle en *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán, San Salvador*, 2003, pp. 127-176.

12. *Ibíd.*, p. 148.

13. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), p. 326.

14. A. Pieris, “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres” (I), *Revista Latinoamericana de Teología* 52 (2001) 16.

Africa (ejemplo intraeclesial, pero que expresa con vigor la misma intuición). "La Iglesia de Africa, en cuanto africana, tiene una misión para la Iglesia universal. La Iglesia de Africa es el corazón traspasado de Cristo en ese cuerpo desgarrado de la Iglesia universal... A través de su pobreza y su humildad debe recordar a todas sus iglesias hermanas lo esencial de las bienaventuranzas y anunciar la buena nueva de la liberación a las que han sucumbido a la tentación del poder, las riquezas y la dominación"¹⁵.

El Salvador. "Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunde nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un "nuevo mundo" ni un "nuevo continente", sí somos, claramente, y de una manera verificable —y no precisamente por la gente de fuera— un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que realmente tienen es miedo"¹⁶.

En todas estas afirmaciones está presente un *apriori* de la fe. A la fe cristiana —misteriosa y escandalosamente— le es esencial afirmar que la pascua trae salvación. Hoy es reconocido cuán peligrosa es una soteriología en la que el sufrimiento produce salvación a la manera de la causa eficiente, lo cual lleva, a su vez, al sacrificialismo y dolorismo en la teoría, y a prácticas inhumanas y crueles. Nada, pues, de ingenuidad¹⁷. Pero alguna vez hay que preguntarse en serio —al menos el cristiano— si y qué de bueno apareció en la cruz de Jesús, si y qué de salvación histórica trajo esa cruz¹⁸, si no queremos deshistorizar eficazmente, y

15. Engelbert Mveng, "Iglesia y solidaridad con los pobres de Africa: empobrecimiento antropológico", en *Identidad africana y cristiana* (Estella 1999), p. 273s. Mveng fue el primer jesuita camerunés. Murió asesinado en 1995.

16. I. Ellacuría, "Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?", *Revista Latinoamericana de Teología*, 21 (1990), p. 281s. En ese mismo artículo escribía: "Desde mi punto de vista —y esto puede ser algo profético y paradójico a la vez— Estados Unidos está mucho peor que América latina. Porque Estados Unidos tiene una solución, pero en mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para el mundo en general. En cambio en América Latina no hay soluciones, sólo problemas; pero, por más doloroso que sea, es mejor tener problemas que tener una mala solución para el futuro de la historia", p. 277. No sabemos que diría hoy, catorce años después, Ignacio Ellacuría, pero seguiría insistiendo en la dimensión salvífica del pueblo crucificado. Para que se dé la salvación en la historia, habrá que añadir otros elementos, sin duda, nuevas mediaciones teóricas y prácticas, pero la dimensión salvífica del siervo no puede ser sustituida por éstas. Además, para ser humanamente benéficas y no degenerar, las mediaciones necesitan de los valores del siervo.

17. Hemos intentado desarrollar una interpretación no "sacrificialista" de la cruz de Jesús en *Jesucristo liberador*, pp. 370-377.

18. En el contexto de la globalización hemos escrito que las víctimas de la globalización pueden ser, cristiana y paradójicamente, su principio de redención, y que sin tenerlas

así anular o diluir la fe cristiana, y en cosas centrales. Equivaldría a decir que "hace veinte siglos así eran las cosas, pero ahora ya no".

c) Lo que hemos afirmado no ignora la dimensión negativa de los pobres. La cruda realidad es que en ese mundo está también muy presente la maldad humana, los niños-soldados¹⁹, formas arcaicas de crueldad hacia la mujer, fanatismos culturales y religiosos, dirigentes crueles, criminales a veces, corruptos... El *mysterium iniquitatis* está muy presente en el mundo de los pobres. Por eso, preguntarse qué puede dar ese mundo y afirmarlo como necesario y benéfico, pareciera ser cosa de ingenuos, obnubilados con el mito del "buen salvaje", como suele decirse. Lo que queremos decir, en paralelismo con Puebla, es que así como Dios ama y defiende al pobre por el mero hecho de serlo —no por ser bueno— (Puebla 1142), hay también algo en la pobreza, que por el mero hecho de expresar carencia, injusta privación —más los valores positivos a los que es más proclive—, tiene un potencial salvífico. Se puede discutir si eso ocurre a la manera de causa o de ocasión, pero "producen", "facilitan", "ocasionan" salvación. Y además, en el mundo de la pobreza, transido también del mal, crece una como santidad primigenia que salva.

Me he extendido en la salvación que pueden traer los pobres, porque el tema suele ser ignorado, aunque siempre se pueda hacer referencia al texto del potencial evangelizador de los pobres (Puebla, 1147). Pero preguntémosnos en serio. Es posible hacer la opción de ayudar a África, pero, sinceramente, ¿podemos esperar salvación del África sufriente y desangrada, y también del África heroica y sonriente? Y sin embargo, es capital esperar salvación, que venga de África. Que no piensen así las autocomplacidas democracias es comprensible, pero que no piensen así las iglesias de Jesús sería el fin del cristianismo jesuánico. Y lo que decimos de África, como el ejemplo hoy más elocuente, vale por supuesto de los pobres, oprimidos y víctimas de América Latina.

centralmente en cuenta nunca llegará a existir una globalización "humana". "Redención de la globalización. Las víctimas", *Concilium* 253, 2001, pp. 129-139.

19. Melquisedek Sikuli, obispo de Butembo, República democrática del Congo, en un congreso por la paz a finales de febrero de 2001, enumeró los gravísimos problemas de su país, miseria, injusticia, desplazados, mujeres violadas y aldeas saqueadas, todo ello en el transcurso del colonialismo que sigue enviando armas para la muerte. Pero terminó con "el drama de los niños-soldados", y citó a Kouroma en su libro *Allah no está contento*, para poner en palabra una tragedia que parece que sólo admite silencio: "Cuando no se tiene a nadie en el mundo, ni padre, ni madre, ni hermana, y se es todavía un niño, en un país arruinado y bárbaro, en donde todos se matan, ¿qué se hace? Se empieza a ser niño soldado para comer y matar: es todo lo que nos queda" (véase el texto íntegro de su discurso en *Concilium* 293 (2001), pp. 145-147).

1.4. Diversidad y hondura de los pobres

Terminamos estas reflexiones con un asunto debatido, en los últimos años: existen diversos tipos de pobres y hay que ver cómo los ha tratado la teología, incluida la de la liberación (véase el texto presentado por Bárbara Bucker).

Ante todo, hay que distinguir entre la *diversidad* de formas de pobreza, tal como van apareciendo o se van percibiendo, y la *hondura* humana, antropológica y social de cualquiera de ellas y de todas ellas en su conjunto. Todo ello constituye el "mundo de pobreza" y es captado con mayor profundidad cuando es visto como distinto y en oposición al "mundo de abundancia".

