

Vecchie e nuove torri di Babele

La riflessione sul linguaggio nel pensiero di Gustavo Gutiérrez

FRANCESCA LUCHI

Quando incontrai Padre Gustavo per la prima volta mi sembrava impossibile pensare che questo piccolo uomo dall'aria così mite potesse essere lo stesso che tanti anni fa scriveva un libro dal sapore "rivoluzionario" come *Teología de la liberación*. Così, la descrizione che segue, che trovai più tardi leggendo un libro, mi sembrò perfetta:

«C'è un piccolo uomo in Perù, un uomo senza alcun potere, che vive in un quartiere con povera gente e che scrisse un libro. In questo libro egli semplicemente reclamò la verità fondamentale del Cristianesimo, per la quale Dio si fece uomo per portare la buona novella ai poveri, nuova luce ai ciechi, e la libertà ai carcerati. Dieci anni più tardi questo libro ed il movimento che esso iniziò è considerato un pericolo da [gli Stati Uniti d'America] il più grande potere sulla terra. Quando guardo a questo piccolo uomo, Gustavo, e penso all'alto Ronald Reagan, vedo Davide davanti a Golia, di nuovo con nessun'altra arma che una piccola pietra, una pietra chiamata *Teología de la liberación*»¹.

Qui vorrei riprendere un articolo di Gutiérrez del 1996, intitolato *Lenguaje teológico: plenitud del silencio*, nel quale il teologo di Lima affronta il tema del linguaggio nel contesto della ricerca di un linguaggio teologico. Egli si propone qui di denunciare la differenza esistente tra l'imposizione di un linguaggio unico e la conquista di un'autentica universalità di linguaggio attraverso la considerazione e la valorizzazione dei differenti linguaggi esistenti.

¹ H. Nouwen, *¡Gracias!*, New York, Harper and Row, 1983, pp. 174-175, cit. in R. McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez. An introduction to liberation theology*, New York, Mariknoll-Orbis, 1990, p. I.

Gutiérrez e la narrazione biblica della Torre di Babele

Il racconto biblico narra della costruzione della mitica Torre di Babele e della confusione delle lingue ad essa seguente: nell'interpretazione classica, la fine di una lingua originaria unica viene letta come una punizione di Dio causata dal desiderio di onnipotenza dell'essere umano.

Gutiérrez offre invece un'altra prospettiva possibile di approccio al testo, partendo dalla riflessione dantesca in merito. Il poeta italiano infatti cerca di mettere in evidenza la positività dell'evento principale della narrazione: se da una parte infatti Dante lamenta la perdita della lingua originale imputando ciò all'orgoglio umano, d'altra parte egli però considera l'episodio degno di essere ricordato, quasi fosse una *felix culpa*, poiché ad essa si devono l'esistenza e la ricchezza di lingue differenti, e – come conseguenza di ciò – il fatto per lui più rilevante: la nascita del linguaggio poetico. Gutiérrez sottolinea infatti che, nel *De Vulgari Eloquentia*, il poeta italiano definisce la lingua volgare come la più nobile, ma soprattutto come lingua poetica per eccellenza, poiché essa è la più appropriata per esprimere i sentimenti della gioia e dell'amore. Con l'avvenimento della Torre di Babele e la differenziazione delle lingue l'essere umano si fa quindi sensibile alla sonorità del linguaggio e così, conclude il teologo peruviano, «il castigo si converte in grazia, la maledizione in benedizione» (p. 363). Ciò non significa che non sia presente in Dante l'anelito verso una lingua universale, tuttavia «esso non implica per lui un ritorno al passato, si colloca piuttosto nel futuro come un superamento delle condizioni linguistiche nate a Babele» (p. 364).

