

Sujeto, Teología y el k'epiri

Construcción de la subjetividad en la Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez), la Filosofía de la Liberación (Franz Hinkelammert) y la literatura periurbana de Bolivia (Víctor Hugo Viscarra). Contraste e interpelación

von Juan Jacobo Tancara Chambe

Dissertation

eingereicht zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

der Fakultät für Geschichtswissenschaft,
Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld

Betreuer 1: Prof. Dr. Dr. Heinrich Schäfer, Universität Bielefeld

Betreuer 2 : Prof. Dr. Joachim Michael, Universität Bielefeld

Bielefeld, 2016

Danksagungen

Mein Dank geht an Prof. Dr. Dr. Heinrich Schäfer, für seine exzellente Betreuung und Freundschaft. Sie gilt auch dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), der meinen Aufenthalt in Deutschland finanziert hat. Auch danke ich der Stockmeier-Stiftung für ihre Unterstützung. Ich danke der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld, dem Zentrum für interdisziplinäre Forschung über Religion und Gesellschaft (Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society - CIRRuS), deren Team, durch das ich über soziologische Forschung viel gelernt habe. Prof. Dr. Sebastian Thies danke ich für die Unterstützung, ebenso Prof. Dr. Joachim Michael, mein zweiter Betreuer. Dr. Tobias Reu, der ein Kapitel dieser Dissertation durchgelesen und mir hilfreiche Verbesserungsvorschläge gemacht. Marietta Saavedra und Bernardo Campos unterstützten mich, die Einführung zu verbessern. Meine Anerkennung geht auch an Gilda Eguizel Morales Ramirez, die die ganze Dissertation las und mir bei der Verbesserung half. Enthaltene mögliche Fehler unterliegen aber meiner Verantwortung

Meine Wertschätzung für die Familie des Professors Schäfer, die Methodistische Kirche in Bielefeld, Pastor Kees Appelo, seine Frau Kornelia, die Mitglieder der Kirche und andere Freunde und Bekannte, die meinen Weg kreuzten (Beate Wyszka, Renate Cárdenas, María Mateo, Beatrix Winter, Michael Wyszka, Karin Volkwein, Adrian Tovar, Adriana Bustamante, Leif Seibert, Axel Stockmeier, Tamara Candela, Clara Buitrago, Sebastian Schlerka, Ping-Heng Chen, Javiera Durán, Anette Rukwied, Karel Justiz, Álvaro Espinoza und andere).

Gedruckt mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes –DAAD–

Abstract

Diese Dissertation besteht aus einer Analyse der Konstruktion von Subjektivität im Diskurs des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez, des deutsch-costarikanischen Philosophen Franz Hinkelammert und des bolivianischen Schriftstellers Víctor Hugo Viscarra. Untersucht werden die Begriffe *die Armen* bei Gutiérrez und *Subjekt* bei Hinkelammert, sowie die Figur des *K'epiri* (Lastenträger in den Volksmärkten von Bolivien) bei Viscarra. Die drei Vorschläge werden gegenübergestellt und verglichen. Aus dem Vergleich werden Empfehlungen für die Theologie pfingstlicher Kirchen (in El Alto, Bolivien) entwickelt. Für die Untersuchung der Diskurse werden die Theorien der *Mimèsis* von Paul Ricœur und die Theorien des *Habitus* und andere entsprechende Konzepte von Pierre Bourdieu verwandt. Die verwendeten Methoden, mit denen wir die Subjektivität untersuchen, sind das praxeologische Quadrat von Heinrich Schäfer, das die Theorie des Habitus operationalisiert, und das Modell der aktantiellen Rollen von J.-A. Greimas, das die Beziehungen der Subjektivität zu etablieren hilft.

Stichworte: Befreiungstheologie, Befreiungsphilosophie, Stadtrand (Bolivien), Armer, Subjekt, *K'epiri* (oder *Aparapita*), Befreiung, Subjektivität, bolivianischer Pentekostalismus.

This research consist on the analysis of the construction of subjectivity in the discourse of the Peruvian theologian Gustavo Gutiérrez, the German-Costa Rican philosopher Franz Hinkelammert and the Bolivian writer Víctor Hugo Viscarra. The concepts of *the poor* in Gutiérrez, the *subject* in Hinkelammert and the figure of *k'epiri* (carrier of goods on the popular markets in Bolivia) in Viscarra are examined. The three approaches are contrasted and, based on the comparison, recommendations for Pentecostal theology (in El Alto, Bolivia) are developed. For the study of the discourses the theory of *mimèsis* of Paul Ricœur and the theory of *habitus* as well as related concepts of Pierre Bourdieu are used. The methods, used to analyze the constructs of subjectivity, are the praxeological square of Heinrich Schäfer that

operationalizes the theory of habitus and the model of the actantial roles of J.-A. Greimas that helps to schematize the relationships established by the subjectivities.

Key words: Liberation Theology, Philosophy Liberation, Peri-urbanity, Poor, Subject, *k'epiri* (or *Aparapita*), Liberation, Subjectivity, Bolivian Pentecostalism.

Summarium der Dissertation

Konstruktion von Subjektivität in der Befreiungstheologie (Gustavo Gutiérrez), der Befreiungsphilosophie (Franz Hinkelammert) und in der periurbanen Literatur Boliviens (V́ctor Hugo Viscarra). Kontrast und Interpellation.

Diese Dissertation enthält eine Analyse der Konstruktion der Subjektivität in der Theologie von Gustavo Gutiérrez (Lima, 1928) (klassische Befreiungstheologie), in der Philosophie von Franz Hinkelammert (Emsdetten, 1931) (Befreiungsphilosophie) und in der Literatur von V́ctor Hugo Viscarra (La Paz, 1958 - 2005) (periurbane Literatur von Bolivien). Die Subjektivität erscheint bei Gustavo Gutiérrez in dem Bild des *Armen* und dessen Beschreibung, bei Hinkelammert in der Kategorie des *Subjekts*. Bei Viscarra wird sie durch die Figur des *K'epiri* [Lastenträger in den Volksmärkten Boliviens] erarbeitet. Die Theorie der *Mimésis* von Paul Ricœur ermöglicht es, die Texte der Autoren als Imitation und literarische Komposition der menschlichen Aktionen zu verstehen. Mithilfe der Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu operationalisiert mit der Methode des praxeologischen Quadrats von Heinrich Schäfer, werden die inkorporierten Dispositionen und die sozialen Positionen der Subjektivität eines bestimmten Feldes der Aktion schematisch dargestellt. Ebenfalls werden die verschiedenen Beziehungen dieser Subjektivität mit der Methode der aktantiellen Rollen von J.-A. Greimas skizziert.

Mein Interesse für die so genannten *Armen* und *Unterdrückten* entstand während der Arbeit in den Gemeinden der Stadtrandgebiete der Stadt El Alto (Bolivien), besonders durch eine persönliche Erfahrung in der Arbeit mit den Pfingstkirchen. Die theologische und philosophische Reflexion ist beeinflusst durch die Arbeit in den theologischen Ausbildungszentren Boliviens und Costa Ricas. Dort wurde innerhalb der Theologie das Problem der sozialen Ungerechtigkeit diskutiert. Die gegenwärtige Studie konzentriert sich nicht auf die soziale Realität, sondern auf die theologischen, philosophischen und literarischen Texte (der drei genannten Autoren). Angeregt durch meine Ausbildung auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft und mein Studium der theologischen Schriften analysiere ich diese Texte. Es gibt eine Wirklichkeit von Unterdrückung und Ungerechtigkeit, die ich durch die untersuchten Texte aufzeigen, denunzieren und reflektieren möchte. Bei Viscarra fehlt auch nicht dieser Blick auf die Realität der Ungerechtigkeit. Er klagt sie in seiner Arbeit vielmehr an.

Die zentrale Frage der Forschung ist, inwiefern die Subjektivität im theologischen Diskurs von Gustavo Gutiérrez am *Armen*, im philosophischen Diskurs von Franz Hinkelammert am *Subjekt* und im literarischen Diskurs von Víctor Hugo Viscarra am Lastenträger *K'epiri* konstruiert wird? Was schlagen die Autoren jeder in seinem Werk hierzu vor und welche Elemente zeigen Überschneidungen oder stehen gegebenenfalls im Kontrast zueinander? Schließlich, mit Berücksichtigung der theologischen und pastoralen Aufgabe stellt sich die Frage, welche Erkenntnisse aus diesen Beiträgen auf die Pfingsttheologie angewendet werden können.

Die Studie trägt zum tieferen Verständnis bei, inwiefern Gustavo Gutiérrez und Franz Hinkelammert, zwei prominente Denker der Befreiungsbewegung Lateinamerikas, das Thema der Subjektivität der Menschenopfer bearbeiten. Dieses hat für den lateinamerikanischen politischen und befreienden Gedanken eine grundlegende Bedeutung und richtet den theologischen Blick auf die Würde des Menschen. Zudem trägt die Untersuchung zur Erforschung/Erfassung des bolivianischen Schriftstellers Víctor Hugo Viscarra bei, einem Vertreter der periurbanen Literatur Boliviens. Mit Viscarra werden Aspekte der bolivianischen sozialen Ausgrenzung und die Subjektivität einer marginalen Person offenbart. Schließlich birgt der Ansatz dieser Studie die Möglichkeit, bei der Analyse von Subjektivität oder Habitus der menschlichen Figuren, die von der Literatur, Theologie und Philosophie aufgeworfen werden, ein Instrument der Soziologie, das praxeologische Quadrat, anzuwenden.

Im Folgenden wird die Zusammenfassung der Kapitel dieser Dissertation vorgestellt. Das Kapitel zu den Theorien (Ricoeur und Bourdieu) und den mit ihr verwandten Methoden (Greimas und Schäfer) findet hier keine Erwähnung. Diese werden ausführlich im 2. Kapitel der Dissertation behandelt.

Diskussionen der Sozialwissenschaftler und Theologen in Costa Rica (1997, 1999 und 2002)

Diese Diskussionen sind ein Hintergrund zu diesem Thema und liefern interessante Einblicke für die Forschung, besonders dabei, wie die Subjektivität der Unterdrückten aufgegriffen und behandelt wird. Diese wurden weitestgehend unter der Kategorie des *Subjekts* berücksichtigt und diskutiert. Die Befreiungstheologie benutzt das Konzept *Subjekt der Geschichte*, um auf die Unterdrückten zu verweisen. Die Schriften von Gustavo Gutiérrez beziehen sich hierauf. Im späten 20. Jahrhundert entsteht die

Frage nach der Subjektivität der Unterdrückten in Lateinamerika laut Aussagen von Teilnehmern dieser Treffen in Costa Rica. Sie berichten von den Kämpfen und dem Widerstand der indigenen Völker (Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung - Ejército Zapatista de Liberación Nacional oder EZLN) in Chiapas, Mexiko, 1994). Im Jahr 1992 werden die 500 Jahre der Kolonisation und Neo-Kolonialisierung von indigenen Völkern zurückgewiesen/verleugnet. Sie sind die *neuen Subjekte* nach der Krise des Sozialismus und der Zerstörung der sozialen Bewegungen in Lateinamerika durch die zivil-militärischen Diktaturen.

Franz Hinkelammert, einer der wichtigsten Akteure dieser Debatten, schlägt eine philosophische Reflexion hinsichtlich des Begriffs *Subjekt* vor. Zu diesem Vorschlag positionieren sich die Soziologen und Theologen in Costa Rica. Jedoch kommt es bezüglich des Konzeptes zu keinem Konsens, da es als sexistisch, anthropozentrisch und patriarchalisch eingestuft wird. Einige Teilnehmer bevorzugen den Begriff *Mensch*, um sich auf Personen zu beziehen, die kämpfen und erwarten, dass es zu Veränderungen in der Gesellschaft kommt (Treffen 1997): d.h. es werden bestimmte Menschen in konkreten Kontexten analysiert, anstatt ein heiliggesprochenes Konzept anzuwenden. Es war der Fall von Heinrich Schäfer, dessen Theorie des *Habitus* aufgenommen wurde, um das menschliche Subjekt zu analysieren. Der ebenfalls verwendete Beitrag von Jung Mo Sung (koreanisch-brasilianischer Befreiungstheologe) versucht, die unterschiedlichen Positionen in Einklang zu bringen: die Notwendigkeit einer Zuhilfenahme des Begriffs *Subjekt* und die Analyse einer konfliktiven sozialen Realität, die über die Verwendung von Kategorien hinausgeht. Nach Sung ist der Begriff *Subjekt* eher mit dem Konzept der *Utopie* gleichzusetzen, der bestimmte Perspektiven für diejenigen Menschen berücksichtigt, die in einer gerechteren Welt leben wollen. Laut Hinkelammert ist gerade das Konzept ein Postulat, wie das Postulat der *unsichtbaren Hand* des Marktes (Adam Smith), die (das Postulat) ein Nachdenken und Aktion (Praxis) ermöglicht.

Der Begriff *Subjekt* von Hinkelammert, der im Kapitel über sein Denken behandelt wird, versucht die Dichotomie Körper/Seele oder *res cogita/res extensa* von Descartes zu überwinden. Der Autor zieht vielmehr das marxistische Konzept des körperlichen und bedürftigen Subjekts heran, welches indes nach Transzendenz strebt. Das *Subjekt* stärkt und er hält sein Leben durch jeden weiteren Augenblick, indem er den Tod und die Kontingenz/Beliebigkeit/Unbeständigkeit/Gefahr der Welt überwindet. Der

Beitrag von Hinkelammert über das *Subjekt* liefert ein Impuls, um seine Gedanken über die menschliche Subjektivität in dieser Dissertation anzuschneiden. Nach dem oben erwähnten Treffen von 1997 veröffentlichte Hinkelammert in seinem 1998 erschienenen Buch „*El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* [Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung]“ einen grundlegenden Text für die Analyse des Konzepts *Subjekt*.

Die Teilnehmer an der Treffen von 1999 und 2002 betonten das Verständnis des Konzepts *Subjekt* als das Wissen um die konkreten Geschichten und Biografien der Menschen. Das hat zur Folge, dass sich Menschen unter diesem Konzept bemühen, Gemeinden von unten ausgehend zu verändern oder sogar neu aufzubauen. Darüber hinaus wurde in den Gesprächen über das Konzept *Subjekt* auf die *Verwundbarkeit* der Menschen hingewiesen. Heinrich Schäfer schlug vor, den Habitus der Person zu untersuchen als eine Möglichkeit, um ihre Subjektivität zu verstehen, ohne zuvor abstrakte Konzepte anzunehmen. Andere Teilnehmer entwarfen das Bild eines Netzwerks, um die Dynamik des Menschen als handelndes *Subjekt* zu verstehen. Das *Subjekt* ist von einer endlosen Anzahl von Beziehungen beeinflusst. So gibt es viele *Subjekte*, obwohl für Jung Mo Sung das *Subjekt*, wie er aus Hinkelammerts Beitrag interpretiert, anwesend aber zugleich auch abwesend sein kann. Wer tatsächlich in sozialen Beziehungen und im Netzwerk von Beziehungen steht, ist der Akteur/Agent, der unter verschiedenen Rollen agiert. Schließlich ist für die Dissertation unabdingbar die Verwendung von literarischen Texten, um das Thema der menschlichen Subjektivität zu durchdenken. In der Literatur können Wege des Seins des lateinamerikanischen Menschen (Luis Rivera Pagan) untersucht werden.

Für die Arbeit besteht die Notwendigkeit, neben dem *Subjekt*, die Kategorie *Arme* weiterzudenken. Inwieweit bereichert der Begriff *Subjekt* von Hinkelammert oder überwindet sogar das Konzept der *Armen* der klassischen Befreiungstheologie (Gutiérrez)? Auch ist wichtig, über lokale Mikro-Geschichten und -Biografien zu sprechen: Welche Subjektivität stellt Viscarra in seiner Literatur dar? Die Frage nach der Subjektivität wird hier nicht in Hinsicht auf eine Substanz vorgestellt, sondern in Bezug auf spezifische Menschen mit ihren Identitäten und Herausforderungen.

Die Subjektivität in der klassischen Theologie der Befreiung: der Arme bei Gustavo Gutiérrez

Diese Dissertation beruht auf dem 1971 veröffentlichten klassischen Werk der Befreiungstheologie von Gustavo Gutiérrez „*Teología de la liberación. Perspectivas* [Befreiungstheologie. Perspektiven]“. Gutiérrez hat einen intellektuellen Prozess durchlaufen. Zu nennen sind hier insbesondere seine intellektuellen Kämpfe innerhalb der lateinamerikanischen katholischen Kirche. Mit seinem Diskurs wendet er sich gegen konservative Positionen der Kirche. Seine Theologie aus der Perspektive der Befreiung der Unterdrückten hat sich bei verschiedenen Treffen und Tagungen, in Dialogen und Debatten mit konservativen Theologen, Intellektuellen und anderen Befreiungstheologen entwickelt.

Unter Berücksichtigung der Theorie der *Mimèsis* von Ricoeur teile ich die Interpretation der Armen in ein Vor-Verständnis (*Mimèsis* I) und eine Konfiguration (*Mimèsis* II). Dieses letzte Moment (*Mimèsis* II) ist die theologische Kreation von bildhaften Texten über die Armen. Das Vor-Verständnis (*Mimèsis* I) der Armen ist eine allgemeine, kulturelle, soziale und wirtschaftliche Perspektive, wie sie in verschiedenen Büchern und Artikeln des Theologen erscheint. Für die Konfiguration der Bilder von den Armen schlägt er zwei Bilder vor: die Armen als historische Kraft des gesellschaftlichen Wandels und die Armen als Gottes Gesicht. Der Arme befindet sich laut Gutiérrez im Mittelpunkt der sozialen Probleme und bricht in die Kirche ein. Später kommt die Analyse des Habitus der Armen hinzu, die in einer ausführlichen Analyse ihrer Subjektivität besteht. Der Arme, präsentiert von Gutiérrez, gehört zu den katholischen Volksgemeinden im Gebiet der Peripherie der großen Hauptstädte wie Lima. Dort sind ihre Beziehungen und ihre Forderungen entstanden. Der Arme ist ein Mensch mit einem hohen Bewusstsein über die soziale Ungerechtigkeit und einem großen Vertrauen in das Kommen des Königreiches Gottes. Er kämpft und hat eine Gemeinde, in der er andere Menschen findet, die unter den gleichen sozialen Bedingungen wie er leben. Gemeinsam mit ihnen schafft er sich ein Fleckchen der religiösen Feier und Kommunion. Die Rolle des Theologen bei alledem ist der Pfarrer. Er begleitet die Prozesse des Bewusstseins der Armen und ihr Streben nach dem Königreich Gottes. Der Arme widersteht, wie auch der Theologe, dem kapitalistischen System, das Entmenschlichung generiert. Das Königreich Gottes wird in der Gemeinschaft gebaut, dies ist ein Prozess, der durch Gott in Jesus Christus gesichert

ist. Es wird in der Geschichte erbaut und durch die Kraft Gottes geführt, die sich mit den Unterdrückten verbündet. Es ist ein Ort mit vielen Gütern, mit Gleichheit und *Agape*, bei der das Brot geteilt wird.

In dem theologischen Diskurs bei Gutiérrez ist das Konzept *Arme* grundlegend. Die gesamte Theologie von Gutiérrez dreht sich um dieses Konzept, daher ist es bedeutsam es zu studieren und zu systematisieren. Es gibt Themen, in denen die Bezugnahme darauf sehr notwendig ist. Das sind die Probleme der Sprache der Theologie, die beschreibt, wie die Bedeutung der Armen in die Geschichte, in die Theologie und in die Kirche auftaucht. Es wird eine neue Art von Rede und eine kontextuelle Theologie ins Leben gerufen, die mit ethischer Bewertung durch die Befreiung der Unterdrückten entwickelt wird. Das Thema *Kirche* beschreibt, wie die Armen sich in Szene setzen und selbst Christen zur Konvertierung zusammenschließen. Und so wird betont, dass die Sache der Armen auch die Sache Gottes ist. *Christ sein* bedeutet: die Armen von Unterdrückung und Ausbeutung zu befreien. Dann ist da noch das Thema *Geschichte*. Es besteht konkret in der Studie, die der peruanische Theologe über den spanischen Dominikaner-Mönch Bartolomé de Las Casas angefertigt hat. Das Konzept *Arme* ist entscheidend dafür, die historische Aufgabe des Theologen zu begreifen. Die Armen in der Zeit der Eroberung und der Kolonisation, die *Indianer* [indios], sind in gewisser Weise die Vorfahren der heutigen Armen. Es sei verwerflich, dass die Armut vererbt werde, aber es ist eine historische Konstante. Schließlich ist das Konzept *Armen* wichtig für die eigene Reflexion und Betrachtung bei Gutiérrez. Der Theologe reflektiert seine Arbeit in Bezug auf sein Engagement und seine Solidarität mit den Opfern. Es ist wesentlich, dass die Kontemplation, das Gebet und das spirituelle Leben in einer engen Verbindung mit der politischen und sozialen Option für die Armen und ihre Emanzipation stehen.

Subjektivität in der Philosophie der Befreiung: das *Subjekt* bei Franz Hinkelammert

Franz Hinkelammert lebte in einem intellektuellen Prozess zwischen Deutschland und Lateinamerika. Nach seinem Studium an der Freien Universität in Berlin arbeitete er in Chile. Später zog er nach Costa Rica, wo er die meisten Jahre seines Lebens bis heute verbrachte. Sein Leben ist der wirtschaftlichen und philosophischen Reflexion gewidmet. In dieser Dissertation wird sein philosophischer Beitrag zum Thema *Subjektivität* interpretiert.

Dieser Philosoph der Befreiung setzt sich mit der europäischen philosophischen Tradition aus der Perspektive der Opfer des kapitalistischen Systems Lateinamerikas auseinander. Sein Konzept *Subjekt* zielt darauf ab, die Reduktion des Menschen auf das bloße Mittel Reichtum zu produzieren, zu überwinden. Er unterstreicht dazu das Problem der sozialen Ausgrenzung. Im Allgemeinen setzt sich Hinkelammert mit konservativem Denken auseinander, aber ebenso auch mit der traditionellen Linken, z. B. den orthodoxen Marxisten. Die Meinungsverschiedenheit mit linken Ideologien konzentriert sich besonders auf die Diskussion des Konzepts *Utopie*. Gegenüber der Entwicklung verschiedener kategorialer Rahmen für das Subjekt betont Hinkelammert die Rückkehr des Subjekts zum Menschen mit Körper und spezifischen Bedürfnissen, weist aber darauf hin, dass das Subjekt auch gleichzeitig das Leben in geistiger Weise führen/halten soll.

Der Begriff *Subjekt* ist ein Konzept, das unter Umständen bestimmte abstrakte Interpretationen des Menschen zulässt, so dass abgöttische Bilder auf mehreren Weisen erzeugt werden. Diese können auch wissenschaftlich entwickelt sein. Hinkelammert schlägt vor, zu dem Ursprung des Begriffs *Subjekt* zurückzukehren, der in allen Kulturen gefunden werden kann. In der Art und Weise, wie das Subjekt das Leben der Menschen und ihrer Umgebung spezifisch verteidigt, sieht Hinkelammert die Bejahung [afirmación] des menschlichen Lebens (Vor-Verständnis oder *Mimèsis I*). Der Autor gibt des Weiteren eine Interpretation des Begriffs aus der Analyse des Johannesevangeliums (Konfiguration oder *Mimèsis II*), das für ihn nicht nur ein theologischer Text, sondern auch ein Schriftstück ist, das uns als Kunstwerk Wahrheiten zeigt, die auch heute noch reflektiert werden können. So entsteht aus seiner Analyse ein Bilder des *Subjekts*, mit beispielsweise folgender Art zu handeln: Widerstand leisten, also sich dem Gesetz widersetzen, den Mord als eine Aktion, die etwas begründen kann, ablehnen. Vor allem stellt es sich dem Individuum entgegen, das nur seine eigenen Interessen am kapitalistischen Markt berechnet. In der Theorie von Hinkelammert würde dieses Individuum als ein *Anti-Subjekt* erfasst werden.

Der Habitus des *Subjekts* von Hinkelammert entspricht dem eines Menschen, der unter den Konsequenzen eines wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Systems leidet, das ihn in fast allen Aspekten seines Lebens zermalmt. Er ist jemand mit tiefem Bewusstsein über seine Situation und dem Glauben an die Humanisierung: Gott wird ein Mensch, Gott ist im Menschen und nicht notwendig nur im Himmel. Ebenso

entwirft er einen wirtschaftlichen und sozialen Ausweg aus der Situation der Unterdrückung, die er persönlich erlebt so wie ein Großteil der Gesellschaft. Es organisiert sich ein Widerstand in sozialen Bewegungen, in verschiedenen Gruppen, die das Leben verteidigen und Widerstand leisten. Die Folge davon ist die Konfrontation mit dem System der Unterdrückung und Ausgrenzung, das religiös (Götzendiener) und ideologisch ist und sich geradezu den Himmel auf Erden darstellt.

Dem Konzept *Subjekt* gegenüber stellt Hinkelammert das Konzept *Anti-Subjekt*, das das Individuum ist, das Kosten-Nutzen berechnet. Es ist ein konservativer Christ, der glaubt, dass die kapitalistische Gesellschaft die denkbar beste Gesellschaft ist und dass diejenigen, die einen Wandel herbeiführen wollen, nur das Böse auf der Erde produzieren. Die Utopie des Anti-Subjekts besteht darin, keine Utopie zu haben und sich jeder gesellschaftlichen Bewegung für den Wandel entgegenzustellen. Das Anti-Subjekt verteidigt den Wettbewerb und die Leistungsfähigkeit im kapitalistischen Markt und glaubt, dass dieser Markt die Besten belohnt. Es sorgt sich nur um seine eine Person und nicht um die Gemeinde. Es ist der direkte Gegner des Subjekts. So schlägt Hinkelammert zwei Konzeptionen des Menschen vor, eine zweifache Subjektivität. Beide widersprechen sich einander und interpellieren zueinander auf verschiedenen Feldern: ideologisch, religiös, sozial und ökonomisch.

Diese Begriffe der Subjektivität, vor allem über den Begriff *Subjekt*, können es dem Autor ermöglichen, verschiedene Themen hinsichtlich seiner ethischen Theorie auszuarbeiten, die die wichtigsten in seinen Büchern sind. Hinkelammert analysiert das Problem des Gesetzes, das Problem des Antisemitismus, die Anti-Utopie, genauso wie die Konzeptionen über die Modernität und den Kapitalismus, und betont das Gemeinwohl als eine Lösung für das Problem der in der heutigen Welt weit verbreiteten Ausbeutung und Ausgrenzung.

Subjektivität in periurbaner Literatur (Bolivien): die *K'epiri* bei Víctor Hugo Viscarra

Viscarra schreibt über die Ausgrenzung, denn er selbst war im sozialen Sinn ausgeklammert. Er lebte die meiste Zeit seines Lebens auf der Straße. Er war Alkoholiker und schrieb literarische Chroniken und Erzählungen, beeinflusst durch seine Lebenserfahrung auf den kalten Straßen der Stadt La Paz (Bolivien) und dem Leben in den Gebieten, in denen die Ausgeschlossenen wohnen, die unsichtbar für

den Rest der Gesellschaft sind. Zunächst schrieb er seine Texte zur psychologischen Erleichterung, doch dann hoffte er, ein bedeutsamer Schriftsteller im Feld der Peri-Urbanität zu werden. Dieses Feld ist eine literarische Tradition, die von anderen bolivianischen Schriftstellern (Arturo Borda, Jaime Saenz, Rene Bascopé Aspiazu und anderen) inauguriert wurde.

In seinen Chroniken beschreibt er im Detail eine rätselhafte Figur der Volksmärkte und Straßen von La Paz: die *K'epiris*, die indigenen Lastenträger (*Mimèsis* I). Jedoch entwickelt er die Subjektivität dieser Personen in einer literarischen Form, der Erzählung mit dem Titel *El K'epiri* (2005). Verschiedene Aspekte der Persönlichkeit dieser Figur werden erläutert (*Mimèsis* II). Im Habitus indigener Lastenträger werden die Elemente seines Sakkos und seiner Kleider hervorgehoben, die seine Identität definieren. Aber das definiert nicht nur seine Identität und Person, sondern auch seinen Kampf um Prestige, der, in seinem Fall, durch sein literarisches Bewusstsein entsteht, denn er glaubt daran, dass er als Dichter und Schriftsteller bedeutsam sein könnte. Man preist seine Arbeit als Lastenträger, aber auch sein besonderes Aussehen mit dem aus unterschiedlichen Flickern von ihm selbst genähten Sakko. In seinem Habitus wird ebenfalls dieser Widerspruch dadurch erzeugt, dass er zwischen dem Leben auf dem Land und dem in der Stadt wählen muss. Der K'epiri wählte die Stadt, aber vermisst sein Dorf, das er verließ, und seine Familie. Eine andere Dimension seines Habitus ist die Liebe und die Freundschaft zu Frauen in der Stadt. Er kann keinen Kontakt zu ihnen knüpfen. Er lehnt sein eigenes Gefühl der Liebe ab, weil die Liebe ihm auch zugleich verweigert wird. Seine Identität zeigt sich auch im Zusammenhang mit seinen Mahlzeiten, obwohl K'epiri kaum isst, sondern fast ausschließlich trinkt. Besonders der Alkohol spielt eine wichtige Rolle in seinem Leben. K'epiri ist ein Alkoholiker, dies ist jedoch kein einfaches Laster, sondern das Getränk bedeutet in seinem Fall überleben.

Die anderen Figuren in der Erzählung stellen alle zusammen einen dominanten Habitus dar, der in der Ausnutzung und dem Missbrauch des Lastenträgers besteht. Man missbraucht ihn in mehrfacher Hinsicht, unter dem Vorwand der Liebe oder der Hilfe, die man ihm angeblich anbietet. Man nutzt ihn in wirtschaftlichem Aspekt aus und Polizisten schlagen ihn, da er auf den Straßen trinkt. Diese Figuren sind deklarierte Gegner (Opponenten). Ein Sonderfall ist die Subjektivität der Figur *Caballero* (Gentleman), der sich das Sakko von K'epiri aneignet, bzw. ihn hereinlegt,

weil er ihm ein paar Münzen und ein altes Sakko im Austausch für sein originelles Sakko gibt. Dieser für K'epiri im Grunde unvorteilhafte Handel geschieht nicht so sehr unter wirtschaftlichem Aspekt sondern hat symbolischen Wert, so dass K'epiri zweifache Benachteiligung erleidet, sowohl im wirtschaftlichen als auch im symbolischen und kulturellen Sinne.

Die letztgenannte Figur zeigt einen intertextuellen Dialog zwischen Viscarra und dem Schriftsteller Jaime Saenz (La Paz, 1921-1986). Viscarra nimmt Material eines Essays und eines Romans von Saenz, um die Figur *Caballero* in seine Erzählung einzubauen. Saenz wiederum erarbeitet die Figur des Lastenträgers in seinem Essay „*El aparapita de La Paz* [Der Aparapita aus La Paz]“ (1968). Er beschreibt im Detail wer diese Figur ist. Und nennt sie *Aparapita*. Er bezieht sich auf reale Aparapitas in seinem Essay (*Mimèsis* I) und in seinem Roman *Felipe Delgado* (1979) konstruiert (Konfiguration oder *Mimèsis* II) er einen literarischen Lastenträger. In dem Essay erzählt Saenz, wie er sich selbst einen Sakko von einem Lastenträger aneignet. Das Sakko scheint ihm, als Künstler, außergewöhnlich zu sein, denn es ist mit unzähligen Flickern von Hand genäht. Im Roman bezieht er sich auf die *Aparapitas* als außerordentliche, bewundernswerte Wesen, die den Tod nicht fürchten und leben, ohne sich Sorgen über die Pflege ihres Lebens zu machen. Sie sind, so sagt er, großzügige und tollkühne Wesen. Saenz bewundert die Figur *Aparapita* und will sie, wie die Figur in dem Roman, imitieren.

Viscarra und Saenz stehen im Gegensatz zueinander. Viscarra sehnt sich danach, der Schreiber der „*Margen*“ (der Ausgegrenzten) zu sein und über Probleme zu reden, die er aus seiner eigenen Erfahrung kennt. Damit beschuldigt er Saenz zu simulieren und zu ignorieren, wie das Leben an der Peripherie ist, denn dessen Literatur hätte nicht die Unterstützung eines Zeugen, der auf den Straßen lebte. Da Viscarra Leben und Werk verbinden könne, habe Viscarra seiner Meinung nach mehr Erfahrung und Wissen im Feld der periurbanen Literatur von La Paz. Viscarra nimmt somit einen Konkurrenzkampf in einem Sub-Feld der bolivianischen Literatur auf. Das, was in dieser Beziehung zwischen Autoren manifestiert ist, ist ein Kampf zwischen einem geweihten Schriftsteller und einem Ketzer (Avantgarde), der kommt, um dieses literarische Sub-Feld zu verwandeln. Die Gegenstellung wird in der Erzählung von Viscarra herausgestellt. Viscarra sehnte sich danach, ein anerkannter Schriftsteller zu sein. Er musste den professionellen Schriftsteller Saenz erwähnen, um seine eigene Literatur zu legitimieren.

Die vorliegende Interpretation der Erzählung „*El K'epiri*“ enthält Elemente, die sich auch im Gesamtwerk Viscarras wieder finden. Mit ihnen lässt sich eine Hermeneutik der Literatur dieses Schriftstellers durchführen. So wird in der Literatur, wie in der Erzählung „*El K'epiri*“, das Thema des Überlebens behandelt. Der Autor beschreibt, wie man auf den Straßen überlebt. Mit dem Thema Alkohol erschafft Viscarra in seinen Chroniken und Erzählungen Szenarien der heimlichen Kneipen, in denen sich die Figuren hemmungslos betrinken. Das Thema der Liebe und der Lieblosigkeit ist in seiner Literatur ebenfalls von Bedeutung. Er spricht von seinen Enttäuschungen in der Liebe und den Freundschaften mit Frauen in dieser gewalttätigen Welt, die er beschreibt. Des Weiteren spielt die Moral eine herausragende Rolle. Viscarra interpretiert sich selbst in seiner Literatur als eine Person, die, obwohl er viele negative Dinge tun musste, um zu überleben, auf andere Personen immer zu achten und sie zu schätzen versuchte. Bezug genommen wird außerdem auf die Polizei (oder „Uniformados“), die in seinen Texten als verantwortlich dafür dargestellt wird, dass das Leben der ausgegrenzten Menschen in der Peri-Urbanität noch elender wird. Schließlich ist das Thema der Literatur enorm wichtig für Viscarra und seine Figur, denn Viscarra, sowie dem K'epiri in seiner Erzählung, war ihm selbst bewusst, dass das, was er über sein Leben erzählte, einige literarische Bedeutung in der literarischen bolivianischen Feld haben könnte.

Kontraste der Subjektivität

Hinkelammert arbeitet mit dem Begriff der Subjektivität, der sich aus dem Gegensatz der Konzepte *Subjekt* und *Anti-Subjekt* ergibt. Bei Gutiérrez hingegen sind diese Konzepte nicht zu finden. Die dominierte Subjektivität erleidet nicht nur eine wirtschaftliche Unterdrückung, sondern auch eine Unterdrückung auf symbolische und kulturelle Weise, wie im Fall von K'epiri bei Viscarra. Gutiérrez bezieht sich darauf, wenn er über religiöse Unterdrückung spricht. In Hinkelammerts Werk erscheint sie als die Abgötterei des Marktes. Die Armen werden auf drei verschiedene Weisen dargestellt, aber Viscarra entwickelt das in einem bestimmten Fall, der den Theologen und Philosophen herausfordert. Er will die Erfahrung des täglichen Lebens stärker einbeziehen, um seine Ideen und Kategorien zu erarbeiten. Die drei Autoren schreiben in verschiedenen literarischen Gattungen, aber es ist möglich, einen Dialog zwischen ihnen zu erkennen.

Bei Viscarras Beitrag hat sich der Kampf zwischen K'epiri und Caballero als bedeutsam erwiesen. Beide Figuren haben das Objekt *Sakko* in unterschiedlicher Weise aufgewertet. Der Caballero schätzt es für seinen symbolischen Wert. Das Objekt kann ausgetauscht werden, ist aber für das Leben nicht wesentlich. Das *Sakko* erhöht nur sein symbolisches und soziales Kapital. Gegenzug stellt das *Sakko* für den K'epiri einen Gebrauchswert dar, denn es schützt ihn vor Kälte und Nässe. Also stehen hier zwei Urteile über einen Gegenstand gegeneinander. Eins davon ist die merkantile Vision und das andere besteht in der Wertschätzung der Dinge, die für das Leben und den Körper elementar sind. Bei Hinkelammert steht die Verteidigung des körperlichen und bedürftigen Lebens an erster Stelle. Dem K'epiri von Viscarra ist sehr darüber bewusst, dass sein Leben körperlich erhalten und verteidigt werden muss. Gutiérrez zufolge ist es wichtig, dieses materielle Leben, aber auch das spirituelle Leben und die Dimension des Glaubens aufrecht zu achten. Hinkelammert und Viscarra postulieren eine radikale materielle Körperlichkeit. Sie geben zu bedenken, dass das Leben wegen der Radikalität eines Systems, das unterdrückt, sich in einer ständigen Bedrohung befindet. Bei Viscarra wird dieses System durch die Figuren auf dem Markt dargestellt, die indirekt (oder direkt) den K'epiri unterdrücken und töten, da sie das Leben für ihn in der Stadt schwer machen.

K'epiri strebt die literarische Anerkennung an, für ihn gibt es keine andere Möglichkeit, denn er hat nichts, sondern nur das, was Dichter und Schriftsteller über sein Leben innerhalb der Literatur schreiben. Um im Leben etwas zu erreichen, muss er einen Teil seiner Identität handeln. Für Hinkelammert ist es wichtig, dass alle Menschen als gleichwertig gewürdigt werden. Viscarra weiß jedoch aus eigener Erfahrung, dass in dieser Welt niemand, nur weil er ein Mensch ist, als Mensch anerkannt wird. Gustavo Gutiérrez erwartet eine Anerkennung der Armen durch den Priester und schließlich durch die Kirche. Als katholischer Theologe kann er dieses auch anbieten. Hinkelammert hat keine formale Verpflichtung mit der Kirche, so dass er zum Aufstand aufrufen kann. Es ist die Rebellion der Menschen, als eine Weise von Widerstand und Opposition. Diese Haltung hat seinen Ursprung in der Radikalität des Systems der Ausgrenzung und Unterdrückung, das er konkret mit ansehen musste, sowie in seinen Erfahrungen als Kind in Nazi-Deutschland und insbesondere in dem Erlebnis des Militärputsches und der Diktatur in Chile. Im Falle von Viscarra entsteht Widerstand um in der Peripherie zu überleben. K'epiri hat keine andere Alternative, als sich zu behaupten, sonst wird niemand zu ihm kommen, nur der Tod. So ist K'epiri von einer

vollständigen Bedeutungslosigkeit bedroht. Gutiérrez ruft nicht offen zu einem solchen radikalen Aufstand auf, sondern als Pastor einer Kirche fordert er Versöhnung. Das ist das, was er tun kann.

Abschließende Reflexion: Ein theologischer Vorschlag für die Pfingst-Theologie von El Alto Stadt (Bolivien)

Mit der Analyse des Begriffs *Subjektivität* kann eine Reflexion aus dem Pentecostalismus von El Alto Stadt (Bolivien) vorgestellt werden, die eine vierte Perspektive dieser Dissertation ist. Das Thema der *Sünde* wird als eine soziale Sünde und nicht nur als individuelles Vergehen verstanden. Außerdem muss Individualität als Sünde verstanden werden, denn sie kann die sozialen und persönlichen Beziehungen schädigen und den ungezügelten Konsumismus fördern. Es gibt mehrere Anti-Werte im Individuum, das nur sein Interesse berechnet und das System des Wettbewerbs und der Effizienz überschätzt, unabhängig von anderen Dimensionen des Lebens. Hinsichtlich des Themas der *Erlösung* könnte als ein kollektiver Weg der Gemeinschaft verstanden werden, nicht nur als individualistisches Heil. Die individualistische Erlösung wird im aktuellen wirtschaftlichen Umfeld radikalisiert, weil heutzutage *Jeder nur für sich selbst* sein Heil sucht und man dabei feststellt, dass Millionen von Menschen auf dem Planeten von diesem System ausgeschlossen sind. Ebenso kann die Subjektivität bei Gutiérrez und bei Hinkelammert die Vision des Reiches Gottes bereichern. Im Falle von Hinkelammert wird eine Erklärung angeboten, die ökonomische, politische, soziale und nicht nur theologische Aspekte verbindet. Es ist notwendig, einen Dialog zwischen Theologie, politischer Ökonomie und Soziologie zu beginnen. Ein weiteres Thema für die Pfingst-Reflexion ist die anthropologische Vision. Sie verteidigt die Würde des Menschen als Mensch und betont, dass der Mensch vor Gott wichtig ist. Dagegen glauben mehrere Kirchen des Pentecostalismus von Bolivien, dass die nichtkonvertierten Menschen vor Gott wertlos sind. Diese Kirchen sollten aber die Bedeutung anderer menschlicher Realitäten, anderer Kulturen und Menschen, die keine Pfingstler oder christlichen Personen sind, respektieren. Genauso betont Hinkelammert die Anerkennung für Einzelpersonen als Menschen. Die Figur K'epiri fordert Anerkennung durch populäre und indigene Kultur, die eine andere Logik des Lebens hat. Diese Themen drängen zu Toleranz innerhalb der Pfingstkirchen, die in der gemeinschaftlichen Praxis noch nicht ausgeprägt ist. Viele Male wird von einem monolithischen Gott gepredigt. Andere

Denkweisen haben Respekt für die Umwelt und die wirtschaftliche Reflexion, die in der Pfingsttheologie Boliviens noch nicht entwickelt ist. Außerdem sind die Themen über die bäuerliche Migration und den indigenen Widerstand (z. B. K'epiri) für sehr wichtig. Schließlich empfehlen Gutiérrez und Hinkelammert in ihren Texten, ein tieferes Nachsinnen über die Beziehung zwischen Glaube und Politik anzuregen. In den Pfingstgemeinden Boliviens ist es erforderlich, der Gemeinde und ihren Mitgliedern die Verbindung von politischer Praxis und Glauben zu erklären. So schafft man ein größeres Bewusstsein für die Bedeutung, sich am politischen Prozess im Land zu beteiligen sowie die maßlose Korruption zu vermeiden und dagegen zu wirken, dass nur eine kleine Gruppe Entscheidungen fällt, die jeden einzelnen Bürger betreffen.

Contenido

0	Introducción	24
0.1	Elección de los autores	27
0.2	La presente investigación	29
0.3	Organización y presentación del contenido	32
1	Discusión de científicos sociales y teólogos en Costa Rica (1997, 1999 y 2002)	36
1.1	Tema de las reuniones	36
1.2	Franz Hinkelammert y su concepto de 'sujeto'	38
1.3	Otras definiciones de 'sujeto'	39
1.4	Discutir la subjetividad en términos de habitus	40
1.5	La imagen de la red	41
1.6	La diferenciación entre 'sujeto' y 'actor social'	41
1.7	Pensar la subjetividad desde la literatura	43
1.8	Impulsos, orientaciones y preguntas para la investigación	45
2	Teorías y métodos para el análisis	48
2.1	Teorías	49
2.1.1	La teoría de <i>mimèsis</i> de Paul Ricœur: imitación de las acciones humanas en los textos	49
2.1.2	La teoría de 'habitus' de Pierre Bourdieu y conceptos relacionados	54
2.2	Métodos	67
2.2.1	El cuadro praxeológico	67
2.2.2	El modelo de los roles actanciales (J.-A. Greimas)	71
3	La subjetividad en la Teología de la Liberación clásica: el 'pobre' en Gustavo Gutiérrez	74
3.1	Gustavo Gutiérrez, el teólogo	75
3.1.1	El contexto donde se desarrolla su teología	76
3.1.2	El teólogo: una interpretación	84
3.2	El pobre: interpretación teológica	89
3.2.1	El pobre: una perspectiva general (pre-comprensión)	89
3.2.2	El 'pobre': imágenes teológicas (configuración)	93
3.3	La subjetividad del 'pobre'	99
3.3.1	Habitus	100
3.3.2	Los roles actanciales	103
3.3.3	Valoración	103
3.3.4	El 'reino': una interpelación teológica ante la opresión	105
3.4	Otros temas teológicos en Gutiérrez a partir del 'pobre'	108
3.4.1	El lenguaje de la teología	109
3.4.2	La iglesia	110
3.4.3	Historia: Bartolomé de Las Casas	111
3.4.4	La subjetividad del teólogo: una teología reflexiva	113
3.5	Conclusión del capítulo	116

4	<i>La subjetividad en la Filosofía de la Liberación: el 'sujeto' en Franz Hinkelammert</i>	118
4.1	Franz Hinkelammert, el filósofo	119
4.1.1	Primera etapa: Alemania	119
4.1.2	Segunda etapa: Latinoamérica (Chile)	123
4.1.3	La tercera etapa: paso por Europa y viaje a Centroamérica	126
4.1.4	La última etapa, el contexto de la globalización	128
4.1.5	El filósofo: una interpretación	131
4.2	El ser humano como sujeto: interpretación filosófica	133
4.2.1	El 'sujeto': una perspectiva general (pre-comprensión)	134
4.2.2	El 'sujeto': imágenes filosóficas (configuración)	137
4.3	La subjetividad del ser humano como 'sujeto'	154
4.3.1	Habitus	154
4.3.2	Los roles actanciales	157
4.3.3	Valoración	157
4.4	La subjetividad del individuo que calcula: el 'antisujeto'	158
4.4.1	Habitus	159
4.4.2	Los roles actanciales	162
4.4.3	Valoración	162
4.5	'Sujeto' versus 'antisujeto': comparación e interpelación	164
4.6	Otros temas de la teoría ética de Hinkelammert a partir del 'sujeto'	165
4.6.1	La ley, una interpretación dialéctica	165
4.6.2	Antisemitismo y antiutopía	168
4.6.3	Modernidad y capitalismo, un desenlace	171
4.6.4	El bien común	174
4.7	Conclusión del capítulo	176
5	<i>La subjetividad en la literatura periurbana (Bolivia): el 'k'epiri' en Víctor Hugo Viscarra</i>	177
5.1	Víctor Hugo Viscarra, el escritor	178
5.1.1	Niñez	178
5.1.2	El comienzo del peregrinaje por las calles, los escenarios y personas de la periferia	180
5.1.3	Otros datos y su muerte	182
5.1.4	Sus obras: el mundo de los márgenes en la literatura	183
5.1.5	El escritor: una interpretación	188
5.2	Los "k'epiris" en las crónicas de Viscarra (pre-comprensión)	190
5.3	La subjetividad del k'epiri (configuración)	192
5.3.1	Sobre el cuento	192
5.3.2	Habitus	200
5.3.3	Los roles actanciales	215
5.3.4	Valoración	216
5.4	La subjetividad de los otros personajes del cuento	217
5.4.1	Habitus	218
5.4.2	Los roles actanciales	222
5.4.3	Valoración	223
5.5	La subjetividad del "Caballero"	223
5.5.1	Habitus	223
5.5.2	Los roles actanciales	225
5.5.3	Valoración	225
5.6	Un diálogo intertextual con Jaime Saenz: el caballero del saco	226

5.6.1	El aparapita de Jaime Saenz (pre-comprensión)	227
5.6.2	El aparapita en la novela de Saenz (configuración)	231
5.6.3	Valoración	239
5.7	Saenz y Viscarra en oposición: el “caballero” vs el “k'epiri”	241
5.8	Temas de la literatura de Viscarra a partir del ‘k'epiri’	248
5.8.1	“Tan solo quedó el frío”: la sobrevivencia	248
5.8.2	“Su sobrebebeencia”: el alcohol	250
5.8.3	“Esas mujeres no son para él”: el amor y el desamor	253
5.8.4	“Él se encargaría de cargarla”: La moral	255
5.8.5	“Innumerables oportunidades le han roto”: la policía	257
5.8.6	“Escritores y poetas”: la literatura	263
5.9	Conclusión del capítulo	266
6	Contraste de las subjetividades	269
6.1	La construcción de un 'antisujeto'	269
6.2	La subjetividad dominada económicamente y de otras formas	270
6.3	Los pobres	273
6.4	El caballero y el k'epiri: valor de uso y valor de cambio del saco	274
6.5	El valor de uso, el valor de cambio y la vida corporal	276
6.6	La vida amenazada	278
6.7	El reconocimiento de forma paradójica	279
6.8	El llamado al levantamiento y a la resistencia	283
6.9	El “reino” y su concreción	285
7	Reflexión final: una propuesta teológica desde el pentecostalismo alteño (Bolivia)	288
7.1	El “mundo”: la sociedad capitalista	289
7.2	El “pecado”, una nueva forma de entenderlo	291
7.3	El “pecador”: antisujeto	293
7.4	La salvación y sus medios	294
7.5	El reino de Dios	296
7.6	Una antropología teológica: la dignidad y la tolerancia	297
7.7	El reconocimiento de la naturaleza como semejante: la ecología	299
7.8	La resistencia indígena y la migración interna	299
7.9	Articulación entre fe y política	301
8	Anexos	304
8.1	Anexo 1: El cuento de Viscarra	304
8.2	Anexo 2: Matriz de interpretaciones y experiencias del k'epiri	308
8.2.1	Nivel de interpretaciones	308
8.2.2	Nivel de experiencias	313
8.3	Anexo 3: Matriz de interpretaciones y experiencias de otros personajes del cuento	317
8.3.1	La Encarna	317
8.3.2	Los uniformados	318

8.3.3	Tata Pinto _____	318
8.3.4	Doña Florencia _____	319
8.3.5	El Caballero (oponente principal) _____	320
9	<i>Bibliografía</i> _____	321
9.1	Fuentes primarias _____	321
9.2	Fuentes de apoyo _____	324
9.3	Entrevistas realizadas y transcritas por Juan Jacobo Tancara _____	343

Índice de tablas

Nro.	Títulos	Pág.
Tabla 1:	Esquema del cuadro praxeológico (H. Schäfer)	68
Tabla 2:	Esquema de los roles actanciales (J.-A. Greimas)	72
Tabla 3:	Cuadro praxeológico del 'pobre'	100
Tabla 4:	Rol actancial del 'pobre'	103
Tabla 5:	Cuadro praxeológico del 'sujeto'	155
Tabla 6:	Rol actancial del 'sujeto'	157
Tabla 7:	Cuadro praxeológico del 'antisujeto'	159
Tabla 8:	Rol actancial del 'antisujeto'	162
Tabla 9:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': sacos y ropas	201
Tabla 10:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': el prestigio	204
Tabla 11:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': campo versus ciudad	207
Tabla 12:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': amor y amistad con las mujeres de la urbe	209
Tabla 13:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': desayunos y comidas	211
Tabla 14:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': alcohol, desconsuelo y muerte	212
Tabla 15:	Cuadro praxeológico del 'k'epiri': síntesis	214
Tabla 16:	Rol actancial del 'k'epiri'	216
Tabla 17:	Cuadro praxeológico de otros personajes: la Encarna	218
Tabla 18:	Cuadro praxeológico de otros personajes: los "uniformados"	219
Tabla 19:	Cuadro praxeológico de otros personajes: Tata Pinto	219
Tabla 20:	Cuadro praxeológico de otros personajes: doña Florencia	220
Tabla 21:	Cuadro praxeológico de otros personajes: síntesis	221
Tabla 22:	Rol actancial de los otros personajes	222
Tabla 23:	Cuadro praxeológico del caballero	224
Tabla 24:	Rol actancial del caballero	225

0 Introducción

En este trabajo analizamos la construcción de la subjetividad en el discurso teológico de Gustavo Gutiérrez, el discurso filosófico de Franz Hinkelammert y la literatura periurbana de Víctor Hugo Viscarra (Bolivia)¹. Además, realizamos un contraste de estas subjetividades para identificar los elementos que convergen y cuales se interpelan. Para terminar, proponemos una reflexión final desde la teología pentecostal de la ciudad de El Alto (Bolivia), tomando en cuenta los elementos surgidos del análisis.

Nuestro interés por el tema de la subjetividad del pobre, del excluido que resiste, surge, en primer lugar, al constatar la vida difícil en los barrios donde hemos vivido y trabajado como pastor y profesor. No solamente se ve ahí pobreza, sino además formas muy creativas de sobrevivencia. Trabajamos cerca de quince años en comunidades pentecostales de la ciudad de El Alto, Bolivia². Eran comunidades pequeñas, conformadas por migrantes indígenas campesinos y personas modestas económicamente, de clase media baja y baja³. Ese fue el contacto personal y de

¹ Cuando en la literatura de Viscarra nos referimos a la “periurbanidad” (el margen) no indicamos solo el aspecto geográfico, sino también el aspecto cultural, económico y social. En la periurbanidad geográfica de la ciudad de La Paz, se pueden encontrar casas de familias de clase media, y otro tipo de personas que no son necesariamente marginadas, en cambio en pleno centro de la ciudad, en moradas precarias, rincones, plazas, calles y avenidas, se puede encontrar a personas marginadas. La periurbanidad significa no participar de los beneficios de la ciudad, del desarrollo, de la protección del Estado, allí viven quienes han sido arrojados a la calle y que no importan a nadie. Pero hay muchos niveles de exclusión, así como varios tipos de pobreza: pobreza económica, escolar, social. Nos basamos en un determinado punto de vista, que en este caso es la literatura del autor paceño Víctor Hugo Viscarra. Para el tema de la exclusión cultural en América Latina, en base a la posesión de la escritura (exclusión cultural) ver el libro de Ángel Rama: *La ciudad letrada* (1994). Según Rama, desde la colonia quienes saben leer y escribir determinan, hasta cierta parte, la visión del mundo. En la fundación de las repúblicas latinoamericanas había un sistema legal que funcionaba en base a la escritura, en el centro de esta ciudad letrada, se ubicaban quienes detentaban el poder: la iglesia, las universidades, el gobierno y los letrados. En el círculo más alejado del centro, estaban los analfabetos, quienes también imaginaban el mundo, pero al no tener el instrumento de la escritura, el instrumento legítimo, estaban excluidos y con menos poder para exponer e imponer una representación y visión del mundo.

² Hemos sistematizado la teología de estas comunidades en los siguientes libros: *Teología pentecostal: propuesta desde comunidades pentecostales de la ciudad de El Alto* (2005) y *Teología pentecostal popular: la fe en comunidades peri-urbanas y andinas* (2011).

³ Viví en esta ciudad desde la década de los noventa, cuando era una urbe que recién se estaba poblando; mas era una ciudad fría y polvorienta, habitada por indígenas, supuestamente acostumbrados al duro clima del altiplano, por lo que no era muy común ver a personas de La Paz optar por vivir en El Alto. Pero, la situación ha variado hoy en día. El Alto es una ciudad con un rápido crecimiento demográfico (se va acercando al millón de habitantes, casi como La Paz) y se construyen casas y edificios de ladrillos sin parar, con un gran esfuerzo de sus propietarios, quienes se forjan una economía, gracias al comercio y otras actividades. Estudios sobre El Alto: Gobierno Municipal de El Alto, *El Alto: nueve aspectos que configuran la ciudad* (2005); Tobias Pabel, *Tejiendo entre el pasado y el futuro: condiciones de vida y conflictividad en la ciudad de El Alto* (2012). Un estudio a partir de las culturas juveniles y su participación política en: Jiovanny

trabajo que tuvimos con el pueblo, sus luchas diarias y de dónde nació nuestra inclinación por el tema del pobre y sus posibilidades de reivindicación, su dignidad, sus esfuerzos por autovalorarse y ser valorado por otros en la sociedad.

En segundo lugar, surge desde nuestra experiencia de estudios, investigación y discusión en Costa Rica, a partir del año 2000, donde llegamos para terminar la licenciatura en Ciencias Teológicas. En ese país, tuvimos la oportunidad de estar en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), institución en la que trabajaba el economista y teólogo alemán-costarricense Franz Josef Hinkelammert. Tomamos un curso con él, pues nos interesaba su pensamiento en torno a la sociedad y al ser humano. Escribí la tesis de licenciatura teniendo como asesor al profesor Heinrich Schäfer en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), con un estudio sobre el pentecostalismo alteño y la teoría ética de Hinkelammert, donde ambas propuestas se impulsaban e interpelaban. Ese mismo año participé en discusiones que se desarrollaban en el DEI en torno a la articulación economía y teología. El año 2002 fuimos aceptados por el DEI para hacer el Seminario de Formadores e Investigadores Invitados que duró cinco meses, donde hicimos discusiones con colegas de diferentes partes de América Latina y el Caribe, sobre diversos temas sociales y económicos, incluyendo a la Teología de la Liberación (TDL) y la Filosofía de la Liberación (FDL), teniendo como referencia a los movimientos sociales, las luchas de los pueblos por justicia social, el respeto a sus derechos y su reconocimiento. Entonces se hablaba de la emergencia de nuevos sujetos a parte del 'pobre' socio-económico de la TDL: indígenas, mujeres, jóvenes, afrodescendientes, homosexuales, entre otros. Así, era necesario desarrollar nuevos marcos teóricos para pensar el tema de las personas excluidas y pobres, sobre todo mayor contacto con la base social. Se podría decir, a la vez, que los lenguajes políticos, sociales y culturales próximos a la TDL, se habían diversificado y ampliado. Según nuestra interpretación, la TDL abrió una brecha para pensar la realidad y construir marcos de teorías adecuados a ella, sin perder el interés social y político que nos llevan a pensar en las posibilidades de liberación. En especial en un continente donde hay tanta injusticia social y económica, discriminación racial, homofobia, falta de respeto a los pueblos indígenas. Así, esta estadía en el país centroamericano completó nuestro interés por el tema del sujeto,

Samanamud, Cleverth Cárdenas *et al.*, *Jóvenes y política en El Alto: la subjetividad de los Otros* (2007). Sobre las identidades juveniles: Ana Méndez / Renán Pérez, *Organizaciones juveniles en El Alto: reconstrucción de identidades colectivas* (2007) (los estudios sobre juventudes son importantes puesto que se estima que el 60% de la población alteña es joven).

por la reflexión social y la búsqueda de salidas. Eso contribuyó al análisis del contexto social donde vivíamos y al estudio de las comunidades pentecostales de El Alto.

En diciembre de ese mismo año, fuimos invitados por el DEI a participar del Cuarto Encuentro de Cientistas sociales y Teólogos/as, en el cual se discutió el tema del 'sujeto' en los movimientos sociales y en las relaciones personales, como una forma de problematizar el concepto de 'sujeto histórico' de cara al proceso de globalización. Con el profesor Heinrich Schäfer habíamos discutido en mi tesis del 2000 el problema del concepto 'sujeto'. Schäfer, quien también participó como investigador del DEI, prefería hablar de 'ser humano' en vez de 'sujeto', por la carga cartesiana que tenía la categoría. Personalmente nos cuestionaba el término por la relación con el concepto de 'subjetividad' que se usaba para los estudios sociales y literarios, como se sigue usando hoy en día. En la carrera de literatura y en los centros de teología donde estudié, se interpretaba, y se interpreta, la subjetividad de diversas maneras; a veces de un modo abstracto, es decir, sin hacer referencia a comunidades reales. En otras oportunidades, se da por sentado un significado sin mayor explicación. Hinkelammert venía trabajando el concepto 'sujeto' con el equipo de investigadores del DEI. Leí sus libros para la tesis y me quedé con la idea de un 'sujeto corporal y necesitado' que resiste a su negación, y que por ello, no está confinado a su materialidad, sino que desarrolla toda una potencialidad de vida y pensamiento. Aun así, era muy difícil para mí comprender el concepto. En el Encuentro de Cientistas sociales y Teólogos/as hubo varias definiciones, pues se trataba de discutir la categoría⁴.

He seguido la discusión del 'sujeto' en Hinkelammert y la TDL. Sin embargo, a partir de mi experiencia de haber vivido y trabajado mucho tiempo en un barrio periurbano, me quedó, por un lado, la inquietud del contraste entre conceptos teológicos y filosóficos de subjetividad y, por otro lado, procesos concretos de subjetivación entre personas que viven en condiciones sociales de marginalidad. Un posible camino de acercamiento a esta problemática hubiera sido un estudio sociológico empírico de tales procesos⁵. Otro camino —más adecuado a nuestra formación en ciencias de literatura— sería la literatura dado que en los barrios populares se puede observar

⁴ Ver la memoria del Encuentro: "La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad" {Encuentro de Cientistas 2003}.

⁵ En el equipo de trabajo del Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS) un proyecto con este enfoque se está llevando a cabo por Adrián Tovar [Religious [Re]Sources of the Self: *Popular Religion and Modern Identity in Metropolitan Mexico*: <<http://www.uni-bielefeld.de/theologie/forschung/religionsforschung/personen/tovar.html>>]

una producción de literatura ficcional, en su mayoría editada como “literatura gris”. Por esa razón una investigación introductoria al presente trabajo ha sido un estudio de campo de tres meses en los sectores periurbanos de La Paz y El Alto, Bolivia, para coleccionar obras de este género y realizar entrevistas a autores. Dentro de este material, se encontraban las obras de Víctor Hugo Viscarra. Del análisis de esta vasta muestra de material y dado nuestro interés en la construcción ficcional de subjetividades desde el margen social, decidimos concentrarnos en el cuento de un solo autor —por supuesto tomando en cuenta su obra completa, así como sus condiciones sociales de vida. Consideramos —con Pierre Bourdieu {cf. 1995 [1992]}— que la literatura representa, hasta cierto punto, la posición y disposición de los autores en una sociedad, si bien refractadamente, según las dinámicas de diferentes campos, ya sea político, literario u otros. Tomando en cuenta este y otros criterios —a detallar más adelante— escogimos el cuento *El K'epiri* (2005) de Víctor Hugo Viscarra. De este modo generamos una estructura tri-polar de comparación entre Gustavo Gutiérrez (Teología de Liberación), Franz Hinkelammert (Filosofía de la Liberación) y el literato boliviano Víctor Hugo Viscarra (alcohólico, viviendo muchos años de su vida en la miseria, prolífero autor). En términos metodológicos, nos pareció útil formalizar la comparación usando el “cuadro praxeológico” propuesto por Heinrich Schäfer, para un análisis esquematizado de la construcción de subjetividades diferentes en el foco de nuestro interés, especialmente, la construcción literaria ficcional en el cuento de Víctor Hugo Viscarra.

0.1 Elección de los autores

La figura del “k'epiri” propuesta por Viscarra, nos pareció apropiada para hacerla dialogar con la figura del 'pobre', presentada por Gustavo Gutiérrez en la TDL. Nos inclinamos por este teólogo peruano, uno de los fundadores de la TDL, después de indagar en muchas obras teológicas de la misma corriente⁶. Antes de entrar en la

⁶ Entre las cuales se puede mencionar *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (1990), 2 volúmenes, editada por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador y el libro *Opción por los pobres* (1986) de Jorge Pixley y Clodovis Boff. Estas dos obras presentan una reflexión profunda sobre la importancia de la TDL y de la opción por el pobre y se ocupan de la dogmática teológica que debe fundarse en la liberación. Otros libros consultados de TDL: Boff 1986, 1982 [1981]; Boff y Boff 1986; C. Boff 1980; Dussel 1997, 1995, 1990, 1980; Richard 1994, 1987; Richard (editor) 1985, 1981; Comblin 2001 [2000]; Croatto 1984; Santa Ana 2000, 1991, 1987; Segundo 1975; Sobrino 2012, 1993a, 1993b, 1992, 1990a, 1990b, 1990c, 1982, 1981, 1977 [1976]; Alves 2004, 1994, 1990, 1983, 1982, 1981, 1975 [1972], 1973. Obras que analizan la TDL: Araya 1983; Oliveros 1977; 1990: 17-50; Berryman 1989 [1987]; Silva Gotay 1989 [1981]; Tamayo 2001 [2000], 1993, 1989; Tamayo y Bosch 2001; Susin 2001 [2000]; Saranyana 2009; Saranyana (director) 2002: 255-365, 367-392; Lois 1986, 2007. Libros de TDL clásica traducidos y editados en alemán: Boff 1986 [1983]; Boff, Castillo

propuesta de Gutiérrez, elaboramos, un cuadro praxeológico de la figura del 'pobre' en la literatura teológica consultada y, posteriormente realizamos otro con la proposición presentada por el teólogo peruano comparativamente. De este modo pudimos apreciar que los rasgos de la subjetividad de la figura del 'pobre' en ambas propuestas eran muy similares. Gutiérrez representa a la Teología de la Liberación clásica, suficiente razón para decidimos finalmente por la propuesta de Gutiérrez.

El pensamiento de Franz Hinkelammert busca articular economía, teología y filosofía, asumiendo la perspectiva de las víctimas del sistema capitalista. En esta investigación tomamos su trabajo como un aporte desde la Filosofía de la Liberación (FDL) en América Latina⁷. El aporte principal de este autor es al pensamiento crítico-social latinoamericano.

Hinkelammert procura ampliar el concepto del 'pobre' de la TDL clásica. Su aporte es distinto al de Gutiérrez y lo expresa en su teoría sobre el 'sujeto'. Para mejorar el concepto de 'pobre', propone un 'sujeto' en contraposición a un 'antisujeto'. Con el concepto 'sujeto', Hinkelammert se refiere al ser humano en general, pero enfatizando que los primeros que deben afirmarse como sujetos son los pobres, los perdedores y perdedoras del sistema. Hinkelammert pretende postular la categoría de 'sujeto' como un concepto con pretensión de universalidad, sin embargo, tiene presente que su pensamiento parte de América Latina y el Caribe y que, por lo tanto, está situado, como lo afirma también Gustavo Gutiérrez de su propio quehacer teológico y conceptos.

En cuanto a Viscarra, encontramos en su obra un rico material para analizar la construcción de la subjetividad desde los márgenes, especialmente a través del k'epiri, un personaje que exigió mucha atención en el análisis, pero, a su vez, nos permitió interpelar al 'pobre como sujeto' presentado por la TDL y la FDL.

Viscarra es un escritor de los márgenes urbanos, que vivió en ellos, y por lo tanto, su literatura representa la vida de la periferia, abordando directamente el tema de las

et al 1986; Castillo 1988 [1986]; Castillo (Hrsg.) 1987 [1983]; Croatto 1989 [1984], y estudios: Duchrow, Eisenbürger, Hippler (Hrsg.) 1989: 13-61 y Löwy (Hrsg.) 1987.

⁷ Con el término "Filosofía de la Liberación" en el presente estudio, nos referiremos solamente al aporte de Franz Hinkelammert, pues existe una corriente filosófica con ese nombre, cuyo exponente más destacado es el teólogo, filósofo e historiador argentino-mexicano Enrique Dussel. Principales obras de Dussel sobre Filosofía de la Liberación: 2006, 1998; 1997, 1996 [1977]; 1994; 1988, 1987; 1985; 1977; 1973a; 1973b. En un comienzo los análisis de Hinkelammert eran económicos y políticos, después llevado por el interés en la TDL, articuló la economía política y la teología. Finalmente, su contribución es reconocida como filosófica {cf. Fernández & Silnik 2012; Villalobos 2015; Bautista 2007}.

personas excluidas. De ahí pensamos que podía ser una contraparte de la TDL y la FDL que hablan igualmente de las personas oprimidas. Por último, aunque Viscarra es un autor leído en determinados círculos literarios de Bolivia, no hay muchos estudios sobre él. Por tal motivo pensamos que podríamos contribuir con nuestro trabajo al conocimiento del autor y su obra. Cuando la prensa se refiere a Viscarra, habla de su vida personal, pero no de su literatura⁸. Consideramos que el estudio de la obra de Víctor Hugo Viscarra, unido al análisis de las posiciones de los dos intelectuales liberacionistas, ofrece un objeto de estudio delimitado para la investigación de la subjetividad según la TDL, la FDL y la literatura periurbana de Bolivia. Nos referimos a la subjetividad del ser humano excluido socialmente y su resistencia.

0.2 La presente investigación

¿Qué subjetividades se construyen en el discurso teológico de Gustavo Gutiérrez sobre el 'pobre', en el discurso filosófico de Franz Hinkelammert sobre el 'sujeto' y en el literario de Víctor Hugo Viscarra sobre el cargador 'k'epiri'? ¿Qué elementos de estas propuestas se interpelan y se contrastan? Finalmente, pensando en nuestra tarea teológica y pastoral, ¿qué impulsos podemos obtener de todos estos aportes para la teología pentecostal?

Esta investigación contribuye, en primer lugar, al conocimiento de cómo Gustavo Gutiérrez y Franz Hinkelammert (dos prominentes pensadores liberacionistas latinoamericanos) trabajan el tema de la subjetividad de las víctimas, puesto que es fundamental para el pensamiento político y liberador latinoamericano. El análisis de sus obras nos permite una comprensión de sus planteamientos en general y los conceptos que trabajan en particular, desde la perspectiva de la dignidad humana. En segundo lugar, contribuye a los estudios del escritor boliviano Víctor Hugo Viscarra, un referente de la literatura periurbana de Bolivia. Con el estudio de las obras de Viscarra, se da a conocer aspectos de la marginalidad social boliviana y la subjetividad de un marginado. Finalmente, en tercer lugar, el presente trabajo aporta al uso de un instrumento sociológico, el cuadro praxeológico de Schäfer, para analizar la subjetividad o habitus de figuras literarias, teológicas y filosóficas.

⁸ Virginia Ayllón, crítica literaria que ha prologado algunos libros de Viscarra, afirma que hace falta un estudio de las obras de Viscarra y no solo referirse a la vida del autor en las calles. Como antecedente al estudio de la literatura de Viscarra, tenemos el ensayo de Ana Rebeca Prada: "Muerte y literatura: aproximación a algunos textos de Víctor Hugo Viscarra" {Prada 2012: 19-44}.

Los contrastes que se hacen de las tres propuestas de subjetividad, contribuyen a una comprensión de la subjetividad humana, asumiendo la perspectiva de las víctimas del sistema capitalista. Enriquece el análisis que se tiene de la subjetividad negada, aplastada y que a la vez resiste, que en América Latina y el Caribe han propuesto, entre otros, la TDL y la FDL. De acuerdo a nuestra valoración, esto es un impulso no solo para las ciencias teológicas en general, sino para nuestro propio quehacer teológico desde el pentecostalismo popular boliviano.

Para cada autor sistematizamos su pensamiento a partir de la subjetividad que cada uno de ellos propone. Las subjetividades las analizamos tomando en cuenta las figuras humanas que presentan. En el caso del teólogo Gutiérrez, estudiamos la categoría 'pobre', en el caso del filósofo Hinkelammert, la categoría 'sujeto', y en el caso de Viscarra, el personaje 'k'epiri'. Con sus categorías: el 'pobre' y el 'sujeto', en nuestra interpretación, los intelectuales desarrollan temas de su pensamiento teológico y filosófico. Y en Viscarra postulamos que rasgos de la subjetividad del 'k'epiri' están desplegados en su obra en general.

Para focalizar más esta investigación hacemos referencia a una discusión académica acerca de la 'subjetividad'. Un debate sobre el concepto de 'sujeto' como categoría de pensamiento teológico y social, se dio entre varios teólogos de la liberación y científicos sociales en Costa Rica, los años 1997, 1999 y 2002. Allí se debatió el tema del 'sujeto histórico' y se intentó una definición del término 'sujeto' frente a la crisis de la civilización occidental y problemas sociales del continente al comenzar el presente siglo. En esos encuentros Hinkelammert expuso su teoría del 'sujeto' que venía desarrollando junto a un equipo de investigadores del DEI y que siguió formulando después en sus obras y en otras reuniones con intelectuales, dirigentes de iglesias y sociales. Esas reuniones sirven de antecedente para el análisis de la subjetividad del oprimido desde la TDL, la FDL y las ciencias sociales, incluyendo a la literatura, según las propuestas presentadas a los eventos. Se discutió si el concepto era adecuado para hablar de la "subjetividad humana". Algunas conclusiones de estos encuentros orientan y estimulan la presente investigación. En el capítulo 1, explicamos las partes de las reuniones donde se define y se habla sobre la subjetividad de las personas oprimidas, la manera en las que se las abordó y las sugerencias y el impulso que dan para nuestro trabajo.

Franz Hinkelammert parte del concepto de 'sujeto de la historia' de la TDL clásica (cuyo principal representante es Gustavo Gutiérrez, como señalamos), con el fin de estudiar otras posibilidades de interpretación de esta noción. Desde su punto de vista, el análisis del 'sujeto' es una profundización del concepto 'pobre'. La idea del autor es definir 'sujeto' como una categoría socioeconómica, pero también extenderlo a definiciones filosóficas. El autor habla, por ejemplo, de la potencialidad creadora de la persona que se reconoce como 'sujeto' y de su trascendencia.

Hinkelammert ha producido su obra, como Gutiérrez, desde la década de los sesenta y continuó con su reflexión en las décadas posteriores hasta la actualidad. Hinkelammert desarrolla sus ideas sobre el 'sujeto' en diálogo con la TDL. En este trabajo tomamos principalmente su obra: *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998).

El 'pobre' en Gutiérrez es una categoría teológica que el autor construye con datos de la realidad social. Analizamos sobre todo su obra clásica: *Teología de la liberación: perspectivas* (1971). Las definiciones sociales que propone pertenecen a las décadas de los sesenta y setenta. Pero Gutiérrez siguió escribiendo teología contextualizada, por lo que la referencia a un entorno social más actual se lee en sus libros posteriores a 1971, hasta llegar a trabajos recientes. La referencia teológica a la realidad social como un contexto de opresión y deshumanización, especialmente de los más pobres, se mantiene, en líneas generales, en toda su producción teológica hasta hoy, pues para el teólogo peruano la pobreza y la exclusión no se han superado. Peor aún, se han agravado y han surgido nuevos problemas sociales y espirituales relacionados a esa situación.

Con el k'epiri de Viscarra el propósito es contrastarlo con el concepto 'pobre' de Gustavo Gutiérrez y 'sujeto' de Franz Hinkelammert, para interpelar las categorías de los intelectuales desde una subjetividad negada. Enriquecer el debate sobre la subjetividad oprimida, contando con la voz de un escritor marginal que propone desde allí una subjetividad. La subjetividad del cargador o k'epiri está desarrollada en toda su expresión en un cuento: *El k'epiri* (2005), que aquí se analiza a profundidad con el cuadro praxeológico. Además, se ha realizado un estudio hermenéutico de la obra de Viscarra a partir del k'epiri, los resultados están en la penúltima parte del capítulo dedicado a Viscarra. La hipótesis es que Viscarra se habría simbolizado como un k'epiri en el ámbito de la literatura paceña y que construye al cargador del cuento con

su propia experiencia de vivir en las calles. Pero también le habría servido de inspiración la literatura sobre el cargador de La Paz, escrita por el novelista, ensayista y poeta Jaime Saenz (La Paz, 1921-1986). Viscarra interpreta su vida como la de un k'epiri y desea confrontarse con Saenz en el campo literario boliviano, reclamando la legitimidad de la representación del personaje.

Finalmente, debido a que el propósito es hacer dialogar el 'pobre' en Gutiérrez, el 'sujeto' en Hinkelammert y el 'kepiri' en Viscarra, consideramos tales categorías como *imitaciones* de acciones humanas con las cuales se hacen narrativas. Para ello usamos la teoría de *mimèsis* de Paul Ricœur como sustento teórico {Ricœur 1983: 15-129; cf. Ricœur 1999 [1978]: 72⁹}. Siendo productos del lenguaje y parte de la narración, tratamos a estas representaciones humanas como *actantes* y los analizamos con el modelo de los roles actanciales propuesto por J.-A. Greimas {1966: 172-191}. Así, damos cuenta de su subjetividad (literaria) a partir de la acción que emprenden. Este análisis de los roles actanciales es complementario al análisis que proponemos con el cuadro praxeológico de Schäfer para determinar su habitus {Schäfer 2009a: 5-19}¹⁰.

0.3 Organización y presentación del contenido

Esta investigación está dividida en siete capítulos. En el capítulo 1 se consideran los resultados de la discusión de teólogos y científicos sociales en Costa Rica, que nos introducen al abordaje del tema de la subjetividad en nuestro trabajo; como señalamos, nos impulsan y orientan. Además, formulamos las preguntas de la presente investigación de un modo más específico.

En el capítulo 2 se dan a conocer las teorías y los métodos que usamos para el análisis de la subjetividad: en primer lugar, la teoría de '*mimèsis*' de Paul Ricœur, para las imitaciones de las acciones humanas y su representación en textos escritos, en segundo lugar, la teoría de habitus de Pierre Bourdieu y otros conceptos de este autor

⁹ Cf. Paul Ricœur *Historia y narrativa* (1999 [1978]). El autor explica qué es un texto y sus características narrativas. Un texto adquiere los rasgos narrativos principalmente porque muestra acciones humanas que se realizan en el tiempo. Nosotros pensamos que esta noción puede extenderse hasta cierto punto al tratado teológico de Gutiérrez y al tratado filosófico de Hinkelammert, pues en ellos se representan acciones humanas en procura de su reivindicación social. Son luchas contra la opresión. Una subjetividad puede ser interpretada como tal en tanto actúa, y son sus acciones lo que en un texto se imita, se realiza así una hermenéutica de sus acciones.

¹⁰ El concepto de habitus, Schäfer lo toma de Pierre Bourdieu. Para este trabajo también hemos consultado a este autor {cf. Bourdieu 2008 [1980], 2008 [1984], 2008 [1992], 2007 [1958], 2006 [2004], 2004 [2002], 2003 [1965] (pp. 37-172), 2000 [1979], 1997 [1994], 1995 [1992], 1993a, 1992b}. Aparte de habitus Bourdieu propone otros conceptos que nos ayudan a analizar nuestro objeto de estudio.

que consideramos importantes para el análisis. Explicamos, en tercer lugar, los métodos y su uso en el presente trabajo: el cuadro praxeológico de Heinrich Schäfer y el modelo de los roles actanciales de J.-A. Greimas. De Greimas también consideramos su concepto de 'isotopía' para determinar categorías dentro de los textos que se estudian.

El capítulo 3 está dedicado al análisis de la subjetividad en la Teología de la Liberación clásica: el 'pobre' en Gustavo Gutiérrez. Está dividido en cinco partes, incluyendo una conclusión del capítulo. En la primera parte, describimos aspectos de la biografía de Gutiérrez y su camino como intelectual, seguido de un análisis a su habitus. Este es el contexto de su producción teológica y la formulación de la categoría 'pobre'. En la segunda parte, se desarrolla una interpretación teológica del actante el 'pobre': una pre-comprensión de la categoría y una configuración teológica como fuerza histórica y rostro de Dios. La tercera parte trata del análisis de la subjetividad del 'pobre', su habitus y rol actancial, junto a los roles de los actantes con quienes se relaciona. Reconstruimos la subjetividad presentada por el teólogo peruano y hacemos una valoración. Además, incluimos, siguiendo a Gutiérrez, una interpretación del 'reino de Dios' como interpelación teológica ante la opresión. En la penúltima parte de este capítulo, a partir de la subjetividad del 'pobre', desplegamos otros temas teológicos en Gutiérrez: el lenguaje de la teología, la Iglesia, la historia y la subjetividad del teólogo. La última parte es la conclusión.

En el capítulo 4 desarrollamos el tema de la subjetividad en la Filosofía de la Liberación: el 'sujeto' en Franz Hinkelammert. Este capítulo está dividido en siete partes, incluyendo una conclusión. En la primera desarrollamos los momentos más importantes de la biografía de Hinkelammert, considerando su caminar como intelectual, e interpretamos su habitus. Este es el contexto de su producción filosófica y la formulación de la categoría 'sujeto'. En la segunda parte, se desarrolla una interpretación filosófica del ser humano como sujeto. Para empezar, explicamos una pre-comprensión del concepto. Luego, enfocamos sus imágenes (configuración), según lo propone el filósofo. Hablamos también en esta parte de la imagen del individuo calculador o 'antisujeto' que se enfrenta al 'sujeto' y, además, de la diferencia entre las nociones 'sujeto' y 'rol social', siguiendo en esto último al teólogo de la liberación coreano-brasileño Jung Mo Sung. En la tercera parte, reconstruimos la subjetividad del ser humano como sujeto, presentando su habitus y su rol actancial, junto a los roles de los actantes con quienes se relaciona. Hacemos una valoración

de los resultados del análisis. Como Hinkelammert presenta rasgos de la figura del 'antisujeto', en la cuarta parte de este capítulo, reconstruimos la subjetividad del 'antisujeto' o del individuo que calcula, atendiendo a su habitus y su rol actancial. En vista que se ha trabajado dos subjetividades que se contraponen, en la quinta parte las situamos una frente a la otra y vemos en qué puntos el sujeto interpela al individuo que calcula. En la sexta parte de este capítulo, desarrollamos otros temas de la teoría ética de Hinkelammert desplegados a partir del 'sujeto': la ley, antisemitismo y antiutopía, la modernidad y el capitalismo, y el tema del bien común. Se finaliza con la conclusión del capítulo.

El capítulo 5 está destinado al estudio de la subjetividad en la literatura periurbana (Bolivia): el 'k'epiri' en Víctor Hugo Viscarra. Está dividido en nueve partes. En la primera parte, exponemos aspectos de la vida del autor y de su obra que nos permite una aproximación a la vida de los márgenes sociales de la ciudad de La Paz. Seguidamente trabajamos su habitus. Esto es el contexto de su producción literaria y propuesta de la figura del cargador 'k'epiri'. En una segunda parte, desarrollamos una descripción que el autor elabora de los cargadores de La Paz en sus crónicas (pre-comprensión). En la tercera parte de este capítulo, trabajamos la interpretación del cuento *El k'epiri* (configuración). Empezamos con un resumen del cuento y sus características formales, seguido del análisis de habitus del personaje central. