

LA CARIDAD Y LA LIMOSNA: ¿ESTRATEGIAS PASTORALES DE ERRADICACIÓN O DE REPRODUCCIÓN DE LA POBREZA?

Claudia Barrientos¹

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las tendencias de la Pastoral Social que impulsan parroquias diocesanas del Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala, cotejándolas con el aporte teórico de la legitimación social de la pobreza, de Antonio Morell (2002), y los discursos minimistas sobre las necesidades básicas como reproductores de la pobreza, de Sonia Álvarez (2005).

Planteo que la subjetividad, generada desde la Iglesia católica, se constituye en un sistema discursivo que fundamenta una determinada percepción social en torno a los pobres y a la pobreza. Dicha posición ideológica se transmite a través de un discurso construido y desde una amplia y sólida institucionalidad eclesial, ramificada en diversas dimensiones sociales: educación (alfabetización, escuelas parroquiales, colegios de clase media y alta, institutos técnicos, universidades, etcétera); salud y asistencia social (dispensarios, hospitales, clínicas, orfanatos, asilos, obras sociales); evangelización (catequesis, liturgia, apostolado); y las diversas pastorales (Pastoral de La Palabra, Pastoral Juvenil, Pastoral Litúrgica, Pastoral Social, etcétera).

¹ Licenciada en Sociología de la Universidad San Carlos de Guatemala y docente de FLACSO, Sede Académica de Guatemala.

La tendencia preponderante en el ámbito eclesial diocesano de Guatemala, respecto de la Pastoral Social que promueve, ostenta un discurso que legitima la pobreza y se caracteriza por ser minimista; es decir: está enfocado hacia la atención asistencial y paternalista de los mínimos necesarios para la sobrevivencia humana (necesidades básicas y mínimos biológicos), pasando por alto cuestionar los mecanismos y factores estructurales que perpetúan esas condiciones en enormes grupos de la población.

La vía privilegiada que, aún hoy, propone la Iglesia católica para atender a los *miserables e indigentes*, especialmente durante el tiempo litúrgico de Cuaresma y Pascua, es la de la caridad y la limosna. Ambas categorías normativas están impregnadas de una carga peyorativa que vulnerabiliza al pobre, haciéndolo sujeto de conmisericordia. Este tipo de prácticas se promueve entre los fieles católicos, tanto de clase media y alta, como de barrios populares, misma que lejos de construir condiciones para que se dé la solidaridad con los pobres y el compromiso de transformación de las estructuras excluyentes, reproduce, mantiene y perpetúa la pobreza y la exclusión social, con el agravante de la consolidación de estereotipos que vinculan al pobre con una determinada “cultura”, en la que éste es revestido de una imagen pasiva (miserable), y es visto como incapaz de ser sujeto de su propio desarrollo; gente ignorante, sucia y haragana, que es pobre porque no trabaja, porque en la calle aprende “mañas”, como robar, drogarse y alcoholizarse.

Resulta pertinente acotar, sin embargo, que en la Iglesia católica de Guatemala estas prácticas asistenciales y paternalistas están siendo cada vez menos frecuentes; los grupos parroquiales que conforman la Pastoral Social son reducidos, conformados casi exclusivamente por adultos mayores. Esta dinámica está cediendo paso al impulso prioritario de actividades *más espirituales*, de corte carismático, neo-catecumenal o pentecostal, tales como: la alabanza, la liturgia, la oración, los retiros y la asistencia a desayunos en importantes restaurantes u hoteles lujosos, para escuchar el mensaje de algún predicador de fama.

Esta suerte de *nueva cultura eclesial*, ahora más difundida a través de los medios masivos de comunicación social, muy similar a las prácticas de las iglesias evangélicas, va tomando cada vez más espacio entre la feligresía, evidenciando el proceso de involución de la Iglesia católica que, junto con las últimas acciones de Benedicto XVI —regreso al latín y a la música sacra, últimas declaraciones en Brasil respecto de la evangelización y conquista, etcétera—, son indicios de los altos niveles de conservadurismo que ostentan el clero diocesano y la vida religiosa en general.

En términos sociológicos la pobreza es un término normativo, porque está mediada por juicios y valores, y porque la noción crea condiciones para que los individuos se planteen la necesidad de *hacer algo*. En este sentido, ¿cuáles son

las acciones que la Iglesia católica de Guatemala propone, a fin de erradicar la pobreza y construir la justicia social? La justicia social no requiere de una actitud de conmisericordia, sino de dignificación del pobre. Los graves problemas de pobreza, pobreza extrema y desigualdad social del continente no se resolverán a partir del enfoque tradicional, que reduce las necesidades humanas a necesidades materiales, recursos y satisfactores mínimos para la sobrevivencia. Las prácticas asistenciales (colectas, reparto de víveres, ropa usada y frazadas, jornadas médicas, etcétera) producen un efecto de letargo en el desposeído, encubren la pobreza y atomizan aún más al Estado, asumiendo responsabilidades que a éste le corresponden.

El fatalismo y la sumisión, intrínsecos al discurso eclesial que legitima la pobreza, tienen un efecto reproductor y perpetuador de la misma, lo cual es grave, pues, desde mi perspectiva, esto convierte a la Iglesia católica, representada en las parroquias del Centro Histórico estudiadas, en agente perpetrador de pobreza en Guatemala.

APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE POBREZA

Una mujer de unos cuarenta años, pero que parecía de setenta, se acercó al sacerdote después de la misa y le dijo con tristeza: "Padre, comulgué sin haberme confesado antes". "¿Cómo pudiste hacerlo, hija mía?", preguntó el sacerdote. "Padre", contestó ella, "llegué más bien tarde, después de que usted había iniciado el ofertorio. Durante tres días sólo he bebido agua y nada para comer. Me estoy muriendo de hambre. Cuando lo vi repartiendo las hostias, esos pedacitos de pan blanco, me acerqué a comulgar para lograr comer algo [...]". Al sacerdote se le vinieron las lágrimas [...]

Leonardo y Clodovis Boff

Un primer problema que se plantea en el análisis es aportar insumos para una comprensión más amplia de la noción de pobreza. Es sabido el carácter polisémico del término y la ausencia de un concepto unívoco, respaldado en círculos académicos. Una de las dificultades nodales para su definición, la ha constituido el carácter normativo que presenta la pobreza; es decir, que está mediada por juicios y valores, aspecto que se evidencia en tanto que la noción aún no se inserta dentro de un cuerpo teórico significativo (Altimir, 1981).

La alusión al carácter normativo de la pobreza supone que la identificación de los grupos pobres y los no pobres de una sociedad específica ha estado de-

terminada por normas referenciales de carácter valorativo: un nivel específico de bienestar, un estándar de vida considerado social y culturalmente como satisfactorio (López, 2003: 55). Se han estandarizado los niveles de vida a partir de la visión occidental y de la hegemonía del capitalismo a nivel mundial: una sociedad moderna caracterizada por altos y cada vez más suntuosos patrones de consumo.

En el marco de esta complejidad, una constatación importante sobre la pobreza se refiere al carácter multidimensional de la misma, tanto por las causas que la producen como por las implicaciones políticas, económicas, culturales y psicoafectivas en que se expresa social y cotidianamente. Desde esta perspectiva, la pobreza se asume como un fenómeno que entraña una complejidad de relaciones sociales y procesos que se conjugan, y que la dimensionan más allá de la privación económica. La visión enfatiza en el carácter 'no neutral' y procesual de la pobreza: como producto social e histórico en cuya generación, reproducción y perpetuación intervienen actores concretos (Øyen, 2002).

Un aporte relevante de esa visión histórica se refiere al establecimiento de un marco más amplio de comprensión del fenómeno, pues permite establecer conexiones teóricas entre la pobreza y otros conceptos complementarios de la misma; entre ellos: la vulnerabilidad, la marginalidad y la desigualdad.²

La otra noción relacionada con la pobreza es la exclusión social. Su relevancia amerita que nos detengamos un momento en ella. En primer lugar, hay que mencionar lo relativo al creciente interés que suscita en círculos académicos y de investigación, desde los que se considera un término más dinámico que el de pobreza, en cuanto que posibilita un mayor acercamiento y comprensión de los procesos y mecanismos que generan pobreza, marginalidad y desigualdad (Gacitúa y Sojo, 2000: 300).

Así mismo, es interesante el acercamiento a la noción que propone Estanislao Gacitúa; el autor se refiere a los procesos que contribuyen a aumentar

² La vulnerabilidad se entiende como la condición de propensión de un individuo o grupo a ser susceptible de daño y perjuicio; fundamentalmente, la vulnerabilidad se asocia al grado de capacidad y adaptabilidad al cambio, a través de procesos sociales orientados a la mitigación y la sobrevivencia. La CEPAL la define como: "un fenómeno social multidimensional que da cuenta de los sentimientos de riesgo, inseguridad e indefensión y de la base material que lo sustenta [...]" (CEPAL, 1999-2000: 52). La marginalidad, designa la posición social subalterna de individuos o grupos; así mismo, alude a la condición de aislamiento y desventaja respecto al acceso a servicios públicos y niveles de participación social. Marginalidad y pobreza no se relacionan de forma directa; no necesariamente la marginalidad deviene en pobreza: existen grupos marginales que no son pobres (familias indígenas, narcotraficantes, lésbicas y homosexuales, entre otros). La desigualdad se refiere a la distribución de activos (económicos, políticos, culturales, etcétera) en la sociedad, lo cual designa posiciones y roles diferenciados dentro de una escala estratificacional específica.

la vulnerabilidad de ciertos grupos sociales, de tal forma que podría devenir en una condición de pobreza. El autor define la exclusión social como “la imposibilidad de un sujeto o grupo social para participar efectivamente a nivel económico, social, cultural, político e institucional” (Gacitúa, 2003: 14); en este sentido, la noción alude a un cúmulo de factores condicionantes, que impiden la vinculación plena de los individuos a la sociedad a la que pertenecen.