Inoltre, secondo Gutiérrez, il racconto biblico va letto nella particolare prospettiva dell'esperienza storica di un popolo soggiogato, le cui terre furono spesso occupate dai grandi imperi della regione. Infatti, come dimostrano gli studi storici e archeologici contemporanei nella regione della Mesopotamia, tra le manifestazioni di potere caratteristiche di questi imperi rientrava anche la costruzione di alte torri. L'innalzamento della Torre di Babele assumerebbe così il significato, più che di una dimostrazione diretta di sfida nei confronti di Dio, quello di «un tentativo politico di natura totalitaria orientato a dominare le persone. E in questo senso è, in effetti, un'offesa a Dio» (p. 365). La torre è infatti simbolo del potere politico e segno di intimidazione per i popoli soggiogati. A seguito di queste considerazioni si perviene ad un vero e proprio rovesciamento di prospettiva: la lingua unica non viene più considerata espressione di un'idilliaca unità originaria dell'umanità, perduta poi a causa dell'orgoglio umano, quanto piuttosto come uno strumento nelle mani dell'impero, una sua imposizione, il cui fine non sarebbe altro che la centralizzazione del potere. Spesso nella storia si è mirato all'unità ed all'uniformità linguistica con questo fine: per il potere politico le lin-

gue regionali costituiscono un pericolo ed un ostacolo agli ordini, e la lingua unitaria diventa un importante strumento nelle mani del potere centrale.

In questa prospettiva l'intervento divino che opera la differenziazione delle lingue non viene più inteso come castigo, ma assume il significato positivo di protezione della libertà dei popoli dominati. La punizione semmai è indiretta e colpisce la volontà di potere di alcuni essere umani che ne opprimono altri. Ciò che Dio vuole fermare è una dominazione ingiusta, non il progresso umano, e a questo proposito il testo biblico non accenna a una distruzione di quella città e di quella torre – costruite grazie a tecniche innovative – e non parla nemmeno di un castigo nei confronti del genere umano.

Per un'“universalità concreta”

Se spostiamo la riflessione sulla contemporaneità e sul processo di globalizzazione, la posizione di Gutiérrez va letta come una denuncia dei vari tentativi di imposizione di un modello unico che, propagandato e invocato a tutela dei diritti e dell'uguaglianza, in realtà mina l'indipendenza, la ricchezza culturale e la stessa sopravvivenza dei soggetti più deboli. Attraverso questo modello si tenderebbe cioè non tanto all'universalizzazione dei diritti, ma all'uniformizzazione, utile alle logiche di mercato e di profitto proprie delle economie dei soggetti dominanti.

Le diversità culturali e le differenti lingue diventano, in questa particolare prospettiva, baluardi che difendono la libertà delle minoranze e degli “insignificanti” dallo strapotere dei soggetti dominanti, ma allo stesso tempo una sfida sia per il linguaggio teologico (oggetto di indagine del teologo latinoamericano), che – più in generale – per la convivenza con l'“altro”.

Il linguaggio “universale” di un modello imposto non può rappresentare l'identità e le istanze di tutti i popoli o più in generale di tutti i soggetti in gioco. Al contrario, un linguaggio radicato profondamente nella persona e nella sua esperienza quotidiana è l'unico che può dare autenticità al linguaggio stesso ed al suo tentativo di assumere valore universale. E questo perché esso possiede la capacità di raccontare «con forza ed autenticità la gioia ed il dolore, la speranza e l'amore» (p. 372)², di essere cioè quello che Dante definiva “linguaggio poetico”.

² Cfr. G. Gutiérrez, *Lenguaje teológico: plenitud del silencio*, in “Boletín de la Academia de la Lengua”, 26 (1996); consultato in G. Gutiérrez, *Densidad del presente*, Lima, CEP, 1996, pp. 327-384. Ed. it.: G. Gutiérrez, *Densità del presente*, Brescia, Queriniana, 1998. La traduzione dallo spagnolo dei testi citati nell'articolo è mia.

Naturalmente questa nuova considerazione attribuita al singolo, alle diversità, cioè alla particolarità, non nega il valore di una storia in cui l'umanità cammina fianco a fianco e sempre più è chiamata alla ricerca di valori universali e comuni; cerca piuttosto di opporsi ad un'universalizzazione parziale ed ipocrita dei diritti, che di fatto favorisce solamente alcuni soggetti, dimenticando ed emarginando sempre più gli altri. Questa prospettiva assume quindi come punto di vista proprio questa parte di umanità oppressa e mira a ripensare l'universalità nella considerazione di ognuno. Si tratta cioè di ripensare la questione nei termini di quella che Gutiérrez chiama un'“universalità concreta”, intendendo per essa – usando una terminologia hegeliana – quel processo dialettico che, attraverso la preferenza per un soggetto – ed in particolare per quello che solitamente è negato – porta al raggiungimento dell'autentica considerazione e realizzazione dell'universale nella sua totalità. In questo senso universalità e preferenza non si trovano in opposizione, ma come dimensioni complementari e necessarie. Non si tratta quindi di negare la validità di un linguaggio universale o della possibilità di un futuro di unità per il genere umano: ciò a cui bisogna opporsi è l'unicità, non l'universalità.

