

ENTRE EL DOLOR DE LA POBREZA REAL Y EL GOZO DE LA POBREZA ESPIRITUAL

Paulo Coto Murillo¹ y Moisés Salgado Ramírez²

INTRODUCCIÓN

El artículo aquí presentado pretende poner a dialogar dos aspectos fundamentales que aparecen como referentes en la vivencia cotidiana de millones de latinoamericanos: la religión y la pobreza. ¿Qué tiene que decir la religión sobre la pobreza que sufren millones de latinoamericanos y que se presenta como parte “natural” de la vida cotidiana en América Latina? ¿Cómo explican la sintonía de un supuesto Dios de amor con la vida material sufriente de la mayoría latinoamericana? ¿Cómo entienden el concepto de pobreza y cuáles son sus principales rasgos?

Esta investigación asume estos dos referentes de la vivencia cotidiana de los latinoamericanos e intenta ligar religión-pobreza, realizando un análisis comparativo y dialéctico entre dos visiones teológicas que en primera instancia aparentan ser distintas: la teología latinoamericana de la liberación,³ que se

¹ Licenciado en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Actualmente cursa la licenciatura en Administración de Procesos de Educación No Formal y labora en la Vicerrectoría de Acción Social de la misma universidad.

² Licenciado en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Actualmente cursa la maestría centroamericana en Sociología y es docente de la Vicerrectoría de Acción Social de la misma universidad.

³ En adelante teología latinoamericana. La referencia aparece en minúscula ya que se pretende problematizar la existencia de “una” Teología Latinoamericana de la Liberación, que, a nuestro

presenta como una teología progresista y liberadora, que promueve la transformación de las estructuras político-económicas, aliada de los movimientos sociales reivindicativos y revolucionarios en América Latina; y la teología de la prosperidad, proveniente de los sectores más conservadores del protestantismo estadounidense (en América Latina posee rasgos distintos y originales), con una expansión veloz en sectores urbanos y que ve en la capacidad de circular capital una muestra de la gracia de Dios en la vida del creyente. A pesar de estas diferencias poseen un núcleo común: son propuestas religiosas que buscan discursivamente liberar al ser humano de la pobreza.

Nos interesa analizar cuáles son los discursos sobre la pobreza que poseen estas dos visiones religiosas-teológicas en América Latina, y de qué manera estos discursos revelan u ocultan las condiciones sociales e históricas de la producción y reproducción de la pobreza. Es decir, este artículo pone en discusión la reflexión que asumen estas dos perspectivas religiosas sobre el tema de la pobreza. Los contenidos expuestos surgen del análisis ideológico de discurso⁴ realizado a una serie de textos provenientes de estas dos corrientes religiosas que convergen en América Latina. A pesar de que se ha hecho una revisión más amplia del tema, se presentan aquí los resultados del análisis de discurso realizado a doce textos (seis por cada visión religiosa).⁵

RELIGIÓN Y POBREZA: ASPECTOS TEÓRICOS

Se plantea en este trabajo plasmar un posicionamiento teórico del tema de la religión; esta definición será esbozada desde la perspectiva sociológica, en la cual la religión debe ser mirada como un ámbito que está inserto en la tota-

parecer, anula sus diferencias teórico-prácticas, tanto por la heterogeneidad de sus autores como por los momentos históricos en los que se inscriben. El análisis realizado en este trabajo muestra claramente estas diferencias, que en ciertas ocasiones se vuelven radicales. Por otra parte, el énfasis recae en “Latinoamérica” ya que existen (o pretenden hacerlo) otras teologías de la liberación. Esta discusión la presenta ampliamente Helio Gallardo en su artículo “La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano” (1994).

⁴ La metodología utilizada para el análisis ideológico de discurso surge de la técnica elaborada por Helio Gallardo en su libro *Pensar en América Latina* (1980).

⁵ Los textos analizados en el caso de la teología latinoamericana son: *Documento de Medellín* (1968); *Documento de Puebla* (1979); *Pobres y opción fundamental* (1993); *Compromiso hacia una nueva sociedad en tiempos de globalización* (1997); *Las armas ideológicas de la muerte. El nexa corporal entre los hombres: vida y muerte en el pensamiento católico actual* (1981); y *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación* (2004). En el caso de la teología de la prosperidad se analizaron los siguientes textos: *¿Cómo llegar a ser pobre?* (2003); *La economía de Dios* (1999); *Sanidad en las finanzas* (2002); *Dios desea prosperarte* (2002); *¿Cómo salgo de mis deudas?* (2003); y *Dios quiere que tú prosperes* (2005).

alidad social; tal definición da cuenta de la situación específica del fenómeno religioso y su reciprocidad e interrelación con los diversos ámbitos sociales que habitan la realidad social, como lo son los ámbitos político, cultural y económico, entre otros; a su vez, estas esferas de la sociedad están determinadas por el establecimiento de relaciones problemáticas, que se sitúan unas con otras de manera tensional.

Cada uno de estos espacios carga en su seno distintas formas de ideologías, valores, normas y éticas que condicionan a través de la elaboración de discursos y representaciones sociales las acciones de las personas en la vida cotidiana. De ninguna forma se podría establecer que la relación entre estas esferas y sus contenidos (expresados por medio de prácticas discursivas) sean lineales (causa y efecto), y mucho menos que se presenten de manera homogénea; antes bien, estas relaciones plantean implicaciones, oposiciones y contradicciones en su interrelación (proceso dialéctico).

Dichas características también están presentes en el interior de estos ámbitos de la totalidad social; así, por ejemplo, las éticas religiosas interpelan y modifican los valores que se levantan en planos políticos y económicos, pero, a su vez, estas mismas fuerzas sociales determinan y transforman las relaciones en niveles ético-religiosos; de esta manera, la totalidad social está determinada más por un carácter heterogéneo que por un acento homogéneo, y en el límite condicionada (y unida dialécticamente) por la manera de producir y reproducir la vida material.

Con esta reflexión se quiere argumentar que la definición de religión que aquí se esboza está inserta en la estructura misma de la sociedad, entendiendo por estructura el lugar privilegiado de las relaciones sociales, donde confluye una pluralidad diversa de conocimientos e interpretaciones encarnadas en ideologías que emanan de los diferentes ámbitos de la totalidad social (Lefebvre, 1972).

Entonces, por religión se entenderá en esta investigación: *aquel conjunto de relaciones sociales que se estructuran a partir de discursos y prácticas comunes, las cuales son percibidas como fuerzas superiores y anteriores a un entorno social y natural en una sociedad determinada y definida socio-históricamente; confiriéndoles como objetivo final de estos discursos y prácticas comunes, una explicación cabal del mundo y una promesa de salvación; otorgando sentido y consuelo; unidad, seguridad e identidad a un individuo o grupo social que se guía por ciertos hábitos que aseguran su salvación.*⁶ *A su vez, estas estructuras discursivas y prácticas comunes, al estar inmersas en el marco complejo de la totalidad de las relaciones sociales, funcionan como mediadoras de los conflictos sociales; sin embargo, por esta*

⁶ Se debe tener en cuenta que no todas las religiones son soteriológicas, pues existen religiones sin promesas de salvación.

*misma característica, se ven interpeladas por otras prácticas y discursos que tienen su origen en espacios políticos y culturales, filosóficos y científicos que tratan, al igual que la religión, de dar cuenta del mundo.*⁷

La religión, entonces, es un terreno complejo, mediado y mediador de diversos conflictos sociales; supone una realidad situada en un contexto determinado: un espacio geográfico, un momento socio-histórico, un ambiente cultural y social concreto y específico. Toda religión es siempre religión de seres humanos concretos, con necesidades concretas, problemas e intereses particulares (Maduro, 1980).

Muchas de estas necesidades concretas, problemas e intereses particulares en América Latina pasan por la miseria y la pobreza en la que están sumidos millones de latinoamericanos; interesa, pues, ver cómo las visiones religiosas en estudio explican la fe en un supuesto Dios de Amor, en medio de las condiciones de extrema pobreza latinoamericana.