Es evidente que existen diversas formas de pobreza. En la Palestina del tiempo de Jesús, por ejemplo, los pobres podrían ser descritos de la siguiente manera:

los *excluidos socialmente* (leprosos y deficientes mentales), los *marginados religiosamente* (prostitutas y publicanos), los *oprimidos culturalmente* (mujeres y niños), los *dependientes socialmente* (viudas y huérfanos), los *minusválidos físicamente* (sordos y mudos, lisiados y ciegos), los *atormentados psicológicamente* (poseosos y epilépticos), los *humildes espiritualmente* (gente sencilla temerosa de Dios, pecadores arrepentidos)²⁰.

Hoy hay que reformular esto, en parte, pero persiste algo constante: existen mayorías de seres humanos para quienes el hecho de vivir es una carga muy pesada, cuyo peso proviene no sólo de limitaciones naturales, sino sobre todo históricas. En esa carga se expresa la *hondura* de la pobreza. La hondura afecta, en primer lugar, a los mismos pobres, pero también a quienes los generan y a quienes se comportan como espectadores. Y en la tradición bíblica y jesuánica —a diferencia de la griega, romana, democrática y occidental— esa hondura remite a otra hondura: la del misterio de Dios (y de los ídolos), la de la gracia (y del pecado), la de la salvación (y de la condenación).

Esto que hemos llamado *hondura* es, en mi opinión, lo más importante que se redescubrió alrededor de *Medellín* y de la *teología de la liberación* (que fungen aquí como símbolos: en ellos, la historia pronunció una palabra después de siglos de silencio). Ahí se dio el salto cualitativo: *Dios es el Dios de los pobres*, y la ruptura epistemológica: *a Dios se le conoce desde los pobres*. En lenguaje bíblico, ocurrió un *kairos*. Por eso, en lo personal, me sorprende la ligereza con que se habla de que "Medellín" ya ha sido superado²¹, aunque obviamente,

20. A. Pieris, *op. cit.*, p. 14.

21. Miguel Lamet cuenta que, en 1983, le hizo una entrevista al padre Arrupe sobre cosas importantes de su vida como general de la Compañía. El padre Arrupe hablaba con dificultad y esfuerzo, pero también con mayor libertad, dada su situación, postrado en una enfermería. Cuando Miguel Lamet le preguntó por Medellín, dijo: "Medellín hizo mucho bien. Tuvo más fuerza y valor profético que Puebla. A partir

con el sentido común y el evangelio de Juan, hay que decir que “el espíritu les introducirá en toda verdad” (Jn 16, 13). Y más sorprende el silencio prácticamente absoluto sobre “Medellín”, por parte de las teologías progresistas de los países de abundancia, que siguen apelando al Concilio Vaticano II, con toda razón, pero muchas veces en forma reduccionista, apelando sólo a él, e incluso a veces en forma aburguesada, invocándolo para reclamar, con toda razón, los propios derechos al interior de la Iglesia, pero, sin tomar en cuenta en su debido peso la pobreza del tercer mundo.

Lo primero que se redescubrió fue, pues, la hondura de la pobreza, pero vayamos ahora a su diversidad. Pienso que es un gran logro, sobre todo en el tercer mundo, la captación de la diversidad de la pobreza y de la hondura específica de cada una de sus expresiones: indígenas y afroamericanos, género, mujer y madre tierra, religiones... Todo ello ha tomado la palabra, y es un hecho mayor. También, poco a poco, lo ha ido incorporando la jerarquía en Puebla y Santo Domingo, aunque más al nivel de *ortodoxia* que de *ortopraxis*.

Cómo ha tratado la teología de la liberación la diversidad de la pobreza ha originado un debate y quisiera hacer un comentario personal, en la línea de Gustavo Gutiérrez. Acepta éste, obviamente, avances en la captación de la diversidad de pobres y reconoce que “valiosos trabajos han permitido entrar de modo particularmente fecundo en algunos aspectos capitales de la complejidad mencionada”²². Sigue insistiendo, sin embargo, y pienso que lo hace por principio, y no como defensa interesada y a ultranza de los orígenes de la teología de la liberación, en la intuición de “Medellín”. Entonces, la realidad de la pobreza tomó la palabra y mostró su hondura, y eso hay que mantenerlo, pues, hoy como ayer, “la pobreza... lanza un cuestionamiento radical y englobante a la conciencia humana y a la manera de percibir la fe cristiana”²³.

No quiere esto decir, ni entonces, ni ahora, que haya que desarrollar una especie de concepto, químicamente puro, de pobreza, que fungiese como *género*, el cual, según la antigua lógica, se expresase en varias *especies* distintas. Pero sí creemos que el término genérico de “pobreza”, con toda su fluidez histórica, es insustituible para expresar la negación y opresión de lo humano, la carencia, el desprecio, el no tener palabra, ni nombre de muchos millones de seres humanos. En ello participan, de una u otra forma, todas las “pobrezas” categoriales. Cada una de ellas aporta una dimensión, un matiz si se quiere, de hondura, a veces inintercambiable, que da nuevo vigor al término “mundo de pobreza”, sobre todo cuando se lo relaciona, dialécticamente, con “el mundo de riqueza”.

de allí se consiguieron muchas cosas positivas”, en N. Alcover (ed.), *Pedro Arrupe. Memoria siempre viva*, Bilbao, 2001, p. 237.

22. “Situación y tareas de la teología de la liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000) 111.

23. *Ibid.*, p. 109.

Hay que tener en cuenta, pues, todas las expresiones de la pobreza, y Gustavo Gutiérrez recuerda que así fue desde el principio. "Desde el inicio, en la teología de la liberación se han tenido presentes las diferentes dimensiones de la pobreza. Para decirlo en otros términos —como lo hace la Biblia—, se fue atento a no reducir la pobreza a su aspecto, capital por cierto, económico"²⁴.

Hoy es ya evidente que hay que nombrar explícitamente, y según su propio dinamismo, las diversas expresiones de pobreza, tal como se van percibiendo. Pero ante la crítica de que la teología de la liberación se centró unilateralmente en el pobre *económico*, me parece importante recordar dos cosas. Una es el horror, ayer como hoy, de la pobreza cruel, en forma de hambre y de enfermedades relacionadas con el hambre, que anualmente da muerte a 50 millones de personas. La otra es que lo económico, si se vuelve a su raíz, apunta al elemento de *oikos* de la vida humana, el vivirla no sólo *en* un *oikos*, como lugar físico, sino en vivirla *como* *oikos*, es decir como núcleo de humanidad. En ese sentido, la pobreza económica expresa honda carencia humana, antropológica y social: la dificultad de formar hogar, vida humana, un *oikos*.