Sin embargo, la visión hegemónica que ha privado en el análisis de la pobreza privilegia la dimensión económica de la misma, reduciendo el fenómeno a lo material (fundamentalmente al ingreso), y enfatizando ejercicios de orden cuantitativo, claramente sujetos a ponderaciones numéricas. Comúnmente se vincula la pobreza con carencias, con situaciones en que las familias o individuos se encuentran privados de recursos materiales para enfrentar la vida: dinero, vivienda, vehículo, servicios, etcétera. Así mismo, la pobreza se refiere a los medios precarios e insuficientes para la plena satisfacción de las necesidades esenciales: bajo ingreso, subempleo, vivienda de mala calidad, entre otros.

Al afirmar que la pobreza afecta a individuos concretos, estamos acotando que la pobreza es una realidad de orden humano, dinámica y mutante. No es una categoría rígida, pues la encarnan, y *más aún, la padecen*, familias y personas concretas.³ Asumir esta dimensión de la pobreza debería traer como consecuencia lógica separarnos de aquella visión reduccionista que coloca en el centro de las propuestas de desarrollo al crecimiento económico, considerando a la persona sólo como un medio productivo, mercantilizable; y transitar hacia el reconocimiento de la integralidad de la persona humana, sujeto de derecho, actor protagónico del desarrollo. Afirmamos que los enfoques tradicionales son reduccionistas, pues restringen las necesidades humanas a necesidades materiales, los satisfactores a objetos y los recursos a lo monetarizable (Orantes, 2006).

Esta perspectiva nos sitúa en un debate interesante: el de la teoría de las necesidades humanas. Al respecto, Manfred Max-Neef afirma que “hoy es aceptado casi como un lugar común que desarrollo y necesidades humanas son componentes de una ecuación irreductible” (Max-Neef, 1994: 37); la acepción sobre necesidades incidirá en la visión de desarrollo que se sustente. Las discusiones clásicas de los economistas, desde los neoclásicos hasta los monetaristas, han rechazado el término ‘necesidades’, acuñando el término opuesto: ‘preferencias’ (Martínez, 1994). Este subjetivismo de los economistas

³ La pobreza se ha ‘normalizado’; el discurso hegemónico ha integrado a la subjetividad de la pobreza la idea de que ésta constituye un estado normal. Así mismo, hace recaer la causa fundamental de la pervivencia de los pobres en los pobres mismos y en los rasgos de su personalidad: pasividad, conformismo, apatía, dependencia e inferioridad (Martín-Baró, 1999: 85).

revela el énfasis en lo subjetivo-individual y, por ende, su distanciamiento de lo subjetivo-universal.⁴

Contrariamente al paradigma tradicional de los economistas, teóricos como Amartya Sen, Julio Boltvinik y el mismo Max-Neef han hecho aportaciones críticas a esta visión cerrada de la existencia humana; sobre todo en lo referente a las *necesidades básicas*. El primero de los autores, sustenta su ‘Teoría de las capacidades’ en la norma absoluta de definición de la dignidad humana y en la universalidad de los derechos humanos básicos. Sen propone identificar la pobreza a partir de un “núcleo irreductible de privación absoluta [...] que se traduce en manifestaciones de muerte por hambre, desnutrición y penuria visible” (Sen, 1981: 17). En ese sentido la pobreza se define como “la incapacidad de adquirir habilidades necesarias para salir de la situación de privación” (Sen, 2000).

Boltvinik hace su aporte, refiriéndose a la medición de la pobreza. El autor hace una crítica a lo que denomina métodos parciales; es decir, aquellos que sólo toman en cuenta una de las fuentes de bienestar o una parte de ellas. Entre los métodos parciales, Boltvinik menciona el de la línea de pobreza (LP) y el de las necesidades básicas insatisfechas (NBI), afirmando que estos proceden “como si la satisfacción de necesidades básicas dependiera solamente de algunas fuentes de bienestar” (Boltvinik, 2003: 456). El método de NBI, en sus variantes restringidas, utiliza indicadores de satisfacción de necesidades, que en América Latina fundamentalmente dependen de la propiedad de activos de consumo (vivienda y equipamiento doméstico básico) o de los derechos de acceso a servicios gubernamentales (agua potable, drenajes y educación).

Por otro lado, y complementando lo anterior, Manfred Max-Neef, en la Teoría de Desarrollo a escala humana, afirma que las necesidades humanas son finitas, identificables y universales; es decir, que son las mismas en todos los períodos y sociedades, independientemente de la cultura específica (Max-Neef, 1994: 40). El autor acota que “la persona es un ser de necesidades múltiples e interdependientes [...], por ello deben comprenderse como un sistema en que las mismas se interrelacionan e interactúan” (Max-Neef, 1994: 41).

Max-Neef retoma la idea de que las necesidades entrañan una tensión permanente entre carencia y potencia. Asumir las necesidades sólo como falta de algo, según el autor, es reducir al ámbito de lo puramente fisiológico la existencia

⁴ Al respecto, Max-Neef señala la reivindicación de lo subjetivo, en el sentido de no suponer una vinculación directa entre necesidades humanas y bienes económicos: es decir, una visión puramente mecanicista, desde la cual un planteamiento central es que las necesidades se manifiestan a través de la demanda, la cual, a su vez, está determinada por las preferencias individuales respecto de los bienes producidos (Max-Neef, 1994: 52).

humana (Max-Neef, 1994: 51). Desafortunadamente, este discurso biologicista del ser humano aún pervive y da forma a la propuesta de desarrollo humano,⁵ ampliamente aceptada y extendida a nivel mundial. Este discurso, sustentado por grandes organismos internacionales como la UNESCO, el PNUD, la ONU, merece atención y análisis especial, debido a las implicaciones políticas e ideológicas que ha tenido en el continente latinoamericano.

LEGITIMACIÓN SOCIAL DE LA POBREZA MEDIANTE LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS MINIMISTAS: APORTES TEÓRICOS DE ANTONIO MORELL Y SONIA ÁLVAREZ

ALCANCE HEURÍSTICO DEL DISCURSO

Imaginario social y discurso

En el análisis cualitativo de la pobreza, es de suma importancia indagar respecto del imaginario social y el discurso que lo sustenta. Esta reflexión, indefectiblemente, nos remite a quienes ostentan el poder en un contexto específico. Las afirmaciones anteriores suponen que toda representación sobre la pobreza y los pobres implica una determinada percepción social de la primera, y el sustrato de un pensamiento hegemónico. Enfatizamos lo relevante de la cuestión, pues es precisamente desde el imaginario colectivo sobre la pobreza, desde donde se explica el fenómeno y se plantean las acciones, estrategias y políticas sociales tendientes a erradicarla o, por el contrario, a perpetuarla.

Entendemos el imaginario como una construcción social, un marco referencial que informa sobre nuestra percepción de la realidad. Es un conjunto de disposiciones teóricas que nos permite entrar en contacto con la realidad y, aún más, construir la realidad (Berganza, 2006). Los imaginarios realizan la función de enmarcar la realidad empírica en donde el individuo se desen-

⁵ Para ampliar el tema, véase Álvarez (2001). La autora analiza la relación entre las representaciones y categorías que las ciencias sociales latinoamericanas construyen para nombrar la pobreza, y sus estrechos vínculos con la construcción del discurso del desarrollo. Álvarez hace un recorrido analítico, identificando nociones como desarrollo, modernidad, subdesarrollo, marginalidad, informalidad, hasta llegar a la noción de desarrollo humano. Sobre esta última acota: “La nueva concepción de la pobreza: *multidimensional, cualitativa* y basada en *capacidades* se constituye en funcional para el desarrollo con “rostro humano”. El rostro “humano” lo es sólo para incentivar las energías “solidarias” de los más pobres. Los valores hegemónicos, mientras tanto, promueven la *competencia* y el *individualismo* para los más “capaces” y *subsidiariedad* para el Estado (Álvarez, 1999), donde se colocaba en tiempos pasados el bien común” (Álvarez, 2001; énfasis en el original).

vuelve, y clasificarla entre lo que se considera interesante, valioso, deleznable o prescindible.

En la construcción de este imaginario colectivo influyen instituciones, actores y elementos diversos, entre los cuales están la educación, la religión, los mitos, el poder, la clase social, el contexto geográfico, etcétera. Así mismo, es importante mencionar que el imaginario, a la vez que crea factores comunes (identidad), también establece fronteras (ellos-nosotros).

En la difusión y transmisión de ese imaginario, una herramienta eficaz la constituye el discurso, debido a su alcance heurístico; ciertamente, la visión de la pobreza dominante en cada sociedad es el resultado de un conjunto de valores, normas e ideas dominantes, sustentadas por un discurso que los individuos internalizan, llegando a formar parte constitutiva de su subjetividad. Este discurso tiene la función de legitimar y justificar la realidad, en aras de la pervivencia del sistema económico imperante (Solé, 2002).

Discurso hegemónico y estigmatización del pobre

El discurso hegemónico legitimador de la pobreza, al argumentar sobre las causas del fenómeno y las medidas que deberían implementarse, pretende constituir la pobreza en un elemento funcional del sistema o, por lo menos, minimizar su impacto negativo dentro del proceso de desarrollo capitalista. Para lograr ese fin, una tarea prioritaria consiste en quitarle toda responsabilidad al sistema frente a las condiciones de pobreza en las que se encuentran enormes grupos poblacionales. Una manera de evadir esa responsabilidad es haciendo recaer la culpa de esa situación en los pobres mismos; un ejemplo de ese ardid se evidencia en el sustento que Oscar Lewis, Moynihan, Glazer y otros dieron a la idea de “cultura de la pobreza”⁶ (Monreal, 1996: 31).

Lewis introdujo y trabajó el término de cultura de la pobreza en su libro *Antropología de la pobreza. Cinco familias* (1959). Allí describe a cinco familias mexicanas; los estudios posteriores de antropólogos norteamericanos situaron sus estudios sobre grupos étnicos minoritarios que vivían en la pobreza dentro de grandes ciudades de los Estados Unidos; entre ellos, mexicanos, puertorriqueños, afroamericanos e indios norteamericanos. Lewis afirmaba que la pobreza de estos grupos se debía a factores culturales, transmitidos de

⁶ La teoría de la cultura de la pobreza surge en las ciudades del centro urbano y en la década de los sesenta; esto no fue casual. Según Monreal, esto supuso un “mecanismo para justificar y legitimar la desigualdad y la miseria en los países del Centro, a la vez que encubría ideológicamente las contradicciones que las sociedades centrales engendran. La mayor riqueza implica una mayor pobreza, una mayor desigualdad [...]” (Monreal, 1996: 31).

generación en generación; entre ellos: desorganización familiar, en donde se encuentra el origen de la mayoría de los comportamientos aberrantes, inadecuados y antisociales que mostraban; desintegración del grupo y actitudes de resignación y fatalismo (Monreal, 1996: 32-33). Cabe enfatizar que además de justificar ideológicamente la pobreza en las ciudades *modernas y desarrolladas*, la noción de cultura de la pobreza estableció un vínculo teórico entre pobreza y racismo.

Sobre la cultura de la pobreza, Martín-Baró acota que el discurso del poder estigmatiza al pobre, endilgándole una serie de rasgos psicológicos, e incluso patológicos, que lo caracterizan, diferenciándolo de los sectores medios: esta cultura se caracteriza por ser “una versión desorganizada, patológica o incompleta de los aspectos fundamentales de la clase media” (Valentine, 1972: 147). Para Martín-Baró, dentro de esos rasgos peyorativos asignados al pobre están: “la apatía, impotencia, dependencia e inferioridad, falta de autocontrol y la dificultad para aplazar las propias exigencias [...]; un sentido de resignación y fatalismo; un marcado machismo [...]” (Martín-Baró, 1999: 85).

Desde esta perspectiva ideologizada, se evita por todos los medios vincular la pobreza con la carencia de recursos económicos o materiales; de este modo, dotar de recursos a los pobres no serviría de nada, puesto que la causa de su pobreza es cultural. Así, no se hace necesario que el Estado se plantee estrategias tendientes a elevar los niveles de ingreso de los pobres, el acceso a los servicios básicos o incrementar el gasto social. Igualmente ocurre respecto del rol *moral* que la sociedad “debería” cumplir con los *necesitados*: aquella queda eximida de prestar cualquier servicio o de procurar bienes a los pobres, puesto que estos no realizan contribuciones útiles a los demás, son inútiles para la sociedad y, lo que es peor, no quieren cambiar.

Al vaciarse de sentido la ética del trabajo, debido a que ya no refleja las necesidades de la industria, la moderna propaganda en torno a la misma sólo ha servido para separar a los “pobres que merecen ser atendidos” de los que no lo merecen, “culpando a estos últimos y, de ese modo, justificando la indiferencia de la sociedad hacia ellos” (Ferge y Millar, 1999: 309-310).

Actualmente, la tendencia no apunta sólo a estigmatizar a los pobres como haraganes e incapaces, sino a criminalizar su condición, ubicando en un mismo plano la pobreza y la delincuencia, la drogadicción, el alcoholismo, la violencia y el asesinato, entre otros. En una palabra, los pobres son *la amenaza* de la sociedad, son *peligrosos*. Esta idea está tan internalizada dentro del imaginario colectivo, que en varios países de América Latina, la alarmante política de *limpieza social* es socialmente aceptada.⁷ Los diversos sectores de la sociedad

⁷ Entre ellos Brasil, El Salvador, Honduras y Guatemala.

civil no han manifestado su oposición ante la estrategia implementada desde las esferas del poder de *eliminar pobres*; al ser *non gratos* se puede prescindir de ellos; al fin y al cabo, son sólo una carga y una amenaza permanente para la sociedad *trabajadora y honesta*.

El alcance heurístico del discurso legitimador de la pobreza está, pues, en el impacto que tiene a la hora de definir el tipo de política para enfrentarla, pues esto se definirá a partir de la comprensión de la pobreza, el manejo teórico que se haga de ella y el imaginario colectivo sobre los pobres.

LOS DISCURSOS MINIMISTAS SOBRE LAS NECESIDADES BÁSICAS COMO REPRODUCTORES DE LA POBREZA⁸

Múltiples factores de tipo político vinculados al ámbito de las relaciones internacionales y a las exigencias del sistema capitalista globalizado, así como factores económicos, tales como el aumento cuantitativo y cualitativo de la severidad de la pobreza en el continente latinoamericano, han obligado a los gobiernos de la región a establecer relaciones con diversos organismos financieros internacionales, unos de carácter eminentemente crediticio, como el Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional, y otros de carácter filantrópico, entre los que se encuentra una amplia gama de ONG's de desarrollo.

El compromiso que asumen las organizaciones receptoras o beneficiarias del financiamiento internacional (contrapartes, en la jerga *oenegizada*) es ajustarse a las prioridades establecidas por la cooperación. Se parte de una comprensión específica de la realidad, respecto de las causas que originan la pobreza y sus estrategias de solución. Es decir que el financiamiento se sustenta en una determinada visión de desarrollo.

Actualmente, los grandes organismos internacionales y las agencias de cooperación han asumido la propuesta del *desarrollo humano*.⁹ Incluso el Banco Mundial ha reconocido, al menos a nivel del discurso, que la pobreza no es sólo una cuestión de falta de ingresos (BM, 2001: 14). Se ha comprobado que crecimiento económico y desarrollo no son equivalentes, que la persona humana experimenta necesidades que exceden lo puramente material. De esta manera se plantea una visión del ser humano y de las posibilidades de desarrollo que tiene, como afirma Álvarez Leguizamón:

⁸ Aporte teórico de Sonia Álvarez Leguizamón.

⁹ Sonia Álvarez Leguizamón hace un aporte muy interesante respecto a la evolución de la noción de desarrollo, en su artículo: "Pobreza autogestionada. La evolución de los paradigmas" (2001).

[...] un nuevo humanitarismo, entendido como una posición ideológica, que si bien deplora y lamenta la pobreza, más aún la indigencia o la miseria, [...] nunca se cuestiona la justicia del sistema de desigualdad en su conjunto, ni los mecanismos que la provocan [...]. (Álvarez, 2005: 240)

La autora acota que esta propuesta de desarrollo humano se sustenta en un sistema discursivo minimista; es decir, se construye sobre un andamiaje subjetivo que *normaliza* la pobreza y la desigualdad, planteando como solución la implementación de políticas públicas tendientes a garantizar mínimos biológicos para la sobrevivencia, los cuales no proporcionan una vida digna para las personas. Como antaño ocurría en el régimen de asistencia social medieval, este nuevo paradigma asistencialista obtiene el financiamiento gracias a la limosna de los ricos y, por ende, no pretende cambiar ni las estructuras ni los procesos que generan la pobreza; sólo se plantea matizarla o, a lo sumo, mantener a los más pobres con lo estrictamente necesario, de tal forma que no subviertan la estabilidad y el orden social.

Es en este punto donde se imbrica la asistencia promovida por la iglesia y por organizaciones de la sociedad civil. Todas *bailando el son* impuesto por el sistema hegemónico o, mejor dicho, *respetando la intención de los donantes*. Pequeños proyectos de desarrollo local gestionados desde las “redes autogeneradas comunitarias productivas” (Álvarez, 2005: 241) son ejemplos de esta tendencia. Asistimos a una “oenegización de la asistencia: pródigas en satisfactores materiales, reproducen la injusticia y sobornan al que sufre, generando otra forma de corrupción: la que aletarga al desposeído y encubre la pobreza” (Orantes, 2006).

