



TEÓLOGOS POR EFRACCIÓN: LOS MÁS POBRES RENUEVAN LA COMPRENSIÓN DE LA FE

Theologians Breaking and Entering: The Poorest Renew the Understanding of Faith

Étienne Grieu *

RESUMEN: La concepción de la teología que aquí se presenta se niega a separar el desarrollo de sus conocimientos de la búsqueda de *los más pobres*, los últimos de la humanidad, solos y abandonados en su miseria. Tal perspectiva debe mucho al pensamiento del padre Joseph Wresinski y del movimiento ATD Cuarto Mundo, que exige un cambio de perspectiva bastante radical, hasta que los más pobres hayan sido escuchados. Una teología que se toma en serio esta llamada debe renovar su forma de pensar la revelación y de relacionarse con Cristo, en particular en su dimensión corporal.

PALABRAS CLAVE: Opción por los pobres. Revelación. Cuerpo de Cristo. Teología de la política. Teología de la liberación. Epistemología de la teología.

ABSTRACT: The concept of theology presented here refuses to separate the development of its knowledge from the search for *the poorest*, the last of humanity, alone and abandoned in its misery. Such a perspective owes much to the thinking of Father Joseph Wresinski and the ATD Fourth World movement, which calls for a fairly radical shift in perspective, until the poorest have been heard. A theology that takes this call seriously is renewed in its way of thinking about revelation and relating to Christ, particularly in his bodily dimension.

KEY WORDS: Option for the poor. Revelation. Body of Christ. Theology of politics. Liberation theology. Epistemology of theology.

* Ex Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, France.

Introducción

Desde hace algunos años, en las Facultades Loyola París (antiguo Centro Sèvres), trabajamos en una teología a la escucha de los más pobres¹. El objetivo de este artículo es presentar esta investigación y mostrar lo que puede aportar a la teología en cuanto desarrollo del conocimiento. Tras una sección inicial en la que se expone el axioma básico que nos guía, propongo profundizar en tres cuestiones: ¿qué lugar ocupa la dimensión ética y política en la perspectiva que estamos explorando? ¿Qué cambios se producen en nuestra comprensión de la revelación? ¿Cómo podría verse afectada una teología del cuerpo de Cristo?

Seguimos los pasos de un movimiento de solidaridad fundado en torno a personas muy pobres en un barrio de chabolas de las afueras de París a finales de los años 50, por iniciativa de un sacerdote, Joseph Wresinski, que él mismo había experimentado la pobreza extrema de niño². Este movimiento, ATD Cuarto Mundo, que hoy cuenta con cientos de colaboradores permanentes y se ha extendido a una treintena de países, ha renovado considerablemente el enfoque que se tiene en Francia — y en otros lugares — de las personas marcadas por la pobreza, al considerarlas ante todo como actores potenciales que tienen cosas que decir y compartir, e incluso conocimientos especializados sobre determinados temas, mientras que normalmente nunca se les toma en serio y se les relega “al borde del mundo”³.

La perspectiva abierta por este movimiento conlleva un reto que también es de naturaleza epistemológica: ¿qué conocimiento puede desarrollarse a partir de los que nunca son escuchados? ¿Cómo podemos asumir su experiencia, tan lejana a nuestros oídos? Como mínimo, debemos reconocer que nos enfrentamos aquí a una formidable alteridad. Cualquier enfoque científico que aborde cuestiones de humanidad se beneficiará de tener esto en cuenta, porque aumentará la relevancia y el alcance de su trabajo. Esto es válido para las ciencias humanas, pero evidentemente la teología es la primera interesada. Tal vez incluso más que otras disciplinas, porque los puntos que se toquen se encontrarán muy pronto con las cuestiones últimas⁴.

¹ Presentamos nuestro enfoque en un texto disponible en el sitio web [pastoralis.org](https://www.pastoralis.org/chronique-n-65-seminaire-de-recherche-centre-sevres/): <https://www.pastoralis.org/chronique-n-65-seminaire-de-recherche-centre-sevres/>. Además, se han defendido cuatro tesis: BLANCHON, 2017, ODINET, 2021, LE MÉHAUTÉ, 2022, KAVENE, 2023.

² Consulte la página web del movimiento: <https://www.atd-quartmonde.org/>

³ En francés « au bord du monde ». Este es el título de un excelente documental sobre las personas sin hogar en París, dirigido por Claus Drexel. Véase también la reflexión de Guillaume Le Blanc sobre la filosofía social (LE BLANC, 2009).

⁴ Me refiero aquí a la noción de “preocupación última” planteada por Paul Tillich en su teología sistemática (TILLICH, 2000, p. 28-30).

1 Reabrir el conocimiento de lo que escapa al conocimiento

Esto hace necesario aclarar una serie de puntos destacados desde la perspectiva de Joseph Wresinski sobre la percepción de la extrema pobreza y la forma de combatirla⁵. Mencionaré aquí sólo tres de ellos.

1.1 A partir de la búsqueda del más pobre

El planteamiento del Movimiento ATD Cuarto Mundo es una búsqueda incesante de *los* más pobres, es decir, de aquellos cuyas palabras y acciones casi siempre se desacreditan desde el principio, nunca se toman en serio, siempre sobran y, por tanto, no pueden aportar su contribución a la vida en común. Definida como una búsqueda de los *más* abandonados, la opción por los pobres es una dinámica constantemente relanzada por la búsqueda de aquellos a los que aún no hemos alcanzado. El más pobre, por definición, sigue siendo un desconocido para nosotros, porque en cuanto se llega a una persona muy pobre, significa que empieza a salir del aislamiento en el que la miseria le ha mantenido. Tomar al más pobre como punto de referencia es, por tanto, querer partir de una persona de la que no sabemos casi nada, hasta su existencia misma⁶.

Hay aquí una paradoja — y una gran dificultad — que se puede escuchar en las palabras de alguien que está ella misma marcada por la extrema pobreza:

Es difícil llegar a la gente que está excluida, porque uno está en el otro lado. Ellos están en otro mundo y los demás en el suyo. Estoy dispuesta a dar un paso hacia el otro lado, pero es muy complicado, porque están tan atrincherados en la exclusión que no nos permiten dar el paso. Hace tiempo que me digo: ¿no habría que convertirse en un marginado para poder tocar a los marginados? (GRIEU; BLANCHON; CAILLAUX, 2019, p. 24).

Quisiera destacar el vocabulario utilizado: «llegar a la gente que está excluida» indica un posicionamiento cara a cara, con alguien que no tiene nombre, pero al que se designa por el rechazo del que es víctima. Se habla también del «mundo», un término muy fuerte que subraya la oposición de pertenecer a entornos vitales distintos que no coinciden. En cuanto al verbo «atrincherados en la exclusión», casi sugiere un «efecto fortaleza» que podríamos reconocer en la exclusión, que nos impide acercarnos, «dar el paso». En definitiva, se percibe que la oradora, a pesar de su familiaridad con la pobreza extrema, no sabe cómo llegar a los que están aún más hundidos en en la miseria.

⁵ Entre los principales escritos de Joseph Wresinski figuran: *Les pauvres sont l'Eglise*. París: Le Centurion, 1983 (reeditado en 2011 por Editions du Cerf); *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*. París: Cerf, 1986; *Refuser la misère 1. Une pensée politique née de l'action*. París: Cerf, 2007.

⁶ En un bonito atajo teológico, podríamos decir que el más pobre es Cristo, que se sintió abandonado incluso por Dios en la cruz. Parece mucho más preferible dejar la cuestión abierta y dejar que los más pobres tengan su misterio, lo que no impide decir que Cristo está ciertamente cerca de ellos.

En cualquier caso, como se desprende del extracto citado, todo el mundo está invitado a participar en esta dinámica, incluidas las propias personas afectadas por la extrema precariedad. Por lo tanto, es imposible, desde esta perspectiva, oponer por un lado a los que serían los actores de la opción por los pobres, y por otro a los que serían los beneficiarios. Este es un primer punto de atención con el que estamos en deuda con Joseph Wresinski⁷.

La experiencia de l'ATD nació en Francia a finales de los años cincuenta y despegó en los sesenta y setenta. El contexto de una sociedad en pleno crecimiento económico como el de la Francia de los «Treinta Años Gloriosos» fue sin duda necesario para reconocer que la opulencia que se vislumbraba en el horizonte no iba a extinguir la pobreza, sino que una fracción de la población seguiría estando al margen. Por lo tanto, está claro que la pobreza extrema no reduce a una cuestión económica, ni se resuelve únicamente con medidas sociales. Las causas subyacentes son mucho más profundas; tienen que ver con el deseo de vivir juntos y con el compromiso de no dejar a nadie atrás. Y este compromiso concierne potencialmente a todos los actores de una sociedad y a todas las actividades que se desarrollan en ella. Este es un segundo rasgo que puede asociarse a la perspectiva abierta por Joseph Wresinski y el Movimiento ATD Cuarto Mundo: la lucha contra la pobreza, por ser una cuestión de vida o muerte, es una lucha capaz de unir a toda una sociedad, y esta sociedad se verá entonces remitida a las opciones decisivas que tome para organizar la vida en común (WRESINSKI, 2007).

Tercera característica: Joseph Wresinski insistió en presentar a los más pobres no como problemas que hay que resolver, sino como actores potenciales. Este elemento fue muy retomado posteriormente en forma de denuncia del asistencialismo, que de hecho tiende a convertir a las personas en dificultades en receptores pasivos de la ayuda. Pero Wresinski aspiraba a algo más radical: para él, las personas marcadas por la pobreza tienen una experiencia específica del mundo, debido a su situación marginal y, en consecuencia, una sensibilidad, unas aspiraciones y una visión que compartir; incluso se podría decir que un pensamiento. Es cierto que muy a menudo estas expresiones se ven obstaculizadas o incluso impedidas por la falta de personas con las que hablar. Es más, la pobreza extrema daña las capacidades más personales y fundamentales de la gente. Pero cuando un entorno favorable lo permite, oímos cómo estas personas se van haciendo poco a poco a sí mismas. Entonces nos asombramos al descubrir una forma de ver el mundo y la realidad muy distinta de la que compartimos, así como una familiaridad con Dios que no sospechábamos⁸.

⁷ Véase GRIEU, BLANCHON, CAILLAUX, 2019, 2 parte “Comprender mejor la expresión “Prioridad a los más pobres” y reconocer los problemas”.

⁸ La obra de Frédéric-Marie Le Méhauté lo demuestra muy bien (LE MÉHAUTÉ, 2022); véase también BLANCHON. CAILLAUX, PICHON, 2024, introducción y parte I, p. 3-51.

1.2 Un campo abierto en la teología

Para nuestro equipo de las Facultades Loyola París, estos pocos puntos son elementos de referencia importantes. Nuestro proyecto consiste en visitar las cuestiones teológicas clásicas escuchando a las personas afectadas por la extrema pobreza. Una vez más, la intuición que nos guía es la de trabajar en una teología dirigida a *los más pobres* y, para ello, los mejores guías son los que conocen la extrema pobreza. Podemos ver inmediatamente la paradoja de tal empresa, ya que implica reabrir el conocimiento — el conocimiento que la teología intenta articular — sobre la base de lo que escapa al conocimiento: la experiencia de las personas que viven en la extrema pobreza, a la que siempre tenemos que volver para escuchar, y que muy a menudo permanece confusa a nuestros oídos.

Trabajamos de dos maneras: en seminario, en torno a una pregunta determinada de antemano por los teólogos, a partir de entrevistas con personas en situación de extrema pobreza (grabadas y descifradas), sobre textos bíblicos que trabajamos juntos, y sobre escritos de teólogos o filósofos que comentamos. Es en la encrucijada de estos tres tipos de discurso donde elaboramos nuestras propias preguntas y propuestas, escuchando en particular las resonancias que sus trabajos sucesivos producen en el teólogo (cf. GRIEU, 2009; BLANCHON GRIEU, 2017).

Hasta la fecha se han celebrado tres seminarios de este tipo, que han dado lugar a otras tantas publicaciones (GRIEU; RIMBAUT; BLANCHON, 2017; GRIEU; BLANCHON; CAILLAUX, 2019; BLANCHON; CAILLAUX; PICHON, 2024). El segundo *modus operandi* se basa en el método de «cruce de conocimientos» desarrollado por el Movimiento ATD Cuarto Mundo, que consiste en elaborar un problema teológico con personas que viven en la extrema pobreza. Se organizaron dos seminarios de este tipo en las Facultades Loyola París; el primero abordó la cuestión: «¿Dónde está Dios cuando se está en la desgracia?»; el segundo: «¿Qué nos enseña la cruz sobre Dios?»

Además, se han defendido cuatro tesis que dan protagonismo a las voces de personas en situación muy precaria (BLANCHON, 2017; ODINET, 2021; LE MEHAUTE, 2022; KAVENE, 2023) y varias otras están en preparación.

1.3 Proximidad y distancia con la perspectiva de Clodovis Boff

Si comparáramos la perspectiva que acabo de esbozar con la presentación que Clodovis Boff (1990) hace de la metodología y la epistemología de las teologías de la liberación, ¿qué podríamos decir? No compartimos con él la considerable importancia que concede a las ciencias sociales, cuando hace de ellas un medio primordial de comprensión

de la realidad⁹. Porque sencillamente no creemos que puedan darnos *la* lectura correcta de la realidad. Eso sería muy ingenuo por parte de estas disciplinas, que por sí mismas no hacen tal afirmación. En cambio, hay que acoger la pregunta que él plantea a toda la teología: ¿qué mediación crítica es necesaria para emprender una lectura de las realidades? Escribe: «La distinción posible [...] no es entre una teología que recurre a las ‘ciencias sociales’ y otra que prescinde de ellas. La verdadera alternativa concierne a una teología que, o bien se deja mediar por una lectura crítica de su objeto, o bien lo lee a través de una rejilla de lectura de la que no es consciente» (BOFF, 1990, p. 55). ¿Cuál es para nosotros la instancia crítica que nos ayuda a leer la realidad? La respuesta, creo, es que es la búsqueda del más pobre entre los pobres.

Para quienes la practican — en su vida personal o en comunidad — esta búsqueda obliga a suspender las formas espontáneas de evaluar y atribuir valor a los acontecimientos y a los actores. Por tanto, ella critica las clasificaciones y jerarquías que solemos hacer. Nos invita a ver y oír de otra manera, estando atentos a lo que no se puede decir, y nos ayuda a reconocer en cada sujeto lo que busca ser compartido. Nos prepara para ver el don de Dios manifestado en lugares donde no lo esperábamos, en lugares donde sólo veíamos la ausencia de Dios y la vida a ras de suelo.

Esto coincide con un arrepentimiento de Clodivis Boff (1990, p. XI) que, en su prefacio, señala la importancia de la mediación de la praxis para acercarse a la realidad. Sin embargo, con dos salvedades: probablemente no tendríamos su misma definición de praxis (él le atribuye «una connotación fundamentalmente política», p. 32); y además, para nosotros, la búsqueda de los más pobres no desempeña, en sentido estricto, el papel de mediación, sino más bien el de un acicate susceptible de criticar las hermenéuticas que espontáneamente ponemos en marcha, así como las que proponen las ciencias sociales.

¿Qué frutos podemos prever tras una docena de años de trabajo? En primer lugar, hay que señalar que nos sentimos unos completos principiantes (y que, además, buscamos el contacto con teólogos o investigadores de

⁹ Por ejemplo, escribe: “Para ‘teologizar’ una materia prima dada, la teología debe saber exactamente sobre qué va a trabajar. De ahí la necesidad de la mediación socioanalítica como parte integrante del proceso teológico, integrante en el sentido de que esta mediación prepara para la teología el *texto* a leer o la *materia prima* a transformar” (BOFF, 1990, p. 60). En el prefacio de su libro, el autor corrige esta postura, me parece, cuando escribe sobre su propia tesis: “El libro muestra cierta tendencia racionalista cuando sugiere que el acceso a la verdad social es tarea exclusiva de las llamadas ‘ciencias sociales’. Ignora el papel que desempeña el ‘sentido común’ y, en particular, la ‘sabiduría popular’, que puede captar el mundo de la opresión de una forma diferente y más rica que la cultura erudita [...]. Cualquiera que trabaje con los oprimidos sabe muy bien que esto es así” (BOFF, 1990, p. VI).

otras disciplinas que trabajen con puntos de atención cercanos a los que acabamos de exponer). Me limitaré a desarrollar aquí tres preguntas por su proximidad a las cuestiones epistemológicas: ¿Renueva esto la forma en que concebimos la acción transformadora, el compromiso ético, sobre todo en su dimensión política? ¿Qué podríamos descubrir sobre la forma en que pensamos la revelación? Y por último, propongo centrarnos en una teología del cuerpo de Cristo: ¿qué podríamos descubrir sobre una cuestión como ésta, cuando nos ponemos a la escucha de los más pobres?

2 El sujeto parlante convocado por los desaparecidos

Los tres últimos siglos han sido testigos del florecimiento de iniciativas destinadas a combatir la injusticia. Entre ellas figuran la lucha por la emancipación de los pueblos colonizados, el movimiento obrero y los proyectos socialistas y comunistas, los movimientos feministas, la preocupación por el respeto a las minorías religiosas, culturales y sexuales, la conciencia ecológica, etc. Se está escribiendo una nueva página de la historia en la que la humanidad se siente plenamente responsable de sí misma.

La Iglesia no ha sido ajena a este florecimiento, sobre todo a través de la Acción Católica y de la práctica de la revisión de vida. Sus tres grandes momentos — «ver, juzgar, actuar» — han sido retomados una y otra vez, incluso por el magisterio de la Iglesia, cuando se trata de leer la realidad a la luz de la fe para transformarla de acuerdo con las llamadas del Creador y Salvador¹⁰. América Latina ha desempeñado aquí un papel muy importante, a través de las prácticas de las comunidades de base y de su manera de tomarse en serio la opción por los pobres.

Y sin embargo, las batallas libradas para liberar a los oprimidos han desembocado a menudo en nuevas formas de dominación, a veces incluso más crueles que las anteriores. El fenómeno del Terror, que surgió en una revolución que comenzó con una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, es quizá el primero que nos viene a la mente. La evolución de los regímenes comunistas en todo el mundo también nos cuestiona. A una escala mucho menor, quienes han participado en luchas sindicales o comunitarias podrían dar muchos ejemplos de luchas por la dignidad que se han convertido en pequeñas o grandes tiranías. Así pues tenemos que preguntarnos qué hay en las grandes utopías emancipadoras que las ha llevado a descarrilar.

¹⁰ El Papa Francisco, en particular, se inspira en ello, por ejemplo, en *Laudato si*.

2.1 Los límites del proyecto emancipador cuando se olvida al más pobre

Inicialmente aparecen dos factores susceptibles de desviar el proyecto emancipador: el primero, es el deseo de poner las cosas en marcha, y a ser posible rápidamente, para poder disfrutar de los frutos de las transformaciones realizadas. Y el mismo movimiento conduce precisamente a circunscribir el origen de los problemas para resolverlos. Como vemos, lo que predomina aquí es un enfoque tecnicista: la injusticia se ve ante todo como un error que hay que corregir, más que como unas relaciones que hay que rehacer.

Desde esta perspectiva, la humanidad renuncia a trabajar sobre sí misma, para buscar soluciones fuera de lo que la configura: ya sea porque el origen del problema se identifica con determinados actores que se convierten entonces en chivos expiatorios y son, en consecuencia, expulsados del espacio en el que se organiza la vida en común; o bien porque se reduce a una dimensión jurídica o instituida, centrada en particular en cuestiones de derechos y de cálculo de una justa retribución. Lejos de mí decir que se trata de preocupaciones superfluas. Estas cuestiones no pueden despreciarse ni ignorarse; sin embargo, no son el núcleo de la vida en sociedad. Centrarse únicamente en ellas conduce a una visión simplista y excesivamente simplificada de la aventura humana.

Las reflexiones de Johann Baptist Metz son aquí inestimables. En el capítulo VII de *La fe en la historia y la sociedad*, que tituló «Redención y emancipación», escribe: «Así como una cierta teodicea de la *Aufklärung* pretendía ‘justificar’ a Dios ante el sufrimiento humano constatando simplemente su existencia, la antropodicea, con su obsesión por liberarse de la culpa, acaba justificando y excusando al hombre ante su sufrimiento sugiriendo o incluso proclamando (como un hecho) su muerte como sujeto responsable y libre» (METZ, 1999, p. 149). Anteriormente había afirmado:

El homo emancipator [...] teme más que a nada a la heteronomía de la culpa [...]. Abrevia su responsabilidad histórica, se niega a ser sujeto de la historia hasta el final. Ante la historia del sufrimiento, se retira subrepticamente de su trono de sujeto de la historia. Con habilidad, consigue demostrar que ‘no soy yo’» (METZ, p. 146-147).

Esta tentación constante del actor de la modernidad, a la vez que se proyecta en su acción sin asumirla con todas sus consecuencias, Metz la imputa a la gran dificultad por dejarse interpelar por los sufrimientos del mundo y escuchar los gritos y los relatos de las víctimas, así como el gran silencio de los vencidos.

Metz atribuye esta tentación constante del actor moderno de proyectarse en su acción, y al mismo tiempo de no llevarla hasta el final, a la inmensa dificultad de dejarse impresionar por el sufrimiento del mundo y de escuchar los gritos y las historias de las víctimas, así como el gran silencio de los

vencidos. De hecho, el punto ciego del esquema tecnicista que acabamos de presentar es el del actor, el sujeto: *¿quién actúa para restablecer la justicia? ¿Qué actor o actores esperamos?* Dado que esta pregunta no se plantea, la respuesta recaerá en aquellos que se presenten como los más eficaces. Los oprimidos, mal equipados para reconfigurar las relaciones sociales en su conjunto, quedan rápidamente al margen del campo de batalla, de modo que queda reducido a una rivalidad entre pretendientes al poder.

El elemento clave que, en opinión de Metz, nos impide seguir siendo sujeto de la historia hasta el final es, como acabamos de ver, la incapacidad de considerar verdaderamente la humanidad sufriente. Deberíamos añadir: la negativa a escuchar. Hay una forma de querer resolver los problemas, que forma parte de un deseo inconsciente de dejar de lado lo que duele; sobre todo si ese dolor me obliga a revisar mis propias construcciones mentales.

2.2 Actuar primero para encontrar a los protagonistas que han sido marginados

Llegamos aquí a un punto crucial que indica lo que podría ser una lucha por la justicia que renuncie al esquema tecnicista: si hay que luchar contra la injusticia, no es tanto para reformar un orden social según una justicia que podamos definir y controlar, sino porque, al estar algunas personas excluidas del espacio común donde se dibujan los contornos de la vida comunitaria, nos negamos a jugar sin ellas.

¿Significaría eso renunciar a actuar y, en última instancia, respaldar las estructuras sociales tal y como son, aunque produzcan una miseria y una angustia incalculables? Desde luego que no. Pero a partir de ahora, el foco de la acción no está orientado a un plan que hay que aplicar, sino hacia los actores que hay que encontrar: los que están «desaparecidos en acción», para que puedan hacer oír su voz y entrar en la danza. ¡Aunque nos desconcierten! Y de hecho, probablemente no hayan terminado de sorprendernos.

Carlos Mesters (2000) ha tocado este mismo punto en su pequeña obra sobre los Cantos del Siervo de Isaías, *La misión del pueblo sufriente*. Su capítulo V – en el que comenta el cuarto Canto del Siervo – comienza evocando una reñida discusión con un hombre, Raimundo, que «está dispuesto a llevar la cruz, pero sólo la cruz que traiga la liberación al pueblo» (MESTERS, 2000, p. 89). Entonces una mujer, doña Dalva, le responde que tiene un hijo discapacitado mental en casa que no puede andar ni hablar, y que tiene que cuidar de él todo el tiempo. Y le preguntó: «¿Qué debo hacer con este sufrimiento? ¿Aporta liberación al pueblo?» (MESTERS, 2000, p. 90). Y Carlos Mesters (2000, p. 90-91) se pregunta: ¿se limita la misión del Siervo a las luchas de aquellos que, más conscientes de los problemas y de lo que está en juego, marcharían en cabeza, llevando la bandera de la liberación, dejando a un lado a los que no tienen medios para levantarse?

Tal perspectiva, por cierto, nos lleva a revisar el lema de la Acción Católica, completando sus tres fases con otras tantas preguntas: *¿quién ve? ¿quién juzga? y ¿quién actúa?* ¿Quién está llamado a actuar, a través de ver-juzgar-actuar? ¿Es ante todo – y únicamente – de aquel que toma conciencia de que hay algo que ver y que es necesario aplicar su juicio para actuar? ¿O bien debemos dirigirnos ante todo a aquellos cuyas voces no hemos oído y que pensamos que pueden ser incapaces de su propio juicio, para que compartan sus propios recursos para pensar y actuar? Sin duda, cuando nos comprometemos de este modo en la búsqueda de los que faltan es cuando nos posicionamos más adecuadamente como actores.

2.3 Empezar por el último: ¿un posible eje para un proyecto político?

¿Qué desarrollo de la historia de la humanidad atienden las personas que suelen quedar relegadas a los márgenes? Es difícil de decir, precisamente porque apenas tenemos noticias de ellos. Pero sí tenemos pistas. Tomemos, por ejemplo, el Vía Crucis elaborado por los Sappel¹¹. La visión de la salvación que emerge de él expresa también una aspiración para la sociedad. Lo que se espera es ante todo reparar los lazos que han sido dañados, en primer lugar los lazos familiares. Lo que se espera es un reencuentro, la unión de todos aquellos que han sido separados por la violencia y la miseria. Es una relación restaurada. Y lo que nos pone en camino hacia esta comunión restaurada es sobre todo la llamada, la dirección, el movimiento hacia el otro. Esto se opone directamente al abandono y al olvido, temas que se repiten con frecuencia en este mismo Vía Crucis (estaciones 3, 4 y 6), al igual que las imágenes de ser aplastado o asfixiado (estaciones 4 y 10), que se unen a la evocación del frío, del miedo y de la noche, evocando la gran soledad y la extrema vulnerabilidad que la acompañan (estaciones 2, 8, 10 y 13). Sin embargo, la única fuerza capaz de oponerse a lo que destruye la vida y separa a las personas entre sí es la llamada, la dirección. Rara vez en voz alta: la llamada que hacemos a un recién nacido para hacerle saber que nos preocupamos por él (estación 1, titulada «Deseo de felicidad») es completamente silenciosa y discreta; la pequeña llamada telefónica que esperamos (estación 9) no es una gran declaración.

A través de este tema de la dirección, encontramos toda la economía de la manifestación de Dios en la Biblia, un Dios que nos ha hablado, que se ha dirigido a nosotros, que ha hecho un pacto, que ha llamado a nuestra palabra para que le respondamos. Eso es lo que nos salva: alguien que nos

¹¹ Sappel es “una comunidad eclesial inspirada en el pensamiento de J. Wresinski, que reúne a familias muy pobres que viven al margen de la sociedad y a amigos que se comprometen a trabajar con ellas”. Véase: <https://www.sappel.info/presentation/1621/la-comunaute-du-sappel>. Consultado el: 26 jul. 2024; Sappel ha trabajado mucho sobre el Vía Crucis y ha realizado una serigrafía. Véase: <https://sappel.info/actualite/1219/chemin-de-croix>. Consultado el: 26 jul. 2024.

habla y se compromete con esa llamada. Y la voz de Dios es más poderosa que todos los *diabolois*, porque ha atravesado el silencio de la muerte y no ha sido extinguida por ella, demostrando ser más fuerte que la muerte misma. Esto es también lo que hace posible la convivencia, porque tenemos esa capacidad de llamarnos los unos a los otros; y la cuestión del cálculo correcto, para regular lo mejor posible los intercambios entre los actores, se injerta en la aspiración primaria de que todos sean llamados, pero no puede en ningún caso sustituirla.

¿A qué se parece este llamamiento que podemos hacernos los unos a los otros? Por poner un ejemplo reciente, la ceremonia de apertura de los Juegos Olímpicos de París, que fue bastante sobrecogedora, hizo un llamamiento en forma de espectáculo a superarse. El mensaje subyacente podría formularse de la siguiente manera: «¡Hazlo lo mejor que puedas!». Los más pobres, por supuesto, están descalificados desde el principio. Todo lo demás es una llamada a la acción: «Nos preocupamos por ti, simplemente porque eres tú, y eres único». Esto es lo que resuena en la Biblia, dirigida a un pueblo, luego a toda la humanidad y a cada uno de sus miembros. Y el mensaje de las Bienaventuranzas, por ejemplo, muestra que esta llamada se dirige en primer lugar a los más expuestos y vulnerables.

¿Qué proyecto político podría asumir esta aspiración fundamental hacia una sociedad en la que todos estén llamados a aportar su contribución y en la que nadie se quede atrás? No puedo ir mucho más lejos, pero me parece que ésta es *la* pregunta que se hacen las personas que viven en la extrema pobreza. ¿Podríamos hacer de ello el eje principal de un proyecto político? Eso nos llevaría a considerar que toda relación humana que no sea pura violencia contiene una dimensión de alianza (me dirijo a usted como actor singular que puede responderme), así como elementos contractuales (me dirijo a usted para obtener algo a cambio en proporción a lo que yo pueda aportar). Cuando las políticas públicas descuidan esta dimensión de alianza, nos conducen hacia sociedades de eficacia y competencia que producirán que cada vez más personas se queden al margen. Los sectores de la educación y la formación, la justicia y la sanidad son los primeros afectados en este sentido, en la medida en que se acepta más fácilmente que su funcionamiento subordina la búsqueda de resultados a un compromiso con los actores que no pueden prestar servicios a cambio de lo que reciben. ¿Qué impide que esta lógica de alianza se convierta en el eje central de un proyecto político? ¿No es también pertinente para las cuestiones de seguridad, economía, cultura y relaciones internacionales¹²?

¹² Para profundizar en estas cuestiones, le remito al capítulo IX de *Un lien si fort*, titulado "L'amour de Dieu dans l'espace public" (GRIEU, 2018, p. 191-210), así como al capítulo X de *Le Dieu qui ne compte pas* (GRIEU, 2023, p. 179-198).

La cuestión que acabamos de plantearnos sobre la actuación en la sociedad está estrictamente correlacionada con una determinada visión de la Revelación. Del mismo modo que toda lucha por la justicia debe ser criticada en función del lugar que concede -o no- a aquellos que siguen sin poder hacerse oír, igualmente la acogida de la revelación del Dios vivo y verdadero no puede prescindir de escuchar a aquellos que no cuentan a los ojos de los demás y que, muy a menudo, se consideran indignos de Dios.

3 La revelación remodela los lazos sociales

En el esquema que acabamos de esbozar, que se refiere a la forma en que concebimos la vida en común, las relaciones -empezando por los que acampan en los confines del mundo- están por encima de una preocupación por la eficacia inmediata. ¿Podríamos encontrar esta misma prioridad al hablar de la revelación: puede pensarse esta de un modo relacional que sitúe en primer lugar a «los que no cuentan»? Para explorar este punto, sigamos a Frédéric-Marie Le Méhauté (2022) y fijémonos en una perícopa que se encuentra tanto en Mateo como en Lucas, en la que Jesús alaba al Padre por haber «ocultado esto a los sabios y entendidos y habérselo revelado a los más pequeños» (Mt 11,25-30 y Lc 10,21-24). Se trata de perícopas que rara vez se utilizan como base para teologías de la revelación¹³. Esto es lo que nos proponemos hacer aquí. He aquí el texto de Mateo (Traducción Ecuménica de la Biblia):

²⁵En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra dijo: «Yo Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se las has revelado a los pequeños. ²⁶Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. ²⁷Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre nadie le conoce bien sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25-27).

3.1 Los pequeños : los que no tienen voz

La revelación se hace a los «muy pequeños» (*nèpioi*). ¿A quién se refiere esto? Algunos comentaristas dan una interpretación espiritual: son aquellos que, aunque ignorantes de la ley y de sus exigencias, conservan una rectitud de alma y de corazón (DAVIES; ALLISON, 1991, p. 274-277). Ulrich Luz (2001, p. 163), por su parte, opina que «Jesús pensaba probablemente en su público: mujeres, galileos, campesinos pobres que no tenían ni el tiempo ni la oportunidad de asistir a la escuela de los

¹³ No se mencionan, por ejemplo, en *Dei verbum*.

'sabios'. Donald A. Hagner (1993, p. 318-319) traduce «*childlike*» y añade: «ciertamente los pobres y los oprimidos se encuentran entre ellos». Jacques Dupont (1969, p. 198-204), en los volúmenes que dedicó a las bienaventuranzas, tras una minuciosa investigación, señala que *nèpioi* significa literalmente «los que carecen de habla». Por tanto, puede referirse a los niños, pero también a todos aquellos que carecen de medios de expresión para hacerse oír. Habría que mencionar, por tanto, a los que son demasiado débiles para hacerlo a causa de una enfermedad o una discapacidad, a aquellos cuyas palabras no se toman en serio, a los que no se espera, a los atrapados en la red de la pobreza extrema (viudas, mendigos). Quizá también los que son extranjeros y no dominan la lengua ni los códigos del país en el que viven. Hoy deberíamos añadir: todos aquellos que son incapaces de entrar en las interacciones mediante las que organizamos la vida en sociedad y que, por ello, pueden sentirse «inútiles en el mundo»¹⁴. En la perícopa, se les presenta frente a los sabios e inteligentes: sin embargo, en el judaísmo, eran estos últimos los que debían enseñar a los *nèpioi* para que pudieran ser instruidos en lo que era correcto y conducidos en la fidelidad a la ley. Las palabras de Jesús invierten por completo este patrón.

Una pregunta importante: ¿a qué se refiere el «esto» del versículo 25? En otras palabras, ¿qué se ha ocultado a los sabios e inteligentes y se ha revelado a los más pequeños? ¿Se trata de elementos periféricos del mensaje de Cristo? ¿Es un aspecto de su misión? Pierre Bonnard, en su comentario – corroborado por otros (DAVIES; ALLISON, 1991, p. 276-277; TASSIN, 2001 p. 126; Luz, 2001, p. 163, cree que se refiere al Reino) – escribe sobre la *tauta* del versículo 25 que «no se trata de aspectos particulares o particularmente elevados o profundos del ministerio de Jesús, sino del sentido global de su obra reveladora» (BONNARD, 2002, p. 167). Para afirmarlo, se remite a las perícopas precedentes, que tratan del conjunto de la misión de Cristo (el envío de los discípulos en el capítulo 10) y de la identidad de Cristo (capítulo 11, con la pregunta de Juan el Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?»). Es más, el resto de la perícopa (v. 27 y 28) nos sumerge de lleno en el corazón del misterio de Cristo y su relación con el Padre, señal de que el versículo 25 trata realmente de la revelación como tal, la revelación que llega en Cristo.

¿Cómo explicar el hecho de que esta revelación se oculte a los sabios e inteligentes, cuando en el Evangelio de Mateo se utiliza la misma palabra en una lista de tres términos que designan a los enviados de Dios a su pueblo (Mt 23,34¹⁵), mostrando claramente que, para Mateo, *los sophoi* tienen

¹⁴ Bronislaw Geremek (1980) ha demostrado que se trata de una forma de referirse a los vagabundos y mendigos, que apareció a finales de la Edad Media.

¹⁵ “Por tanto, he aquí que os envío profetas, sabios (*sophous*) y escribas”.

la vocación de hablar al pueblo en nombre de Dios? ¿Debemos entender Mt 11,25 como una advertencia contra la tentación, común entre los que dominan la palabra, de operar en un circuito cerrado, y avanzar así hacia una forma de autosuficiencia?¹⁶ Es posible, pero otra lectura, muy sencilla, sostendría que es Dios mismo quien organiza *de este modo* la economía de la revelación. Se comunica primero a aquellos cuya voz no se oye; en cambio, a los que están instruidos y saben manejar la palabra, permanece oculta, no porque no la merezcan, sino sencillamente porque el Padre «así lo ha dispuesto en su benevolencia», como deja claro el propio texto. Podríamos glosar esto señalando que, si la revelación se hace en primer lugar a los que están menos dotados para expresarse, es porque está destinada a todos, y no sólo a los que tienen la capacidad de transmitirla.

Sin embargo, si esto es así, surge un gran problema: ¿cómo podrá difundirse la revelación si aquellos a quienes se les da están condenados al silencio? ¿No nos lleva esto a pensar que, para que la revelación se despliegue, será necesariamente necesario que los sabios y los inteligentes se encuentren con los que no tienen palabras, para aprender de ellos cómo se comunica Dios? Desde este punto de vista, la revelación es eminentemente relacional: se produce solamente si se establece contacto entre dos extremos de la sociedad que normalmente se ignoran mutuamente. Y lo hace a través de un canal diametralmente opuesto al que imaginamos espontáneamente: esta vez son los que no hablan los que instruyen a los inteligentes y expertos en la palabra hablada.

Si tuviéramos que buscar apoyo escritural para esta economía, lo encontraríamos, me parece, sencillamente en la realidad material de la existencia de los Evangelios, en el hecho de que fueron escritos. Esta es, en efecto, la señal de que el encuentro entre los sabios y los inteligentes (los alfabetizados) y los muy jóvenes tuvo lugar. Y la abundancia de referencias en los relatos evangélicos a quienes ya no pueden hablar, pero se expresan gritando, suplicando o permaneciendo en silencio, muestra claramente que los escritores de los Evangelios aprendieron de estas personas y quisieron compartirlo con sus lectores. Este fenómeno tampoco es puramente una creación del Nuevo Testamento, ya que el Libro de los Salmos, por ejemplo, también atestigua el hecho de que los hombres cultos eran capaces de escuchar y transcribir algo de la angustia de los reducidos al último extremo.

3.2 Una teología comunicativa de la revelación

¿No da lugar esto a una cierta teología de la revelación? Insistiría en este elemento primordial que, en general, no se tiene en cuenta: para que la revelación tenga lugar, los sabios e inteligentes deben dejarse instruir por

¹⁶ Los comentarios antes mencionados sobre esta perícopa apoyan esta opinión.

aquellos que están privados del habla. La consecuencia de tal concepción de la revelación es que se piensa desde el principio que tiene lugar en el seno de una relación. Pero una relación que tiene algo de crítica, ya que están en juego las vidas de los que están al margen del mundo, y la posición de los dominantes -en este caso los sabios e inteligentes- se pondrá inevitablemente en tela de juicio. En cualquier caso, vista de este modo, la revelación es un fenómeno relacional, en contraste con otras visiones de la revelación que la ven como una experiencia que primero se hace en la intimidad de uno mismo y luego se comparte, o como una especie de manifestación pública de Dios que llega a todos sus destinatarios del mismo modo. En este caso, la revelación implica aceptar lo que unos han experimentado y que a priori elude a otros. Todo ello, sin embargo, pone en movimiento a cada uno en lo más íntimo de su ser y, al mismo tiempo, da origen y forma a un tejido relacional muy especial, capaz de acoger esta palabra inaudita.

Lo que en la perícopa de Mateo y Lucas concierne a dos extremos de la sociedad está destinado a extenderse al conjunto de la sociedad, que puede así estar marcada — ¿estructurada? — por el mismo movimiento en el que aprendemos de los demás, empezando por los más vulnerables, a acoger el don de Dios. Podemos oírlo en las palabras de una mujer, confrontada ella misma a la extrema pobreza, que se expresó así en el encuentro de Diaconía (Lourdes, Ascensión 11 de mayo de 2013), en el momento de la clausura del evento:

Lo que aprendimos en nuestro grupo *Place et parole des pauvres* es que Dios es real. Pude conocer a personas que habían experimentado la cruz, el sufrimiento y el abandono, y que habían experimentado la resurrección. Todo el Evangelio es verdad. No es verdad porque yo me obligue a creer, sino que son mis hermanos los que me dicen que es verdad, y las palabras confianza y esperanza cobran sentido y se vuelven vivas en mí porque son verdad en la vida de los demás. Necesito que mis hermanos y hermanas descubran que los Evangelios son verdaderos, y necesito especialmente a los que atraviesan momentos más dolorosos (ÉGLISE, 2014, p. 109-110).

Esta persona fue miembro del grupo “*Place et parole des pauvres*” (Lugar y voz de los pobres), que desempeñó un papel importante en el encuentro de Lourdes al permitir a los doce mil participantes escuchar las voces de quienes vivían en la extrema pobreza. Relata su experiencia de encuentro con «personas que experimentaban la cruz, el sufrimiento y el abandono». Aquí encontramos los elementos de una alienación causada en particular por la pobreza. Pero añade: «y que vivían una resurrección». Así, los que parecen más afectados por la gran pobreza son también los que pueden dar testimonio del poder de la resurrección. Y a menudo con mayor fuerza¹⁷. Y para esta mujer, son precisamente ellos los que le permiten «descubrir que

¹⁷ Esta característica está ampliamente corroborada por la tesis de François Odinet (2021).

los Evangelios son verdaderos». Así pues, esta economía de la revelación, que pone en primer lugar a los más probados, también es cierta para esta persona, que se encuentra ella misma en dificultades sociales. A partir de ahí, ¿no podemos decir que esta dinámica de la revelación, en cuanto se toma en serio, es capaz de conformar un tejido relacional, una cierta manera de vivir juntos, en la que empezamos por aprender de aquellos de quienes no creíamos poder recibir nada? ¿No está la Iglesia, ante todo, invitada a hacer esto? Pero no a guardarlo como su tesoro, sino a compartirlo y convertirlo en un rasgo principal de una sociedad reconciliada.

4 Recibir de los más pobres el Cuerpo de Cristo

Si el gran reto de la Iglesia, pero también del mundo, es ser capaz de restablecer los lazos allí donde se han roto, también se transformará nuestra mirada sobre Cristo: los creyentes estarán atentos a Aquel que busca apasionadamente tejer la unidad allí donde la humanidad permanece desgarrada, y que realiza esta reconciliación en su cuerpo, en su Pascua. Esto nos remite a las expresiones tan poderosas pero un tanto enigmáticas de Pablo en su carta a los Efesios: «Quiso crear en sí mismo un solo hombre nuevo haciendo la paz, y reconciliar a ambos con Dios en un solo cuerpo mediante la cruz; allí mató el odio» (Ef 2,15-16). Pablo habla aquí de judíos y gentiles, pero podemos seguirle en la lectura de la cruz como una promesa de reconciliación capaz de remediar las peores divisiones que fracturan a la humanidad. En esta misma visión, se espera que el Espíritu sea el que lleve a cabo esta reunión y que, al hacerlo, haga posible tanto reconocer lo que aflige a este cuerpo como, al mismo tiempo, captar la promesa de vida que conlleva.

La teología no puede permanecer al margen de esta dinámica. Participa en ella y contribuye a ella, sobre todo cuando está atenta a los lugares discretos donde Dios se entrega en silencio, donde nadie lo espera, a aquellos a quienes nadie escucha. La obra que produce, pues, es la de una peregrinación a la fuente, para escuchar de nuevo el don de Dios como aquello que se nos escapa. Así pues, propongo volver a esta figura de Cristo que devuelve la unidad a la humanidad y permite a cada uno encontrar su lugar en ella; también nos lleva a estar atentos a la obra del Espíritu para coser lo que se ha desgarrado en el mundo.

4.1 Cristo, mediador del reencuentro de la humanidad

¿Cómo puede producirse el encuentro entre los sin voz y los sabios e inteligentes? Aquí, la versión mateana de la perícopa ya trabajada y su secuela inmediata son preciosas: «Venid a mí todos los que estáis agobia-

dos por una pesada carga, y yo os aliviare. Llevad mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallareis descanso para vuestras almas» (Mt 11,28-30).

En la expresión que describe a Jesús como «manso y humilde de corazón», encontramos sin duda una clave para el reencuentro entre los sabios y los que no tienen voz. La mansedumbre evoca otra forma de relacionarse con el poder y la fuerza, que se niega a convertirlos en parte de la rivalidad, sino que los pone al servicio de la comunión. Es la mansedumbre de Cristo la que desarma al sabio y al inteligente de la tendencia a competir, una tendencia que reproduce, en términos de inteligencia y producción cultural, las luchas de poder entre potencias que chocan por dominar. En cuanto a la humildad de corazón, hace posible llegar a los humillados, precisamente porque nunca humilla sino que se muestra hospitalario con todos. ¿Acaso estos dos rasgos de Cristo mencionados aquí no proporcionan los elementos esenciales que permiten al sabio ir al encuentro de los que están privados de palabra? La mención del corazón, retomada y abundantemente desplegada en la historia de la Iglesia con la devoción al Sagrado Corazón, apunta al principio vivificador que da unidad al cuerpo: un órgano central, constante y sin descanso, que permite la irrigación de todas las partes del cuerpo, incluso las más alejadas. Este corazón manso y humilde, enteramente configurado para nutrir cada uno de los miembros, subraya que es en la condición del siervo entregado donde asegura la unidad de su cuerpo.

A lo largo de la historia de la Iglesia, los debates cristológicos se han centrado en la cuestión de la doble naturaleza de Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios; a riesgo de dejar de lado otras cuestiones, como la que acabamos de examinar – ¿cómo nos une Cristo en un solo cuerpo? – un hecho que tienen una relación mucho más directa con la vida de la Iglesia y la existencia de los creyentes.

A todo lo que se acaba de exponer, podría plantearse una objeción: ¿acaso los sabios e inteligentes y los privados de la palabra no representan dos extremos de la sociedad? Pero entre estos dos extremos, ¿no están todas las clases intermedias? Y es entre éstas entre las que encontramos a los discípulos. ¿La revelación no es recibida primero por ellos (como vemos, por ejemplo, en el episodio de la confesión en Cesarea)? ¿No serán ellos sus portadores privilegiados? ¿No podemos argumentar que la economía de la revelación pasa primero por ellos antes de llegar a los inteligentes, por un lado, y a los pobres, por otro? Me parece que ésta es la interpretación espontánea que hacen las Iglesias. Simplemente olvidan, por un lado, que los discípulos son presentados la mayoría de las veces en los Evangelios -especialmente en Marcos- como personas que ciertamente siguen a Cristo, pero que luchan por comprender su mensaje y adherirse a él. Por el contrario, aquellos a los que Jesús se refiere como creyentes,

aquellos cuya fe alaba, son los suplicantes que se dirigen a él por una angustia, la suya propia o la de alguien cercano, que es lo suficientemente acuciante como para trastornar la precedencia y obligarles a cambiar lo que habían planeado. Por el contrario, nunca vemos a Jesús alabando la fe de sus discípulos (excepto quizá durante la confesión de Cesarea, por Simón; pero esto es para mostrarlo justo después de haber sido llamado Satanás por Jesús).

El lugar de los discípulos quizá se defina mejor en la versión lucana de la perícopa, cuando Jesús les dice: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis; porque os digo que muchos profetas y reyes han querido ver lo que vosotros veis y no lo han visto, oír lo que vosotros oís y no lo han oído» (Lc 10, 23-24). El papel de los que siguen a Jesús es ser testigos de que la revelación se hace a los más jóvenes. No es principalmente a ellos a quienes se hace la revelación, sino a los pequeños, y ser testigos de ellos confiere un nivel de responsabilidad tan importante como el de los profetas y los reyes.

Esta figura de Cristo que reúne a su pueblo y a través de él a toda la humanidad es desarrollada por Pablo mediante la metáfora del cuerpo de Cristo, ese cuerpo que fue torturado, depositado en el sepulcro y entrado en la gloria de la resurrección. Cuando escribe sobre este tema en la Primera Carta a los Corintios, la cuestión que preocupa directamente a Pablo es la de la unidad de la comunidad, lo que le lleva a esta exhortación a una justa articulación de las diferencias. En su razonamiento, sin embargo, no olvida a los miembros que sufren (1 Cor 12,26); incluso hace de ellos un criterio para reconocer que se trata de un cuerpo: «si un miembro sufre, todos los miembros participan de su sufrimiento; si un miembro es glorificado, todos los miembros participan de su alegría». Podemos ver aquí un importante criterio de eclesialidad: el signo de que la Iglesia constituye verdaderamente el cuerpo de Cristo es precisamente que las pruebas soportadas por algunos son compartidas por todos. Lo mismo ocurre con la honra, que afecta a algunos pero aporta alegría a todos.

4.2 ¿Quién puede hablar de la gloria del Crucificado?

Si pasamos ahora de la reflexión sobre el cuerpo de Cristo como metáfora de la Iglesia a la liturgia, que pone a los cristianos frente a frente con una realidad tangible designada como cuerpo de Cristo, ¿encontramos las mismas preguntas y tensiones? ¿Cómo habla el sacramento de la Eucaristía de la unidad de un cuerpo que se recibe a través de lazos que se renuevan?

No me resisto a señalar las posibles diferencias en la forma de presentar el elemento central de la celebración eucarística. Si, por ejemplo, comparamos

las dos citas siguientes, una de Joseph Wresinski y la otra de François-Xavier Durrwell, podemos ver inmediatamente la diferencia de perspectiva:

François-Xavier Durrwell (1980, p. 48-49):

La glorificación de la Pascua es la intervención plenaria y por tanto final de Dios; la Eucaristía no es un añadido, es su emergencia en la visibilidad de este mundo [...] la Eucaristía es un sacramento de la resurrección de Jesús en este mundo, la cristofanía pascual en su tenue resplandor.

Joseph Wresinski (2005, p. 46):

La Eucaristía es, por tanto, la presencia de Jesús, pero la presencia de un Jesús obediente, obediente como su Padre le pidió que fuera, para realizar el plan de Dios sobre la unidad. Y esta obediencia, como nos recuerda constantemente la Eucaristía, es una obediencia que llega hasta la muerte, la muerte en la cruz. Así pues, la Eucaristía es la presencia de aquel que se identificó con los más pobres. La Eucaristía da testimonio, hoy y en los siglos venideros, de todos aquellos que viven en lo más bajo de la escala social, en todos los países del mundo, y de todos aquellos a los que la sociedad, de una forma u otra, no reconoce el derecho a habitar la tierra.

Por supuesto, en sus respectivos escritos seguiríamos encontrando algo que coordinara su comprensión de la Eucaristía. El hecho es que aquí hay una diferencia de énfasis en la forma en que presentan lo que constituye el núcleo de la misma. De hecho, aquí se plantea una verdadera cuestión teológica: si el resucitado nos hace olvidar al crucificado, tenemos que reconocer con Pablo que la Buena Nueva que «anuncia a un Mesías crucificado» pierde su fuerza y su filo. Esta tentación es mucho más común en la Iglesia que la simétrica representada aquí por Joseph Wresinski, que podría llevarnos a centrarnos tanto en el rechazo de Cristo que olvidemos el tono fundamentalmente gozoso de su misión, un júbilo que la resurrección sella como la última palabra de la historia.

Esta diferencia de sensibilidad afecta también a la forma en que entendemos el papel del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y de los creyentes. Desde la perspectiva abierta por Joseph Wresinski, ¿no podríamos verlo como aquel que *a la vez* nos sensibiliza ante el cuerpo humillado y degradado de Cristo, y *al mismo tiempo*, desde el desenlace de la historia, nos permite descubrir que el cuerpo glorioso del Resucitado “está hecho de los dolores del hombre aplastado por la injusticia”¹⁸? Al fin y al cabo, ¿no es ésta exactamente la experiencia que tuvo Saulo en el camino de Damasco: quien le habla es el Resucitado, pero le pregunta: “¿Por qué me persigues?” En otras palabras, en el mismo movimiento, Saulo toma conciencia de que Cristo está vivo en la gloria de Dios y

¹⁸ “Abrid vuestros corazones” himno de Didier Rimaud, música de Joseph Gélineau (KP79-1, © CNPL).

de que él es el cuerpo que maltrata y persigue. Cristo resucitado, en el instante en que se revela a Saulo, abre los ojos de Saulo a la violencia que le afecta.

Esto nos pone sobre la pista de una experiencia del Espíritu que nos hace sensibles a la dolorosa génesis del cuerpo de Cristo, y nos hace ver la historia y el mundo como el relato único de este nacimiento marcado por mil actos de violencia, pero donde, al final, somos devueltos los unos a los otros en Cristo, en su Pascua¹⁹.

También en este caso, las personas marcadas por una gran precariedad son a menudo sorprendentes. En un seminario de investigación, trabajamos sobre dos textos autógrafos de un hombre llamado Christophe. Apartado de sus padres cuando era niño y colocado en un centro de acogida por un juez, sufrió graves malos tratos y se escapó de casa a los 18 años. Trabajó como obrero, pero fue expulsado de la fábrica por su cercanía a un sindicalista; se alistó en el ejército, en la Legión Extranjera. Regresó varios años después, destrozado y desvinculado. Su madre intentó ponerse en contacto con él antes de morir, pero él, dominado por la emoción, colgó sin poder contestar. Confundido por esta cita perdida, habló con el diácono Gille Rebêche, quien le aconsejó que escribiera una carta a su madre muerta, lo que Christophe hizo, y añadió una carta a Dios. En estas dos cartas, relata toda su vida: una vida marcada en todo momento por el sufrimiento de las relaciones rotas, las mentiras y la violencia. Y sin embargo, sorprendentemente, estas dos cartas están bañadas en una atmósfera de agradecimiento. Christophe, prematuramente envejecido, ahora minusválido por una salud muy frágil, casado y con un hijo también minusválido, sin recursos, sin trabajo, sin haber podido despedirse de su madre, termina su alocución a Dios con estas palabras: «Gracias por tu fuerza. Gracias por tu valor. Gracias por la familia que he creado. Gracias por mi salud. Gracias por Cécile. Gracias por Corinne. Gracias por mi madre».

Cuando leímos esto, que llega al final de una vida que todos podrían considerar terriblemente dura y sin salida, lo que nos vino espontáneamente, en nuestro grupo de trabajo, fue decirnos: este hombre está leyendo su historia desde la Eternidad de Dios. ¡Lo ve desde el Reino de los Cielos!

Ésa es, quizá en pocas palabras, la teología del cuerpo de Cristo y del Espíritu a la que nos puede conducir la escucha de los más vulnerables. El teólogo no puede permitirse esa lectura y, si lo hiciera, sería obscena. Pero, por otro lado, puede escucharla de Christopher y explorar lo que sugiere.

¹⁹ En este punto, debemos rendir homenaje a teólogos de la liberación como Gutiérrez, que han luchado contra la idea de que la historia secular no es más que el telón de fondo de una historia de la salvación que tiene lugar en otro plano (GUTIERREZ 1974, p. 156-176; véase también DUQUOC, 1986).

Conclusión

¿La perspectiva abierta por el padre Joseph Wresinski y el movimiento ATD Cuarto Mundo exige una ruptura epistemológica en teología? Porque si nos aferramos firmemente a esta búsqueda de los que no tienen acceso a la palabra que nos lleva a *los más pobres*, si hacemos de ella la brújula de la vida cristiana, entonces todo discurso y toda elaboración del conocimiento deben reposicionarse. Ya no se construyen como un andamiaje, partiendo de lo que se conoce bien y, a partir de este cimiento, trabajar hacia lo que se conoce menos²⁰, sino más bien como un viaje, dirigido hacia *alguien* de quien no sabemos casi nada, pero que hace una promesa; y el trampolín para la comprensión está en este alguien que, en su silencio, reclama palabras y gestos. A continuación se revela como un “teólogo por efracción”. La cercanía de Dios a él y a todos sus compañeros de infortunio nos obliga a echar un nuevo vistazo a lo que creíamos saber. Escuchándole, nosotros, teólogos de profesión, podríamos ser sorprendidos en un delito: falta de metodología, falta de epistemología, falta de coherencia y de rigor... Ya no nos calentamos ni nos enfriamos por ello (aunque, por supuesto, debemos hacer todo lo posible para dar cuenta de nuestras investigaciones): porque estamos tras la pista de algo infinitamente más precioso, y no querríamos perder su rastro por nada del mundo.

Lo primero que esto cambia en la teología es su orientación: se ve menos como un discurso y más como una *expresión dirigida a alguien*, a la vez una llamada y una respuesta a los alejados del mundo de los vivos. Y aunque por supuesto es necesario argumentar, razonar y debatir, nunca son estas herramientas del intelecto las que se convierten en las dueñas del juego, ni mucho menos en el fin del discurso. Se les devuelve a su vocación de servidores, hasta que hayamos encontrado al último de los seres humanos como el hermano o la hermana que nos faltaba.

Referencias

BLANCHON, L. *Voici les nocces de l'Agneau*. Quand l'incarnation passe par les pauvres. Bruxelles: Lessius, 2017.

BLANCHON, L.; GRIEU, E. L'apport des personnes en détresse à l'élaboration d'une intelligence de la foi. Dans GRIEU, E. ; RIMBAUT, G.; BLANCHON, L. (éd.). *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*. Bruxelles: Lumen Vitae, 2017. p. 139-150. (Coll. Théologies pratiques).

²⁰ La metáfora de los enanos a hombros de gigantes, de Bernardo de Chartres (siglo XII), forma parte de esta manera de pensar sobre la progresión del conocimiento.

- BLANCHON, L. ; CAILLAUX, J. C.; PICHON, C. (éd). *Au creux du malheur, la lumière? À l'écoute de ceux qui passent par le gouffre*. Bruxelles: Editions jésuites, 2024. (Coll. Théologies pratiques).
- BOFF, C. *Théorie et pratique*. La méthode des théologies de la libération. Paris: Cerf, 1990. Coll. Cogitatio Fidei.
- BONNARD, P. *L'Évangile selon saint Matthieu*. Genève: Labor et Fides, 2002. (Coll. Commentaire du Nouveau Testament. Nouvelle série).
- DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. *The Gospel According to Saint Matthew*. Édimbourg: T&T Clark, 1991. Vol. II.
- DUPONT, J. *Les béatitudes: la Bonne Nouvelle*. Paris: Gabalda, 1969. Tome II.
- DUQUOC, C. Une unique histoire. Réflexion autour d'un thème majeur des théologies de la libération. *Recherches de Science Religieuse*, [s.l.], v. 74, n. 2, p. 201-215, 1986.
- DURRWELL, F. X. *L'eucharistie, sacrement pascal*. Paris: Cerf, 1980.
- GRIEU, E. Méthodes biographiques et théologie pratique. *Didaskalia*, Lisboa, v. 39, n. 2, p. 125-143, jun. 2009.
- GRIEU, E. *Un lien si fort*. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie. Paris: Éd. de l'Atelier, 2018.
- GRIEU, E. *Le Dieu qui ne compte pas*. À l'écoute des humiliés et des boiteux. Paris: Salvator, 2023. (Coll. Forum).
- GRIEU, E.; BLANCHON, L.; CAILLAUX, J. C. (éd.). *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule? Une théologie à l'école des plus pauvres*. Bruxelles: Lumen Vitae, 2017. (Coll. Théologies pratiques).
- GRIEU, E.; BLANCHON, L.; CAILLAUX, J. C. *A l'école du plus pauvre*. Le projet théologique de Joseph Wresinski. Bruxelles: Lumen Vitae, 2019. (Coll. Théologies pratiques).
- GUTIERREZ, G. *Théologie de la libération*. Bruxelles: Lumen Vitae, 1974.
- HAGNER, D. A. *Matthew 1-13*. Dallas: Word Book, 1993. (Coll. Word Biblical Commentary).
- KAVENE, M. D. *Femmes dans la guerre au Nord-Kivu (RDC)*. Résilience et foi chrétienne pour que la vie continue. Paris: Karthala, 2023.
- LE BLANC, G. *L'invisibilité sociale*. Paris: Puf, 2009. (Coll. Pratiques théoriques).
- LE MÉHAUTÉ, F.-M. *Révéle aux tout-petits*. Une théologie à l'écoute des plus pauvres. Paris: Cerf, 2022. (Coll. Cogitatio Fidei).
- LUZ, U. *Matthew 8-20*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. Coll. Hermeneia. (éd. or. 1989).
- MESTERS, C. *La mission du peuple qui souffre*. La non-violence des pauvres dans les quatre chants du Serviteur d'Isaïe. Paris: Cerf, 2000. (Coll. Lire la Bible, n. 68).
- METZ, J. B. *La foi dans l'histoire et dans la société*. Essai de théologie fondamentale pratique. Paris: Cerf, 1999. (Coll. Cogitatio Fidei) (éd. or. 1977).

ODINET, F. *Les premiers ressuscités. Les pauvres, maîtres en résurrection*. Paris: Ed. Facultés jésuites de Paris, 2021.

TASSIN, C. *L'évangile de Matthieu*. Commentaire pastoral. Paris: Bayard, Centurion, 2001.

TILLICH, P. *Théologie systématique I*. Introduction, Première partie: Raison et révélation. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: Presses de l'Université Laval, 2000. (éd. Originale, Chicago 1951).

WRESINSKI, J. *Les pauvres sont l'Eglise*. Paris: Le Centurion, 1983. (réédité en 2011 aux Editions du Cerf).

WRESINSKI, J. *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*. Paris: Cerf, 1986.

WRESINSKI, J. *Refuser la misère 1. Une pensée politique née de l'action*. Paris: Cerf, 2007.

WRESINSKI, J. *Telle est l'Eucharistie ! Enseignement donné aux assistants des communautés de l'Arche, juin-juillet 1983*. Paris: Cerf, Editions Quart Monde, 2005.

Artículo presentado el 09.08.24 y aprobado el 24.09.24.

Étienne Grieu es doctor en Teología por las Facultades Loyola de París (antiguo Centre Sèvres). Es profesor en la misma institución. [Orcid.org/0009-0001-4650-2159](https://orcid.org/0009-0001-4650-2159) E-mail: etienne.grieu@loyolaparis.fr

Adresse: 35bis, rue de Sèvres
75006 Paris – France