Volviendo a la diversidad de la pobreza, recuerdo el impacto que me causó, hace unos veinte años, lo que nos decían los teólogos africanos: "nosotros sufrimos la pobreza antropológica, nos han quitado nuestro ser". Y de ese hecho mayor surge un clamor cristiano que difícilmente encontrará paralelismo en otras partes. La siguiente cita de Mveng me parece más importante que miles de disquisiciones sobre las diversas formas de pobreza:

¿Que dice la Buena Nueva de Jesucristo a las víctimas de la aniquilación y del empobrecimiento antropológico?... En medio del desconcierto de un mundo dominado por el estrépito de los enfrentamientos de bloques hegemónicos, en el seno de una Iglesia aturdida por el estruendo de los medios de comunicación occidentales y la algazara provocada en el umbral del ocaso del siglo XX, por los vaticinios apocalípticos..., resulta difícil al humilde cristiano de Africa detenerse en las cuestiones esenciales que le conciernen. Con todo ha sonado la hora del cara a cara con Jesucristo... Cuando llegue el día de la verdad, todos esos ruidos desaparecen y nos dejan solos, crucificados con Jesucristo. Entonces sube desde nuestras cruces a su cruz en un solo y mismo clamor... ¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?! 'Dios habla; tenemos que responderle' y Africa interroga a Dios; preciso es que responda. Ha comenzado el verdadero diálogo"²⁵.

Confieso que, poco a poco, he ido comprendiendo lo que querían decir y su profundidad, incluso después de haber tenido la experiencia de América Latina, al

24. *Ibíd.*

25. *Op. cit.*, p. 283.

comenzar a oír entre nosotros los reclamos de mujeres, indígenas, afroamericanos... Y creo también que la novedad de esos clamores no sólo ha añadido —horizontalmente, por así decirlo— variantes al concepto de pobreza, *nuevas especies*, sino que ha enriquecido, si se puede usar esta palabra, su hondura: ha ensanchado y profundizado el misterio de los pobres.

La conclusión es sencilla, pero me parece importante. Hay que mantener, en mutua relación, la *diversidad* y la *hondura* de la pobreza, y así lo debe hacer la teología. Por otra parte, hay que evitar que la diversidad lleve a banderías teológicas²⁶.

Teologalmente, la tensión entre hondura y diversidad, aunque sea *sub specie contrarii*, nos adentra en el misterio insondable de Dios (hondura) e impide hacemos una imagen monolítica de Dios (diversidad).

2. Salvar a los pobres

No hace falta extenderse en la descripción de la pobreza en América Latina y en el mundo. Es un mundo de "lázaros". Lo es en el sentido *absoluto* de la pobreza: hay 1,300 millones de seres humanos que tienen que vivir con menos de un dólar al día, lo cual significa grave mal para la *especie* humana. En lenguaje teológico son "la macroblasfemia de nuestro tiempo", en palabras de Casaldáliga, que para un creyente son de una hondura teológica comparables a las de la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?".

Y esos "lázaros" coexisten con "epulones". Los informes del PNUD ya no impactan, porque se han hecho rutinarios: en 1960, había 1 rico por 30 pobres; en 1990, 1 rico por 60 pobres; en 1997, 1 rico por 74 pobres. Es el sentido *relacional* de la pobreza. Por ello, y para sacudir conciencias, permítanme esclarecerlo con un ejemplo, tomado del ámbito de la industria del fútbol, lo cual no suele ser frecuente, pues parece que esa industria, como la del deporte en general, o la del entretenimiento, a diferencia de otras, es inmune a la crítica al capitalismo del que está transida. Pues bien, los tres jugadores de fútbol mejor pagados del mundo, un inglés, un francés y un brasileño, que juegan en un mismo equipo de España, ganan al año 42 millones de dólares, mientras que el presupuesto del área de San Salvador es de 45.6 millones de dólares. Es el agravio comparativo, insultante,

26. "Hay que evitar, a toda costa, que la necesaria y urgente atención a los sufrimientos y esperanzas de los pobres dé lugar a búsquedas ineficaces de cotos teológicos privados. Estos serían fuentes de exclusividades y desconfianzas que, en última instancia, debilitan —puesto que se trata, en cuanto a lo esencial, de perspectivas convergentes y complementarias— el combate cotidiano de los desposeídos de la vida, la justicia y por hacer respetar sus valores culturales y religiosos. También por sus derechos a ser iguales y al mismo tiempo distintos", p. 112.

impúdico, a los pobres, el fracaso de la familia humana. En lenguaje teológico es el fracaso de Dios en su creación.

Hay, pues, pobreza en el sentido absoluto y en el sentido relacional, que se expresará de diversas formas, y todas ellas estarán más o menos presentes, según los pobres sean campesinos, mujeres, indígenas... En un intento de síntesis, quizás podemos decir que *pobres* son los *carentes y oprimidos, en lo que toca a lo básico de la vida material; son los que no tienen palabra ni libertad, es decir, dignidad; son los que no tienen nombre, es decir, existencia.*

Esto último se repite, pero hay que recalcarlo: *pobres son los que no existen.* Esto quiere decir que lo que en el mundo actual está *in possessione* es su no-existencia: Africa, sobre todo, no existe. Es “el continente invisible y “la guerra no es televisada”. Tampoco existen las desventuras de Nicaragua y Haití, los niños de la calle... Lejos queda la pregunta-admiración de Heidegger: “por qué hay ser y no nada”. Ahora parece que lo que hay es “nada”, lo que no provoca “nada” ni indignación ni protesta. Si esto es así, podemos formular de la siguiente manera —positiva y dialécticamente— las formas esenciales de la opción por los pobres²⁷ y su talante.

2.1. Misericordia-justicia: salvar de la muerte

Salvar de la muerte es la exigencia central a todo ser humano. Cristianamente, es la forma fundamental de estar en afinidad con el Dios de la vida, pues, tal como lo dijo Monseñor Romero intuitivamente, “la gloria de Dios es que el pobre viva”, de tal forma que estas palabras bien pudieran ser tomadas como una “fórmula breve” de cristianismo. Expresan lo fundamental que está en juego en la opción por los pobres.

Pero no es nada fácil elevar a nivel teológico y mantener la centralidad del pobre, su sufrimiento y su cercanía a la muerte, y sobre eso hay que reflexionar en serio al pensar en la opción por los pobres. En las iglesias siempre ha habido, y sigue habiendo, algún interés por el pobre, pero en la actualidad no lo hacen realidad central y decisiva, ni arriesgan mucho por ello. Pero, además de lo costoso y arriesgado, hay un problema teórico grave, en el que ha insistido Metz. Su tesis es que “la primera mirada de Jesús no se dirige al pecado de los otros, sino a su sufrimiento”²⁸. Pero

el cristianismo muy pronto tuvo serias dificultades con esa sensibilidad fundamental hacia el sufrimiento del otro, que es inherente a su mensaje. La

27. Mucho de lo que vamos a decir en este apartado está más desarrollado en “La utopía de los pobres y el reino de Dios”, *Revista Latinoamericana de Teología* 56 (2002), pp. 145-170.