El discurso del desarrollo humano biologiza la pobreza; Álvarez Leguizamón resalta dos consideraciones en este sentido: en primer lugar, se construye la inferioridad del pobre, porque se le reviste con atributos vinculados al riesgo (“poblaciones en riesgo”), calificándolos así de vulnerables. Este apelativo ya genera una reacción de conmisericordia que arrebatada al pobre su dignidad, haciéndolo *objeto de la caridad* y no *sujeto de derechos* (Álvarez, 2005: 243).

En segundo término, para la autora, “los dispositivos que aparentan ser más humanos son más biológicos” (Álvarez, 2005: 243). La visión enfatiza el aspecto biológico de la vida humana, invisibilizando otras áreas importantes, como son el conocimiento, la libertad, la seguridad, el ocio, etcétera. En el fondo de lo que se trata es de obviar los derechos económicos, sociales y culturales de las personas y reducirlos a la satisfacción de un piso mínimo de necesidades fundamentales, como la alimentación y el vestido.

Originalmente, la teoría de las necesidades básicas —provisión de ingresos mínimos para aquellos que quedan fuera del mercado—, surge como iniciativa

de los grandes organismos de crédito (BM y FMI), ante las políticas de ajuste estructural, implementadas fuertemente en la década de los años setenta. La provisión a nivel de las necesidades básicas incluía atención en las áreas de alimento, educación, salud/saneamiento, y serviría de colchón ante las reformas estructurales orientadas al pago de la deuda. Paulatinamente, éstas se constituyen en una categoría central del desarrollo humano, es decir, de las políticas públicas implementadas para “erradicar” la pobreza.

Metodológicamente, a partir de este paradigma surgen infinidad de procedimientos de medición de la pobreza, enfatizando en la identificación de los más pobres. Para lograr este cometido, se propone la utilización de las líneas de pobreza: la pobreza extrema se refiere a la carencia de los mínimos calóricos alimenticios necesarios para la subsistencia; y la pobreza general indica la carencia de recursos básicos (alimentación y acceso a bienes y servicios complementarios). Esta perspectiva de las necesidades básicas reduce la noción de desarrollo a lo ínfimo, y lo mantiene a nivel de la buena voluntad, de las donaciones —del gobierno, de la iglesia o de las agencias cooperantes—; no se rescata la perspectiva de los derechos, y menos de las personas sujeto de derechos.

En este sentido, vale la pena detenernos un momento en la cuestión de los derechos humanos. Con el ímpetu globalizante y la hegemonía del imperio capitalista, se ha vaciado de sentido el imperativo de los derechos humanos. Aquella proclama, que fue un logro de las luchas sociales y dignificó a la persona humana, actualmente ha quedado reducida a un discurso que ya no tiene mucha novedad para ofrecer. Ha perdido credibilidad, debido a la fragilidad del sistema jurídico internacional y a la corrupción de los sistemas nacionales; por lo menos a nivel de América Latina.

Es universalmente reconocido el principio de que “todo ser humano tiene el derecho a vivir en condiciones aptas para su desarrollo integral, lo que incluye el acceso a recursos materiales para llevar una vida digna” (Contreras, 2006: 2). Por el mismo hecho de ser persona humana, tenemos derechos inherentes a esa condición, independientemente de factores como la clase social, la etnia, el género o la edad, entre otros. El enfoque de derechos humanos en el análisis y el combate a la pobreza visibiliza al ser humano que vive en condiciones de pobreza y pobreza extrema como sujeto de derechos; por lo tanto, dotado con facultad para demandar y exigir el respeto de los mismos. De esta forma podemos alejarnos de esa visión tan extendida, que vulnerabiliza al pobre, considerándolo objeto de la caridad, la asistencia y la beneficencia, y devolviéndole su dignidad, de sujeto protagónico de su propia historia, capaz de construir su desarrollo.

Resulta contradictorio ver cómo en una sociedad en donde los patrones de consumo son cada vez más altos y los niveles de bienestar adquieren un carácter

más sofisticado, suntuoso y selectivo (accesible para una pequeña élite de la población), se minimizan las expectativas y necesidades de un grupo inmenso de la sociedad. ¿Cómo para ellos sí es posible la vida con mínimos calóricos, necesidades básicas, techo mínimo, salario mínimo (cuando son de los afortunados insertos en la economía formal), mientras que un sector favorecido vive en la abundancia, con máximas y superfluas necesidades satisfechas hasta la saciedad?

Álvarez analiza cómo la protección social se territorializa y se desvincula de los derechos fundamentales del ser humano y del ciudadano, adquiriendo formas tutelares y asistenciales a nivel local. Establecer la escala del desarrollo humano en los umbrales de la subsistencia con los mínimos básicos, lejos de dignificar a la persona humana, propiciando un impacto positivo en la calidad de sus condiciones de vida, la animaliza, reduciendo la condición humana y perpetuando la mendicidad, pasividad y sumisión de los pobres, que esperan del Estado, de los ricos, de la iglesia y de la sociedad en general la asistencia mínima para sobrevivir.

ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA ASISTENCIA SOCIAL, SUSTENTADA EN LA PRÁCTICA DE LA CARIDAD Y LA LIMOSNA, Y LAS CONSECUENCIAS QUE AQUELLA TRAJÓ PARA LOS POBRES¹⁰

La limosna prolonga la enfermedad [...] es accidental. No tiene método ni meta. Y supervive en nuestros tiempos, en nuestro medio, porque algunos sectores necesitan ejercitarla, entendiéndolo que así lavan culpas en la puerta de una iglesia.

Eva Perón

Los pobres en la Edad Media

El origen de muchas de las prácticas más generalizadas de la Iglesia católica se encuentra en este período de la historia, así como la explicación que las sustenta genera determinada visión del mundo y, para el tema que nos interesa, de los pobres y de la pobreza. Por ello resulta importante ahondar en este período histórico en que la Iglesia católica ostentaba tanto poder e influencia dentro de las estructuras sociales.

¹⁰ Este apartado se escribe, fundamentalmente, con base en los aportes de dos autores: Michel Mollat (1988) y Antonio Morell (2002).

Un primer elemento para mencionar es que durante la Edad Media la sobrevivencia no se centraba en el trabajo, sino en la familia, la iglesia o el señor feudal; sin embargo, ya se implementaban algunas políticas sociales de asistencia. La pobreza y la riqueza representaban condiciones de vida de los tres estamentos en que se dividía la sociedad (la nobleza, el clero y los siervos). Recordemos que durante este período la Iglesia católica ostentaba altas cuotas de poder, y todo se explicaba a partir de criterios religiosos. La cultura, el arte, la música, la “ciencia”, así como las realidades políticas y sociales, estaban permeadas por el pensamiento judeo-cristiano.

La limosna tenía una importante función social, moral y religiosa: sobre ella se apoyaba el sistema de protección social del régimen. Suponía un ejercicio de caridad, elemento necesario y, más aún, obligatorio para todo *buen cristiano*. Esta idea se sustentaba en la consideración de que la existencia de la pobreza y de la riqueza era una expresión de la voluntad divina: o bien el castigo por algún pecado cometido, o bien la bendición, respectivamente.

En el imaginario cristiano de aquella época se creía que la pobreza tanto como la caridad eran realidades perennes; no se pretendía suprimir la pobreza, pues Cristo había dicho que “a los pobres los tienen siempre entre ustedes [...]” (Jn. 12, 8). Por otra parte, resulta interesante observar la evolución semántica de los vocablos latinos utilizados para designar la pobreza (*pauper* y pobre). En un inicio, el término pobre era utilizado como adjetivo calificativo; la progresión del término se sucedió hasta el siglo XVI, en la que la abstracción “el pobre” sugería la imagen del afligido, la compasión y el temor social. La metamorfosis del término llegó hasta estigmatizar al pobre, calificándolo de forma peyorativa como indigente (carente), famélico (desnutrido), débil por la salud o la edad (débiles), proscritos y exiliados, etcétera. Finalmente, de la “compasión” se pasó al desdén, y luego al desprecio y la repugnancia, con calificativos para el pobre, tales como: “patán, sucio, harapiento, nauseabundo, cubierto de úlceras [...]” (Mollat, 1988: 11).

Las voces latinas de *pauper* y pobre conservaron siempre su connotación religiosa, pero otros términos introducidos por lenguas vulgares asignaron connotaciones despectivas; por ejemplo, el vocablo “desheredados” —siglo XIV— y mendigos, presumiendo pereza; por su parte, las categorías de vagabundos y truhanes expresaban sospecha de criminalidad y delincuencia. Esta tendencia, dentro de la reflexión eclesiástica, desembocó rápidamente en la separación de dos categorías de pobres: los *pobres merecedores* y aquellos que no lo eran.

Para analizar la actual comprensión de los fieles respecto a la limosna y el ejercicio de la caridad, es necesario remontarnos a los orígenes, al momento en que se sustentó el discurso respecto de las obligaciones cristianas y la salvación: la Iglesia católica ha difundido la práctica de la caridad como condición de sal-

vación, y le ha otorgado a la limosna un lugar privilegiado dentro de las obligaciones de todo *buen cristiano*. A continuación se presenta un cuadro-resumen con los elementos principales que reforzó la Iglesia católica en el período de la Edad Media, siglos I al XV.

