**LOS POBRES COMO TEÓLOGOS/AS**

**Jorge Costadoat**

“En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: ‘Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños”

Mt 11,28.

La "opción preferencial por los pobres" de la Iglesia todavía, a años de su formulación en Puebla (1979), podrá parecer novedosa, también ruidosa, pero no tiene nada de nuevo en la historia del cristianismo. Ella, vistas las cosas de cerca, es una característica esencial de la fe cristiana.

Según San Pablo, Dios quiso darse a conocer a través de su Hijo "que siendo rico, por nosotros se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza” (2 Cor 8,9). ¿Cómo puede entenderse algo así? De muchas maneras. Descartemos una: no debiera pensarse que la perpetuación en la miseria sea una especie de condición para experimentar a Dios. "Con los pobres, contra la pobreza" se ha convertido en un lugar común entre los teólogos latinoamericanos[[1]](#footnote-1). Aceptemos otra: los pobres tienen un privilegio epistémico en el conocimiento teológico. Si Dios se revela primero a quienes se parecen a un galileo humilde, a uno cualquiera, los demás tendrán que aprender de los pequeños, los humildes, los ignorantes y toda suerte de marginados de la cultura porque de lo contrario no sabrán distinguir qué es lo fundamental de la vida de lo que no lo es.

Si la teología es conocimiento de Dios, la teología de los pobres –diría Aristóteles- es “teología primera”. Si la teología “profesional” no radica en el pensar cotidiano de los cristianos más pobres, pierde la brújula. A una conclusión de este tipo llega la Teología latinoamericana.

**1.- "Los amamos con un afecto preferencial"**

En este sentido, se debe mencionar el impacto que pudo tener el discurso de Pablo VI a los campesinos de Mosquera (Colombia, 1968). En la apertura de la Conferencia General de Obispos en Medellín, la primera vez que un papa puso un pie en el continente, recordó la importancia, para Dios y para la Iglesia, del amor por los pobres. El Papa Montini anticipó lo que llegaría a ser la convicción más característica de la recepción del Concilio en América Latina. Les dijo a los campesinos. "Los amamos con un afecto *preferencial* y junto con nosotros, siempre recuerden esto y ténganlo cerca, la Santa Iglesia Católica los ama"[[2]](#footnote-2). Sigue el Papa:

“Hemos venido a Bogotá para rendir honor a Jesús en su misterio eucarístico y sentimos pleno gozo por haber tenido la oportunidad de hacerlo, llegando también ahora hasta aquí para celebrar la presencia del Señor entre nosotros, en medio de la Iglesia y del mundo, en vuestras personas. Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; *vosotros sois también un sacramento*, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde *su rostro* humano y divino”[[3]](#footnote-3).

No debería sorprender esta necesidad de reconocer a Cristo mismo en los pobres. El evangelista Mateo lo hizo en una de las parábolas más citadas por el magisterio y la Teología latinoamericana (Mt 25,31-46). La Conferencia de Puebla formuló, a nivel magisterial, la necesidad de una "opción preferencial por los pobres". En relación con esto, y con las palabras de Pablo VI, la tercera conferencia episcopal de los obispos pide que se vea a Cristo en los rostros de muchos pobres (DP 31-39).

Años después, la Conferencia de Santo Domingo (1992) extendió la lista de los rostros de los pobres (SD 178-179). Aparecida (2007) amplió sin límites la lista de los rostros de los pobres en los que la Iglesia quería ver el rostro de Cristo. Además, el documento final de esta V Conferencia ha llamado la atención sobre el hecho de que la Iglesia considera la opción por los pobres esencial para la fe cristiana. Aparecida hace suyas las palabras de Benedicto XVI en su inauguración. El Papa vincula inextricablemente a Cristo y a los pobres: “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros”[[4]](#footnote-4).

En resumen, quien no opta por los pobres no puede considerarse cristiano.

**2.- Los pobres son un "lugar teológico"**

Otro reconocimiento de la presencia de Cristo en los pobres lo ha exigido la teología latinoamericana. Los teólogos a menudo hablan de los pobres o de su "historia" como un "lugar teológico". Los pobres, al reconocérselos como sacramentos de Cristo, revelan a Dios de alguna manera.

Este uso del término “lugar teológico” es original porque, en la categorización del renombrado teólogo Melchor Cano y la teología tradicional, la historia, los eventos históricos o los propios pobres debían considerarse fuentes externas a la teología (*loci alienii*), pero no principios de revelación como tales (*loci proprii*). En este sentido, podría decirse que las Escrituras, a los más, se entienden desde un espacio socio-cultural determinado (el “mundo de los pobres”); que este es un lugar hermenéutico adecuado, incluso privilegiado, para comprenderlas. Pero lo más novedoso en la aplicación de la expresión es pensar que "en" los pobres, “a través” de sus bocas, Dios habla y dice algo nuevo.

En este sentido, los latinoamericanos llevan a cabo una "mutación semántica”[[5]](#footnote-5). Varios teólogos/as alteran el modo de Cano de usar el concepto de “lugar teológico”[[6]](#footnote-6). Esto así, ha de reconocerse que los pobres son una "fuente" del conocimiento de Dios y no solo un lugar hermenéutico.

En contraste, en una de las disputas teológicas más interesantes de la Teología de la liberación latinoamericana, Clodovis Boff rechazó vigorosamente esta posibilidad. El servita brasileño cuestionó a los teólogos/a de la teología de la liberación:

“La Teología de la liberación llega inadvertidamente a esta perversión: Dios se hizo pobre, luego el pobre es Dios. Operación aberrante, por la cual se ontologiza la relación Dios-pobre, la cual de libre y amorosa termina petrificándose en una metafísica miserable. Perpetuándose de este modo la misma pobreza, se consuma la ideologización extrema del pobre”[[7]](#footnote-7).

El teólogo brasileño continúa:

“Pero aún hoy en día, los teólogos de la liberación repiten en alta voz que Dios «se revela» en el pobre y que el pobre es el «lugar privilegiado» para conocer y encontrar a Dios. Con ese lenguaje, que no tiene valor doctrinal sino espiritual, la Teología de la liberación corre el riesgo de pasar por alto que el «pobre» por antonomasia es el Verbo encarnado, que él es el «lugar privilegiado» para conocer a Dios. Se puede decir que Él solo, como Palabra encarnada es, en teología, el principio «científico», en el sentido que «hace conocer» (*sciens facere*)”[[8]](#footnote-8).

En otras palabras, Boff difiere de otros teólogos de la liberación en un tema crítico. Boff no acepta que los pobres sean la fuente del conocimiento de Dios (*locus theologicus proprius*). Para él, simplemente son el lugar hermenéutico *(locus alienus*) desde el cual es posible comprender la Palabra. Nuestra opción es la contraria. Pensamos que la experiencia espiritual de los pobres (de todo tipo) les capacita para ser los teólogos/as primeros de la teología cristiana.

**3.- Los pobres como "teólogos/as"**

Partiendo de esto, se puede decir que los pobres pueden y deben ser los pensadores primeros de su propia vida y liberación.

En primer lugar, es preciso considerar que en la Teología latinoamericana ha llegado a pensarse que la participación de los teólogos en el método teológico es esencial y no accidental. La experiencia espiritual personal de los teólogos profesionales con quienes comparten su vida, y también su causa, es indispensable. Los teólogos/as de la liberación participan en la praxis de liberar a los oprimidos y no ven su toma de partido como un obstáculo para la naturaleza científica de su trabajo. Al contrario, este compromiso, esta "parcialidad"[[9]](#footnote-9), es la condición epistemológica fundamental. En este sentido, sin embargo, se pueden distinguir dos modos y dos etapas en la Teología de la liberación.

En una primera etapa de esta teología predominaba la idea gramsciana de creer que los intelectuales debían guiar a los pobres hacia la liberación. Entre los latinoamericanos surgió una generación de teólogos que querían educar a los pobres en la comprensión y aplicación práctica de la Palabra de manera unilateral. José Francisco Gómez Hinojosa ha encontrado el camino intermedio al adoptar la contribución de Gramsci de una concepción de un tipo de "teólogo orgánico", pero al mismo tiempo oponerse al intelectualismo[[10]](#footnote-10). Para Gramsci, señala el tesista de la Gregoriana, el intelectual enseña a las masas sin necesidad de aprender de ellas. Gómez Hinojosa, por su parte, exige que los teólogos se abran a los modos de conocimiento de los pobres. Si los pobres, como dice Puebla, evangelizan a la Iglesia, deben ser capaces de tener conocimientos teológicos fundamentales. Los teólogos/as y los pobres "saben" pero de manera diferente. El cristiano/a de a pie sabe lo que vive y no se preocupa por la complicación de vivir lo que otros conocen de un modo científico. Es caminando juntos que surge "un intelectual 'nuevo' y una nueva 'base'".[[11]](#footnote-11)

Entre los latinoamericanos, Pedro Trigo ha sido especialmente crítico con la "relación ilustrada" que los teólogos establecen con los pobres. Trigo rechaza la identificación fácil del cristianismo con el imaginario socialista ilustrado: "si el mundo de la vida era de izquierda, el papel de lo teológico era fundamentalmente ideológico"[[12]](#footnote-12). Según Trigo, los teólogos tendrían que iniciarse en el mundo de los pobres para poder superar este tipo de relación. Es imposible que ellos dejen de ser personas ilustradas. Esto es, expertos que "se conocen a sí mismos y se poseen a sí mismos, esos son los que se liberan a sí mismos a través del uso soberano de su razón y facultades, que tienen en sí mismos su principio y fundamento, el autogobierno"[[13]](#footnote-13). De aquí que sea indispensable que se encuentre con un “límite infranqueable”, algo así como hacer “la experiencia del mal en uno, por el convencimiento de la imposibilidad de alcanzar la salvación por las propias fuerzas por la apertura a aquello que va a poner a valer al sujeto”[[14]](#footnote-14). Trigo va más lejos que Gómez Hinojosa. La o el profesional debe entrar en la cultura y el catolicismo popular[[15]](#footnote-15) y convertirse al cristianismo de los pobres[[16]](#footnote-16).

El caso es que, de hecho, en las Comunidades eclesiales de base (CEBs) los pobres se han desempeñado como teólogos/as[[17]](#footnote-17). El ícono del método de la Lectura popular de la Biblia practicada en estas comunidades es un círculo con una mujer en las manos leyendo las Escrituras y desentrañando su significado con otras personas. Carlos Mesters, aun siendo experto en las Sagradas Escrituras, se ubica en un lugar auxiliar al momento de la lectura de la Biblia en las comunidades. Él sabe que la interpretación de la Palabra pertenece a las comunidades y no a los exégetas, pues estos están al servicio de lo que Dios quiera decirles a las personas que las integran. “El objetivo de la interpretación ya no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia”[[18]](#footnote-18). Según el carmelita brasilero, “con la ayuda de la Biblia (el pueblo) descubre dónde y cómo Dios nos habla hoy, a través de los hechos”[[19]](#footnote-19). El método de la Lectura popular de la Palabra de Dios es sencillo pero dinámico y profundo. Se cumple en tres tiempos que se suceden uno a otro de un modo interminable:

“Este hecho muestra que existe una dinámica interna en el proceso de la interpretación popular. Conocer la Biblia lleva a convivir en comunidad. Convivir en comunidad lleva a servir al pueblo. El servir, a su vez, lleva a un conocimiento más profundizado, y así sucesivamente. Es una dinámica que no termina nunca. Recomienza de nuevo y se ahonda cada vez más[[20]](#footnote-20).

Debe enfatizarse que se trata de un método comunitario. Lo fundamental es “escuchar a Dios hoy”[[21]](#footnote-21), pero es la comunidad eclesial la que junta lee la Palabra[[22]](#footnote-22). Lo hace con el mismo Espíritu con que esta fue escrita. El Espíritu actualiza en la comunidad el habla de Dios[[23]](#footnote-23).

Al unir los cabos sueltos, es posible ir todavía más lejos. No solo debe reconocerse a los pobres la posibilidad de ser teólogos. Si los cristianos, y los pobres en particular, no fueran “teólogos” no serían tampoco cristianos. Ha de tenerse presente que el Vaticano I (1870) condenó el fideísmo. Que las y los cristianos vivan su vida a la luz de la fe (*intellectus fidei*) no debe considerarse una concesión del magisterio o de los teólogos a los pobres, sino un derecho y una obligación para ellas/os mismos. La postura de biblistas como Mesters hace necesario invertir la concepción de la teología. Esta es en primer lugar una actividad de los/as cristianos y, en segundo lugar, una actividad de profesionales que colaboran con instrumentos y conocimientos científicos a un quehacer teológico artesanal, pero prioritario.

1. Cf. Luis González-Carvajal Santabárbara, *Con los pobres contra la pobreza* (Madrid: Paulinas, 1992). [↑](#footnote-ref-1)
2. Pablo VI. *Discurso a los campesinos de Mosquera*, Colombia (23 de agosto de 1968): <https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html>. Consultado 10 de nov. de 22. Lo destacado es propio. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ibídem. [↑](#footnote-ref-3)
4. «V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe», 2007, https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf. n°13. [↑](#footnote-ref-4)
5. Francisco de Aquino Junior, *Teologia em saída para as periferias* (Paulinas, Unicap, 2019), 64 [↑](#footnote-ref-5)
6. Jorge Costadoat, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como *lugar teológico* en la Teología de la liberación”, en V.R. Azcuy, D. García y C. Schickendantz (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 123-125. [↑](#footnote-ref-6)
7. Clodovis Boff, «Volta ao fundamento: réplica», *Revista eclesiástica brasileira* 272 (2008): 892-927. 912. [↑](#footnote-ref-7)
8. Boff. 896. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Editorial Trotta, 1991). 118. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf., José Francisco Gómez Hinojosa, «Teólogo de la liberación, ¿"intelectual orgánico"?», *Pasos* 10 (1987): 7-18. [↑](#footnote-ref-10)
11. Gómez Hinojosa. 17. [↑](#footnote-ref-11)
12. Pedro Trigo, «Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo», *Iter*, n.o 25 (2001): 109-36. [↑](#footnote-ref-12)
13. Pedro Trigo. 115. [↑](#footnote-ref-13)
14. Pedro Trigo. 115. Deben recordarse aquí las palabras de San Pablo: “Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes, ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el intelectual de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? (1 Cor 1, 19-20). [↑](#footnote-ref-14)
15. Pedro Trigo. 123-124. [↑](#footnote-ref-15)
16. Pedro Trigo. 122. [↑](#footnote-ref-16)
17. Jorge Costadoat, «Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Reflexión teológica en base a un caso», *Revista latinoamericana de teología* 38, n.o 113 (2021): 183-205. [↑](#footnote-ref-17)
18. Carlos Mesters, «Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil», *Concilium* 27, n.o 233 (1991): 143-56. 147 [↑](#footnote-ref-18)
19. Carlos Mesters, «Leitura popular da Bíblia», en *Dicionário do Concílio Vaticano II* (Sâo Paulo: Paulinas, 2015), 533-36. 534. [↑](#footnote-ref-19)
20. Mesters, «Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil». 148. [↑](#footnote-ref-20)
21. Mesters. 152. [↑](#footnote-ref-21)
22. Cf. Mesters, «Leitura popular da Bíblia». 535. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cf. Carlos Mesters, «O projeto Palabra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradicao e o Magistério da Igreja», 1989, 451-67. 436. [↑](#footnote-ref-23)