28. “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso”, *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2001), p. 27.

inquietante pregunta por la justicia para con el inocente que sufre, que está en la entraña de las tradiciones bíblicas, se transformó con demasiada rapidez en la pregunta por la salvación de los pecadores²⁹.

Para la misión de la Iglesia, eso significa hacer de la *miserecordia* su principio motriz y directriz, es decir, que el salvar al pobre de la muerte lenta de la pobreza y de la muerte rápida de la violencia, represión, guerra, según los casos, sea lo que tenga fuerza para mover a una praxis y lo que da dirección a dicha praxis. Y como la pobreza y el sufrimiento son masivos y tienen causas históricas, la misericordia tiene que ser historizada como lucha en contra de la injusticia y en favor de la justicia.

Esto es fundamental para la opción por los pobres en cuanto praxis. Y la teología que la informa debe ser comprendida como *intellectus misericordiae, iustitiae, amoris*, como la respuesta intelectual a la *miserecordia, iustitia, amor quaerens intellectum*.

2.2. Profecía y palabra: salvar de la indignidad

Es un escándalo —y expresión de un gran pecado de encubrimiento— que “la realidad más real” de nuestro mundo, la que más llega al corazón de Dios, es la realidad que menos se conoce, y por lo tanto, la que menos existe. Lo que se da a conocer de ella no guarda, en absoluto, proporción con su masividad, ni con su “crueldad”, pero tampoco, como veremos, con su “santidad”. Hay libertad de expresión, se dice, pero no hay voluntad de verdad, y así hay mil modos de hacer que la pobreza no diga su palabra, hay mil modos de hacer enmudecer a las víctimas. Desde los más burdos (el asesinato del profeta), los más normales (negarles el acceso a los medios, porque no tienen dinero), los más falaces (“se acerca el día en que un mundo globalizado permita hablar a todos”).

Este escándalo de querer enmudecer a la realidad siempre me trae a la mente unas palabras de Rahner: “la realidad quiere tomar la palabra”. Forcejea, por así decirlo, para que los enmudecidos digan su palabra. Y aunque en forma abstracta, se describe aquí algo central de la misión de la Iglesia: dar palabra a la realidad. Monseñor Romero, guardián de la realidad, quiso ser también guardián de la palabra, y por eso decía: “Estas homilias quieren ser la voz de este pueblo. Quieren ser la voz de los que no tienen voz. Y por eso, sin duda caen mal a aquellos que tienen demasiada voz”³⁰. Dar palabra es, entonces, luchar contra el encubrimiento de la realidad, lo cual es otra forma de expresar la “denuncia profética”.

La denuncia *profética* está hoy bastante ignorada en la Iglesia, y es sustituida, en el mejor de los casos, por juicios *éticos* sobre el neoliberalismo, la guerra,

29. *Ibid.*, p. 28.

30. *Homilía* del 29 de julio de 1979.

etc. Esto es bueno, pero no es lo mismo ética que profecía, doctrina social que denuncia profética, y, en cualquier caso, aquella no es suficiente, pues la palabra que sólo denuncia principios éticos es fácilmente cooptada.

Denunciar tampoco es simplemente “protestar”, lo cual, por cierto, no tiene nada de malo (aunque de alguna forma lo pone en cuestión el *slogan* que hoy se repite: “no hay protesta sin propuesta”³¹), como nada de malo tiene y sí mucho de comprensible el “desahogo”, lo cual entienden bien quienes sufren de forma duradera e impotente. La denuncia es sacar a luz los males de la realidad, a sus víctimas y a sus responsables. En cuanto *profética*, tiene ultimidad, pues se hace “en nombre de Dios”; y en cuanto *denuncia* es compasiva, pues se hace contra los victimarios, pero para defender al pobre. Por esa razón Monseñor Romero dio voz a los pobres. Y como su palabra decía verdad, con ella defendía al pobre, pues —como lo muestra la historia con toda claridad— la verdad está “a favor de los pobres”, lo cual —en medio de tanta impunidad, corrupción y mentira— es muchas veces lo único que tienen a su favor. Y la denuncia es, por último, arriesgada, pues molesta, y por eso es raro mantenerla largo tiempo y cae en desuso.

Y quisiera añadir una palabra que es muy importante para los pobres cuando éstos son víctimas de la violencia hasta darles muerte o hacerles desaparecer. La verdad devuelve dignidad a las víctimas en medio de una diabólica tergiversación. Con frecuencia las víctimas han sido no sólo ignoradas, sino tenidas por victimarias. Monseñor Romero fue tenido por agitador subversivo, y se dice que “mereció la suerte que corrió”. Y los victimarios son tenidos como víctimas: miembros y superiores de ejércitos criminales han sido proclamados víctimas inocentes, asesinados por terroristas, comunistas —y a veces con la responsabilidad de sacerdotes medellinistas. Superar esta degeneración de la verdad es dar pasos en humanización. La verdad se convierte en reparación a la dignidad de las víctimas. Permite entroncarlas en una tradición de gente buena y noble, con altos ideales, con generosidad incluso para dar la vida por los otros.

La profecía, dar palabra, decir verdad es esencial en la opción por los pobres. Esto convierte a la teología en *intellectus veritatis*,

2.3. Poner nombre: salvar de la no-existencia

Hoy se repite que en el régimen feudal había esclavos y en la revolución industrial proletarios, y se recuerda que sus vidas eran crueles, pero visibles.

31. En este contexto quisiera recordar cuatro cosas que exigía Ellacuría para un pensamiento y una praxis eficaz: *objetividad* para conocer las cosas en su realidad; *realismo* para dar los pasos que exige y permite la realidad; *profecía* para desenmascarar y condenar absolutamente los males y, sobre todo, sus causas; y *utopía* para iluminar —sin discusión— la dirección que debe tomar el camino y generar fuerza para recorrerlo. En la conjunción de todo ello veía Ellacuría la posibilidad de una praxis responsable.

Ahora se ha dado el paso a lo no-visibilidad del pobre. Se habla —sin pestañear— de los excluidos, aquellos para quienes no hay lugar —máxima ironía, y sobre todo hipocresía, de la globalización en la cual, por definición, debiera haber, al menos, lugar para todos. Y la no-visibilidad genera, lógicamente, la insensibilidad, lo cual arrumba a los pobres a su lugar natural, que diría Aristóteles: un horizonte lejano, vago, sin rostro, entre irreal y macabramente exótico; una especie de *sheol* moderno. Es la no-existencia.