Il teologo latinoamericano sviluppa bene questo aspetto attraverso la figura e gli scritti dell'amico poeta peruviano dalle origini indie José María Arguedas. Egli si considerava un *provinciano de este mundo*: l'universalità del suo pensiero non deriverebbe cioè dall'«estensione della sua esperienza [...], ma dall'intensità con la quale vive il proprio mondo»³. Gutiérrez ripete infatti che la vera universalità, che ritrova e riconosce in Arguedas, non è superficiale ed astratta, non si basa su delle generalizzazioni, ma è un'«universalità concreta», passa cioè per la singolarità, la valorizzazione e la presa in considerazione di ogni singolo elemento, dando valore più all'intensità che all'estensione dell'esperienza. Si tratta di un'universalità e di un senso dell'umano che ritroviamo nell'idea di quella «fraternità dei miserabili» – di cui parla Arguedas – che si oppone al concetto di universalità proposto dalla mentalità moderna. Quest'ultima rivendica ed universalizza i diritti dell'essere umano, ma in realtà, storicamente, essi – puntualizza Gutiérrez – si realizzano concretamente esclusivamente come diritti del borghese. Il fine dell'universalità dei diritti è raggiungibile invece lavorando a partire dal basso, da ciò che è emarginato e di-

³ In particolare – per quanto riguarda il linguaggio teologico – Gutiérrez afferma: «Nella misura in cui il linguaggio a proposito di Dio assume la condizione umana con i suoi dubbi e le sue certezze, la generosità e gli egoismi, le insicurezze e le determinazioni, le risate e i pianti, esso attraverso lo spessore del sociale, del genere, dell'etnico per giungere alle dimensioni più profonde dell'umano» (p. 373).

sprezzato: per Arguedas come per Gutiérrez, solo gli ultimi sapranno combattere la “disumanizzazione” presente in se stessi e negli oppressori, solo loro quindi potranno divenire i portatori di un’autentica universalità.

E così da “periferia”, da “rovescio della storia”, i poveri diventano il cuore della storia, il “centro del mondo”. Solo attraverso la considerazione dell’“ultimo” si può giungere infatti alla considerazione del “tutto”, ad un’universalità a cui soggetti storici saranno anche l’indio, il meticcio, il povero, l’emarginato: coloro i quali portano in sé i segni e la forza del dolore e della speranza, della rabbia e della purezza, della tenerezza, di tutto ciò che la mentalità moderna disprezza come “primitivo” e inadatto al processo di “modernizzazione”. Tutto ciò darà infatti all’universalità «ampiezza e forza storica». Per riprendere un verso poetico di José María Arguedas: «En la voz del charango y de la quena, lo oír todo» («Nel suono del *charango* e della *queña* sentii il tutto»)⁴.

Ripartire dal basso è dare un volto al povero e all’altro

Per il teologo di Lima *ripartire dal basso* significa necessariamente ripartire dal proprio popolo ed in particolare da quella parte di umanità negata nei propri diritti elementari. Significa dar voce al povero ed a tutti coloro i quali sono considerati gli “insignificanti della storia”. Ma ciò non vuol dire semplicemente definire e considerare delle categorie generali di identificazione del povero sul piano economico o sociale, ma incontrare il suo «volto concreto», quello dell’indio, del nero, della donna... Solo in questo modo il povero, l’insignificante, in quanto tale, si sentirà chiamato ad uscire da una situazione di anonimato, di negazione della propria umanità, riconoscendosi così nella propria dignità di essere umano dotato di un volto e di un nome⁵. Precisa Gutiérrez a proposito:

«Io ho paura delle persone impegnate con una classe, una razza, una cultura: è troppo astratto. I poveri hanno nomi, e noi dobbiamo, se vogliamo essere veramente in solidarietà con i poveri, conoscere queste persone e l’amicizia suppone uguaglianza. Senza uguaglianza non c’è amore: c’è protezione, forse, ma

⁴ G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*, “Páginas”, VIII, 49-50 (1982). È lo stesso Arguedas ad affermare in *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo* (Buenos Aires, Losada, 1975, p. 23) di essere uno “scrittore provinciale”.