En este esfuerzo analítico se ensaya una definición de pobreza que busca trascender el momento cuantitativo, concentrándose en desarrollar un concepto humanista y crítico que enfoque todos los ámbitos de la vida social del ser humano.

Por tanto, se entiende la pobreza como *producto de las relaciones sociales de producción que se derivan de la dinámica capitalista y sus estructuras (económicas, políticas y sociales), que afecta al individuo social en un ambiente desplegado socio-históricamente, en el desarrollo de sus capacidades y potencialidades, sean éstas de órdenes materiales, culturales, sociales, políticos, intelectuales, artísticos, religiosos y ambientales. Esta situación imposibilita el desarrollo y la reproducción de la vida humana, y principalmente de una existencia generadora de autoestima y felicidad.*⁸

La idea de ligar pobreza y religión surge de la propia realidad latinoamericana; ambas temáticas contienen un interés sociológico fundamental; a pesar de ello, la tendencia es a realizar análisis separados, sin tomar en cuenta qué tiene que decir la una de la otra.

Por otra parte, realizar un breve análisis de la realidad latinoamericana muestra que:

⁷ Esta definición es elaboración propia; sin embargo, retoma argumentos de Otto Maduro (1980).

⁸ Para un mejor desarrollo de la noción de una existencia generadora de autoestima y felicidad, véase Helio Gallardo (2005).

1. Son sociedades carenciales, cuya cotidianidad impuesta (por medio de mecanismos ideológicos, entre ellos, visiones religiosas) implica aceptar que la normalidad social del latinoamericano pasa por la exclusión y el dolor social.

2. Son sociedades en donde la fe religiosa, a pesar de los procesos de secularización que trae la modernidad, está sumamente arraigada en sus culturas. Es decir, la religión en América Latina sigue jugando un papel sumamente importante en la influencia que ejerce para condicionar comportamientos, maneras de ver el mundo y vivir en él. El proceso de secularización en América Latina se da de una manera distinta con respecto a Europa; en este sentido *la modernidad latinoamericana es una modernidad sui géneris*.

ANÁLISIS POLÍTICO-IDEOLÓGICO DEL CONCEPTO DE POBREZA EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Como producto del análisis realizado, se han identificado tres líneas discursivas con respecto al pobre y la pobreza en la teología de la liberación latinoamericana. No se quiere decir con lo anterior que y haya tres tipos de teologías o que existan varios tipos de prácticas pastorales, sino que se desea resaltar el carácter heterogéneo existente en los discursos de la teología latinoamericana. Se resalta nuevamente: *estas tres tendencias identificadas son estrictamente tendencias discursivas específicas para el tema de pobreza en la teología de la liberación latinoamericana*.

Debe destacarse, además, que esta tipología es elaboración propia; es decir, que surge directamente de un ejercicio hermenéutico, donde el momento teológico y el momento sociológico no son vistos como aislados e independientes, sino que se interrelacionan y condicionan en conflicto y tensión.

Nombraremos a estas tendencias de reflexión teológica de la siguiente forma:

1. Opción espiritual por el pobre
2. Pobres, mesianismo, sujetos
3. Opción radical por el pobre

En adelante, esta tipología ayudará a comprender la complejidad y heterogeneidad de la teología latinoamericana. Por otro lado, tampoco se pretende estudiar estas líneas de reflexión socio-religiosas de manera desarticulada y fragmentada; esa jamás podrá ser la intencionalidad de este esfuerzo hermenéutico, ya que, por el contrario, busca entenderlas en sus particularidades, aunque con la conciencia de que forman parte de una totalidad dinámica y, por lo tanto, dialéctica.

*PRIMERA LÍNEA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA:
OPCIÓN ESPIRITUAL POR EL POBRE*

Esta línea discursiva se sostiene desde dos documentos históricos en el desarrollo de la teología latinoamericana: los documentos de Medellín y los de Puebla; a partir de estos, el episcopado latinoamericano elige dejar de ser indiferente frente a las tremendas situaciones de injusticia que existen en América Latina (Medellín, 1969). Esto quiere decir que esta línea discursiva está identificada, sobre todo, con las elaboraciones “oficiales” o, más bien, que es producto de la propuesta de las autoridades católicas que colaboraron en la construcción y difusión de la teología latinoamericana.

En Medellín se realiza un esfuerzo por distinguir tres tipos de pobreza: la material, la espiritual y la de compromiso. Este esfuerzo categorial ayudaría, en principio, a localizar una Iglesia pobre con conciencia lúcida, en un contexto de injusticia social, en América Latina.

La primera pobreza “[...] como carencia de bienes de este mundo, necesarios para vivir dignamente como hombres, es en cuanto tal un mal” (Medellín, Pobreza 4). La segunda forma de pobreza apunta al plano espiritual: “[...] la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor” (Medellín, 1969). Finalmente, una tercera elaboración vislumbra la pobreza como un compromiso “[...] que se asume voluntariamente y por amor a los necesitados de este mundo para testimoniar del mal que ella representa y de la libertad espiritual frente a los bienes del reino” (Medellín, 1969).⁹

Esta trilogía de la pobreza no se interrumpe en el documento de Puebla, sino que se continúa; de manera que la pobreza como tal no es vista sólo como una condición de privación y marginalidad:

Para el cristianismo el término “pobreza” [...] designa también un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de “los pobres de Yahve” y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza. San Pablo concretó esta enseñanza diciendo que la actitud del cristiano debe ser la del que usa los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transitorias) sin absolutizarlos, pues son sólo medios para llegar al Reino. (Puebla, 1979: 1148)

⁹ Es importante señalar que Gustavo Gutiérrez, el llamado padre de la teología latinoamericana de la liberación en su expresión latinoamericana, fue uno de los principales autores de este documento. De ello se deriva la considerable semejanza entre las reflexiones sobre la pobreza de Medellín y los escritos de Gutiérrez.

De manera que tanto en Medellín como en Puebla la pobreza no es considerada un simple hecho material objetivo; el rumbo de estos documentos desea señalar que la pobreza interpela una actitud y un compromiso para los cristianos.

La definición de pobreza que se elabora en esta tendencia discursiva es un esfuerzo de reunión que debe convocar tres momentos; en el primero, la pobreza es un estado del ser humano en una sociedad que le ha privado de los bienes necesarios para vivir; su lugar en la sociedad es la marginalidad. La segunda dimensión de la pobreza debe ser deseada y asumida por todo cristiano: se corresponde con una actitud de infancia espiritual y una ciega confianza en el Señor. Esto debe desembocar en un tercer momento de compromiso solidario con “la condición de los necesitados de este mundo” (Medellín, Pobreza 4). Por lo tanto, la pobreza como compromiso supone, entre otras cosas, que la Iglesia asuma votos de pobreza; la solución es, pues, la caridad.

La pobreza surge como objeto de reflexión teológica; comporta dos fases: una particularizada y materialmente injusta; otra esencial, que acusa la ausencia del ejemplo de Cristo, que “siendo rico se hizo pobre” (Medellín, Pobreza 7). Se es pobre finalmente al vivir en el pecado; la injusticia del mundo materializada en la marginalidad de la existencia de los pobres, no es otra cosa que la manifestación del pecado espiritual de los hombres.

El pobre en esta tendencia teológica pretende presentarse como el sujeto, como el centro de reflexión teológica; sin embargo, se realiza una inversión del imaginario del pobre (sujeto) y muta hacia un n-no-sujeto. El n-no-sujeto es aquel que clama sordamente en la voz de millones de hombres, que suplica a sus pastores por una liberación que no se vislumbra por ninguna parte. Su sordo clamor tiene eco en las cúpulas de las catedrales hasta retumbar en los oídos de la jerarquía del clero. Este n-no-sujeto ha sido imposibilitado para hablar por sí mismo, le han quitado la posibilidad de sentir sus problemas y sus luchas; por eso necesita que se le enseñe a ayudarse a sí mismo; lo llaman pobre y debe ser evangelizado.

Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que [*sic*] la caridad nos lleva. Esta solidaridad ha de significar el hacer nuestros sus problemas y sus luchas, *el saber hablar por ellos*.

Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en *la disposición al diálogo con los grupos responsables de esta situación* para hacerles comprender sus obligaciones. (Medellín, Pobreza 10, énfasis propio)

A su vez, es el otro, el rico, el que debe comprender sus obligaciones para con los pobres. Este es el sujeto, porque tiene voz para dialogar con la Iglesia; sólo se le tiene que hacer comprender que Cristo “[...] se hizo pobre por nosotros, siendo rico, para enriquecernos con su pobreza [...]” (Medellín, Pobreza 18).

Se muestra, pues, la incapacidad del pobre (n-no-sujeto) para hablar y, a la vez, que la Iglesia y los grupos de poder (sujetos) son los encargados de hablar y solucionar la problemática del pobre.¹⁰

La Iglesia asume el papel de llamar a los ricos para que den a los pobres lo superfluo de sus rentas para que sobrevivan dignamente. Bajo esta comprensión el pobre no es más sujeto, debido a su doble discapacidad (recordemos la primigenia pobreza social-material y la otra, trascendental-espiritual); como consecuencia de esta dialéctica, el poderoso (antítesis del pobre), que habita en el subsuelo (en apariencia) del discurso teológico, deja la oscuridad y asciende a la luz como el verdadero sujeto capaz de construir el Reino de Dios en la tierra, al comprometerse y ser pobre espiritualmente.

Por eso el pobre tiene un rostro difuso, a pesar de que en Puebla asume rostros diversos: el obrero y el campesino, la mujer, el negro y el aborigen. No tiene imagen, ya que el marginado puede ser el pobre o el rico; sin embargo, el pobre sufre una doble condición de exclusión: la primera, material y social; y la segunda, trascendental, al vivir en el pecado y al margen del Reino de Dios.

Este nudo problemático lleva a los teólogos reunidos en Puebla a firmar, ya no una opción sino un “amor preferencial pero no exclusivo por los pobres” (Puebla, 1979: 1165), de manera que el opulento entra a ser parte de la Iglesia del pobre.

Las causas de la pobreza aparecen ligadas a factores socio-históricos: injusticia social y estructuras socioeconómicas opresoras. Sin embargo, esta injusticia social y estas estructuras que lesionan a los pobres, marginalizándolos, no son identificadas directamente con la lógica capitalista de organización de las relaciones sociales en las sociedades latinoamericanas.

Esta tendencia, aunque señala que la pobreza es producto de relaciones injustas entre los seres humanos, no presenta una denuncia concreta de cuáles son los grupos que detentan y ejercen la dominación y el poder sobre las clases oprimidas o empobrecidas. Se ejerce un ocultamiento del poder, y esto vuelve imposible identificarlo y ubicarlo en una realidad concreta, en un contexto socio-histórico particular; a su vez, esto suscita una desorientación y un desvanecimiento gradual de las causas sociales concretas de la pobreza. Es evidente,

¹⁰ “Un sordo clamor brota de millones de hombres *pidiendo* a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (Medellín, 1969: 84, énfasis propio).

entonces, la evasión de una confrontación con los grupos de poder socioeconómicos y con las estructuras jerárquicas de la Iglesia católica.

Otro de los elementos por considerar como causante de la pobreza es el pecado (no en su connotación y elaboración estructural, sino original) de los hombres: “Los profetas la denuncian [a la pobreza] como contraria a la voluntad del Señor, y las más de las veces como fruto de la injusticia y *el pecado de los hombres*” (Medellín, Pobreza 4, énfasis propio).

Este pronunciamiento causal-trascendental de la pobreza es respuesta y réplica dialéctica del decaimiento de los factores socio-históricos como elementos primigenios de la pobreza en América Latina (y el consecuente ocultamiento de los grupos hegemónicos de poder). Lo que aparece, entonces, en el principio del texto de Medellín como pecado estructural se va transformando en el argumento de la teología tradicional del pecado individual.

En esta primera línea analizada la pobreza debe ser combatida; las condiciones que producen y reproducen la pobreza no son deseadas por Dios, y se debe luchar para transformar esas “relaciones injustas”. Sin embargo, debido al mismo argumento del pecado entre los hombres, la pobreza espiritual surge como la manera correcta de vivir en el mundo (apertura a Dios, respeto a su voluntad); se cae en una gran contradicción discursiva: si el pecado es una condición natural del ser humano (pecado original) y la pobreza es producida por el pecado, ésta se convierte a la vez en una condición natural de la historia humana; se produce, pues, una esencialización de la pobreza.

El argumento que aquí se plantea se puede sintetizar de la siguiente manera: *al ser la pobreza material producto del pecado entre los hombres, se naturaliza el tema de la pobreza y su desenlace discursivo es espiritualizar el concepto de pobreza.*

SEGUNDA LÍNEA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: POBRES, MESIANISMO, SUJETOS

Esta segunda línea discursiva guarda una relación directa con la caída de los socialismos históricos, y se plantea teológicamente el proceso de globalización. Por lo cual sus desarrollos buscan cuestionar ahora este episodio del capitalismo: el capitalismo neoliberal. Dentro de esta corriente discursiva se incluirían teólogos como Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard y Leonardo Boff.

Esta tendencia posee como característica general la coexistencia de definiciones contradictorias de la pobreza y de, al menos, tres imaginarios del pobre. Se apura desde esta perspectiva un examen de los documentos históricos de Medellín y Puebla. No se elabora una nueva división de la pobreza; por el contrario, entra en sintonía con la propuesta tripartita construida en el documento

de Medellín. Esta posición de sintonía se evidencia, tanto en Gustavo Gutiérrez como en Pablo Richard:

Los pobres ocupan un lugar central en la reflexión que llamamos Teología de la Liberación [...]. Desde un inicio se planteó en él la distinción (asumida por Medellín, documento Pobreza de la Iglesia) de tres acepciones de la noción de pobreza: la pobreza real como un mal [...]; la pobreza espiritual en tanto *disponibilidad*; y la *solidaridad* con los pobres. (Gutiérrez, 1992: 303, énfasis propio)

Sin embargo, asumir que dialogan con las nociones de pobreza que se formularon desde Medellín y se continuaron de alguna forma en Puebla, no representa asumir las mismas posiciones ni el énfasis seguido en ambos documentos. Se hace un esfuerzo por situar la pobreza material como la mayor preocupación de la teología latinoamericana; es decir, si en la primera se opta por la pobreza espiritual como solución de la pobreza, en ésta se hace una opción preferencial por la pobreza real.

Asumiendo lo anterior, este segundo vector de la teología latinoamericana reelabora, enriquece y actualiza la noción de la pobreza en el cambio de época; así, teólogos como Pablo Richard ya no sólo hablan de condiciones de privación y marginalización, sino que introducen el tema de la exclusión de los pobres en las sociedades de la globalización neoliberal: “[...] en el sistema actual de globalización del mercado inspirado en la ideología neo-liberal, no sólo se da la realidad del empobrecimiento, sino también la de la exclusión” (Richard, 2004: 68-69).

No obstante, esta potencialización de la pobreza como centro de reflexión no anula la tensión entre la pobreza espiritual y la pobreza material; de una u otra forma ésta sigue presente, impactando y atravesando esta segunda visión sobre la pobreza y el pobre.

En Richard, Gutiérrez y la línea editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) aparece muy claramente una idea mesiánica del pobre. En su definición teológica, el pobre no sólo está ligado a la pobreza material, sino que también es el limpio, el no codicioso, el libre de idolatría, el que busca la paz. Poco a poco se vuelve a esencializar el concepto de pobreza hacia una espiritualización del mismo.