Una clara muestra de ello es que los pobres ni siquiera tienen nombre. Esto ocurre en vida, y ha sido suficientemente analizado. Pero también en muerte, incluso cuando ésta ha sido masiva, cruel, inocente, injusta y prepotente, en guerras, genocidio y terrorismo, del de a pie y, sobre todo, del de Estado —y en ello queremos insistir. La mayoría de las víctimas norteamericanas de Viet Nam tienen nombre, incluso grabado en monumentos; y algo parecido puede ocurrir con las víctimas de Nueva York y Washington del 11 de septiembre. Pero los niños de la calle, muchas de las víctimas y desaparecidos en América Latina, no tienen nombre³². Y tampoco tienen calendario. El 11 de septiembre existe por derecho propio e indiscutible, no hace falta decir más. Pero el 7 de octubre de 2001, día en que comenzaron los bombardeos contra Afganistán, no existe; ni el 19 de marzo de 2003, día en que comenzó la guerra contra Irak. Y nada digamos del 11 de diciembre de 1981, día en que, en El Mozote, El Salvador, el batallón Atlacatl, entrenado por asesores norteamericanos, asesinó a unas mil personas, entre ellas 160 niños, de una edad media de seis años. En este contexto, poner nombre es hacer que las cosas lleguen a ser reales, llamarlas a la existencia, como nos advierte el Génesis.

Y algo parecido puede suceder en las Iglesias con los muertos en masacres, mayorías pobres e indefensas, muchos de ellos cristianos, muy comprometidos a veces. En América Latina ha habido mártires notables, pero ha habido sobre todo miles de hombres y mujeres, niños y ancianos, inocentes, indefensos, víctimas de la persecución y la represión, asesinados masiva y cruelmente, en masacres. En varios lugares se ha hecho un ingente esfuerzo para mantener sus nombres y honrarlos, y de ello pueden enorgullecerse las comunidades populares y algunas Iglesias. Pero, en conjunto y oficialmente, la iglesia institución no sabe qué hacer con ellos. Ni siquiera tiene nombre para esos cristianos (y no cristianos) que han muerto una muerte históricamente cruel, y cristianamente cercana a la del siervo de Jahvé.

32. El 6 de diciembre se acaba de inaugurar en San Salvador un muro-monumento de 89 metros con los nombres de 24,965 civiles desaparecidos o asesinados entre 1970 y 1991, aunque faltan más de la mitad de los nombres. Lo que hay que recalcar es que la iniciativa y construcción del monumento partió de organizaciones de la sociedad civil, no del gobierno al que la Comisión de la Verdad de Naciones Unidas le dio el encargo de hacerlo en 1993.

Tampoco se les suele llamar "mártires", aunque hay excepciones como veremos. Es cierto que la teología ha dado pasos importantes en la comprensión del martirio, y así, más allá de la definición canónica, se dice hoy que mártir es no sólo quien muere "por causa de la fe", sino también "por causa de la justicia". Nosotros pensamos que la mayor novedad en el concepto de mártir consiste, en lo sustancial, en pensarlo como quien vive como Jesús, promueve la causa de Jesús, el reino de Dios, entra en conflicto y lucha contra el antirreino, y por todo ello es dado muerte como Jesús. A esos mártires les hemos llamado mártires jesuánicos.

Pero con ser éstos importantes avances teóricos, se sigue ignorando lo más hiriente de la realidad por su cuantía y crueldad: las muertes masivas antes mencionadas. La Iglesia llegó a considerar la posibilidad de que la muerte de soldados y combatientes pueda ser considerada como martirio —buena es la reflexión de santo Tomás³³, considerada hoy como una *quaestio disputata*—, pero no ha sabido qué hacer con los masacrados de forma inocente, a no ser al recordar a los "santos niños inocentes", *theologoumenon* que ha quedado como trágico elemento teológico-ornamental de los relatos de la infancia de Jesús, lo cual quiere decir que no ha tomado en serio el asunto.

En este contexto me parece de suma importancia el que se haya puesto nombre a los millones de empobrecidos y masacrados. En mi opinión, por lo que toca a la conceptualización de este hecho, lo más fundamental que hizo Mons. Romero, desde la pastoral, e I. Ellacuría, desde la teología, fue hacer caer en la cuenta de esta situación anómala y escandalosa, y reparar el pecado de deshonestidad e ingratitud. Y pusieron nombres, "títulos de dignidad", como en la cristología, a esas mayorías masacradas: son el "siervo sufriente" (Is 52, 13 - 53, 12), el "Cristo crucificado en la historia", el "pueblo crucificado". Más allá de problemas de lenguaje, más allá de la posibilidad de hacer uso inteligente de la analogía, para que esas mayorías puedan ser comprendidas como mártires "canónicamente" o, al menos, "teológicamente", hay que recalcar lo decisivo: su semejanza con Cristo en cosas fundamentales. Esas mayorías son las que cargan injustamente con un pecado, que las ha ido destruyendo, poco a poco, en vida y las ha aniquilado definitivamente en muerte³⁴.

Dios las mira con infinita ternura, y, sin embargo, sobre ellas se cierne un silencio altamente anticristiano, silencio que también se nota cuando se proclama la santidad de los grandes santos —"elitistamente", si se nos entienden

33. *In IV Sent., dist. XLIX, q. V. a. 3, quaest. 2, ad 11.*

34. Es importante seguir afinando hoy el concepto de martirio para no reducirlo al destino de testigos, militantes, cristianos o no, y para que en él quepan, por propio derecho, las mayorías mencionadas. Véase, Teresa Okure, Jon Sobrino, Felix Wilfred (eds.), "Repensar el martirio", *Concilium* 299 (2003), número monográfico.

bien—, contra lo cual los primeros en protestar de forma enérgica serían un Francisco de Asís y un Monseñor Romero. En este pontificado se han batido todos los records de beatificaciones y canonizaciones, pero, a mi entender, ni uno solo de los hombres y mujeres que han sido asesinados en el tercer mundo por practicar la justicia, defender a los pobres, ser fieles a Jesús, en definitiva, han sido reconocidos por el Vaticano. Y nada digamos de los pueblos crucificados en África, Asia y América Latina. También en el nivel eclesialístico solemne permanecen sin nombre.

Ahora, con Monseñor Romero, Monseñor Gerardi, don Pedro Casaldáliga, las víctimas tienen nombre, y eso es una expresión fundamental de la opción por los pobres. Al mencionar siquiera los nombres de torturados, muertos y desaparecidos, se les otorga la dignidad fundamental de ser seres humanos y de poder ser recordados como tales. Podrá parecer pequeño aporte, pero es el fundamental: hacer existir a las víctimas es otorgarles el derecho humano fundamental, actual o póstumo.

2.4. El talento de la opción: dialéctica, parcialidad, inserción, humildad

La opción por los pobres hay que llevarla a cabo con un determinado talento. Dado el mundo de hoy, quisiera insistir en cuatro elementos.