⁵ Il *charango* e la *quena* sono due strumenti musicali del mondo andino, simboli del povero mondo contadino: J.M. Arguedas, *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, p. 271; cit. in G. Gutiérrez, *Entre las calandrias*, p. 8.

non c’è amore. L’amore è possibile soltanto fra persone che si riconoscono uguali»⁶.

Ripartire dal basso e riprendere in considerazione i soggetti dimenticati e cancellati dalla storia dell’umanità, implica quindi, con le parole di Gutiérrez, «rompere l’anonimato, dare un volto, dare un nome alle persone»⁷: amare corrisponde sempre a togliere la persona dall’anonimato. Ciò implica la partecipazione totale e personale dei soggetti in gioco, il contatto diretto con la realtà e la persona del povero, la condivisione della sua realtà, dei suoi pensieri e dei suoi bisogni, nel tentativo di fargli riscoprire il volto umano e la dignità di persona presente in lui. Incontrare il volto concreto del povero è inoltre l’unica maniera per incontrare più autenticamente il volto universale dell’“altro”⁸. E questo sempre per rimanere nella logica della ricerca di un’“universalità concreta”.

Da un punto di vista teologico, questa considerazione dell’altro ed in particolare del povero, per Gutiérrez, va letto attraverso la logica della gratuità. Essa supera la logica dell’interesse e quella, profondamente umana, della colpa-castigo e virtù-premio, poiché si tratta di una gratuità che trae origine dalla gratuità dell’amore di Dio. Esso chiama ad amare proprio perché si è stati amati, ma non nel senso di una relazione causale, quanto piuttosto di una relazione che è incontro: amare perché si è stati amati significa rispondere all’iniziativa di Dio che “ci amò per primo”, ma anche rispondere ad una chiamata che si fa interrogativo: “dove sta tuo fratello?”. Amare l’altro è rispondere a quella domanda ed inserirsi così nella dimensione autentica dell’incontro con Dio: la dimensione non della reciprocità ma del dialogo.

Il dialogo come soluzione

La dimensione del dialogo e dell’ascolto attivo risulta necessaria nel mio rapportarmi con l’altro poiché implica il riconoscimento del suo volto, il met-

⁶ A questo proposito vedere il commento di Gutiérrez alla parabola del povero Lazzaro del Vangelo di Luca: cfr. G. Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, in *El rostro de Dios en la historia*, Lima, PUC-CEP-IBC, 1996, pp. 9-69; part. p. 39.

⁷ G. Minervini – K. Renna (a cura di), *Dire Dio dopo Auschwitz durante Ayacucho. Dialogo tra Jurgen Moltmann e Gustavo Gutiérrez*, in “Mosaico” (febbraio 1993), pp. 11-26; qui p. 26.

⁸ G. Gutiérrez, *Renovar la opción por los pobres*, in “Revista Latinoamericana de Teología”, 12 (1995), pp. 269-280; consultato in “Sal Terrae”, tomo 83/9, 983 (ottobre 1995), pp. 677-690; qui p. 690.

Gutiérrez a questo proposito cita più volte il pensiero di Emmanuel Lévinas, il filosofo francese cercò appunto di articolare un’etica dell’alterità, sottolineando la priorità dell’altro rispetto all’io. Cfr. E. Levinás, *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 145 e G. Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, p. 19.

termini faccia a faccia con lui nell'uguaglianza. Il dialogo nasce fra interlocutori coscienti della propria identità e di conseguenza comporta il rispetto dell'altro nella sua alterità⁹.