<p style="text-align: center;"><i>Obligación de la limosna y prácticas caritativas. Siglos I -XII</i></p> <ul style="list-style-type: none">• Práctica de la caridad y la limosna como condición de salvación y <i>obligación</i> cristiana.• Creación de las <i>matriculas</i> (institución comunitaria para los pobres mantenidos por la iglesia), a partir de la entrega de la décima parte de las cosechas del vecindario y la cuarta parte de las rentas de los obispos.• Monopolio monástico de la función benéfica: adquiere carácter más litúrgico que social. Decadencia de las matrículas.• Ambigüedad y contradicción interna de la beneficencia: actitud caritativa mediante el ejercicio de la limosna, pero sin pretender cuestionar y eliminar la pobreza.• La limosna de los ricos a los pobres tiene una función política y moral: preservar la estabilidad del orden social y redimir los pecados. Se redujo el derecho de los pobres al <i>deber de la caridad</i>.• El pobre se considera en función del rico: <i>para que el rico pueda salvarse</i>.• Fortalecimiento de la caridad laica: fundación de asociaciones para la beneficencia; de carácter burgués y señorial y fundamentalmente urbano.
<p style="text-align: center;"><i>La educación de las conciencias: estigmatización del pobre y personalización de las limosnas. Siglo XIII</i></p> <ul style="list-style-type: none">• Surgen las órdenes mendicantes. El Concilio de Letrán propugna por la dirección de las conciencias hacia la caridad, la limosna y la <i>justicia</i>. Con esta intención se diseña una figura convencional del pobre capaz de conmover: "flaco, ciego, ulcerado, cojo, vistiendo harapos [...]. Pide de puerta en puerta y en el atrio de la iglesia" (Mollat).• Las categorías físicas del pobre pronto son morales: dependiente, inmundo y despreciado. Se buscaba la conmiseración, no la justicia y el cambio social.• La estigmatización del pobre acarrió la delimitación de los destinatarios de la limosna: no al pobre en general, sino sólo a aquellos que <i>lo merecen</i>.• Se personalizó la limosna y, además, se adaptó a la economía monetaria. Los señores y mercaderes acumularon prestigio y éxitos: tener "sus pobres" tenía el agregado moral y espiritual de tener "sus intercesores".
<p style="text-align: center;"><i>Nuevos requerimientos del sistema económico: eficacia en la administración de la asistencia social. Siglos XIV-XV</i></p> <ul style="list-style-type: none">• Se consolida la dicotomía de la pobreza idealizada en el plano <i>espiritual</i> y la <i>indigencia material</i>.• Imagen peyorativa del pobre, a la que se agrega el supremo valor moral otorgado al trabajo honrado; en lo político la búsqueda de la estabilidad y el orden social. Estos factores minan el impulso hacia la solidaridad con el pobre, quien es asumido como inútil e, incluso, criminal. Se vinculó la pobreza al pecado.• La iglesia traslada a las autoridades civiles una parte de las obras de beneficencia. El Estado impone su tutela a las obras de caridad; esta asistencia supuso una forma de consolidación de la autoridad civil y una ruptura con la mentalidad medieval.• Se establece la prohibición de la mendicidad, la vagancia y el ejercicio de la limosna. Se eliminan todos los sistemas de asistencia establecidos al margen del trabajo. El sistema adecúa la asistencia a sus necesidades, priorizando la eficacia en la administración de la misma.

ANÁLISIS DE LA PASTORAL SOCIAL IMPULSADA DESDE PARROQUIAS
DIOCESANAS DEL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD CAPITAL DE
GUATEMALA

*Se quejaba Dom Hélder Câmara, obispo de Recife, Brasil,
de que si daba una limosna a un pobre le llamaban santo,
pero que si preguntaba por qué había tantos pobres
le tachaban de comunista.*

Leonardo Boff

El Contexto. La Iglesia católica del Centro Histórico

En el área que ocupa el Centro Histórico de la capital de Guatemala, la cual se extiende de la avenida primera a la avenida 12 y de la calle primera a la calle 18 (1.8 km² aproximadamente), existen 25 templos, el Palacio Arzobispal y la Catedral Metropolitana, centro del poder eclesiástico nacional, caracterizado por su apego a las devociones litúrgicas tradicionales y por su conservadurismo.

Por las características del Centro Histórico que hemos descrito brevemente, las parroquias manifiestan dificultad de establecer comunidades. Es poco significativo el número de familias residentes en los alrededores de los templos, a excepción de algunos que se sitúan cerca de los antiguos barrios todavía habitables. La feligresía se compone de católicos *de paso*, devotos que visitan imágenes o templos por tradición, pero que no son residentes, por lo que aprovechan alguna diligencia y pasan rápidamente. Otro grupo de feligreses lo constituyen aquellos católicos de *pila bautismal*, que no son practicantes, pero que conservan alguna costumbre religiosa. Finalmente, están los fieles residentes, aquellos antiguos habitantes del Centro que no quisieron abandonar sus viviendas y constituyen la *comunidad parroquial*.

Esta comunidad es diversa; hay que enfatizar que Guatemala es uno de los pocos países que conservan viva la tradición católica de las solemnes procesiones de Semana Santa, con la elaboración de las tradicionales alfombras de aserrín teñido. En esta majestuosidad destacan La Antigua y el Centro Histórico de Guatemala. Esto ha sido causa de orgullo, tanto del clero como de los laicos guatemaltecos. La feligresía, por ende, se conforma, en buena medida, a partir de la pertenencia a las Cofradías Tradicionales, sobre todo en los templos que mantienen estas tradiciones. Es una feligresía ritualista, tradicional y conservadora; fundamentalmente, compuesta por personas mayores y adultas mayores.

El clero, por su parte, está conformado en su mayoría por sacerdotes diocesanos; muchos de ellos en proceso de retiro. Aunque es considerable el número de sacerdotes en edad media y algunos jóvenes que prefieren quedarse en la ciudad, antes que salir a las zonas rurales. Sacerdotes para quienes el trabajo en una parroquia del Centro es atractivo, pues garantiza mejores condiciones de vida, cercanía y acceso a los servicios que concentra la urbe, poco trabajo pastoral y mucho trabajo litúrgico: celebración de varias misas diarias, celebración de los Sacramentos, confesiones dos veces por semana, atención a los fieles un día a la semana (con horario de oficina), rezo de rosarios y novenas, según la imagen o devoción tradicional correspondiente al templo, etcétera.

Además, no es nada despreciable, sobre todo considerando la necesidad de ingresos económicos de los diocesanos, las atractivas y permanentes ofrendas que se obtienen por el pago de misas de comunión, bodas, difuntos, y otros servicios solicitados al sacerdote, que en la ciudad tienen un costo —ciertamente alto, dependiendo del *estatus* del templo—, cosa que en el campo o en los barrios marginales no se puede hacer.

Otra importante fuente de ingresos que hace atractiva la permanencia de los sacerdotes en la zona son las devociones populares y las tradiciones litúrgicas, tan fuertemente mantenidas, en las iglesias del Centro. Nos referimos, sobre todo, a la devoción de “cargar” en Semana Santa. Para poder cumplir con esta tradición familiar, los laicos compran turnos; los precios varían según la categoría del mismo: hay *turnos de honor* (la salida y el ingreso al templo, y los que pasan frente a la Catedral y el Palacio Nacional); esos son los más caros, y están reservados para altas personalidades: el presidente y los funcionarios del gobierno, familias de *abolengo* y *alcurnia*, miembros de las Cofradías, entre otros. Hay turnos medios y sencillos, de bajo costo, que pasan por las calles y avenidas sin importancia.

Tendencias de la Pastoral Social que impulsan las parroquias, y concepción sobre el pobre y la pobreza en que se sustenta

En general, las dos parroquias estudiadas en el presente ensayo¹¹ afirman que el fundamento de su acción pastoral está en el Evangelio y en la persona de Cristo pobre. El texto evangélico que mencionan de forma más recurrente es el de la multiplicación de los peces y los panes: “Denles ustedes de comer” (Lc.

¹¹ Las parroquias seleccionadas son dos: San Sebastián y Nuestra Señora de La Candelaria. Fueron seleccionadas, por un lado, a partir de criterios de antigüedad y tradición católica, y por otro, de acuerdo con su ubicación geográfica dentro del Centro Histórico.

9,13). En otra de las parroquias mencionaron la Doctrina Social de la Iglesia, y en otra se mencionó el Vaticano II (*Gaudium et spes*).