El primero es la *dialéctica*. Hoy se hace tanto hincapié en todo lo que sea diálogo, negociación, tolerancia, y se rehuye tanto todo lo que sea confrontación, que pareciera que los pobres hubieran caído del cielo (o, mirando los horrores de este mundo, mejor sería decir que han surgido del infierno), y que los problemas quedarían resueltos por alguna mano invisible, que quebraría el egoísmo de los poderosos y reblandecería la injusticia, la mentira y la violencia estructurales. La opción por los pobres no exigiría dialéctica, tener en cuenta al opresor y enfrentarsele, sobre todo en sus formas estructurales. Más bien se tiende a evitarlo.

En esta situación hay que recordar la verdad bíblica e histórica fundamental, que tanto se proclamó alrededor de Medellín y Puebla: "Hay ricos porque hay pobres, y hay pobres porque hay ricos". Personalmente, me alegré de haber leído recientemente las palabras de José Comblin: "En realidad la humanidad está dividida entre opresores y oprimidos"³⁵. Hay que evitar y controlar al máximo violencias, por supuesto, pero una opción por los pobres que deje de ser dialéctica, que no sea una opción contra la opresión, no es la opción de Jesús y, a la postre, deja al pobre a merced del opresor.

El segundo elemento es la *parcialidad*. Insistimos en ello porque, falazmente, se quiere introyectar que "la igualdad" —o, al menos una desigualdad no muy

35. "Hacia el futuro: ética, política y derechos humanos", *Revista Latinoamericana de Teología* 58 (2003) 50.

lacerante—, la “universalidad” suficientemente humana es posible, y éste sería el milagro que operaría la globalización neoliberal. La falacia de la metáfora es que “todos” caben en el globo, lo cual es mentira manifiesta. Lo mencionamos para recalcar que si se busca salvación para los pobres de este mundo, éstos deben ser puestos, de modo explícito y activo, en el centro. Sin duda, es una utopía, que no se realizará, pero si ni siquiera se “piensan” así las cosas no hay solución.

Insistimos en ello porque tampoco en la *democracia* —aceptando sus valores y minimizando sus limitaciones, hipocresías, incluso crímenes (sobre todo los que cometen gobiernos democráticos reales, sobre todo fuera de sus fronteras en pueblos del tercer mundo, y a veces dentro de ellas)— el pobre está en el centro de la realidad, ni siquiera en el de sus utopías. En su origen, hace dos siglos, los derechos humanos tenían a la vista a los *freemen* ingleses, a los hombres blancos de Virginia, a los burgueses franceses, pero no a todos, ni siquiera a los que convivían con ellos: campesinos ingleses o franceses, negros y esclavos norteamericanos, aunque, en teoría no se les negase el carácter de “seres humanos”. En el centro estaba el ciudadano. Los cosas no han cambiado del todo. “Ya antes de nacer los hombres son desiguales”³⁶. Y de ahí, la necesidad de formular la tesis contraria y la necesidad de la parcialidad: “los derechos humanos son los derechos de los pobres”³⁷. La conclusión es que la Iglesia no sólo debe ayudar a los pobres, sino que debe ponerlos de modo consciente en el centro de la realidad, y no basta con recordar las bondades del bien común. En este sentido, la opción es reduplicativamente parcial.

El tercero es la *inserción*. Con ello no me refiero, en directo, a actitudes ascéticas de empobrecimiento y cercanía a los pobres, sino a algo más metafísico, si se quiere: la obsesión por ser “real”, en un mundo de pobres. La Iglesia debe aspirar a ser santa, o perfecta, o auténtica, o evangélica, según las épocas indiquen la preferencia por uno u otro término. En lo personal, prefiero decir “real”, es decir, que haga del mundo de los pobres su propio mundo. Dicho *sub specie contrarii*, que, en un mundo de pobreza como el actual, no tenga que sentir vergüenza de ser como es y actuar como actúa.

El ejemplo que siempre me viene a la mente para explicarlo es espeluznante, pero no conozco otro más esclarecedor para explicar lo que es una Iglesia “real”. Decía Monseñor Romero: “Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres”³⁸. “Sería triste que en una patria donde

36. *Ibid.* Véase también Ignacio Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, *ECA* 502 (1990) 589-596; J. Sobrino, “Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas”, *Revista Latinoamericana de Teología* 43 (1998) 79-102.

37. José Comblin, *Ibid.*

38. *Homilía* del 15 de julio de 1979.

se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo"³⁹.

Las palabras son poderosas, retóricas si se quiere, pero la idea es clara. De aquella Iglesia se podían decir muchas cosas, limitaciones y pecados también. Pero de lo que no se podía dudar es de que era salvadoreña, de que era "real". Y también la creyó real por participar de lo positivo, del pueblo salvadoreño: creatividad, generosidad, fortaleza, firmeza...

El cuarto es la *humildad*. Por mucho que el no-pobre quiera comprender al pobre, incluso si es para ayudarlo, permanece un abismo entre ambos. Lo he dicho varias veces: en la humanidad nos dividimos entre los que no dan la vida por supuesto, los pobres, y los que damos la vida por supuesto, los no-pobres. Todo lo que sea hablar de los pobres, pensar en ayudarlos tiene que llevar un serio componente de humildad, de no-saber. Y quizás ese no-saber pueda ser comprendido como un elemento constitutivo del "saber" el misterio. Ocurre con Dios y ocurre con los pobres.

Y quizás en la aceptación de ese abismo, del no-saber que expresa y de la humildad que exige, pueda encontrarse el fundamento más hondo de lo que hoy se da por aceptado: el derecho a la diferencia. Esta se da en diversos ámbitos de la realidad, género, cultura, religión, pero quizás la diferencia fundante está entre el dar o no dar la vida por supuesto. La diferencia es clara como hecho. Respetarla y valorarla es respetar un derecho.

Bien sabido es que esto no es nada fácil, no sólo en políticas imperiales de sometimiento al otro, sino en políticas de ayuda y cooperación. En este contexto, la opción por los pobres tiene que estar transida de humildad para que, en definitiva, no sea una opción por uno mismo en el acto de pretenden optar por el otro, el pobre —lo cual se aplica a personas, instituciones, ONG.

Terminemos este apartado. Hemos tratado de especificar las dimensiones fundamentales de la opción por los pobres en el mundo de hoy. Lo hemos formulado en términos genéricos, aunque comprensibles: darles vida, palabra, nombre... Todo ello hay que historizarlo, evidentemente, y llevarlo a cabo con un determinado talante. Alrededor de esa opción surgirá una constelación de praxis teóricas, pastorales, políticas incluso. En lo que hemos querido insistir es en que hay que volver, una y otra vez, a la hondura del pobre para que la opción no sea flor de un día.

Y dos cosas más. La primera es que la descripción que hemos hecho de las diversas praxis, expresiones de la opción, tienen como "instrumentos" principa-

39. *Homilía* del 24 de junio de 1979.

les la misericordia y la palabra, realidades absolutamente evangélicas y con un gran potencial histórico. La segunda es que no hemos hablado de la dimensión política del pobre. Esperamos que otros subsanen esta laguna. Pero la puesta en práctica de la opción, tal como la hemos descrito, quizás ayude a generar una conciencia colectiva en los pobres, que los lleve al ámbito de la política, con sus luchas y utopías.

3. La salvación que trae el pobre: humanización

Hemos insistido en que la opción por los pobres que hace la Iglesia debe incluir también, esencialmente, la salvación que los pobres le otorgan a ella y a la humanidad. Lo expresamos aquí en términos de "humanización" para comprender su alcance cualitativo —cristianos que quieren llegar a ser humanos— y cuantitativo —la humanización de la Iglesia y de toda la humanidad.

En teoría, esto no es nada radicalmente nuevo. Puebla afirma de modo novedoso que los pobres nos evangelizan, en dos sentidos. En cuanto interpelan y llaman a conversión a la Iglesia, y en cuanto le ofrecen importantes valores evangélicos (Puebla, 1147). Según lo dicho, los pobres tienen un potencial evangelizador, por el *hecho de ser pobres* y por los valores evangélicos que tienen. Veamos ahora sólo algunos elementos importantes de salvación que otorgan los pobres.

3.1. Interpelación a ser humanos

La Iglesia (y la sociedad) necesita seriamente ser interpelada, pues tiene la tendencia natural a ocultar sus miserias. De ahí que la interpelación sea un bien y elemento de salvación. El *ecclesia semper reformanda, la casta meretrix*, suelen ser meras palabras, por mucho que se repitan en documentos oficiales. Como humana y pecadora que es, también le es connatural la respuesta del cardenal arzobispo de Sevilla, en la leyenda del *Gran inquisidor* de Dostoyevsky: "Señor, no vuelvas". Que exista históricamente una realidad interpelante para la Iglesia es, pues, un gran bien y principio de salvación.

Pues bien, a la Iglesia le puede interpelar, indudablemente, la palabra de Dios, su tradición, la jerarquía, pero creemos que nada lo puede hacer con más vigor —y ante lo cual la Iglesia está más indefensa— que los pobres y las víctimas de este mundo⁴⁰. Bien dice Puebla que la mueven a conversión. Y añadimos que si ellos no conmueven al corazón de piedra, se puede dudar de que algo pueda hacerlo.

Además, en principio, los pobres y las víctimas son los que dan fuerza no sólo para registrar la interpelación en la conciencia, sino para llevar a cabo la

40. Cfr. Jon Sobrino, "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999) 307-330; "Los mártires: interpelación para la Iglesia", *Concilium* 299 (2003) 159-169.

conversión. Ha sido muy tradicional poner al penitente ante un crucifijo para moverlo a conversión. Así lo hizo Ignacio de Loyola, al poner al pecador arrepentido ante un Cristo crucificado y hacerle preguntarse "qué voy a hacer", con la implicación de que se trata de un hacer generoso. Como es sabido, Ignacio Ellacuría lo historizó, en un mundo de pobres y víctimas: "preguntarse qué voy a hacer para bajar de la cruz al pueblo crucificado"⁴¹.

Esta interpelación no suele ser considerada como un bien, sino que suele ser rehuida; pero es un bien salvífico de primer orden. Y si la interpelación va unida al perdón, como suele ocurrir a veces, cuando quienes nos interpelan no son otras instancias poderosas, sino los pobres y las víctimas, entonces, bien puede ocurrir que nos sintamos "pecadores", porque nos sabemos "perdonados", según aquello de Karl Rahner de que "sólo el perdonado se sabe pecador". Ambas cosas, saberse perdonado y saberse pecador, traen salvación a la Iglesia. Y los pobres son los principales agentes de ello. Si los pobres acogen y perdonan, entonces bien pueden ser comprendidos como la mediación del Padre celestial que justifica por gracia.

3.2. Asentarnos en la verdad

Dicho todo esto de modo positivo, los pobres y las víctimas pueden ayudar a la Iglesia a ver la verdad de la realidad y a asentarse en su propia verdad. Ante todo, las víctimas producen luz para ver la verdadera realidad del mundo, y también la nuestra. Nos hacen conocer mejor lo que somos. En definitiva, y estructuralmente, son producto de nuestras manos, ciertamente de la sociedad, y muchas veces, por acción y, sobre todo, por omisión, también de la Iglesia. Y conociendo lo que producimos, sabemos mejor lo que somos.

Ellacuría, refiriéndose a nuestro mundo, lo solía decir en dos inolvidables metáforas. Si el primer mundo quiere conocer su verdad que se mire en las víctimas del tercer mundo. En ellas, como en un espejo invertido, se verá como es, deforme, sin el maquillaje de encubrimientos, propagandas e ideologías. Y si quiere saber cómo está su salud, que se someta al coproanálisis, análisis de heces: en ellas aparece el tercer mundo como lo que produce el primer mundo⁴². Esa luz es un gran aporte.

Las víctimas pueden conseguir que lleguemos no sólo a un conocimiento que supera la ignorancia, sino a la verdad, que supera la mentira. Pueden hacer revertir "la opresión a la que sometemos a la verdad", que tanto males causa: la revelación de la cólera de Dios, el oscurecimiento del corazón, la inanidad revelatoria de la realidad, los males a los que se entregan los humanos (Rom 1, 18-32).

41. "Las iglesias latinoamericanas...", p. 230.

42. Esta metáfora la usó con frecuencia. La última vez el 6 de noviembre de 1989. *Cfr.* "El desafío de las mayorías populares", *ECA* 493-494 (1989), p. 1078.

Y, además, esa verdad puede convertir a la razón. Sobre todo a la razón instrumental, en razón compasiva, de acuerdo a lo que decía Theodor W. Adorno: "la necesidad de dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad". En palabras que están —o debieran estar— en el origen de la cultura de nuestro continente después de la conquista, las víctimas pueden ayudar a despertar del sueño de cruel inhumanidad, como lo exigió Antonio Montesinos, en La Española, en 1511, a los que estaban "en sueño tan letárgico dormidos". Y se lo exigió después de poner ante sus ojos a los indígenas maltratados, heridos, muertos de trabajos y fatigas.

3.3. Civilización y solidaridad

Muchos otros bienes traen pobres y víctimas. Uno muy importante es el dinamismo a crear verdadera civilización, una "civilización de la pobreza" que supera dialécticamente los gravísimos males de una civilización de la riqueza", tal como lo expuso I. Ellacuría en tres artículos⁴³. Es la formulación de la utopía. No podemos tratarlo ahora, pero, dado el rumbo que está tomando nuestro mundo, nos parece una tesis fundamental para salvar a la humanidad de hoy, que se despeña por la "civilización de la riqueza". Sinceramente, no creo que se recoja y aprecie esta intuición de Ellacuría⁴⁴. Sí lo ha hecho Casaldáliga, que suele reformularla como "civilización de la austeridad compartida" (también lo he hecho yo, cuando no hay tiempo para explicar la formulación original de Ellacuría, pues con ella no quiere decir, obviamente, una civilización de miseria).