Prendiamo quindi in considerazione *il povero, l'insignificante, colui che è l'altro* per preferenza – «l'altro' di una società sempre più soddisfatta di se stessa»¹⁰ dicono i teologi della liberazione – per vedere cosa significhi rispettare la sua identità e la sua diversità. Osservazione di partenza è che il povero è colui che rimane ai margini del mondo e della società non solo per motivazioni economiche e sociali, ma anche culturali: oggi più che mai (in un mondo in cui le distanze si accorciano, ma cresce contemporaneamente la coscienza delle differenze) optare per il povero, per l'"altro", significa restituire e riconoscere la propria identità a popoli, etnie, culture e religioni¹¹; quell'identità e particolarità che, viene negata da una pretesa "universalizzazione" della democrazia e della "civiltà" che rappresenta in realtà un sistema unico e opprimente che difende i privilegi e l'ideologia solo di una parte dell'umanità. Come afferma Gutiérrez, «il riconoscimento dell'altro, culturalmente ed etnicamente, è un'esigenza prioritaria del nostro tempo»¹².

Ma riconoscere l'altro e la sua dignità di essere umano significa in primo luogo assumere le istanze particolari dei popoli oppressi, negati del loro diritto alla vita, quelle istanze di liberazione che contemporaneamente sono patrimonio dell'umanità intera. In particolare pensiamo alla necessità di uno sviluppo umano globale a cui tutti possano avere libero accesso, uno sviluppo non ridotto al servizio esclusivo di una classe o dei paesi dominanti; alla pace intesa come impegno e responsabilità anche di fronte a quella violenza silenziosa (economica, sociale e culturale) che permette la vita "pacifica" di pochi violando i diritti di interi popoli; al rispetto e alla valorizzazione dell'altro nella sua diversità, sia dal punto di vista sociale, di genere o culturale.

Questa prospettiva permette alla riflessione del teologo di avere un *respiro "universale"*, di rappresentare cioè per l'umanità nel suo complesso una grande sfida, quella del raggiungimento di uno sviluppo inteso come liberazione integrale, uno sviluppo cioè attraverso il quale l'essere umano assume le redini del proprio destino e lotta per il raggiungimento di una pace reale. Il pro-

⁹ Cfr. G. Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, p. 57.

¹⁰ G. Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, pp. 54-55.

¹¹ G. Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, pp. 54-56 e G. Gutiérrez, *Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio*, in Consejo Episcopal Latinoamericano, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, pp. 97-165; part. pp. 152-154.

¹² G. Gutiérrez, *Lenguaje teológico: plenitud del silencio*, p. 371.

cesso di liberazione quindi può essere inteso come un processo globale di cui è protagonista in primo luogo l'oppresso, ma in cui può essere compreso anche l'oppressore, poiché la liberazione di entrambi (liberazione rispettivamente dalla propria oppressione e dal proprio egoismo) passa necessariamente per la liberazione di ognuno dei due.

L'assunzione di una prospettiva preferenziale che permette di leggere e costruire la realtà "dal basso" dimostra in questo caso – a differenza della più comune prospettiva "dall'alto" o "dalla parte del vincitore" – di rispettare il fine dell'universalizzazione dei diritti, della realizzazione e della liberazione integrale dell'umanità intera. Nell'universalità concreta, cioè in un'universalità che tiene in considerazione ogni elemento della totalità, ogni essere è rispettato e considerato nel suo essere 'altro', nella sua differenza ed anche nella sua insignificanza (anzi proprio a partire da essa).

Il linguaggio teologico di Gutiérrez assume quindi le tinte di un linguaggio poetico, poiché in esso trova spazio la sofferenza, ma anche la speranza. Anzi, la speranza è la "cifra" che illumina la vita e il pensiero di questo teologo di frontiera, che, in un incontro del febbraio 2002 a cui ho partecipato, raccomandava: «Ognuno di noi si comperi un appezzamento di terreno». Egli si riferiva alla grande scommessa di cui è protagonista il profeta Geremia: comparsi un pezzetto di terra in un tempo in cui il buon senso ed il calcolo mai porterebbe a compiere quest'azione, un tempo di insicurezze, paura e guerre. Significa lasciare nella nostra vita uno spazio alla speranza nel futuro, un futuro da realizzare attraverso l'impegno ed il *compromiso* personale.

Dal rovescio della storia...