Para los fieles católicos, la frase “Denles ustedes de comer” es importante e imperativa. Marca un camino a seguir y se vincula a la antigua tradición eclesial. Alimentar, vestir y curar son las tres acciones *a favor de los pobres* que con preeminencia realizan las parroquias. En el discurso de los agentes de la Pastoral Social, frecuentemente se refirieron a la acción de “cubrir” las necesidades de los pobres. Llama la atención que el objetivo general de la Pastoral Social de la parroquia Nuestra Señora de La Candelaria —la cual lo tenía por escrito— fue redactado de la siguiente forma: “Asistencia y promoción a los más necesitados para que vivan dignamente como personas humanas”.¹²

Nótese cómo en la redacción de un objetivo, que supone acción, no se utilizan verbos, sino palabras sustantivadas: asistencia y promoción. Esa forma de lenguaje tiene una connotación pasiva; para quien recibe la acción supone sólo dejarse asistir. No se sugiere una intervención activa del sujeto.

La asistencia nos remonta varios siglos atrás, a la tradición de los fieles acaudalados y el clero medieval que asistía al pobre; es decir, ayudaba, auxiliaba, socorría, proveía. Se mantiene la visión de dar —donar—, de quien tiene a quien no tiene, de quien puede a quien no puede, del fuerte al débil, es decir, al pobre. Este último está siempre en el papel de quien recibe, de buena gana, el fruto de la caridad del donante. El pobre es nuevamente asumido como objeto de la conmiseración y la caridad de los demás.

Sin embargo, el ser humano es más que necesidades tangibles; es sujeto de deseos y esperanzas. La pobreza no se restringe a no tener comida o vestido; el ser humano no sólo requiere de lo material para realizarse en plenitud, sino de otro tipo de necesidades, subjetivas, intangibles, incluso trascendentes. Ese tipo de visión cerrada de la existencia humana denigra al hombre y a la mujer, empobreciéndolos más aún. De hecho, se es pobre también porque se es negado y discriminado.

Opuesta a esta visión ahistórica y reduccionista, la Encíclica *Populorum Progressio* aporta una perspectiva sobre lo que debería ser un *programa de desarrollo*, sustentado sobre dos bases fundamentales: en primer lugar, en una visión de la persona humana asumida como sujeto protagónico de su propio crecimiento. Y, en segunda instancia, sobre una comprensión histórico-social de la pobreza:

Porque todo programa concebido para aumentar la producción, al fin y al cabo no tiene otra razón de ser que el servicio de la persona. Si existe es para reducir desigual-

¹² Plan Pastoral de la Parroquia Nuestra Señora de La Candelaria, Guatemala 2006-2007.

dades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual. Decir desarrollo es, efectivamente, preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico. No basta aumentar la riqueza común para que sea repartida equitativamente. No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable. (*Populorum Progressio*, 1967: N° 34)

Otro elemento de análisis del objetivo en mención es hacia quién va dirigida la acción: *a los más necesitados*, afirma. Es, pues, una acción focalizada, en el sentido en que lo plantea Sonia Álvarez, dirigida a los más pobres entre los pobres. Nuevamente el lenguaje nos traiciona y aporta toda una carga de significado sobre los “más necesitados”; es decir, los desvalidos, los desdichados, los vulnerables. Se victimiza al pobre. Se elabora un perfil dramático de la pobreza.

Esta actitud victimizadora del pobre se relaciona con la “educación de las conciencias” de la época medieval: pretende promover en el *auditorium*, en la feligresía, sentimientos de conmiseración, compasión, condolencia, misericordia, clemencia, piedad, y todos los posibles sinónimos que encontremos. Al lograr este cometido, los fieles responderán, lógicamente, con la limosna y la caridad.

Pero, ¿qué genera en la subjetividad del pobre esta actitud reiterativa de recibir la beneficencia? Parafraseando a Orantes Trócoli (Orantes, 2006), me permito citar un verbo introducido por él, a riesgo de escandalizar, pero que refleja, irónicamente, lo que a mi parecer provoca la actitud de conmiseración: la *automierdificación* del pobre. Si la pobreza es una realidad compleja, difícil de sobrellevar por el impacto en la subjetividad de quienes la viven cotidianamente, el hecho de estar recibiendo asistencia permanente de *los hermanos* genera una suerte de dependencia de ese tipo de caridad.

La dependencia hace más vulnerable al pobre, degradándolo. Estos *mendigos* o *limosneros* pueden llegar a necesitar el *uniforme de la pobreza*: los harapos, la suciedad, el estar descalzos, para pedir en la calle o en el atrio de la iglesia, y despertar así la compasión necesaria para garantizar el *óvolo* preciso para la sobrevivencia diaria.

Por último, retomemos el para qué del objetivo en cuestión: a pesar de que éste discursivamente refiere al criterio de *para que vivan dignamente como personas humanas*, en la práctica no operativiza lo que el discurso afirma; se promueve la asistencia, entendida estrictamente como la provisión frecuente de alimentos básicos (víveres), ropa *usada*, pero *en buen estado*, y medicamentos. Para ilustrar este punto, me permito enumerar a continuación, de forma literal, las acciones propuestas en dicho plan de Pastoral Social, con las cuales se pretende lograr el objetivo de ofrecer una *vida digna para los más necesitados*:

Tabla I
Plan Pastoral Social Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, 2007

Actividad	A quiénes va dirigida	Resultados
1. Formación a los miembros de la Pastoral Social (talleres y retiros) sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la salud preventiva: primeros auxilios, nutrición, enfermedades respiratorias y gastrointestinales, hábitos de higiene	Al grupo de laicos comprometidos que conforman la Pastoral Social	Este año únicamente se implementará el taller sobre salud preventiva
2. Realización de una jornada oftalmológica	Personas de escasos recursos	Asistieron 92 personas; sin embargo, solamente un médico aceptó colaborar y no se pudo regalar la medicina: sólo se dio la receta para que la gente la comprara por su cuenta
3. Atención a los ancianos y enfermos: visitas, comunión	Ancianos y enfermos de la parroquia	Las visitas se realizan una vez a la semana
4. Ayuda material a los necesitados: provisión mensual de víveres y ocasionalmente de ropa	Familias pobres de la parroquia (según listado elaborado por los miembros de la Pastoral Social, después de visitar los hogares)	La provisión se hace una vez al mes
5. Celebración del día de la madre	Madres de la parroquia y los grupos de pastoral	

Fuente: elaboración propia, con base en el Plan Pastoral de la Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, 2007.

La forma de recolectar esas dotaciones es diversa; algunas parroquias han acostumbrado a los fieles a llevar a la misa dominical víveres diversos, generalmente productos de consumo diario dentro de la dieta guatemalteca: arroz, frijol, maíz, azúcar, aceite y café. Las colectas de ropa tienen un carácter más ocasional; por lo regular ligado a catástrofes naturales o a tiempos litúrgicos específicos, como la Cuaresma o la Navidad. Esta costumbre de recolectar ropa usada —tan frecuente en colegios religiosos de clase media—, es ciertamente denigrante para la gente pobre, sobre todo si su pertenencia étnica es indígena. Termina siendo una suerte de *limpieza de armario*: escoger aquello viejo y feo que ya no me pongo, lo que me hace estorbo en la casa, lo que ya pasó de moda. Cuando dentro de la población afectada hay mujeres indígenas, esa ropa vieja, de estilo occidental, es para ellas una burla, una bofetada en la cara, un sin sentido.

La mayoría de parroquias prefieren recibir la limosna en dinero. Para ello suelen utilizar tres formas. La primera consiste en hacer dos colectas durante

la misa: la del Ofertorio, destinada para gastos administrativos de la iglesia, y una extra, al final de la misa, con un objetivo específico de destino.¹³ La segunda es motivar a la feligresía durante “los avisos parroquiales”, y entregar un sobre para que, al domingo siguiente, la familia lo traiga con su donativo adentro. La tercera es la realización de diversas actividades por parte de los grupos parroquiales; por ejemplo, rifas, ventas de comida, loterías, bingos, fiestas juveniles, etcétera.

Quizá el elemento más iluminador para rescatar la visión del pobre y la pobreza es el discurso que, tanto sacerdotes como laicos comprometidos, utilizan para convencer a la feligresía de dar su aporte económico o en especie. Es un discurso típico, de fuerte contenido *espiritual* y *moral*, más que social. Se menciona el amor, la fraternidad, la misericordia; se alude al deber de socorrer a los más débiles, de dar al necesitado. Se enfatiza en la debilidad de los pobres y en sus rasgos: enfermos, hambrientos, desposeídos, tristes, afligidos, sufrientes. Es normal crear un escenario dramático de la condición de la pobreza, y un perfil victimizado del pobre.

Se justifica el efecto positivo de la acción caritativa desde la idea de que *va a ser un bien para la sociedad*. Se reconoce desde el discurso eclesial que el pobre es un *marginado social*, pero porque ha aprendido *mañas en la calle*. La gente los rechaza porque su conducta no está de acuerdo con las normas y convenciones sociales; ellos roban, huelen pegamento, son borrachos, huelen mal, no trabajan ni son productivos. Así me lo explicaba un sacerdote diocesano, párroco de una de las iglesias estudiadas: “la sociedad los margina por su conducta, que no es *católica*; se desentiende de ellos, porque son rebeldes; tienen malas costumbres y hábitos; su conducta es poco social” (San Sebastián, mayo de 2007).