Generan también solidaridad, según las palabras del evangelio de Juan: "cuando yo sea levantado de la tierra atraeré a todos hacia mí" (Jn 12, 32). Las víctimas atraen, convocan, nos sacan de nosotros mismos, y en eso consiste su aporte fundamental, en un mundo de insensibilidad y egoísmo. Eso lo hacen sobre todo los mártires, los consecuentemente misericordiosos. De hecho, así comenzó la solidaridad con El Salvador⁴⁵.

3.4. La máxima paradoja: un sufrimiento que humaniza

No es fácil hablar de estas cosas sin caer bajo sospecha de masoquismo o idealismo (del malo). Pero seguimos manteniendo que "el pueblo crucificado" da pie para una "soteriología histórica". Las víctimas tienen un potencial para salvar la historia y la humanidad, y, en parte, ese potencial suyo es insustituible. Y no

43. I. Ellacuría, "El reino de Dios y el paro en el tercer mundo", *Concilium* 180 (1982) 588-596; "Misión actual de la Compañía de Jesús", *Revista Latinoamericana de Teología* 29 (1993) 115-126 (el texto fue escrito en 1983); "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica", *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) 141-184.

44. En este sentido suelo hablar de "el Ellacuría olvidado, ignorado".

45. *Cfr.* nota 1.

se puede borrar esta intuición, sin anular la fe cristiana: en la cruz de Jesús hay salvación, y tanto esa cruz como esa salvación nos llegan a nosotros, a través de las víctimas de este mundo. Terminemos con algunos ejemplos, tomados de la realidad, para que esta tesis fundamental no dependa sólo de textos, ni siquiera los de la Escritura.

En un refugio salvadoreño, el día de difuntos, los refugiados no podían ir a enflorar. Escribieron los nombres de sus difuntos, la mayoría de ellos asesinados, en grandes papelógrafos. Y alrededor de ellos, dibujaron flores. Junto a esos nombres, había también rayas negras. "Somos cristianos, ¿sabe?, creíamos que también ellos, los enemigos, debían estar en el altar. Son nuestros hermanos a pesar de que nos matan"⁴⁶.

En la decisión primaria de vivir y dar vida, tal como apareció en el terremoto de San Salvador de 2001, se hizo presente una como santidad primordial. Algo hay en las víctimas que quieren vivir que fascina, subyuga, humaniza y también nos salva. Ellos, pobres y víctimas —mujeres sobre todo, con sus hijos—, aun en medio de la catástrofe y en el imposible día a día, cumplen insigne y ponen en práctica la llamada de Dios a vivir y a dar vida a otros⁴⁷.

En los Grandes Lagos, en larguísimas caravanas de mujeres huyendo de la muerte, sin prácticamente nada más que sus hijos, y en los relatos de increíble crueldad y miseria, en cárceles y campos de refugiados, milagrosamente también asoma la dignidad, el amor y con él la esperanza. "Los presos de Kigali que recibirán hoy visitas de familiares y con mil sudores les podrán llevar algo de comer, bendicen y dan gracias a Dios. "Cómo no van a ser los predilectos y de los que hemos de aprender la gratuidad! Hoy he recibido carta de ellos. Tal vez no se dan cuenta cuánto recibimos de ellos y cómo nos salvan"⁴⁸.

En Auschwitz preso niega a preso, pero el padre Kolbe rompe esa norma... Y lo que no es capaz de entender la sabia ilustración lo supo vivir un breve franciscano menor conventual, el padre Maximiliano Kolbe, que, durante su reclusión —primero— y luego, en el momento decisivo, da un paso adelante y pide al Lagerführer de Auschwitz ocupar el lugar de un padre de familia, condenado a muerte, alentar la esperanza y evitar la desesperación de los otros condenados en la celda de castigo"⁴⁹.

El mundo de los pobres no es todo así, por supuesto. Pero estas relatos son más que historias piadosas. Y en la vida cotidiana de los pobres abundan mucho

46. Así lo escribí en "América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón", *Concilium* 204 (1986), p.226.

47. Cfr. J. Sobrino, *Terremoto...* p. 129s.

48. Cfr. *Ibid.*, p.132.

49. Cfr. Carlos Díaz, *Monseñor Oscar Romero*, Madrid, 1999, p. 243.

más de lo que se piensa. En cualquier caso, lo que nos interesa recalcar es que en esas realidades se le ofrece a la Iglesia y a la humanidad un amor, una entrega, una esperanza, una salvación, que no se encuentran en ninguna otra parte. Claro que para captar todo esto hace falta el "espíritu de fineza", que decía Pascal, y no bastan cálculos y doctrinas, que expresan, en definitiva, "espíritu de geometría".

Digamos tres cosas muy breves para terminar. La primera es una cita de Metz, nada dado a quitar agudeza a las víctimas (ciertamente las de Auschwitz), sospechoso de la teología del Dios crucificado y de una teodicea alienante. Pareciera que ante las víctimas sólo podemos mantener su memoria y trabajar para que no se repita. Sin embargo, afirma Metz en un momento solemne que "después de Auschwitz nosotros podemos seguir rezando porque también en Auschwitz se rezó"⁵⁰. No es pequeño beneficio que se nos hace.

La segunda es que, sea cual fuere la conceptualización más correcta de la salvación que traen los pobres, bien podemos decir *extra pauperes nulla salus*.

La tercera es, ¿y todo esto por qué? ¿Por qué hacer la opción por los pobres, por qué trabajar por su salvación y por qué esperar salvación de ellos? Hace años, escribí que los pobres tienen "autoridad doctrinal" para decirnos cuál es la verdad última de las cosas⁵¹. Con mayor radicalidad habla Metz de su autoridad moral: "el universalismo moral tiene sus raíces en el reconocimiento de la autoridad de los que sufren... También la Iglesia está sometida a esa obediencia. No puede ser codificada eclesiológicamente, pues la autoridad de los que sufren —a la que se debe obediencia— es también inapelable para la Iglesia"⁵². Para comprender y llevar a cabo la opción por los pobres, bueno es no olvidarlo.

50. "Teología cristiana después de Auschwitz", *Concilium* 195 (1984), pp.214s.

51. "La autoridad doctrinal del pueblo de Dios", *Concilium* 200 (1985) pp. 71-81. También A. Pieris menciona el "magisterio de los pobres", como uno de los tres elementos centrales de una teología asiática, no "euroamericana", *Liberacion, Inculturacion, Diálogo Religioso*, Estella 2001, p. 257.

52 J. B. Metz. "La compasión..." 30, 31.