Per concludere vorrei scrivere ancora qualche parola a proposito della prospettiva assunta per affrontare il tema in questione ed in particolare il perché io abbia scelto il punto di vista di un teologo profondamente implicato con la storia di un popolo oppresso, spesso "lontana" da quella ufficiale. In effetti la storia dell'umanità, quella appunto "ufficiale", è sempre stata quella scritta per mano del vincitore, cioè, come afferma lo stesso Gutiérrez, una mano occidentale, bianca¹³, borghese e, aggiungerà più tardi, maschile. Riprendere in questa sede l'apporto della riflessione del teologo peruviano significa riconoscere e dare voce all'altra parte della storia, quella non scritta, quella considerata insi-

¹³ L'espressione che definisce la storia come "scritta da una mano bianca", dalla quale prende spunto Gutiérrez, è di Leonardo Boff.

gnificante, quella del diverso in quanto 'altro' ed in particolare quella del povero in quanto 'altro' per eccellenza: «l'“altro” di una società che si costruisce al margine o contro i suoi diritti più elementari; estranea alla sua vita ed ai suoi valori»¹⁴. Significa rileggere la storia a partire dai “condannati della terra”, dai vinti, ed in questo modo restituire loro la memoria del loro passato, delle loro lotte, della loro energia e volontà storica, insomma, della loro identità¹⁵. Solo quando verrà loro restituito tutto ciò, essi diverranno interlocutori coscienti di se stessi, pronti a scommettere per la liberazione e a ricostruire il proprio futuro. Solo così, infine, sarà possibile creare le premesse per un dialogo autentico tra culture e modelli di socializzazione differenti.

D'altra parte leggere la storia a partire dal suo rovescio dà la possibilità non solo di vedere i bisogni e le aspirazioni negate di questi soggetti storici, ma anche di riscoprire le loro istanze come *patrimonio dell'umanità intera*, poiché “rovescio” e “diritto” fanno parte comunque di un'unica storia. Porta cioè a riconsiderare la storia nella sua totalità e a rivendicare l'urgenza di lottare contro la disumanità di un'umanità ristretta (cioè privilegio di pochi), per raggiungere invece l'umanità nella quale il diritto alla vita, l'accesso alle libertà fondamentali e il riconoscimento della dignità sono patrimonio della collettività intera. In questo senso partire dal “rovescio della storia” vorrà dire contribuire alla storia nel suo complesso, poiché, come afferma Gutiérrez, «la storia letta da questo 'altro' (a partire dalla donna, per esempio) si trasforma in un'altra storia». Ma questo “rileggere” non è semplicemente un puro esercizio formale e nemmeno un fermarsi solo a prestare attenzione alla storia dell'altro, ma implica anche e soprattutto un rileggere attraverso i suoi occhi, assumere la sua condizione di insignificanza, facendo proprie le sue istanze di liberazione e di trasformazione della storia, contribuendo a “riscriverla” assieme a lui:

«Rileggere la storia potrebbe sembrare un esercizio puramente intellettuale se non si comprende che ciò significa anche rifarla [...]: i poveri stessi devono assumere il proprio destino. [...] Las Casas si proponeva di vedere le cose “come se fosse indio”, [...]. Il primo a farlo, e cosciente di farlo, fu l'indio peruviano Guamán Poma. Solo liberando il nostro sguardo da inerzie, pregiudizi, dalle categorie accettate acriticamente potremo scoprire l'altro»¹⁶.

¹⁴ G. Gutiérrez, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, in “Páginas”, 161 (Lima 2000), pp. 6-22; qui p. 16.

¹⁵ Cfr. G. Gutiérrez, *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, “Páginas” II, 1 (1976), estratto; consultato in G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 11-33; part. p. 31.

¹⁶ Questa citazione e la precedente da G. Gutiérrez, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, p. 16.

Da questo punto di vista rileggere la storia significa quindi partecipare al processo di liberazione in corso e contribuire al cambiamento prendendo posizione, “optando” per la storia negata in vista del suo “raddrizzamento”: «Non è possibile rileggere la storia se non si è presenti nelle conquiste e nei fallimenti della lotta liberatrice. Rifarla significa *subvertir* questa storia, cioè *vertirla*, darle un corso non dall'alto, ma dal basso»¹⁷. È in questo senso Gutiérrez afferma che comprometersi per la liberazione significa partecipare ad una storia “*sub-versiva*”: a differenza di quanto afferma l'ordine stabilito, per lui essere “sub-versivo” e lottare contro il sistema capitalista non è una definizione negativa, lo è semmai essere un “super-versivo”, cioè appoggiare il sistema dominante ed oppressivo¹⁸.