El pobre es el que tiene un corazón limpio. Limpio de idolatría, codicia y soberbia. Es también el que trabaja por la paz (Shalom), como plenitud de vida humana y corporal (trabajo, tierra, salud, educación, participación). (Richard, 2004: 68)

Esta figura mesiánica (el pobre) estaría encargada de construir el Reino de Dios. Richard lo expone muy claramente cuando, en su primera presentación de la pobreza, derivada de una exégesis de las siete Bienaventuranzas, muestra el carácter mesiánico del pobre:

[...] los que son felices porque son portadores del espíritu de Dios y en sus manos está ahora (tiempo presente “es”) la construcción del Reino de Dios. Aquí se unen tres conceptos claves: Pobres-Espíritu-Reino de Dios. (Richard, 2004: 68)

El ideal mesiánico del pobre entra en una tensión conflictiva con las circunstancias existenciales concretas de la pobreza material de los pobres latinoamericanos. En otras palabras, hay una contradicción fundamental entre la visión de la pobreza y el imaginario del pobre. Se incita a la liberación del pobre en una situación socio-histórica concreta, pero, por otra parte, se convoca a lo trascendente en el momento de realización de una praxis utópica (Dios-Reino de Dios). Como la construcción del Reino es inevitable (promesa de Jesús mediante el relato de la resurrección), y los pobres son los encargados de esta construcción, la pobreza no depende de un proceso de acumulación de fuerza social e histórica sino de la voluntad de Dios y de la Iglesia.

Esta visión del “pobre mesiánico” coexiste con la idea del pobre como sujeto. Ante esto, es importante señalar que por razones históricas la teología latinoamericana, en su práctica política, se inserta en los nuevos movimientos sociales después de 1989, y su discurso se ve afectado por las discusiones de estos nuevos movimientos.

Se está pensando específicamente en el tema del sujeto de la transformación social que introducen los nuevos movimientos sociales; no se dice aquí que la teología latinoamericana no proponga esta discusión; todo lo contrario: el tema del sujeto se sitúa en el centro teórico-reflexivo de esta teología. Lo que sí se sostiene es el carácter heterogéneo y profundamente dialéctico y contradictorio, expuesto, por ejemplo, en la relación s/n-sujeto/no-sujeto que aparece en la primera línea teológica latinoamericana, y que se continúa en esta segunda elaboración teológica.

En esta segunda tendencia discursiva, el movimiento dialéctico s/n-sujeto/no-sujeto asume una manera particular en relación con la primera tendencia; el pobre, ahora, pareciera no necesitar de la Iglesia para la transformación de su condición histórica, porque ya puede hablar por sí solo; pero su opuesto (el n-no-sujeto) no desaparece: coexiste contradictoriamente. Esta contradicción fundamental surge en la medida en que no se supera la victimización del pobre y en tanto se mantienen, en la definición de pobreza, la pobreza espiritual y la pobreza como compromiso (pues incluye al opulento).

La gran causa objetiva de la pobreza en esta línea discursiva de la teología latinoamericana es la globalización neoliberal, que tiende a una acelerada exclusión social de las dinámicas productivas; esta dinámica presenta una serie de tendencias deshumanizantes que reproducen la pobreza: la primera manifestación es el desplazamiento del trabajo humano por “[...] el de la máquina, el proceso conocido hace unos años como automatización y hoy como robotización” (DEI, 1997: 3). Una segunda dinámica interna de la globalización neoliberal es la tendencia “[...] a invertir el capital más en el circuito financiero que en el productivo”; consecuentemente con esta tendencia se incrementa una especulación monetaria y disminuye la producción de bienes que satisfagan las necesidades básicas (DEI, 1997: 3).

Como consecuencia, se ha logrado en el presente un crecimiento económico sin precedentes en la historia de la humanidad; pero este crecimiento económico vertiginoso no va aparejado con la creación de empleo; esto se materializa en sociedades polarizadas y en una injusta distribución de la riqueza, de forma tal que los ricos hoy son más ricos que nunca y los pobres hoy son más y viven una creciente pauperización de sus condiciones de vida, al ser excluidos de la participación en las esferas productivas de las sociedades neoliberales (DEI, 1997).

En esta visión no todo el capitalismo produce exclusión; tan sólo el neoliberalismo. Esto liga dos temas: las posibilidades de transformar las condiciones de pobreza y la forma de su realización. El énfasis estaría en una lucha contra el neoliberalismo y la construcción de una “nueva sociedad”, que no se movería fuera de las dinámicas capitalistas, sino que lo haría en su interior. Esta “nueva sociedad” tiene un fuerte vínculo con el Estado de Bienestar. Se pide una planificación estatal, tasas de desempleo bajas, políticas redistributivas, entre otras tareas.

Mercado y planificación deben ser relaciones sociales complementarias que mutuamente se corrijan [...]. No podemos aceptar una sociedad nueva sin políticas económicas. (DEI, 1997: 4)

Esta segunda tendencia discursiva posee una clara inclinación a las luchas reivindicativas de los nuevos movimientos sociales; desde estos “nuevos movimientos” se propone una lucha articulada globalmente; dirigen sus esfuerzos no sólo a reivindicaciones salariales, sino también a metas políticas. Pertenecen a estos movimientos las organizaciones feministas y ecologistas, los movimientos de libertades sexuales, étnicas, entre otras.

Esas y otras banderas de los diferentes nuevos movimientos sociales son asumidas en la construcción del proyecto de una “nueva sociedad”, elaborado

en esta segunda postura teológica latinoamericana. El pobre aparece aquí como el sujeto capaz de llevar a cabo este proyecto utópico.

El nuevo sujeto definido ahora en su complejidad de género, raza, etnia y edad debe construir redes sociales en el seno de la sociedad civil, ya que su propuesta utópica pretende, en principio, “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Richard, 2004: 71).¹¹ Esto conlleva asumir una crítica contra el capitalismo transnacional y la globalización cultural y sus poderes supranacionales.

Como último punto, se marca una distancia respecto a la primera línea teológica, ya que finalmente la opresión, dominación y exclusión de que son objeto los pobres deja su condición de anonimato y el cómplice ocultamiento por parte de la Iglesia de los pobres. El enemigo es la ideología neoliberal capitalista y sus emisarios dictatoriales: el G8, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo.

TERCERA LÍNEA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: OPCIÓN RADICAL POR LOS POBRES

Una tercera tendencia estaría ligada al texto de F. Hinkelammert. Su propuesta trasciende y se aparta de textos como los de Medellín o Puebla; analizándolo detalladamente, más bien entraría en conflicto con las dos tendencias descritas anteriormente; es decir, su visión no estaría inscrita dentro del pensamiento tradicional teológico (incluyendo gran parte de la teología latinoamericana), sino en la concepción dialéctico-materialista de la sociedad.¹² Sin embargo, autodefine su pensamiento como perteneciente a la teología latinoamericana de la liberación.

Se presenta como un discurso que trata de unir economía política y teología (secularización del discurso teológico más profundo y radical). Su intento de redefinir la idolatría, ligándola a la teoría del fetichismo de Marx, no tuvo suficiente eco en los círculos de teólogos latinoamericanos. Sin embargo, hizo uno de los mayores aportes a la teología latinoamericana: leer teológicamente, desde América Latina, la teoría del fetichismo.

Dentro de esta tendencia estarían (a nuestro parecer) Juan Luis Segundo, Frei Beto y Enrique Dussel.¹³

¹¹ Esta frase pertenece a Holloway, y está en el libro: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002); Richard lo cita sin la referencia.

¹² Además de esto, es fundamental la influencia del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer en la obra de Franz Hinkelammert; sobre esta relación véase: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo* (1990).

¹³ Con esto no se pretende decir que todos los teólogos que se contemplan desde esta tendencia puedan ser considerados como marxistas.

