

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X VOL. 44, No 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2024

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

BIENAVENTURADOS LOS POBRES LA FIGURA DEL PENSAMIENTO COMO PUNTO DE ORIENTACIÓN EN EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

JOHANNES WITKOWSKY*

IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA EN SUECIA, MALMÖ, SUECIA

* Tiene una maestría en Teología por la Universidad de Lund (Lund, Suecia).

Contacto: johannes.witkowsky@svenskakyrkan.se

Recibido: 28 de enero del 2024/ Aprobado: 16 de marzo del 2024



Bienaventurados los pobres

La figura del pensamiento como punto de orientación en el método de la Teología de la Liberación

JOHANNES WITKOWSKY*

Iglesia Evangélica Luterana en Suecia, Malmö, Suecia

*Wittgenstein said: Whereof one cannot speak,
thereof one should remain silent.
I believe it could be said with equal justice:
Whereof one cannot speak,
thereafter one should seek. (Norbert Elias)*

*Pobre, no. Pobre es el perro.
Nosotros somos desamparados,
pero luchadores. (Clodovis Boff)*

Resumen: Partiendo de la observación de que existe una disonancia fundamental entre el discurso académico sobre los pobres y la conversación con los pobres, este artículo resalta la diferencia entre el uso de los pobres como un concepto teológico en la reflexión académica y el encuentro con personas pobres en el trabajo práctico. Con el objetivo de minimizar las consecuencias destructivas de esta disonancia se introducen las categorías de la “figura de pensamiento” y la “imagen de fijación”

* Tiene una maestría en Teología por la Universidad de Lund (Lund, Suecia). Contacto: johannes.witkowsky@svenskakyrkan.se

en la que se pueden distinguir varias figuras entrelazadas. A pesar de la diversidad de motivos potenciales, el autor sostiene que dos motivos dominan esta figura de pensamiento: un “motivo de carencia” y un “motivo de resonancia”. Discutiendo cómo la figura del pensamiento podría ser utilizada en un trabajo académico teológico, el autor esboza sus características básicas, incluyendo algunos desafíos que podría enfrentar dicho proyecto.

Palabras clave: Teología de la liberación, los pobres, idolatría, figura de pensamiento, diálogo intercontextual.

Abstract: Drawing on the observation that there is a fundamental dissonance between liberation-theologians’ academic discourse about the poor and the theologians’ conversation with the poor, this article highlights the difference between academic theology’s use of the poor as a theological concept and theologians’ encounter with the poor person. With the aim to minimize the destructive consequences of this dissonance, the poor as a theological concept is presented as a *figure of thought* and as a *fixation image* in which several intertwined figures could be read out. Despite a diversity of potential motifs, the author contends that two motifs dominate this figure of thought: a “motif of lacking” and a “motif of resonance”. By discussing how the figure of thought could be used within academic theology, the author outlines the basic features for how an academic liberation theology could be designed, including some challenges such project could face.

Keywords: Liberation theology, the poor, idolatry, figure of thought, intercontextual dialogue.

INTRODUCCIÓN

El surgimiento de la teología de la liberación (a partir de ahora, TL) ha sido descrito como una revolución teológica y como una ruptura epistemológica con la teología del atlántico norte (europea).¹ En cuanto a lo que era nuevo y esencial en este nuevo discurso teológico las opiniones aún están divididas. El discurso, sin embargo, todavía parece estar compuesto de dos principios epistemológicos: la perspectiva de las personas pobres y la teología como una reflexión crítica que surge de la praxis.² Una perspectiva que ayuda a comprender lo que supusieron estas novedades epistemológicas es la metáfora de Juan Mackay del “balcón” y el “camino”, y el movimiento del teólogo de uno a otro.³ La idea de la teología como reflexión desde la praxis es ante todo un intento de crear una teología intrínsecamente ligada a la praxis: una teología no solo para el camino, sino también desde el camino.⁴

Al mismo tiempo que la TL supuso una ruptura con la teología europea, la TL probablemente ha sido una de las corrientes teológicas más influyentes precisamente en la teología europea durante la segunda mitad del siglo XX. Desde el surgimiento de la teología de la liberación, innumerables grupos teológicos, sacerdotales, y de personas laicas en el contexto europeo se han interesado e han sido inspirados por los teólogos y las teólogas de la liberación del contexto latinoamericano. Un desafío recurrente ha sido siempre,

1 Karla Ann Koll, “The Theology of John A. Mackay as Praeparatio Liberationis”, *Theology Today* 73, n° 2 (1 de julio de 2016): 105–16.

2 Jung Mo Sung, “The Human Being as Subject”, en *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, ed. Ivan Petrella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 1–19.

3 Koll, “The Theology of John A. Mackay as Praeparatio Liberationis”.

4 Sung, “The Human Being as Subject”, 2.

precisamente, el movimiento y la transición entre contextos. Esto ha sido particularmente característico de los teólogos y las teólogas europeas, cuyo trabajo a menudo ha implicado una laboriosa “traducción” de la teología de la liberación. Traducción - en el sentido de recontextualización - a través de la translocación de sentidos ha sido el gran desafío. Las reflexiones sobre las personas pobres han sido particularmente difíciles de traducir, así como trasladar la idea de las personas pobres como *locus theologicus*. Con frecuencia, el resultado ha sido una meta-discusión sobre los desafíos y las consecuencias de la translocación, en lugar de centrarse en hacer teología o establecer un diálogo entre los contextos, lo que a su vez podría significar una fertilización cruzada entre diferentes teologías de la liberación. Sin embargo, los desafíos de la translocación también han iluminado un problema más fundamental para el discurso de la TL en general, a saber, la disonancia que prevalece entre el discurso académico y el trabajo pastoral o popular, es decir, entre la reflexión académica *sobre* las personas pobres y el encuentro y conversación *con* la persona pobre y la autopercepción de esa persona. Quiero afirmar que este es el punto focal entre los dos principios epistemológicos del discurso de la TL, *teología como reflexión sobre la práctica* y *las personas pobres como locus theologicus*. En este artículo se presenta una estrategia de reflexión académica para evitar la objetivación y apropiación de la vida humana. La estrategia es una propuesta de solución al problema práctico de la translocación, con el objetivo de facilitar el tránsito entre diferentes contextos, así como entre camino y balcón o práctica y reflexión crítica. El objetivo de largo alcance es, con las personas pobres como punto de orientación común para diferentes contextos particulares: buscar las condiciones para una conversación intercontextual, en la que la situación común -el sufrimiento y la lucha en los contextos particulares- nos una.

UNA FIGURA DE PENSAMIENTO

Las personas pobres como punto de partida para el trabajo y la reflexión teológica han sido expuestas a críticas constructivas desde el nacimiento de la TL. Entre otros temas, la crítica contra la TL consiste en la simplificación de las estructuras complejas de la opresión, la romantización de las personas pobres, y la idealización del sufrimiento. Esta simplificación también resultaría en una objetivación e idolatría y, por lo tanto, en una deshumanización de la persona vulnerable. El teólogo europeo Tim Noble ha argumentado que los teólogos y las teólogas de la liberación no han podido especificar a las personas pobres como un concepto teológico. A nivel práctico -es decir, en el trabajo pastoral- esta indefinición no es un problema porque la persona teóloga se pone en relación con la persona pobre y no hay necesidad de conceptualizar teóricamente a la persona. Los problemas surgen cuando la persona teóloga, dentro de un trabajo teórico, debe reflexionar académicamente. Cuando la realidad compleja debe ser conceptualizada y teorizada, esta se reduce a generalizaciones abstractas que resultan en una objetivación de la persona pobre, oprimida, marginada, y alienada. Noble escribe:

En cuanto las personas pobres se convierten en un concepto global, se convierten en una categoría organizativa, a la que las personas pertenecen o no. Pero las categorías organizativas no son inocentes y rara vez, o nunca, están libres de contenido y propósito ideológicos. Entonces, las personas pobres se convierten, o al menos corren el riesgo de convertirse, en un concepto ideológico, uno que puede utilizarse para incluir o excluir.⁵

5 *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* (New York: Routledge, 2014), 71.