Contextualizando la frase anterior, el sacerdote se refería al proyecto más importante que impulsa la Pastoral Social de su parroquia: la *rehabilitación y conversión* de dos indigentes (Hugo y Salvador) que solían vivir en el parque de la iglesia. Ambos aceptaron internarse en un centro llamado “Hacienda La Esperanza”, donde se pretende desintoxicarlos y, por supuesto, convertirlos a Cristo. De cinco indigentes, dos aceptaron la propuesta. El trabajo de la Pastoral Social consiste en recolectar el costo mensual de mantenimiento de cada uno de ellos en la Hacienda: 1.200 quetzales (lo que equivale a 160 dólares aproximadamente). Un miembro de la pastoral social nos invitaba a dar nuestro aporte económico y a comprar las artesanías que elaboran los internos de la Hacienda, a fin de recolectar el dinero necesario para su manutención; así

¹³ Esta forma de limosna recarga a la feligresía, debido a que existen varios grupos eclesiales, y todos solicitan fondos para realizar sus actividades; de tal manera que cada domingo puede ser una Pastoral diversa la que solicite la segunda colecta.

colaboraríamos “para que ellos dos lograran ser personas útiles a la sociedad, y productivas” (San Sebastián, mayo de 2007).

Se pretende funcionalizar la pobreza, para que los mendigos ya no sean vagos, sino útiles al sistema, trabajadores y honrados. En la calle aprenden a robar, a usar drogas, y fácilmente caen en las *maras juveniles* y la delincuencia; esta situación resulta una amenaza para la sociedad. Notemos cómo el lenguaje nos ha llevado, paulatinamente, de una visión que enfatiza rasgos de debilidad y vulnerabilidad a otro que *patologiza* al pobre, asignándole rasgos psicológicos que lo criminalizan y lo convierten en delincuente, antisocial y amenazante. Esta idea se vincula con la noción de cultura de la pobreza que acuñara Oscar Lewis desde 1959 (Monreal, 1996); una visión nada neutral, que culpabiliza al pobre de su situación. Ni la sociedad, ni el sistema tienen culpa, sino los mismos pobres; por eso, aunque se les ayude, ellos no van a cambiar. De allí que el papel que debe jugar la sociedad es simplemente el de aliviar un poco el sufrimiento de esa gente, socorriendo y practicando la caridad con acciones benéficas.

El amor, la caridad cristiana, es el mandato por excelencia del Señor resucitado, condición del cristiano. El amor al prójimo es lo que define, en última instancia, nuestra filiación a Jesús y nuestra pertenencia al Reino. Reducir la caridad a beneficencia es vaciar de contenido el llamado y el compromiso a amar. Amar con un amor efectivo, que lleva a la compasión, a una solidaridad con el sufrimiento del hermano, que se asume como propio y que lleva a un sentimiento de indignación y rebeldía ante toda injusticia que oprima al hombre y a la mujer y los condene a vivir en situaciones indignas de su condición humana. Así comienza la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. (*Gaudium et Spes*, 1965: N° 1)

Este amor se evidencia en el pasaje del buen samaritano (Lc. 10, 25-37): es un amor sin cálculo, un amor que va más allá de *hacer una caridad*, en el sentido que popularmente se le ha dado. La explicación a pie de página de este pasaje, en la *Biblia Latinoamericana*, afirma:

[...] el amor no consiste solamente en conmoverse ante la miseria del otro [...]. Más que hacer una caridad, se arriesgó sin reserva ni cálculo, y esto con un desconocido. Martin Luther King señala que el amor no se conforma con aliviar al que sufre: “Para empezar, nos toca ser el buen samaritano para aquellos que han caído en el camino. Esto, sin embargo, no es más que un comienzo. Pues, algún día, tendremos

que reconocer a la fuerza que el camino a Jericó debe ser hecho de otra manera para que hombres y mujeres ya no sigan siendo golpeados y despojados continuamente, mientras van avanzando por los caminos de la vida”. (*Biblia Latinoamericana*, 1972)

En palabras del Papa Juan Pablo II, esto constituiría el *carácter moral* del desarrollo:

[...] El cristiano, además, educado a ver en el hombre la imagen de Dios, llamado a la participación de la verdad y del bien que es *Dios mismo*, no comprende un empeño por el desarrollo y su realización sin la observancia y el respeto de la dignidad única de esta “imagen”. En otras palabras, el verdadero desarrollo debe fundarse *en el amor a Dios y al prójimo*, y favorecer las relaciones entre los individuos y las sociedades. Esta es la “civilización del amor”, de la que hablaba con frecuencia el Papa Pablo VI. (*Sollicitudo rei socialis*, 1987: N° 33, énfasis en el original)

La asistencia es un principio, un punto de partida que debe evolucionar hacia la comprensión de las causas que generan esas condiciones para enormes sectores de la población; es decir, considerar la dimensión histórica, política y social de los procesos que producen la pobreza. Esa comprensión permite una identificación de los actores, de los agentes perpetradores de la desigualdad, la exclusión y la pobreza (Øyen, 2002).

Para reforzar esta idea, me parece pertinente citar algunas frases de Eva Perón. Eduardo González, en su trabajo titulado *La visión religiosa de Eva Perón*, comenta cómo ella desarrolla una red conceptual que escalona como vertientes de las virtudes cristianas: la limosna, la ayuda social, la justicia social y la caridad. Perón no descarta la limosna, ante necesidades inmediatas y urgentes, pero la ubica en su justo lugar, como un primer escalón. Sin embargo, enfatiza que ésta puede incluso llegar a tener una característica negativa, tanto en quien la recibe como en quien la da:

A quien la recibe, porque experimenta, percibe y siente que “es pan para hoy y hambre para mañana”. A quien la da, porque su aporte pudo llegar para ser distribuido silenciosa y racionalmente, con un verdadero concepto de solidaridad humana [...]. (González, 1948: 4)

Es interesante resaltar que Eva Perón ubica en segundo lugar la ayuda social o asistencia, referida a quienes por diversos impedimentos (edad, enfermedad, incapacidad física, etcétera) no pueden trabajar. Perón reconoce que este grupo es responsabilidad del Estado y de la sociedad civil en general. En esta acción ella presupone solidaridad, no limosna: “Es la habitación, el vestido, el

alimento, la medicina para el enfermo que no está capacitado para el trabajo y que no pudo adquirirla. No es limosna. Es simplemente solidaridad humana” (González, 1948: 5).

En el tercer lugar de la escala debe situarse la justicia social, desde un marco jurídico que la sustente; y el lugar más alto de las virtudes lo ostenta la caridad, encuadrada en esta oportunidad en el contexto de la militancia política:

Debemos recordar algo que dijo Perón no hace mucho, y fue esto: nosotros no solamente hemos visto en Cristo a Dios, sino que también hemos admirado en Él a un hombre. Amamos a Cristo no sólo porque es Dios; lo amamos porque dejó sobre el mundo algo que será eterno: el amor entre los hombres. (González, 1987: 45)

Para que la acción de la Iglesia católica a favor de la justicia social sea relevante, es necesario volver a aquellas fuentes inspiradas, fruto del soplo del Espíritu Santo, dador de vida. La Doctrina Social de la Iglesia, el Vaticano II, la Teología de la Liberación, las Cartas del Episcopado Latinoamericano, en especial, las de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, son un marco apropiado para ir generando esa nueva sociedad, para ir acercando el Reino. Desde esta plataforma será viable la incidencia, se podrá recuperar el poder de la palabra profética que denuncia la injusticia, que devela las fuentes del pecado que explota y mantiene en condiciones indignas a los *hijos de Dios*.

Trabajar para que en el mundo la limosna ya no sea necesaria; vaciar a la caridad de beneficencia y llenarla del verdadero contenido del amor solidario, de la proximidad al hermano y hermana. Transformar la conmisericordia en compasión, la beneficencia en justa demanda por los derechos humanos, como dijo Eva Perón: “donde hay una necesidad, hay un derecho”. Que los cristianos recuperemos y no perdamos nunca esa perspectiva.

CONCLUSIONES

El origen de la actual Pastoral Social que se impulsa desde la Iglesia católica de Guatemala se sitúa dentro de una larga tradición benéfica, filantrópica y caritativa, que coloca al servicio social en el plano de las buenas acciones y no en el de la justicia social. El régimen de asistencia se asentó sobre la base de la limosna, la cual resultó ser un instrumento funcional para el régimen, en tanto evitaba estallidos sociales y, posteriormente, regulaba la condición laboral de la “masa de reserva”.

Esa tradición benéfica data de la Edad Media, época en que se encuentra tanto el esplendor de la Iglesia católica, como su decadencia. Su vinculación al poder, el acomodamiento y la búsqueda de riquezas, su pertenencia a la alta

esfera social, determinaron su posicionamiento ideológico y su visión del pobre y la pobreza. Haber revestido con el título de *actitud evangélica* la noción de *pobreza* y la ambigüedad que le confiere haberle añadido el calificativo de *espiritual*, ha permeado la comprensión de la pobreza material, creando una separación y una confusión. Fácilmente se obvian las condiciones de privación real, exaltando el elemento espiritual; de esa forma los ricos son *pobres espirituales* y los *pobres son ricos*, pues comparten la pobreza de Cristo.

La ética medieval, así mismo, imbricó ese antiguo sistema de asistencia social sobre la estructura social de la época, asegurando así la pervivencia del régimen; lo que supuso la delimitación del rol que cada estamento debía jugar. La nobleza y el clero, al ser grupos privilegiados, gozaban de independencia: la nobleza, como brazo administrativo y financiante de la beneficencia, debía cumplir con su obligación cristiana de la caridad, constituyéndose en benefactor de los pobres desvalidos; al hacerlo, la limosna le procuraba su propia salvación. El clero, desde su papel espiritual, proporcionaba el aparato simbólico y religioso, capaz de *educar las conciencias* y convencer de lo que es *bueno* y lo que *lleva a la condenación*. El pobre, debido a su condición de dependencia, era la fuerza de trabajo; a él le correspondía trabajar; la actitud espiritual que le correspondía era resignarse a la voluntad divina, que lo mantenía en esa condición, aceptar de buena gana las ofrendas, fruto de la caridad y la limosna de los ricos, y orar por sus benefactores; así lograría la salvación de su alma.

En ese mismo sentido, Artola (1989: 70) afirma lo siguiente:

[...] La otra raza es la de los siervos. Esta raza de desgraciados no posee nada sin sufrimiento. Provisiones y vestido son suministrados a todos ellos. Así pues, la Ciudad de Dios, que es tenida como una, en realidad es triple. Unos rezan, unos luchan y otros trabajan. (Morell, 2002: 9)

La semántica del lenguaje, paulatinamente, le dio al vocablo *pobre* diversos contenidos, los cuales fueron legitimando la pobreza y consolidando su imaginario colectivo. Al principio la connotación era positiva, pues evocaba a Cristo pobre (*pobres de Cristo*); de esta etapa surge una primera conclusión, transmitida por el discurso y asumida por el imaginario colectivo: “es bueno ser pobre, Cristo me enriqueció con su pobreza”. Después, la noción se cargó de rasgos de debilidad: el pobre era el desvalido, el mendigo, el vulnerable, el lisiado, el incapaz; aquél a quien había que asistir y socorrer. Un objeto de la caridad y no un sujeto de su propio desarrollo. La segunda conclusión que fue asimilada es que “el rico debe asistir al pobre para salvar su alma, el pobre debe aceptar de buena gana su condición y recibir con agradecimiento la limosna que se le da”. Resignación y fatalismo.

Posteriormente, la noción empezó a tener connotaciones peyorativas: el pobre es haragán, sucio, inepto; de la piedad se pasó al desdén. La tercera conclusión fue: “el pobre es pobre porque quiere serlo; ni la sociedad, ni el sistema tienen responsabilidad. Nada se puede hacer, porque aunque les ayudemos ellos no cambian”. Finalmente, se transitó hacia un sentimiento de desprecio; decir pobre es sinónimo de inútil. Y se categorizó al pobre en merecedor y no merecedor de la beneficencia. El criterio para dar limosna es que se dirija a los pobres “buenos” y no a los delincuentes. Se criminalizó el contenido de la palabra pobre, vinculándola directamente con delincuencia, crimen, amenaza. La cuarta conclusión asimilada fue: “los pobres son malos; representan un peligro para la sociedad; no tenemos por qué ayudarlos”.

Estas cuatro ideas, planteadas en el párrafo anterior a manera de “conclusiones”, han permeado la subjetividad generada desde la Iglesia católica en general, y específicamente en Guatemala. Esta visión se difunde a través de la amplia red institucional eclesial, mediante un discurso construido que, además de todo lo anterior, se caracteriza por ser minimista. Es decir, que mantiene una visión cerrada de la existencia humana, reduciendo sus necesidades a satisfactores materiales y mínimos biológicos. Esto explica la reducción de la Pastoral Social que se implementa desde las parroquias estudiadas, a actividades esporádicas, aisladas y sin ningún impacto positivo en mejorar la calidad de vida de los pobres: distribución de víveres, colecta de ropa usada, provisión de medicamentos básicos, etcétera.

Al reproducir ese discurso y plantear estrategias desde la Pastoral Social acordes al mismo, las parroquias estudiadas, y por ende la Iglesia católica por ellas representada, se ubican entre los agentes perpetradores y reproductores de la pobreza. Así, lejos de aportar a la construcción de la justicia social, la iglesia consolida el sistema hegemónico imperante, repitiendo sus *consignas neoliberales* respecto de la concepción del pobre y la pobreza. Se invisibilizan las causas que generan la pobreza y las estructuras injustas sobre las que se asienta la sociedad. Esta parte de la Iglesia católica guatemalteca no evidencia los mecanismos y procesos históricos, políticos y sociales que producen y reproducen la pobreza. Se pretende aliviar superficialmente la pobreza, pero en ningún momento erradicarla a partir de la construcción de condiciones más justas y equitativas.

Las acciones de la Pastoral Social son fundamentalmente asistenciales. No pretenden erradicar la pobreza, sino funcionalizarla, para que no afecte al sistema; con el agravante de denigrar con ellas la dignidad del pobre. *Con escarnio se le denigra*, porque, como afirma Eva Perón:

[...] la limosna prolonga la enfermedad, es accidental. No tiene método ni meta. Y supervive en nuestros tiempos, en nuestro medio, porque algunos sectores necesitan ejercitarla, entendiendo que así lavan culpas en la puerta de una iglesia. (González, 1948: 4)

Es necesario superar la limosna y la caridad, entendidas como beneficencia, para plantearse en serio, como proyecto de vida, la construcción de la justicia social.

BIBLIOGRAFÍA

- Altimir, Óscar (1981). “La pobreza en América Latina, un examen de conceptos y datos”, en *Revista de la CEPAL*, N° 13.
- Álvarez Leguizamón, Sonia (comp.) (2005). *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2001). “Pobreza autogestionada. La evolución de los paradigmas”, en *Revista Encrucijadas. Desarrollo humano. ¿Solidaridad desde el poder?*, año 2, N° 14, diciembre.
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y Banco Mundial (BM) (2000-2001) *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001. Panorama general*. Washington: BM.
- Berganza, Gustavo (2006). “Análisis cualitativo de la pobreza. Alcances heurísticos del discurso”. Ponencia presentada en el Curso Básico sobre Teoría de la Pobreza, FLACSO-Sede Académica Guatemala, Ciudad de Guatemala, 18 de abril.
- Biblia Latinoamericana* (1972). Madrid: Verbo Divino.
- Boltvinik, Julio (2003). “Tipología de los métodos de medición de la pobreza. Los métodos combinados”, en *Comercio Exterior*, Vol. 53, N° 5.
- CEPAL (2000). *Panorama social de América Latina 1999-2000*. s.l.: CEPAL.
- Contreras García, Ana Gabriela (2006). “Pobreza y Derechos Humanos”, en *Diálogo*, Nueva Época, número extraordinario, noviembre.
- Gacitúa, Estanislao y Shelton Davis (2003). “Introducción. Pobreza y exclusión social en América Latina y el Caribe”, en Estanislao Gacitúa *et al. Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe*. San José: FLACSO-BM.
- González, Eduardo A. (1948). “La visión religiosa de Eva Perón”, en *Eva Perón: Diario Democracia*, Buenos Aires, 28 de julio.
- _____ (1987). “La visión religiosa de Eva Perón”, en *Eva Perón: clases y escritos completos*. Tomo 3. San Isidro: Megafón.

- López Rivera, Óscar A. (2003). “La complejidad conceptual y las implicaciones metodológicas de la pobreza”. Conferencia impartida en el Coloquio de la Maestría en Ciencias Sociales de la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Académica Guatemala, Ciudad de Guatemala, 16 de noviembre.
- Martín-Baró, Ignacio (1999) [1989]. *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA.
- Max-Neff, Manfred (2001) [1994]. *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria.
- Mollet, Michel (1988) [1978]. *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México: FCE.
- Monreal, Pilar (1996). *Antropología y pobreza urbana*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Morell, Antonio (2002). *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona: Anthropos.
- Orantes Troccoli, Carlos (2006). “Dimensión psico-afectiva de la pobreza: antipsicología de la pobreza”. Ponencia presentada en el Curso Básico sobre Teoría de la Pobreza, FLACSO-Sede Académica Guatemala, Ciudad de Guatemala, 24 de marzo.
- Øyen, Else (2002). “Producción de la pobreza: un enfoque diferente para comprender la pobreza”, en *Reflexiones teóricas sobre la pobreza*. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Papa Pablo VI (1967). Encíclica *Populorum Progressio*. Primera parte, III Capítulo “Acción que se debe emprender”, N° 22-42.
- Perón, Eva (2001) [1948]. “Diario democracia”, en Eduardo González, *La visión religiosa de Eva Perón*. Disponible en <www.lucheyvuelve.com.ar/Evita/religiosidad.htm>. Último acceso, 25 de mayo de 2007.
- Sen, Amartya (2000). *Social Exclusion: Concept, Application and Scrutiny*. New Delhi: Asian Development Bank.
- Solé, Carlota (2002). “Prólogo”, en Antonio Morell, *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona: Anthropos.
- Spicker, Paul (2003). “Eleven Definitions of Poverty”, en Else Øyen et al. *Poverty a Global Review: Handbook on Internacional Poverty Research*. Oslo: Scandinavian University Press.