Esta línea discursiva presenta una definición de pobreza que se aparta de las expuestas anteriormente, pero que tiene con ellas un denominador común: la pobreza no es deseada por Dios.

No obstante, su diferencia radica en argumentar que la definición bíblica de pobreza es insuficiente para explicar la pobreza moderna. Limitar la definición de pobreza al concepto bíblico es permanecer en la línea de la doctrina social de la Iglesia, ya que para ésta la pobreza está ligada a los grupos desamparados. Los pobres en la doctrina social serían: “el enfermo, el viejo, el niño, la viuda. Estos grupos son pobres porque dependen de los otros para el sustento de su vida, sin tener ninguna persona concreta que se encargue de sustentarlos” (Hinkelammert, 1981: 212).

Siguiendo esta definición, el pobre no puede defenderse por sí solo; pero, para Hinkelammert, la pobreza no puede ser entendida en la actualidad sólo de esta manera; más bien, se deben tomar como referente principal *las relaciones capitalistas de producción*.

La causa principal de la pobreza en el mundo moderno es específicamente un sistema de propiedad (propiedad privada) y la división social del trabajo que se desprende de ese sistema de propiedad. La pobreza es vista como carencia de bienes básicos, producto de relaciones de explotación entre los seres humanos.

Pero aquí aparece una distinción con las otras líneas teológicas expuestas: el pobre no es indefenso, no necesita de la caridad de nadie para transformar sus relaciones sociales y su condición de pobreza. Los pobres son potencialmente sujetos de su propia transformación.

Caen en la pobreza, pero por eso no son pobres en el sentido bíblico. A diferencia del «pobre», pueden defenderse si logran organizarse o armarse. En el orden social son potencialmente sujetos de sus derechos y no necesitan irremediamente que la sociedad establecida les conceda (voluntariamente, «en conciencia» y asegurándose ante su «vida decorosa») sus derechos. Pueden exigirlos. (Hinkelammert, 1981: 213)

Este planteamiento se enfrenta a las primeras dos líneas discursivas tratadas aquí, ya que el pobre no necesita lo establecido (ni sus instituciones, entre ellas la Iglesia) para transformar sus condiciones. En el texto se acusa a la doctrina social de victimizar a los pobres, pero si se aprecia con mayor profundidad el alcance de la crítica, llega al mismo seno de la teología latinoamericana.

Pero el análisis no se queda en esto, sino que va más allá; toma posición contra la idea de “espiritualizar el concepto de pobreza”. La pobreza debe ser entendida como pobreza material y como un problema involuntario; esto significa que aquel que es pobre no es culpable de serlo, sino que lo debe entender

en el contexto de sus relaciones sociales de producción. La pobreza no puede ser vista como una virtud; en el mensaje cristiano siempre es esclavizante.

La crítica de Hinkelammert va dirigida contra monseñor López Trujillo, uno de los mayores detractores y perseguidores de la teología latinoamericana de la liberación, quien afirma que ser pobre de espíritu es un bien; pero López Trujillo no es sólo vocero de sí mismo, sino que lleva consigo (como un efecto no deseado) la representación de las dos tendencias antes desarrolladas de la teología latinoamericana, ya que en estas dos tendencias aparece la pobreza espiritual; ante esto, Hinkelammert resuelve:

Ya ni hablan de pobreza en el espíritu, sino que hablan sin tapujos de la «pobreza espiritual». Y para que entendamos bien, dejan expreso que excluyen cualquier puente de la relación del sujeto con Dios. (Hinkelammert, 1981: 278)

Lo que crítica Hinkelammert es que la pobreza espiritual produce un ocultamiento parcial de la pobreza real; esta espiritualización de la pobreza está presente en gran parte del desarrollo de la teología latinoamericana, a pesar de que Hinkelammert presenta a la teología latinoamericana como una propuesta contraria a cualquier espiritualización de la pobreza.

Espiritualizar la pobreza sería terminar aceptándola; la pobreza nunca puede ser vista como una virtud. Se recalca, entonces, *el distanciamiento de esta tendencia con textos como el de Medellín, en donde el concepto de pobreza alcanza lo meramente espiritual (la pobreza de espíritu y la pobreza como compromiso)*.

Por otra parte, esta posición discursiva aclara que el capital es incapaz de coordinar la división del trabajo, de una manera tal que pueda asegurar a toda la fuerza de trabajo participación en las dinámicas productivas; con esto surge la exclusión social, que lleva a la pobreza a grandes capas de la población mundial capitalista.

El pobre es, pues, aquel que ha sido excluido por el capital de sus dinámicas productivas; al ser excluido, el pobre no puede asegurar su propia vida, pues carece de acceso a sus necesidades básicas.

El texto acusa a la doctrina social de la Iglesia de establecer lazos con las corrientes keynesianas, ya que para Hinkelammert no hay ninguna forma capitalista que logre asegurar la vida humana en una totalidad social; pero al creer la doctrina social que el Estado benefactor sí puede realizar esta función se “hipostasía” un sistema de propiedad; es decir, se cree que la propiedad privada es creación de Dios; se naturaliza un sistema de propiedad. Para que esta “divinización” no suceda, la teología necesita del análisis de las ciencias sociales, que logre juzgar los efectos de un sistema de propiedad y una división social del trabajo sobre la vida humana; este trabajo no lo pueden hacer la teología

o la fe. La teología latinoamericana en esta tendencia debe declarar ilegítimo cualquier sistema de propiedad (sea cual sea), si no asegura la vida integral de una sociedad concreta.

La pobreza, entonces, debe ser combatida. Su combate inicia con el análisis que brindan el materialismo histórico y la economía marxista; se indica claramente que la pobreza está ligada a una problemática socio-histórica determinada y no a algún tipo de actitud individual.

Esta tendencia está ligada a la transformación de la sociedad capitalista: no debería existir ninguna forma de capitalismo humano; el sistema de propiedad privada produce exclusión y, por ende, pobreza; el pobre no necesita la Iglesia o la caridad social para transformar este sistema de propiedad, la división social del trabajo y las relaciones sociales de producción. El pobre puede realizar esa transformación, en la medida en que reconoce su problema y logra organizarse; aparece aquí el pobre como sujeto.

ANÁLISIS POLÍTICO-IDEOLÓGICO DEL CONCEPTO DE POBREZA UTILIZADO POR LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

El análisis que fue realizado en los textos representativos de la teología de la prosperidad muestra un cuerpo discursivo más homogéneo y uniforme, aunque las reiteraciones argumentativas son evidentes. Esta visión religiosa no funda en sí un método hermenéutico sistemático de lectura de la Biblia, por lo cual resulta extraño que la teología de la prosperidad, no siendo estrictamente una teología, presente un alto grado de consenso en los nudos vitales de su discurso religioso-económico.

Por lo tanto, es necesario ensayar una hipótesis interpretativa sobre esta uniformidad discursiva: *la utilización de grandes cadenas mediáticas por parte de esta visión religiosa (internet, radio, televisión) posibilita la construcción de un discurso homogéneo, en tanto permite conocer rápidamente las distintas prédicas, líneas y enseñanzas de los principales exponentes de la teología de la prosperidad.*

Asimismo, en el desarrollo de esta investigación, *la teología de la prosperidad* es un concepto problemático y conflictivo, ya que si se asume este concepto sin ningún tipo de criticidad se da por un hecho que esta visión religiosa desarrolla una teología específica. La razón central por la cual se acoge este término en la investigación deriva del hecho de que esta visión se da a conocer en los círculos evangélicos por medio de este nombre, pero no como elaboración propia, sino de los grupos adversarios de esta doctrina. Prueba de ello es que varios de los textos analizados critican todo lo que se llame teología de la prosperidad, cuando en realidad son reproductores de los principios de los que ellos mismos tratan de alejarse.

Al contrario del discurso de la teología latinoamericana, el discurso elaborado desde la teología de la prosperidad no ensaya una clasificación de la pobreza, sino que construye una tipología de la prosperidad; sin que con esto se quiera decir que la pobreza no es un tema relevante es este desarrollo teológico; lo que se hará desde ahora es un juego de opuestos (no como opuestos dicotómicos); y en el análisis de los tipos de prosperidad elaborados desde esta teología se logrará identificar su inversión, su antítesis.

La tipología de la prosperidad que se plantea en este discurso religioso se esfuerza por recalcar que su planteamiento se aleja de ciertos grupos que han manipulado el tema de la prosperidad para enriquecerse, y que es un esfuerzo genuino para develar una verdad inmutable de Dios; esta verdad no es otra que el deseo de Dios, quien “[...] quiere bendecir a su pueblo y una parte de esta bendición incluye la prosperidad económica” (Jiménez, 2002: 5).

Partiendo de esta defensa se organiza un tipo de consentimiento entre los autores que trabajan esta línea teológica; plantean que, más allá de la promesa de prosperidad, esta visión religiosa busca hacer crecer a los seres humanos integralmente; Andrés Panasiuk ha llamado a esto “[...] acceder al camino de la prosperidad integral” (Panasiuk, 2003: 22). Stamateas lo llama libertad.

Jiménez señala que en el Salmo 103: 3-5 es donde la prosperidad integral tiene su fundamento bíblico; partiendo de estos versículos expone tres tipos de prosperidad: la prosperidad del alma, que es el perdón de todas las inequidades; la prosperidad que cura todas las dolencias del cuerpo; y, como culminación de este proceso de liberación, la prosperidad económica, representada por la boca saciada en la abundancia del bien (Jiménez, 2002: 167).

Esta prosperidad es una bendición dada por Dios a quienes obedecen “[...] los principios establecidos en su Palabra” (Jiménez, 2002: 166). Lo contrario de esta bendición es la maldición de la miseria: miseria del alma, del cuerpo y la pobreza financiera. La pobreza se identifica, entonces, como carencia de bienes y como un vaciamiento espiritual. Pero habría una relación directa entre la libertad espiritual y la libertad financiera.

La pobreza, entonces, es definida como una condición pecaminosa que no es deseada por Dios; todo lo contrario: estar en pobreza material no permite manifestar la “Gloria de Dios” en la vida de los individuos. Cash Luna afirma que “no tener” es pecado, porque “no tener no glorifica a Dios” (Luna, 2003: 3). Las personas que viven en la pobreza no le agradan a Dios; es decir, su condición es manifestación de pecado, de inmundicia; viven en la pobreza porque han permitido que Satanás se involucre en sus vidas.

Sostenemos que la miseria, en la gran mayoría de los casos, es un ataque del diablo, y no debemos agradecer a Dios por las cosas que el diablo nos manda. (Stamateas, 2002: 12)

Ahora bien, si la pobreza es un ataque del diablo y la prosperidad es la voluntad y una promesa de Dios, aparece entonces que la pobreza está ligada a la muerte y la prosperidad financiera a la vida. La muerte de Jesús para esta visión religiosa representa el triunfo sobre las maldiciones, entre ellas, la pobreza.

Recibimos sanidad gracias a que su cuerpo fue azotado y clavado al madero. Por su llaga nosotros fuimos curados. Somos prósperos porque en la cruz Jesús se hizo pobre. (Jiménez, 2002: 165)

Como se ve, aparece la muerte de Jesús como sinónimo de pobreza; se hizo pobre y por lo tanto muere. La pobreza es muerte y el pobre huele a muerto. Aquí de nuevo está el imaginario del pobre como n-no-sujeto, invisible, indefenso, pecador, maldito. Su voz ni siquiera merece ser escuchada, porque en realidad ni siquiera *es*.

La Palabra del Señor nos muestra la desventaja que tiene la pobreza en Eclesiastés 9: 13-16; dice: “También vi esta sabiduría debajo del sol, la cual me parece grande: una pequeña ciudad, y pocos hombres en ella; y viene contra ella un gran rey, y la asedia y levanta contra ella grandes baluartes; y se halla en ella un hombre pobre, sabio, el cual libra a la ciudad con su sabiduría; y nadie se acordaba de aquel hombre pobre. Entonces dije yo: Mejor es la sabiduría que la fuerza, aunque la ciencia del pobre sea menospreciada, y no sean escuchadas sus palabras”. La Palabra del Señor nos muestra aquí a un hombre sabio, pero pobre, y nos dice que *la sabiduría del pobre era menospreciada*. Si nosotros queremos llevar el mensaje de nuestro Señor Jesucristo, necesitamos que nos oigan; por ello debemos creer que Dios desea prosperarnos. (Luna, 2003: 1, énfasis propio)

Por lo tanto, la prosperidad es una promesa de vida; dice Jiménez que “[...] el Señor vivió y ministró en la abundancia [...] siempre tuvo recursos abundantes para hacer la obra que el Padre lo había enviado a cumplir” (Jiménez, 2002: 165). La abundancia es una bendición de Dios al cristiano en su existencia terrenal; sólo hace falta ser obediente al mandato de la palabra; la abundancia del ministerio de Cristo es testimonio de la extensión del Reino en la tierra. La pobreza es, entonces, distorsión de ese anuncio del Reino en la tierra; si la prosperidad es vida, porque permite a las iglesias y organizaciones extender el mensaje cristiano, la pobreza surge como maldición, ya que lleva

hacia la muerte del individuo en espíritu, en cuerpo y en existencia; su esencia es el pecado; no permite la extensión del Reino,

[...] pues el diablo entiende que si todos los cristianos e iglesias del mundo viven pobres y arruinados, nunca habrá fondos suficientes para hacer la obra del señor. (Jiménez, 2002: 111)

La promesa de la prosperidad simboliza la vida abundante en la tierra y en el Reino; la pobreza como maldición no es más que muerte en la tierra y vida eterna en el infierno.

La iglesia es prosperada y tú eres prosperado cuando damos; Malaquías 3: 10 dice: “Traed todos los diezmos al alfolí y haya alimento en mi casa; y probadme ahora en esto, dice Jehová de los ejércitos, si no os abriré las ventanas de los cielos, y derramaré sobre vosotros bendición hasta que sobreabunde”. (Font, 2005: 2)

Ligado con este tema, el pobre tiene una relación más clara con sus condiciones materiales; a pesar de que sí existen tintes de espiritualización de la pobreza, ésta no absorbe o consume la pobreza material. Como el centro de atención de esta visión religiosa es la libertad financiera, la imagen de la pobreza tiene una carga enfática en lo material, pero un tinte espiritual en la concepción pecaminosa de la pobreza.

Las causas de la pobreza son heterogéneas; sin embargo, poseen como base común la pobreza como maldición del diablo y no tienen relación con un contexto social determinado o con un modelo de acumulación.

Ya es hora de que los cristianos tengamos claro que nuestras finanzas y prosperidad no dependen del país donde vivamos, ni de nuestro jefe, ni de si hay o no trabajo, sino que dependen de Dios. (Stamateas, 2002: 17)

Factores espirituales, actitudes individuales y comportamientos económicos son las grandes causas de la pobreza en que viven millones de personas alrededor del mundo.