En su conceptualización académica de la realidad, toda persona teóloga, según Noble, corre el riesgo de construir “ídolos” en lugar de dejar que los pobres sean “íconos”, es decir, “imágenes de Dios”. Se vuelve particularmente problemático para la persona teóloga que quiere transferir un “ídolo” construido en un contexto específico a un contexto nuevo y diferente, porque cada contexto se caracteriza por su estructura socioeconómica, política, y cultural específica de violencia y hegemonía y, por lo tanto, también el sufrimiento producido por la opresión y la pobreza es específico. Esto se vuelve particularmente claro cuando se leen los primeros intentos de “traducir” la TL del contexto latinoamericano al contexto sueco-escandinavo.⁶ El desafío ha sido identificar personas o grupos sociales en el contexto sueco que coincidan con las descripciones que provienen de América y África, lo que en sí mismo ha sido una tarea prácticamente imposible precisamente por las diferencias entre los contextos. Así, la persona teóloga se enfrenta a una elección: abandonar el ídolo por la realidad o aferrarse al ídolo a costa de la realidad.⁷ Noble acuña el término “ptocholatry”, es decir, idolatría de las personas pobres, a través de la cual las personas pobres son utilizadas como herramienta ideológica y se convierten en una imagen que la persona teóloga comienza a adorar.⁸ La solución, según Noble, es dejar que las personas pobres irruman y estén presentes en todas las etapas del método de trabajo teológico.⁹ Es crucial mantener el movimiento entre la teoría y la práctica para minimizar los riesgos de reduccionismo y así mantener

6 Pienso sobre todo en la obra de Per Frostin (1943-1992), quien introdujo en gran medida la teología de la liberación en el contexto teológico escandinavo.

7 Johannes Witkowsky Bengtsson, “Saliga år de fattiga. Om tankefiguren som orienteringspunkt i befrielse teologisk metod” (Tesis de Maestría en Teología, Suecia, Universidad de Lund, 2020).

8 *The Poor in Liberation Theology*, 71.

9 El método al que se refiere Noble es el método de Clodovis Boff, que consiste en mediación socioanalítica, mediación hermenéutica y mediación práctica.

viva una teología planteada en las nuevas preguntas de las personas pobres, que a su vez exigen nuevas respuestas.¹⁰ Solo así las personas pobres podrán evitar convertirse en ídolos y seguir siendo íconos. Aunque la crítica de Noble es correcta, su supuesto básico es problemático, es decir, considerar a las personas pobres como íconos, ya que incluso los íconos tienen un espectador. Para formularlo en dos preguntas: ¿Quién es la persona que ve? y ¿Qué es lo que ve?

Clodovis Boff ha identificado lo que puede llamarse una disonancia fundamental dentro el discurso de TL, más en particular entre la reflexión *sobre* y la conversación *con* las personas pobres. Él escribe:

Por eso los pobres no acostumbran a llamarse “pobres”, y ello por un sentimiento de honra y dignidad. Son los no pobres los que los llaman así. Como aquella pobre mujer de una pobre ciudad del interior de Pernambuco —Tacaimbó— que, al oír que la llamaban “pobre”, respondió: “Pobre, no. Pobre es el perro. Nosotros somos desamparados, pero luchadores”.¹¹

Lo que Boff está sugiriendo es que existe una disonancia entre el uso académico de las personas pobres como concepto o idea teológica y el encuentro de la persona teóloga con la persona pobre y la autopercepción de esta persona.¹² Un problema fundamental que la TL raramente aclara es que estos dos -la persona pobre como término teológico y la persona pobre en sí- son dos fenómenos separados. Clodovis Boff ha tratado de hacer más clara esta distinción a través de la división entre la teología

10 *The Poor in Liberation Theology*, 147–50.

11 “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, vol. I (Madrid: Trotta, 1990), 106.

12 Boff, 106s.

profesional, pastoral, y popular, pero nunca ha expresado explícitamente lo obvio en el hecho de que la TL académica o profesional trabaja con abstracciones, mientras que la teología pastoral y popular trabaja con personas vivas. En ese sentido, no podemos dejar de darle la razón a Noble al plantear que la teología académica rara vez trabaja con la persona pobre, en el sentido de la persona que aparece con cuerpo, rostro, nombre, voz, emociones, etc., sino precisamente con la persona pobre como término generalizador o como una categoría organizada, “sin rostro”.¹³ A diferencia del trabajo práctico pastoral, el trabajo académico siempre trabaja con abstracciones. Los problemas surgen, como la idolatría, solo cuando comenzamos a creer que las abstracciones son reales o que existen como personas reales “ahí afuera”, más allá del escritorio. Aquí también radica el problema o la disonancia, es decir, de que las personas pobres no deberían sufrir más humillaciones al ser más objetivadas a través de la reflexión académica. Sin embargo, la pregunta es si la teología académica, u otra disciplina, es capaz de capturar y comprender la compleja realidad de no solo las personas pobres, mujeres, afroamericanas, o indocumentadas sino de todas las personas porque, ¿Quién podría comprender las profundidades insondables de cada ser humano, sin encapsular y luego disminuir a este ser humano? Para usar una cita de Jung Mo Sung:

Quando se trabalha em o âmbito de las instituciones, uno está tratando con personas transformadas en objeto de las instituciones, incluso cuando se trata con una persona señalada como la superior de todo

13 Para dar dos ejemplos: “Não se trata apenas do pobre individual que bate à nossa porta e pede uma esmola. O pobre a que nos referimos aqui é um coletivo”. Clodovis Boff y Leonardo Boff, *Como fazer teologia da libertação*, 8ª ed. (Petrópolis: Editora Vozes, 2001), 15. “El pobre es un sujeto colectivo. La opción por el pobre hizo comprender que no se puede aislar al pobre de la clase social a la que pertenece. El pobre aislado no existe”. Victorio Araya, *El Dios de los pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación* (San José, Costa Rica: DEI, 1985), 52.

el sistema institucional. Esto no significa que sea imposible para uno vivir el ser sujeto, sino sólo que cualquier teoría y cualquier institución es, en cierto modo, mala teoría e institución, porque trata al ser humano sujeto como objeto. Sin embargo, puesto que no podemos vivir sin lenguaje ni instituciones, lo que podemos y debemos hacer es distinguir el concepto de sujeto del de actor social, es decir, del individuo que “vive” un papel social en una determinada relación institucionalizada. El ser humano, el individuo, es un sujeto que trasciende todas sus objetivaciones en el lenguaje y las instituciones.¹⁴

Toda conceptualización académica implica reducción, generalización, y objetivación y, por lo tanto, al final, es siempre en cierta medida un acto de violencia sobre la realidad viva, dinámica, cambiante, y frágil del “ahí afuera”. Sin embargo, como afirmó la socióloga Nancy Fraser “sólo tomando abstracciones de las complejidades del mundo real podemos crear un esquema conceptual que lo puede iluminar”.¹⁵ Esto se aplica tanto a la perspectiva del “balcón” como a la del “camino”.

El “ídolo” surge solo cuando la persona observadora o teóloga lo confunde con un ícono, pues hasta entonces es otra cosa, algo que la persona teóloga aún no ha comenzado a idealizar. Para usar una imagen común en la teología académica de la liberación, las personas pobres son como la mano que señala a la luna, y los problemas surgen cuando confundimos la mano con la luna. Por lo tanto, una solución sería marcar claramente los contornos de la mano para que no pueda confundirse con otra entidad que no sea una mano. En el caso de las personas pobres, esto significaría un discurso más claro sobre ellas como concepto teológico, así como una delimitación más clara de los

14 “The Human Being as Subject”, 13.

15 *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (New York: Routledge, 1997), 12s.

contornos y contenidos de este concepto. Sólo entonces los teólogos y las teólogas de la liberación pueden evitar la idea errónea de que sus reflexiones deben interpretarse literalmente y evitar la noción de que estas descripciones pictóricas estarían completamente representadas en la realidad “allá afuera”.

La categoría “pobre”, como concepto teológico dentro de la TL académica y como punto de orientación para diferentes teologías de la liberación, debe ser entendida en el sentido sociológico de “figura de pensamiento”. El uso de figuras de pensamiento y similares tiene una larga tradición en la investigación sociológica.¹⁶ La figura del pensamiento se utiliza para articular experiencias críticas y es un medio adecuado para perseguir las preguntas para las que no hay respuestas claras y, así, facilitar la investigación exploratoria de la existencia humana. Una crítica común al uso sociológico de figuras de pensamiento es que, en realidad, o empíricamente, solo existen como mezclas de una u otra. Sin embargo, tal crítica pierde de vista la tarea principal de la figura del pensamiento. La figura del pensamiento es precisamente un modelo imaginario donde se enfatizan ciertas características, es decir, es a la vez generalizador y ficcional, pues como tal no existe en la realidad, pero al mismo tiempo refleja algo de la realidad y, por lo tanto, puede usarse para interpretar y analizar la realidad. Tampoco tiene por qué ser excluyente, estático, o unidimensional, sino que puede adaptarse a la complejidad de la realidad. Además, la figura del pensamiento depende del reconocimiento, es decir, debe reflejar y

16 Pienso sobre todo en “tipos ideales” y “figuras sociales”, que por ejemplo incluye: “the stranger” de Georg Simmel, “the hobo” de Nels Anderson, “the salaried masses” de Siegfried Kracauer, “workers’ children” de Ralf Dahrendorf, “the simple people” de Pierre Sansot, “the flexible self” de Richard Sennett, “the tourist” de Zygmunt Bauman, “the artist” de Pierre-Michel Menger y “the migrant” de Thomas Nail. Sebastian J. Moser y Tobias Schlectriemen, “Social Figures-Between societal experience and sociological diagnosis” (ffhalshs-01972078f, 2019).

ayudar a articular una experiencia, pero no depende de la identificación. Aplicado a las personas pobres, significaría que ningún ser humano será jamás identificado como pobre ni obligado a identificarse como pobre, mientras que al mismo tiempo todos son libres de hacerlo. Si la teología de la liberación quiere continuar afirmándose como una teología académica -y no solo como un movimiento teológico pastoral o popular-, entonces la solución más decente y justa hacia las personas socioeconómicamente vulnerables, las marginadas, las oprimidas, y las silenciadas es delinear más claramente la mano que está señalando, para que no se confunda con la luna.

Sugiero, además, que las personas pobres como figura de pensamiento deben entenderse como una “imagen de fijación”.¹⁷ Me refiero a ese tipo de imágenes en las que inicialmente se identifica una determinada figura, pero en las que luego, con más detenimiento, se puede distinguir u observar una figura completamente distinta. Las imágenes de fijación bien hechas incluyen los mismos elementos en ambas figuras y las mismas líneas que forman una figura también dan forma a la otra. Sin embargo, solo se puede ver una figura a la vez, o sea, no se pueden ver ambas figuras al mismo tiempo.¹⁸ Aunque las personas pobres revelen varios motivos a la vez, la figura del pensamiento está dominada por dos motivos: un motivo de carencia y un motivo de resonancia.

17 En español la palabra ilusión óptica se usa normalmente para este fenómeno. La palabra “imagen de fijación” es una traducción directa de la palabra sueca “Fixeringsbild” que se deriva de la palabra alemana “*Vexierbild*”. Este desafío lingüístico es, irónicamente, otra expresión de los desafíos y oportunidades de las conversaciones intercontextuales.

18 Cf. el uso que hace el sociólogo Johan Asplund de las figuras de pensamiento “*Gemeinschaft*” y “*Gesellschaft*”. *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft* (Göteborg: Korpen, 1991).

UN MOTIVO DE CARENCIA

Varias teólogas y teólogos de la liberación enfatizan e interpretan distintos aspectos de las personas pobres y, así, resaltan diferentes motivos en la figura del pensamiento. Es importante subrayar que, aunque la pobreza socioeconómica a menudo constituye la base de varias formas de opresión, el término teológico de *pobre* incluye mucho más que la pobreza material. Los teólogos y las teólogas de la liberación a menudo, por un lado, han enfatizado el aspecto socioeconómico de la pobreza como constitutivo de la situación de las personas pobres y, por otro lado, se han esforzado en ensanchar la conceptualización de la opresión e incluir las distintas dimensiones de la pobreza. Asimismo, muchas teólogas y teólogos de la liberación han buscado una definición dinámica de las personas pobres, que pueda proporcionar una conceptualización que incluya la pobreza que albergaba el presente y al mismo tiempo se abriera a futuras categorías de pobres. Un ejemplo ilustrativo de esto lo ofrecen Jorge Pixley y Clodovis Boff:

Sea como fuere, la pobreza, entendida genéricamente como privación concreta de algo, seguirá siendo una dimensión permanente de la realidad humana en la historia. El hombre en el mundo será siempre un ser que *puede* sufrir y morir. La pobreza dejará de ser una situación social generalizada a escala de clases, masas y pueblos enteros, como lo es hoy. Pero no podrá dejar de aparecer bajo una u otra forma en los diversos accidentes a los que esta forzosamente sometida la condición humana. En este sentido es plenamente verdadera, por ser realista, la afirmación de Jesús: ‘Siempre tendréis pobres entre vosotros’(Jn 12,8).¹⁹

19 *Opción por los pobres*, 2ª ed. (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 140.

La diversidad de imágenes y descripciones de las personas pobres en la TL sugiere que “la privación concreta de algo” o “la falta de algo” es el denominador común que une todas estas descripciones. Quiero proponer que, en la raíz del término teológico “pobre”, se encuentra una deficiencia, es decir, la carencia de un algo.²⁰ El discurso sobre las personas pobres o sobre la pobreza dentro de la TL se ha referido en última instancia y siempre a una situación de carencia: falta de vida, falta de alimento, falta de libertad, falta de poder, falta de dignidad humana, falta de autonomía, falta de reconocimiento, falta de participación, falta de derechos, falta de resonancia, falta de educación, etc. Para concretar con una famosa cita de Clodovis Boff: “Finalmente, cuando el pueblo dice “pobre” dice dependencia, debilidad, desamparo, anonimato, desprecio y humillación”.²¹ Aunque Boff no escribe explícitamente sobre deficiencia, cada condición mencionada en la cita se refiere a una específica falta de algo: dependencia conlleva falta de autonomía, debilidad se traduce en falta de fuerza, anonimato es falta de reconocimiento, etc.

Con su motivo de carencia, la figura del pensamiento revela así la pobreza en una sociedad histórica, presente o futura. De esta forma, no sólo revela el sufrimiento y la vulnerabilidad de los individuos, sino que también refleja los errores en la ecuación social y la falta de formación de la sociedad. En otras palabras, las personas pobres señalan las contradicciones inherentes en el sistema, es decir, que la estructura y las relaciones sociales, tal como se presentan en las sociedades latinoamericanas, generan problemas que no se pueden resolver dentro del mismo sistema que las generó. En la TL a esto se le ha llamado

20 Véase también la definición “Una situación de carencia” de Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, 6ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2006), 14.

21 “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 106.

a veces *desde el reverso de la historia*, pero también se lo ha vestido con un lenguaje más espectacular.²² Como ejemplo, se puede mencionar a Víctorio Araya, quien ha escrito que la pobreza revela “la verdadera esencia necrófila de un sistema institucionalizado”.²³ Esto puede compararse con la formulación de Elsa Tamez de que las personas pobres revelan las causas y consecuencias del reino de la muerte: un reino caracterizado por la objetivación, la reificación, la anti-vida, la falta de autonomía, la falta de reconocimiento, la falta de participación y un proceso de deshumanización.²⁴ La carencia más fundamental, sin embargo, según Tamez, es la “falta de Dios” que en la sociedad capitalista no sólo se refleja en la situación de las personas pobres sino también en la de las personas ricas. Es una sociedad donde el libre mercado -en el que la competencia se ha convertido en un eufemismo y punto de orientación para la formación de la sociedad-, “el Dios de la Gracia”, ha tenido que dar espacio al “Dios del Mercado”. En esta sociedad, tanto el victimario como la víctima, el oprimido y el opresor, el asesino y el asesinado revelan “una imagen rota de Dios”.²⁵ Es importante destacar que tanto Araya como Tamez escriben desde un contexto de “privación concreta de algo” y desde conflictos que a la vez producen y están reproducidos por esta carencia. Una situación que asimismo forma su perspectiva y su uso de las personas pobres como una figura del pensamiento. Reiterando, la respuesta a la pregunta de quiénes son las personas pobres no está dada de una vez por todas, pues la gran variación en el concepto de las personas pobres refleja precisamente la palabra de Jesús de que debemos tener siempre a las personas pobres con nosotros y nosotras (Jn 12,8), es decir, quien

22 Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella: Verbo Divino, 1989), 68s.

23 *El Dios de los pobres*, 51. Con esta expresión Araya se refiere a la sociedad capitalista

24 *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (San José, Costa Rica: DEI, 1991), 184s.

25 Tamez, 149s.

es pobre varía según la formación social. En una sociedad capitalista, por ejemplo, algunos grupos se pueden identificar como pobres, mientras que, en una futura sociedad ecosocialista, otros grupos se pueden identificar como pobres, entre otros casos. También se podría decir que las personas pobres siempre revelan y seguirán revelando el pecado que es generado por la injusticia y las estructuras opresivas de una sociedad determinada. Sin embargo, como bien enfatizó Gustavo Gutiérrez, el pecado estructural siempre tiene una raíz más profunda en la existencia humana. Según Gutiérrez, el pecado es principalmente “ausencia de fraternidad”, “ausencia de amor en las relaciones entre los hombres” y “ruptura de amistad con Dios”.²⁶ El pecado es “la alienación fundamental” que aparece como “alienaciones particulares”, como la opresión y la explotación.²⁷ Lo que hace Gutiérrez es correlacionar una alienación interna con una alienación externa. Es decir, correlacionar la alienación de Dios, de los demás seres humanos, de la creación, y de uno mismo o una misma, con las consecuencias sociales, culturales, y económicas de esta alienación, en el sentido de sufrimiento, opresión, marginación, y muerte.

Gutiérrez no es el único en la TL que busca una correspondencia entre el “interior” y el “exterior”. Otro ejemplo digno de mencionar es el trabajo de Pixley y Boff en el que se hacen diversas distinciones entre pobreza material y pobreza antropológica. La pobreza antropológica se refiere a la angustia o angustia existencial que surge del hecho de que la existencia es contingente, que el ser humano es mortal y su vida finita.²⁸ La pobreza antropológica es ineludible, pero es parte incondicional de la existencia de todo ser humano: “todo ser relativo

26 *Teología de la liberación. Perspectivas*, 7ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1975), 236s.

27 Gutiérrez, 237.

28 *Opción por los pobres*, 166s.

es un ser recibido, y por eso mismo absolutamente dependiente del Absoluto. Por eso es un ser ontológicamente pobre”.²⁹ Según Pixley y Boff, la pobreza antropológica no es un problema per se, sino que se convierte en un problema cuando el ser humano comienza a depender de los ídolos, en lugar de reconocer su dependencia en Dios. En la sociedad capitalista, el ser humano tiende a atribuir al dinero “lo absoluto” y al mercado “el creador”. Otorgar al dinero la potestad de Dios transformará, en última instancia, al ser humano en un objeto para el mercado que ha elegido adorar.³⁰ Las consecuencias serán un proceso de reificación, no sólo del ser humano, sino también de sus relaciones con Dios, la creación, el prójimo, y consigo mismo o misma. Este proceso de reificación también refleja la figura del pensamiento a través de su motivo de carencia. Es importante recalcar una vez más que estas nociones también están moldeadas por la situación en la que se encuentran Pixley y Boff, como Gutiérrez, Araya, y Tamez. Es decir, una situación de carencia específica, aunque en una sociedad futura donde no falte la fraternidad o donde el hombre no haya hecho dinero para ser su “Absoluto”, habrá otro tipo de carencia interior que se reflejará en la figura del pensamiento.

El trabajo de Pixley y Boff, al igual que el trabajo de Gutiérrez, destaca el hecho de que el motivo de carencia siempre aparece en el contexto de una noción (quizás a veces implícita) de lo que es el ser humano y lo que es una buena vida humana, es decir, una antropología. Aunque es dudoso que sea posible hablar de una antropología dentro de la TL, se encuentran descripciones recurrentes de lo humano dentro del discurso académico. Estos podrían resumirse con la palabra un tanto paradójica de interdependencia que, en sí misma, también apunta a la

²⁹ Pixley y Boff, 167.

³⁰ Pixley y Boff, 166–72.

relación ambivalente que muchas teólogas y teólogos de la liberación tienen con el concepto de dependencia y, con eso, también con los conceptos de libertad y autonomía.³¹ La coexistencia del ser humano siempre conlleva una dependencia. El ser humano es también un transmisor activo de vida con la capacidad creativa de transformar la realidad y proteger la vida. La vida es, como escribió Victorio Araya Guillén, “don y tarea”.³² O sea, el deber no es solo administrar y proteger la creación sino también servir al prójimo. Pero como ha señalado Elsa Tamez, este servicio no puede ser servicio si no lo hace un *señor libre*.³³ Libre no debe interpretarse como individualismo: libre es ser abiertamente en relación. La lucha de liberación es, en última instancia, para construir relación y afirmar la interdependencia de diferentes maneras. La paradoja es que la dependencia mutua parece presuponer una dimensión de independencia, así como el servicio presupone autonomía. Ivone Gebara lo describe como una interdependencia sagrada, una relación vibrante entre el ser humano y todo lo que le rodea, y que habla de una conexión entre la vida y todos sus componentes, o sea, relación es la realidad primaria.³⁴ El ser humano es, fundamentalmente, relación y como tal a la vez receptor y transmisor en la red de relaciones, que no sólo conecta su existencia con los demás seres humanos, sino con todo el cosmos en el que vive, se mueve, y existe.

31 Para una discusión sobre la antropología dentro de TL ver entre otras: Lilian Calles Barger, *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology* (New York: Oxford University Press, 2018); Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

32 “El Dios de los pobres: misterio de gracia y fidelidad”, *Simo Revista de Teología*, n° 2 (28 de agosto de 2009): 134.

33 Cf. la definición de libertad de Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 67.

34 *Longing for Running Water*, vi, 1, 76–81.

Sobre el trasfondo de esta antropología, la figura del pensamiento, por su motivo de carencia, revela y refleja tanto la alienación externa en forma de falta de recursos, autonomía, reconocimiento, o poder, como una alienación interna como falta de solidaridad, de amor, de fraternidad, y de Dios. Es importante enfatizar que reconocer las deficiencias de cada ser humano -que tanto las víctimas como los perpetradores revelan “una imagen rota de Dios”- no conduce a un cambio de enfoque de la víctima al perpetrador. Lo que subraya *la opción preferencial por las personas pobres* es que Dios las ha elegido como el lugar de encuentro donde se puede restaurar esta imagen.³⁵

UN MOTIVO DE RESONANCIA

El gran reto de las “imágenes de fijación” es distinguir una figura de la otra, pues las mismas líneas que crean una imagen dan forma a otra imagen simultáneamente. En cuanto a las personas pobres, esto significa que, en medio del motivo de la carencia –que se refleja en la primera imagen de la figura del pensamiento–, aparece también una imagen radicalmente diferente y a la vez entrelazada. Una cita de Gustavo Gutiérrez se relaciona con la idea anterior:

La vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de sufrir, de festejar, de creer, de

35 Tamez, *Contra toda condena*, 150.

orar. Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar – en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara – en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo, sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del Evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a todo hombre.³⁶

Así, parece haber algo en la situación de las personas pobres que, a pesar del sufrimiento, la desgracia, y la muerte, se considera beneficioso y hace que quien se compromete genuinamente con ellas no sólo quiera entrar en su mundo, sino también habitar en él y considerarlo un lugar de residencia. La declaración es delicada y corre el riesgo de romantizar e idolatrar. Esto es, como subraya Gutiérrez: “una razón adicional para moverse en este mundo con el mayor respeto”.³⁷ Ha habido una tendencia dentro de la TL a atribuir a los grupos socioeconómicamente vulnerables un *ser-en-el-mundo* especial, con cualidades espirituales especiales, a menudo con referencia a la palabra bíblica *anawim*.³⁸ Por ejemplo, las personas pobres estarían *espontáneamente más abiertos a Dios*, como si la condición socioeconómica evocara y generara un sentido particularmente religioso que conllevara a que la persona pobre reconozca (en mayor medida que las personas económicamente ricas) la pobreza antropológica.³⁹ Precisamente por carencia y como perdedora en la economía capitalista y del mercado libre, la persona pobre se distanciaría del dinero –como su “absoluto”– y se acercaría a Dios. En

36 *Beber en su propio pozo*, 8ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2007), 166.

37 Gutiérrez, 167.

38 Para ejemplos, véase: Clodovis Boff, *Feet-On-The-Ground Theology: A Brazilian Journey*, Revised edition (Maryknoll: Orbis Books, 1987), 128; Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 169; Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 370; Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1988), xxi; Pixley y Boff, *Opción por los pobres*, 166–68.

39 Pixley y Boff, *Opción por los pobres*, 166–72.

este giro también afirmarían las verdaderas condiciones de la existencia humana, es decir, la interdependencia. Dado que declaraciones como estas no son verificables empíricamente, uno debe criticarlas y solo deben tratarse como un pensamiento especulativo o como una expresión de la propia experiencia subjetiva de la persona teóloga. Sin embargo, como tal, todavía puede ser útil, tanto como rasgos pertinentes a la figura del pensamiento o como reflejo de la mirada de la persona teóloga sobre el mundo. Además, esto resuena con la experiencia de los teólogos y las teólogas al encontrarse con el mundo de las personas pobres. Jung Mo Sung ha llamado a esta experiencia la experiencia fundadora de la teología de la liberación, que es “la experiencia de indignación ética”.⁴⁰ Sung lo define como una verdadera “experiencia espiritual de gracia y justificación por la fe” en la que “se reconoce la humanidad de las personas independientemente de su posición o su función social”.⁴¹ En una sociedad donde la existencia humana se valora con base en los logros, el capital, o los méritos, esta experiencia puede ser percibida como liberadora tanto para las personas oprimidas como para la persona que siente la indignación, ya que la existencia está verdaderamente justificada solo por la gracia. La experiencia se abre también a un “deseo utópico”, es decir, “el sueño de un mundo libre, un mundo liberado de todo tipo de opresión y cosificación del ser humano” que con el tiempo podría desarrollarse en un proyecto de una nueva sociedad.⁴² La idea de la indignación ética es similar a un idea de Víctor Codinas, quien básicamente afirma que la TL es una teología de la misericordia, en el

40 “The Human Being as Subject”, 4. Mi propia traducción, tomada del original: “the experience of ethical indignation”.

41 Sung, 4–16. Mi propia traducción, tomada del original: “spiritual experience of grace and justification by faith” [...] “the humanity of persons is recognized irrespective of their social place or role”.

42 Sung, 5. Mi propia traducción, tomada del original: “the dream of a free world, a world liberated from all kinds of oppression and objectification of human beings”.

sentido de *conmoción de las entrañas*, y es una expresión que apunta a la experiencia primaria y abrumadora del ser conmocionado por el grito del sufrimiento y la voluntad de responder a este grito.⁴³ Aunque ambas explicaciones son verdaderas, también son explicaciones insuficientes para la experiencia primaria. Dadas sus declaraciones, es obvio que tanto Sung como Codina solo ven la primera imagen en la figura del pensamiento. Ambos pierden una parte fundamental de la experiencia primaria y, por lo tanto, ninguno de los dos comprende lo que Gutiérrez expresó anteriormente. Para ponerlo en una pregunta: ¿Qué hay en la situación de carencia o falta de la persona pobre, que para la persona teóloga pueda ser percibido como beneficioso?

En su estudio comparativo de las teologías de Jon Sobrino y el Papa Francisco, Michel Simo Temgo ofrece una reflexión que podría dar respuesta a esta pregunta. Él concluye que lo que emerge en las diferentes categorías de pobreza es inseguridad y fragilidad, pero también dependencia e interdependencia. Con referencia a Guillaume le Blanc, Temgo escribe: “vivir es exponerse a la posibilidad de ser debilitado, de ser herido”.⁴⁴ Lo que las personas pobres revelan a Temgo es la vulnerabilidad que corresponde a “la condición ontológica de nuestra humanidad”.⁴⁵ Temgo escribe:

En otras palabras, la vulnerabilidad es la “capacidad de ser afectado corporal, mental, emocional, y existencialmente por la presencia, el ser,

43 “Nuevos desafíos de la teología de la liberación”, *Perspectiva Teológica* 48, n° 2 (1 de enero de 2016): 241.

44 *Jon Sobrino and Pope Francis: A New Springtime for the Preferential Option for the Poor/Vulnerable?* (Blomington: Xlibris, 2019), 16. Mi propia traducción, tomada del original: “to live is to be exposed to the possibility of being weakened, of being hurt”.

45 Temgo, 16s. Mi propia traducción, tomada del original: “the ontological condition of our humanity”.

o el actuar de otra entidad u otra persona” [...] Vulnerable es también “apertura, relacionabilidad, mutabilidad, y comunicabilidad”.⁴⁶

Lo que las personas pobres en su vulnerabilidad y por su carencia específica revelan a Temgo es la vulnerabilidad que acompaña y pertenece a la vida humana. Paradójicamente, al revelar la deficiencia del ser humano, también se revela los mayores bienes del ser humano: la dependencia con Dios, la dependencia con las demás personas, y la dependencia del ser humano con la creación. Debido a esta *vulnerabilidad universal* que revelan las personas pobres, Temgo reclama que la *opción preferencial por las personas pobres* debe ser reemplazada por la *compasión por las personas vulnerables*. Esta propuesta también refleja la mirada de Temgo y su uso de la figura del pensamiento. Su sugerencia indica que el segundo motivo de la figura del pensamiento sería un motivo de vulnerabilidad, es decir, un motivo que hace resonar la vulnerabilidad (y la contingencia) de la existencia humana y, por lo tanto, también revela el don de la vida dado por el Dios de la vida. Sin embargo, esto es parcialmente correcto, pero el problema de la propuesta es que corre el riesgo de recaer en una teología de caridad paternalista y, asimismo, perder uno de los rasgos más distintivos del segundo motivo en la figura del pensamiento: la *rebeldía* y la *agencia*.

Ya en el documento de Medellín queda claro que el obispado busca un acercamiento a los cambios políticos y sociales que se estaban produciendo en el continente latinoamericano y que marcaron la formación de la sociedad.⁴⁷ Lo que corre como hilo conductor en el documento de Medellín es la lucha por el derecho de ser sujeto

46 Temgo, 16s.

47 Medellín, *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Documentos finales de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, CELAM (Buenos Aires: CELAM, 1968), 2:13, 3:10.

de su propia vida, en lugar de objeto de las acciones (de la caridad) de los demás: el ser humano, en cuanto creado por Dios y receptor de la vida, está destinado a ser sujeto de su propia vida y dueño de su propia historia.⁴⁸ La figura bíblica que quizás mejor retrata esta subjetivación es Job en el libro homónimo.⁴⁹ La gran desgracia en la vida de Job no es solamente el sufrimiento, sino también la falta de resonancia, es decir: el mundo parece que esta mudo.⁵⁰ Su sufrimiento no es reconocido como inocente e injusto. Incluso Dios aguarda en silencio. Su intento de “romper el silencio”, formularse y expresarse, se convierte en una cuestión de vida o muerte. “Callar ahora sería morir” dice Job, como si su grito fuera lo único que lo mantiene vivo.⁵¹ El destino de Job refleja indudablemente una situación de sufrimiento y muerte, pero al mismo tiempo refleja, con sus demandas articuladas de reconocimiento y justicia, una lucha contra la objetivación y un esfuerzo por convertirse en sujeto. Es decir, Job desarrolla su propia voz y capacidad de reflexionar críticamente. Así, el relato ilustra cómo uno, en su lucha por reconocimiento, justicia, y libertad, asume el rol de sujeto en su propia vida y, de esta forma, se convierte de un “no ser” a un “ser”. Sin embargo, para que la liberación sea auténtica y completa, la iniciativa debe provenir siempre de la persona oprimido y no como resultado de una benevolencia paternalista de la entidad

48 Medellín, 2:15, 2:8.

49 Como han señalado tanto Elsa Tamez como Gustavo Gutiérrez, existe una universalidad potencial en la figura de Job que refleja la situación de sufrimiento y muerte de los pueblos latinoamericanos, pero también la preocupación por afirmar la rebeldía del que sufre: Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*; Tamez, *Contra toda condena*. Cuando uso los términos subjetivación y proceso de subjetivación, me refiero exclusivamente a este movimiento del objeto oprimido al sujeto liberado, y no debe confundirse con otros usos de las palabras.

50 Elsa Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*, 2ª ed., Colección Lectura Popular de la Biblia (San José, Costa Rica: DEI, 2004), 57–65.

51 Tamez, 57.

opresora. En otras palabras, la subjetivación está “íntimamente ligada a la resistencia y lucha contra las instituciones objetivadoras y dominadoras”.⁵² La “rebelión” no solamente es indispensable para hacerse humano, sino también necesaria en la construcción de una sociedad nueva y benevolente. Job ilustra y personifica el proceso de subjetivación y agencia que los teólogos y las teólogas de la liberación a menudo han visto en las personas pobres y que a veces ha llevado a que se asignen roles sociales específicos a grupos socioeconómicamente vulnerables, como la de sujeto histórico.⁵³ Sin embargo, incluso estos atributos y roles son así una expresión de la experiencia de la persona teóloga. Como cuando un joven migrante colombiano viviendo en Malmö (Suecia), que después de muchos años de espera, por fin consiguió su permiso de trabajo dijo: “Yo soy el mal karma de Europa, y estoy aquí para hacer una vida. Estoy aquí para reclamar lo que Europa nos robó”.

Junto al primer motivo, dentro y entrelazado, aparece en la figura del pensamiento otro motivo que, al igual que el primero, también es dinámico. Si la primera imagen refleja una deficiencia en las relaciones sociales, entonces en la segunda imagen resuena la experiencia de la realidad de quien hace teología. Se trata tanto de lo que las personas pobres revelan a la persona espectadora como de lo que la segunda proyecta sobre las primeras. Esto trae a colación la siguiente cuestión: ¿Quién ve y qué ve? Lo que a su vez es un recordatorio de que la figura del pensamiento nunca es más de lo que quien especta ve y, al mismo tiempo, siempre más de lo que la persona espectadora proyecta sobre ella. Así, el segundo motivo en la figura de pensamiento es una

52 Sung, “The Human Being as Subject”, 15. Mi propia traducción, tomada del original: “intimately linked to the resistance and struggle against objectifying and domineering institutions”.

53 Sung, “The Human Being as Subject”.

reflexión de las proyecciones que hacen las personas teólogas sobre las personas pobres, es decir, una reflexión en la que “resuena” la experiencia de la persona teólogo y, asimismo, su propia antropología.

A falta de una mejor palabra, me apropiaré de un concepto de la sociología y llamaré a este segundo motivo un motivo de resonancia.⁵⁴ Resonancia se refiere a la relación vibrante que entraña la in(ter)dependencia entre la voz que surge en Job con el silencio de Dios y el mundo y, asimismo, al llamado más allá de ese silencio. La resonancia debe entenderse como una relación especial con Dios, la creación, el prójimo, y uno mismo o una misma. Ahora, en la teología lo que realmente ha ocurrido es que la persona teóloga, a través de su observación, afirma su propia condición existencial, es decir, el vulnerable don de estar vivo. Reducir a las personas pobres a la mera vulnerabilidad sería privar a Job de la voz que desarrolla y también privarlo de la vocación que experimenta. Lo que las personas pobres revelan es también la pasión febril revolucionaria que expresa Job cuando reacciona ante su situación. Esta subjetivación puede vivirse de distintas formas, desde un movimiento colectivo hasta una protesta silenciosa al lado de la carretera. Detrás de los dos hay un indicio del misterio insondable que puede experimentarse momentáneamente como salvación, pero que ni siquiera los teólogos ni las teólogas de la liberación terminan de comprender completamente. Para ilustrarlo con base en Ivone Gebara:

Es como si algo más allá de uno mismo o una misma, una especie de fuerza frágil, una pequeña esperanza, una chispa permitiera ir hacia adelante. El inconformismo ante el sufrimiento impuesto, una especie

54 Hartmut Rosa, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, trad. James C. Wagner (Cambridge: Polity Press, 2019).

de resistencia parece dispuesta a afrontar la infelicidad involuntaria. Este parece ser el grito inconquistable de la vida, siempre dispuesto a hacerse oír, perseverando como una suave brisa o un gemido casi silencioso cuando el miedo al sufrimiento y a la muerte toma forma en nuestra carne.⁵⁵

PENSAMIENTOS SOBRE UNA FIGURA

Las raíces de la TL crecen en el contraste entre proclamar a Cristo resucitado y al Dios vivo en condiciones de muerte. La TL brota del constante movimiento dialéctico entre la muerte y la vida, es decir, proclamar la vida a partir de la experiencia de la muerte de las personas pobres.⁵⁶ Dado que estas son las condiciones básicas del discurso original de la TL, este movimiento dialéctico también toma forma directa en el discurso sobre las personas pobres y, por lo tanto, también en las descripciones de ellas. Esto se expresa sobre todo en una ambivalencia, igual que formulaciones contradictorias y en una constante alternancia entre “por un lado” y “por otro”. Para dar un ejemplo de Gutiérrez:

Seguir el curso de las aguas profundas del acontecer latinoamericano conduce siempre a espacios de esperanzas y de alegrías. Esto no debe hacer olvidar, sin embargo, lo mucho que se sufre hoy por las seculares condiciones de muerte; ni el dolor que se experimenta también por la

55 *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*, trad. Ann Patrick Ware (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 21.

56 Olle Kristenson, *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2009), 201s.

sofisticada y cruel represión implantada por quienes – de dentro y de fuera del subcontinente – se niegan a perder sus privilegios.⁵⁷

Aunque el curso conduce a un espacio de alegría y de esperanza, la ilustración de las personas pobres y de su situación es, sin embargo, una figura caracterizada por el dolor y la muerte. Es la experiencia del sufrimiento de la cruz lo que caracteriza la imagen. Así, no es fácil distinguir una figura de otra en la figura del pensamiento, pues las mismas líneas que constituyen la imagen de la muerte son las que dan forma a la imagen de la vida. El reto para el espectador es poder ver las imágenes separadas y, al mismo tiempo, ver toda la figura como una única imagen. En un comentario sobre la descripción de Kamala Markandaya del destino destructivo de Ruku y su hija Ira en “Nectar in a Sieve”, Ivone Gebara escribe:

Una poesía lúgubre surge de lo más íntimo del ser de la escritora, como si quisiera capturar lo que se oculta tras el horror de la violencia que describe. Una especie de fuerza nos conmueve, nos toca, y nos obliga a ir más allá de los límites que la vida nos impone. Algo profundamente humano, delicadamente equilibrado entre sollozos y lágrimas, revela la belleza oculta de la vida en la que uno se destruye y en la que uno se destruye a sí mismo. Pero hay que tener ojos de artista para ver esta belleza. A menudo, los ojos de quienes sufren son incapaces de descubrir la belleza trágica que se oculta tras sus sueños de amor o de alimento.⁵⁸

Es, sin duda, un acto grácil de equilibrio afirmar que las personas pobres revelan dos motivos opuestos y al mismo tiempo entrelazados.

57 *Beber en su propio pozo*, 152.

58 *Out of the Depths*, 20s.

Una idea fundamental en este artículo es que el proceso de sustracción que conlleva la pobreza es terrible y degradante para el ser humano que sufre, pero a través del cual se pueden exponer a la persona espectadora las condiciones básicas de la existencia humana. Este hecho es completamente independiente de que las personas pobres sean convertidos en “iconos” o “ídolos”, pero también de que las personas pobres sean vistas desde el “camino” o desde el “balcón”. Es por minimizar el riesgo de romantización, idealización, e idolatría de personas socioeconómicamente vulnerables y de diferentes formas de marginación, que es importante enfatizar constantemente que las pobres en el discurso de la TL son una figura teológica. También es importante enfatizar en la mirada de la persona espectador y cómo ésta constantemente crea y recrea la figura del pensamiento, ya que siempre se trata de lo que las personas pobres revelan al espectador. La función real de la figura de pensamiento no es cambiar ni describir la realidad sino únicamente reflexionar sobre la realidad. Por consiguiente, la figura de pensamiento corre el riesgo de convertirse en una herramienta en lo que James H. Cone una vez llamó “un ejercicio burgués de masturbación intelectual”.⁵⁹ No hace falta decir que este “ejercicio” teológico no cambiará nada para los compañeros y las compañeras en la bananera en Costa Rica o para las personas indocumentadas en Suecia. Pero puede ser, al menos, una contribución al discurso académico para que esta actividad teológica pueda continuar por un poco más de tiempo. Como Frantz Fanon una vez tan acertadamente escribió:

Para el negro que trabaja en las plantaciones de caña de Robert no hay sino una solución: la lucha. Y emprenderá y continuará esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no

59 *God of the Oppressed*, Rev. edition (Maryknoll: Orbis Books, 1999), 43.

podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre.⁶⁰

Considerar a las personas pobres como un término y una figura de pensamiento puramente teológica no es solo lo más decente para una TL académica, sino también lo más justo para las personas socioeconómicamente vulnerables, las marginadas, las oprimidas, y las silenciadas, porque significa que ninguna persona necesita ser identificada como pobre u obligada a identificarse como pobre, mientras que todas son libres de hacerlo. Así, la figura del pensamiento se convierte también en un “dominio público” y no sólo en una herramienta de las entidades privilegiadas para identificar a las personas marginados. Como cuando un joven migrante en el tren entre Dinamarca y Suecia fue testigo de una agresión racista por parte de la conductora a una pasajera migrante que no podía mostrar sus documentos. La conductora llamó a la policía de frontera. Posteriormente, la migrante dijo: “Mientras ella (la conductora) estaba parada allí gritándole a esa mujer, no pude evitar pensar que ella era tan pobre”.

Además del argumento “ético” de las personas pobres como figura de pensamiento, la estrategia también tiene un potencial creativo que podría resolver un problema práctico. Como se mencionó inicialmente, un desafío recurrente para los teólogos y las teólogas de la liberación ha sido el movimiento y la transición entre contextos particulares. Para tal labor, la figura del pensamiento podría cumplir una función crucial. La fuerza de las figuras sociológicas del pensamiento es precisamente su capacidad para moverse entre diferentes discursos y servir como punto focal para las reflexiones realizadas en diferentes contextos. Dos discursos establecidos diferentes con mundos lingüísticos muy

60 *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009), 185.

diferentes podrían hablarse y entenderse bajo la condición de que estos se basen en figuras de pensamiento que ambos tienen a su disposición.⁶¹ En la práctica, esto significa que la figura del pensamiento se construye de una manera tan dinámica que puede adaptarse a los contextos particulares y al mismo tiempo constituir un punto de orientación común para ambos y así facilitar movimiento, traducción, y posibilitar el establecimiento de diálogo entre los contextos particulares.

Mi propuesta de posible abordaje es que cada contexto con su trabajo práctico específico y con su socioanalítica apropiada al contexto interprete su realidad empírica con el motivo de la carencia, y no asigne el rol conceptual de pobres a las personas carentes de “algo”. Pobres podrá significar algo en un contexto y algo diferente en otro contexto. Con este puente, se podría establecer un diálogo, del cual también se podrían buscar las circunstancias comunes de los diferentes contextos que generan carencia o pobreza. Quizás uno podría ver cómo el sufrimiento y la lucha en los contextos particulares surgen del mismo sistema estructural. Como fue mencionado anteriormente, los motivos de carencia no solo revelan una alienación “externa”, sino que también reflejan una alienación “interna”. Aquí es quizás posible vincular la situación de los “perdedores” y las “perdedoras” con la situación de los “ganadores” y las “ganadoras” con la ayuda de la figura del pensamiento y quizás también la posibilidad de señalar factores subyacentes comunes entre los dos.

La antropología de la in(ter)dependencia funciona como un fondo resonante para las reflexiones de todos los contextos y también se convierte en un fondo donde se revela el motivo de carencia. Dado que existe una noción básica del ser humano, el motivo de la carencia

61 Asplund, *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*, 15s.

aparecerá claramente, pero de manera distintas en diferentes contextos. En consecuencia, el motivo de resonancia también aparecerá de diferentes maneras en cada contexto y en relación con situaciones específicas. La protesta articulada por la persona costarricense que trabaja en una bananera será muy diferente a la protesta articulada por las personas indocumentadas en Suecia. Al mismo tiempo, con la ayuda de los dos motivos de la figura, la persona teóloga podrá buscar el denominador común en las dos protestas.

Ninguna solución es perfecta e incluso esta solución que propongo tiene sus defectos. Lo que caracteriza la solución presentada aquí es el hecho de que algunas de sus deficiencias también constituyen sus puntos fuertes y viceversa. El punto fuerte de la figura del pensamiento de la persona pobre es que puede adaptarse al tiempo, al espacio, y a las distintas descripciones de la realidad. Su punto débil es que depende del tiempo, el espacio, y las descripciones de la realidad. Dado que el objetivo de la TL académica es operar un trabajo teológico creativo que esté conectado con la realidad más allá del escritorio, el valor de la figura del pensamiento depende completamente del contacto con esa realidad y de la medida en que la figura del pensamiento pueda ser utilizada. Sin embargo, esta es la premisa básica de todo tipo de figuras sociológicas:

Si los miembros de una sociedad consideran inapropiada la representación figurativa condensada de sus experiencias, no la adoptarán para las autodescripciones sociales. Por lo tanto, sólo es posible determinar retrospectivamente qué figuras han alcanzado el estatus de figura social.⁶²

62 Moser y Schlectriemen, "Social Figures-Between societal experience and sociological diagnosis", 6.

La figura de pensamiento no tiene un valor intrínseco, sino únicamente un “valor de uso”. Consecuentemente, la figura siempre permanece temporal. Esto significa que un artículo académico sobre las personas pobres podría dejar de ser actual, representativo de la realidad, o relevante en un futuro próximo. Pero nombrar la pobreza principalmente como una carencia, o una falta de algo específico, abre la figura hacia el futuro. “A los pobres siempre los tendréis con vosotros”, dice Jesús en los relatos evangélicos (Mt 26,11), un relato de los teólogos y las teólogas de la liberación estaban muy conscientes desde el principio. La fuerza del motivo de la carencia como motivo primero y dominante en la figura del pensamiento reside precisamente en el hecho de que la figura puede así permanecer abierta, dinámica, y receptiva a la interpretación teológica. Debido a que la figura depende completamente de su valor de uso, extiende su “fecha de vencimiento” con esa apertura. El énfasis en el valor de uso también contribuye a la dinámica de la figura, porque constantemente corre el riesgo de “morir” al mismo tiempo que otra figura puede “surgir” en su lugar. Entonces, no es realmente la figura en sí misma la que muere y surge, sino los motivos en la figura que se desvanecen y aparecen, mientras que la figura permanece en un cambio constante. Lo que aparece aquí es una figura de pensamiento dinámica que puede cambiar con el tiempo y adaptarse a los contextos variados. Al mismo tiempo, con la in(ter)dependencia como núcleo, sigue siendo una figura de pensamiento compleja que ni implosiona, ni se fragmenta, ni se vuelve fluida. Estas cualidades constituyen la fuerza de la figura, siendo al mismo tiempo su principal vulnerabilidad. Al no encerrar los motivos ni dejar solidificar a la figura, sino dejarla dinámica, abierta, y receptiva a la interpretación teológica, también la hace más sensible a los intereses ideológicos. Dado que cada contexto hace su socioanalítica específica al contexto, la elección de la persona analista social será lo que caracterice la interpretación de los motivos de la

figura. La elección de la persona analista social es tanto una elección de descripción de la realidad como de qué cuestiones debe priorizar la persona teóloga. Aquí se puede entrever un potencial conflicto dentro de un mismo contexto como entre diversos contextos.⁶³ Para ponerlo en una pregunta: ¿Qué socio-analítica debe priorizar la TL para que pueda enfrentar los desafíos que existen dentro de su propio contexto, sin entrar en conflicto con la socioanalítica en otros contextos? Con los pobres como figura de pensamiento y punto focal para los diversos contextos, la TL quizás no necesite una socioanalítica común. Sin embargo, el esfuerzo por buscar una socioanalítica común aún podría ser útil, pues puede ser importante buscar herramientas comunes para los diferentes contextos. La pregunta entonces es: ¿Qué debe contener esa “caja de herramientas” socio-analítica? Esta pregunta la dejo aquí, para que en el futuro sea respondida.

63 Al menos en el contexto europeo, este conflicto se hace cada vez más notorio con el avance del neofascismo en todo el continente, que se dirige en gran medida a los europeos cristianos blancos (a veces empobrecidos) que, en su descripción de la realidad, son retratados como los perdedores por a la inmigración y la multiculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Araya Guillén, Victorio. “El Dios de los pobres: misterio de gracia y fidelidad”. *Siwo Revista de Teología*, n° 2 (28 de agosto de 2009): 123–60. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/659>.
- Araya, Victorio. *El Dios de los pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José, Costa Rica: DEI, 1985.
- Asplund, Johan. *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*. Göteborg: Korpen, 1991.
- Boff, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación”. En *Mysterium liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I:79–113. Madrid: Trotta, 1990.
- . *Feet-On-The-Ground Theology: A Brazilian Journey*. Revised edition. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Boff, Clodovis, y Leonardo Boff. *Como fazer teologia da libertação*. 8ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- Calles Barger, Lilian. *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Codina, Victor. “Nuevos desafíos de la teología de la liberación”. *Perspectiva Teológica* 48, n° 2 (1 de enero de 2016): 229–43. <https://doi.org/10.20911/21768757v48n2p229/2016>.
- Cone, James H. *God of the Oppressed*. Rev. edition. Maryknoll: Orbis Books, 1999.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 1997.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- . *Out of the Depths: Women’s Experience of Evil and Salvation*. Traducido por Ann Patrick Ware. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1988.
- . *Beber en su propio pozo*. 8ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- . *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Koll, Karla Ann. “The Theology of John A. Mackay as Praeparatio Liberationis”. *Theology Today* 73, n° 2 (1 de julio de 2016): 105–16. <https://doi.org/10.1177/0040573616643363>.
- Kristenson, Olle. *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2009.
- Medellín. *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Documentos finales de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, CELAM. Buenos Aires: CELAM, 1968.
- Moser, Sebastian J., y Tobias Schlectriemen. “Social Figures-Between societal experience and sociological diagnosis”. ffhshs-01972078f, 2019.
- Noble, Tim. *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* New York: Routledge, 2014.
- Pixley, Jorge, y Clodovis Boff. *Opción por los pobres*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- Rosa, Hartmut. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Traducido por James C. Wagner. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Sung, Jung Mo. “The Human Being as Subject”. En *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, editado por Ivan Petrella, 1–19. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Para comprender la escatología cristiana*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- Tamez, Elsa. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. 2ª ed. Colección Lectura Popular de la Biblia. San José, Costa Rica: DEI, 2004.

———. *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.

Temgo, Michel Simo. *Jon Sobrino and Pope Francis: A New Springtime for the Preferential Option for the Poor/Vulnerable?* Blomington: Xlibris, 2019.

Witkowsky Bengtsson, Johannes. “Saliga är de fattiga. Om tankefiguren som orienteringspunkt i befrielse teologisk metod”. Tesis de Maestría en Teología, Universidad de Lund, 2020. <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/9030648>.

Artículo recibido: 28 de enero del 2024
Artículo aprobado: 16 de marzo del 2024