Questa prospettiva nasce dal *pasar el cepillo al contrapelo*¹⁹ (passare il pettine contropelo) della storia, metterne in evidenza i limiti ed i nodi irrisolti; denunciarli implica una presa di posizione di tipo politico, sociale, culturale ed anche etico, poiché si tratta di un giudizio sull'azione dell'essere umano nella storia, un giudizio etico che nel caso della povertà, definita una violenza istituzionalizzata, assume chiaramente una valutazione di tipo negativo. Ma per il teologo latinoamericano rileggere la storia non significa solo tutto questo. Questa storia “sub-versiva” è per Gutiérrez prima di tutto «il luogo di una nuova esperienza di fede, di una nuova spiritualità».

Ma prendere atto dell'esistenza di una storia negata, oppressa sotto il peso dei vincitori e di coloro che dominarono e dominano la scena del mondo, non è sufficiente: urge rileggere la realtà ed i suoi differenti aspetti a partire da questo “rovescio”. La storia “insignificante” spesso viene considerata un’“altra” storia, poiché è la storia dell’“altro” per definizione: il povero, il vinto, cioè l’insignificante; l’altro che è “più altro” perché lontano, emarginato, straniero nella propria terra, negato nella sua stessa dignità di essere umano. Ma quando lo sguardo si muove all’interno di questa prospettiva cambia sensibilmente la percezione che possiamo avere della storia e dell’azione politica, dello sviluppo e dell’economia, della liberazione, della violenza e della pace e anche della

¹⁷ G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (raccolge le idee presentate nei corsi estivi tenuti alla Pontificia Universidad Católica di Lima nel 1974), Lima, CEP, 1977; ed. consultata (ampliata) in G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 215-276; qui p. 260.

¹⁸ Cfr. G. Gutiérrez, *Revelación y anuncio de Dios en la historia*, p. 32; G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, p. 260.

¹⁹ L'espressione è di Walter Benjamin e venne utilizzata da Gutiérrez in occasione del corso di teologia organizzato dall'Istituto Bartolomé de las Casas intitolato *Interpelaciones contemporáneas al pensamiento cristiano. Modernidad, Post-modernidad y salvación*, tenutosi a Lima nel febbraio 2002, al quale ho partecipato.

federe. Questi elementi assumono così una nuova dimensione che deve diventare patrimonio di tutti poiché questa storia “altra” non è un’altra storia, ma il volto nascosto della stessa storia: se portato alla luce esso contribuirà a dare completezza ed universalità alla storia nella sua totalità.

Come un tappeto che visto dal suo rovescio svela la propria trama, gli orditi, la qualità ed i limiti della sua lavorazione, così la storia vista dal basso, dalla “periferia”, attraverso lo sguardo dell’insignificante, svela la propria “inumanità”, le lacerazioni, ma anche i colori brillanti e la bellezza di questo rovescio che, al riparo dalla luce, la stessa storia ha saputo conservare. L’esperienza latinoamericana, rimasta nell’ombra per molto tempo, può essere vista come il laboratorio di un nuovo modo di affrontare gli eventi e di un’inedita interpretazione filosofica e teologica della realtà. Essa rovescia il punto di vista nella lettura della storia attuale: i poveri ne diventano il cuore e la prospettiva interpretativa. L’interpretazione dello svolgersi della storia non può che mettere in discussione le categorie interpretative tradizionali: la storia riletta nella prospettiva dei vinti rivela il lato oscuro degli avvenimenti e restituisce il passato e l’identità a coloro i quali della storia sono sempre stati considerati non protagonisti, ma piuttosto utili comparse.

Solo attraverso il dialogo ed un’autentica comprensione del linguaggio della periferia (linguaggio inteso come modo di intendere ed esprimere la realtà e come istanze irrisolte) si potrà giungere al raggiungimento di un autentico linguaggio universale, un linguaggio che saprà finalmente comprendere e non escludere le differenze, mirando non più all’uniformità ma piuttosto all’unità dell’umanità. ■