- *Factores espirituales:* para la teología de la prosperidad la herencia de viejos pecados, los espíritus inmundos que viven en las personas, ocasionan pobreza o no dejan salir de ella. Según ellos, hay un mundo paralelo al mundo concreto social: es un mundo espiritual, cuyos habitantes malignos llevan a las personas a la pobreza porque les imponen maldiciones que se transmiten generacionalmente. En muchas ocasiones estas maldiciones se producen por el pecado que

cometieron los antepasados de los individuos. Por ejemplo, si un hombre tenía el juego como vicio, sus hijos y nietos vivirán en la pobreza:

Muchos de los problemas financieros que existen no son actuales, sino que vienen arrastrándose de viejos pecados, hábitos y espíritus inmundos transmitidos de generación a generación. El diablo ha diseñado estrategias demoníacas para destruir no sólo la vida espiritual de los hijos de Dios, sino también la económica. (Stamateas, 2002: 67)

- *Actitudes individuales*: focalizan una dimensión más atributiva de la personalidad de los individuos, y que contiene una serie de comportamientos no deseados y contrarios a la voluntad de Dios. Para esta visión religiosa, el hombre y la mujer que viven en la maldición de la pobreza son empujados por el orgullo y la avaricia, por la pereza y la falta de juicio (ausencia de conocimiento de la palabra de Dios). Esta caracterización de la pobreza individual está muy relacionada con la contaminación que producen los estilos de vida del mundo, en especial su expresión concreta de amor al dinero: “[...] con el dinero se puede comprar una casa, pero no se puede construir un hogar [...] pueden facilitar los medios para un transplante de corazón, pero no proveernos de amor” (Panasiuk, 2003: 15).

- *Comportamientos económicos*: otro plano o dimensión de los factores de producción de la pobreza está relacionado con conductas de orden económico, entre las que se identifican la falta de compromiso con la fe y con la obra de Dios en la tierra; sobre todo, con el rigor del diezmo y la ofrenda: “[...] el contexto demuestra que Pablo se estaba refiriendo a dinero, a ofrendas para los santos y a invertir en la obra de Dios” (Jiménez, 2002: 22). En síntesis, una mala administración de las riquezas de Dios, el no ofrendar sistemáticamente, o hacerlo sin fe, sumen a los individuos en condiciones de pobreza.

El problema de la existencia de la pobreza es, en última instancia, un problema de responsabilidad y culpabilidad individual, sobre el cual no median las estructuras de las sociedades capitalistas, y mucho menos Dios. Es justo decir que para esta teología “lo que mueve la mano de Dios para actuar no es la necesidad del hombre, sino la fe en su palabra” (Jiménez, 2002: 13); y esto finalmente no es un principio de observación sino de acción materializado en la inversión del Reino de Dios.

Este tema se interrelaciona con un principio básico de la teología de la prosperidad: “disfrutar e invertir”. Para salir de la pobreza el individuo debe asumir una actitud ascética; debe asumirse e interiorizarse el sujeto capitalista. En todos los textos aparece una idea central: para combatir la pobreza no se

puede atesorar. Parte del dinero que se gana en los negocios se debe invertir para reproducir las ganancias. Sin embargo, no se trata de cualquier inversión: se trata, específicamente, de invertir en el Reino, seguir la Economía de Dios. Para esto, “Debemos estar seguros de que estamos manejando diligentemente las finanzas que Dios nos da, invirtiéndolas en rubros que glorifiquen a Jesucristo [...]” (Caamaño, 1999: 33). Por lo tanto, el modelo capitalista de acumulación es el indicado para cumplir con esta Economía de Dios. El balance entre disfrutar e invertir impide que se caiga en el consumismo mundano o en el ahorro sin sentido.

En un sentido espiritual, para salir de la pobreza habría que rastrear y romper con herencias pecaminosas, confesando esos pecados y haciéndolos propios; además, se debe hacer una fuerte liberación espiritual de demonios. Por lo tanto, de nuevo se aprecia que la pobreza y su combate están ligados a factores que están por encima de una totalidad social concreta.

DIALÉCTICA DE LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES: A MANERA DE CONCLUSIÓN

La teología latinoamericana tuvo un criterio central en los inicios de su propuesta: la opción por los pobres, que indicaba no sólo el lugar desde el cual se reflexionaba teológicamente, sino también una praxis específica: transformar radicalmente las condiciones materiales de las mayorías latinoamericanas.

La modificación teológica que supone el documento del Episcopado Latinoamericano de Puebla con respecto al de Medellín se expresa, entre otras cosas, en pasar de una “opción por los pobres” a una “opción preferencial por los pobres”, que implica “ampliar el Cielo” y la práctica pastoral al opulento, a los grupos de poder. El pobre, con esta transformación, simplemente tiene un privilegio de ingreso, de atención, de acompañamiento, pero no es exclusivo; la teología latinoamericana tiñe su identidad y ésta se convierte en la sombra de lo que era. A pesar de esta modificación, subsiste un compromiso por la solidaridad y la erradicación de la pobreza humana.

Lo que interesa en este artículo, por su carácter sociológico, es mostrar una contradicción fundamental en los discursos de la teología latinoamericana (no es una contradicción de lógica formal), entre el compromiso por transformar las condiciones de miseria del continente y su elaboración teológica de la pobreza y la visión del pobre que de ésta se desprende. En otros términos, la coexistencia pecado original-pecado estructural (relaciones sociales injustas, liberación humana); el primero termina por anular a los dos últimos. Esto se debe, básicamente, a que el relato de la salida del paraíso, producto de la desobediencia de Eva, otorga al ser humano una misma naturaleza (la del pecado original).

Todos los seres humanos comparten, independientemente de su ubicación espacio-temporal, rasgos (no en un sentido biológico) comunes e inherentes: se constituye la especie humana a partir del pecado. El ser humano sería, entonces, por naturaleza, un ser corrompido; por lo que muchos males que aquejan el mundo son producto de este pecado original.

El motivo religioso de la corrupción del género humano desde la caída de Adán se renueva, como radicalmente secularizado lo hiciera ya un día con Hobbes, desfigurado al servicio del mal. Como presuntamente la instauración de un orden justo es imposible para los hombres, se les recomienda el existente, injusto. Lo que en cierta ocasión Thomas Mann denominó, polemizando con Spengler, “derrotismo de la humanidad” se ha extendido universalmente. (Adorno, 2003: 22)

Este es el caso de varias de las propuestas inscritas en la teología latinoamericana; aquí la pobreza es producto del pecado de los seres humanos; y esta noción de pecado no está referida al pecado estructural, sino que se desplaza al plano individual:

[...] al centrarse en Cristo como salvador y liberador no hay forma de referirse a su obra salvífica sin poner de manifiesto aquello de lo que nos libera: el pecado en todas sus consecuencias y manifestaciones personales, sociales, estructurales. (Moreno, 1993: 284, énfasis propio)

La pobreza es producto de la naturaleza humana; lo que implica que su transformación adquiere un carácter divino, pues la corrupta naturaleza humana impide la instauración de un orden social justo; se necesita a Dios y su redención para que se pueda construir una alternativa al estado actual de lo existente. La naturalización de la pobreza conlleva a invisibilizar las condiciones sociales de su producción; se mantiene en el campo de la pseudoconcreción; la liberación del pobre que se propone discursivamente acaba por convertirse en mera liberación espiritual; se convierte en un vivir la pobreza espiritual. El concepto de pobreza pierde su materialidad al esencializarse en el relato del pecado original.

Por otra parte, en los textos analizados (sobre todo en Hinkelammert) se manifiesta el intento por solucionar las promesas incumplidas de la modernidad a partir de la teología; es decir, hay una tendencia que trata de conciliar razón y revelación, al mostrar su supuesta complementariedad. La teología necesitaría a la filosofía y las ciencias sociales, pero además éstas necesitarían a la teología; lo que se intenta es llenar los “huecos” que dejan “los fallos” de la razón moderna mediante la revelación.

Se trata de un problema de legitimación de una praxis humana, de acercamiento a un reino de la libertad, sabiendo que su realización está infinitamente lejos. No se trata de un problema simplemente teórico. Se esconde detrás de él un problema propio de las sociedades socialistas y de los movimientos socialistas en el mundo capitalista. Está allí escondida la posibilidad de una gran crisis de legitimidad de la praxis utópica; y toda praxis socialista está estrechamente vinculada con esta utopía: si la praxis utópica se orienta por fines no factibles, ¿dónde está entonces su razón de ser? Esta posible crisis de legitimidad de la praxis utópica no tiene ninguna solución, a no ser insertando en ella una fe cristiana. (Hinkelammert, 1981: 271)

La práctica política orientada hacia la liberación del ser humano no puede legitimarse a sí misma; necesita a la teología, pues es Dios quien hace factible lo humanamente no posible. La idea socialista no se puede concretar sin una fe cristiana en el interior de ésta.

Pero también la teología necesita un análisis que le permita juzgar si un sistema de propiedad atenta o no contra la vida humana; y esto no lo puede realizar mediante la fe, sino mediante algún análisis de economía política; para ello, la teología latinoamericana recurre al análisis marxista de las formaciones sociales. Por lo tanto: “El encuentro del socialismo con el cristianismo no es solamente vital para el cristianismo; lo es para el socialismo también” (Hinkelammert, 1981).

EL POBRE COMO DESECHABLE E INDESEABLE

La teología de la prosperidad centra su estudio religioso-económico en elementos individuales; es decir que otorga una liberación de las condiciones socio-económicas como perpetuadoras, tanto de la prosperidad integral como de la pobreza como maldición. Pero la teología de la prosperidad tiene una prioridad que trasciende y le da razón de ser al cristiano y a su iglesia: su tarea más urgente “es saturar a las naciones con las buenas noticias de la salvación, y para lograrlo se necesitan enormes recursos financieros” (Jiménez, 2002: 17). De aquí surge la necesidad de adueñarse de una estructura de acumulación que permita extender este Reino de Dios y manifestar la gracia de Dios en los creyentes. Se convierte, pues, en un proyecto político. Llamam a sus fieles a ocupar cargos importantes en los gobiernos, a comprar tierras y a tener empresas importantes.

Por ejemplo, debiéramos ocupar posiciones fuertes en el gobierno. Es necesario que tomemos posesión de propiedades, terrenos o posiciones de importancia en los que podamos tener influencia sobre otros, comunicándoles valores bíblicos. (Caamaño, 1999: 34)

Lo que se muestra a lo largo del análisis realizado es un cristianismo inserto en las élites económicas; el cristianismo en este sentido es un vehículo de movilidad social ascendente, que necesita un sistema económico que logre crear riquezas para lograr sostener y extender el Reino de Dios; es decir, aparece en este discurso la aceptación y legitimación bíblica de una sociedad basada en el libre comercio. Los autores equiparan prosperidad y libertad: “[...] la prosperidad (que voy a usar como sinónimo de libertad) que Dios desea darnos involucra todos los órdenes de la vida: el económico, el espiritual, el social, el familiar, etc.” (Stamateas, 2002: 15).

El concepto de libertad financiera que la teología de la prosperidad utiliza frecuentemente, producto de la mayordomía obediente, no es más que la ascesis del empresario transnacional para lograr crear riquezas; aquí, capitalismo y libertad se homologan.

Los que no alcanzan la libertad financiera son pecadores, son víctimas de maldiciones generacionales, no tienen fe, no son buenos mayordomos.

Por tanto, la teología de la prosperidad sería un pensamiento religioso que *legitima y “diviniza” el actual despliegue de la globalización neoliberal.*

La concepción del pobre presente en el discurso de la teología de la prosperidad tiene implicaciones políticas serias, pues el pobre es visto como un ser maldito, contaminador y contaminado, en el límite, indeseable. Además, el hecho de que el pobre no pueda diezmar y ofrendar para la extensión del mensaje cristiano lo vuelve ineficaz, prescindible, desechable. No glorifica a Dios, pues no colabora con la difusión de su plan.

Es la reproducción de la imagen del excluido, construida por los grupos ejecutores de la economía neoliberal: la pobreza como actitud negativa individual, y el pobre que no sólo irrumpe como un posible obstáculo del mercado, sino que al ser prescindible para las dinámicas productivas se vuelve (mediante la aplicación de políticas públicas) socialmente desechable.

La teología de la prosperidad brinda un elemento importante dentro de este engranaje ideológico: la legitimación religiosa del *pobre como indeseable y objeto de desecho*, construyendo, desde su lectura “teológica”, los elementos divinos que establecen la imagen del pobre como pecador, maldito, peligroso y, por lo tanto, indeseado por el mismo Dios; en otros términos, *la teología de la prosperidad es el correlato religioso de la represión política hacia los grupos humanos excluidos de las dinámicas de producción del sistema capitalista neoliberal.*

Finalmente, el dibujo trazado en este trabajo muestra que en el centro de ambos discursos religiosos hay un punto de encuentro: la pobreza como elemento fundamental de reflexión. Además, ha mostrado las complejidades del campo religioso, su heterogeneidad y tensiones; pero, sobre todo, las concepciones aquí descritas representan un reto para la investigación científica en América

Latina, ya que la producción de discursos que de ellas emanan supone prácticas sociales concretas, niveles de interiorización, cotidianidades modificadas o perpetuadas.

En última instancia, contiene una serie de problemáticas complicadas: ¿Cómo puede llegar a transformarse o profundizarse el fenómeno de la pobreza en América Latina, a partir de un discurso religioso y de su relación dialéctica con prácticas sociales? ¿Cuáles son los niveles de incidencia política de estos discursos? ¿Qué tanto se internalizan estos discursos en la construcción de la cotidianidad de las y los latinoamericanos? ¿Qué capacidad transformadora posee la teología latinoamericana y qué capacidad posee la teología de la prosperidad para eliminar la resistencia de grandes sectores sociales contra el neoliberalismo? ¿En qué medida el pensamiento teológico se autolimita al no eliminar de sus argumentos el pecado original y, por ende, la naturalización de las relaciones sociales?

Estas preguntas son ideas-fuerza para futuros trabajos investigativos que tienen un común denominador: el problema de la pobreza en relación con el fenómeno de la religión merece un análisis crítico, serio y exhaustivo por parte de las ciencias sociales en América Latina. No se puede ocultar la importancia que la religión posee en nuestra área. Una ciencia social crítica no puede abolir por decreto el fenómeno de la religión; al contrario, la debe pensar, sistematizar, determinar alcances y, sobre todo, debe analizar su capacidad para acompañar procesos de transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Caamaño, Bruno (1999). *La economía de Dios*. Miami: Vida.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana (1968). *Documento de Medellín*. San José: CELAM.
- _____ (1979). *Documento de Puebla*. México: CELAM.
- Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) (1997). “Compromiso hacia una nueva sociedad: opción en tiempos de globalización”, en *Revista Pasos*, N° 71. San José: DEI.
- Font, Otoniel (2005). “Dios quiere que tú prosperes”. Prédica en la Iglesia Fuente de Agua Viva, San Juan, Puerto Rico, 10 de diciembre.
- Gallardo, Helio (1981). *Pensar en América Latina*. Heredia: EUNA.
- _____ (1994). *La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano*, en *Revista Pasos*, N° 56. San José: DEI.
- _____ (2005). *Siglo XXI. Militar en la izquierda*. San José: Arlekin.

- Gutiérrez, Gustavo (1993). “Pobres y opción fundamental”, en Ignacio Ellacuría y John Sobrino (comps.). *Misterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. San Salvador: UCA.
- Hinkelammert, Franz (1981). *Las armas ideológicas de la muerte. El nexo corporal entre los hombres: vida y muerte en el pensamiento católico actual*. San José: DEI.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.
- Jiménez, Yamil (2002). *Dios desea prosperarte*. San José: Varitec.
- Lefebvre, Henry (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- Luna, Cash (2003). “Cómo llegar a ser pobre”. Prédica en la Iglesia Casa de Dios, Ciudad de Guatemala, Guatemala, 6 de junio.
- Maduro, Otto (1980). *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Ecueménicos.
- Panasiuk, Andrés (2003). *¿Cómo salgo de mis deudas?* Miami: Caribe-Betania.
- Richard, Pablo (2004). *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación*. San José: DEI.
- Stamateas, Bernardo (2002). *Sanidad en las finanzas*. Miami: Vida.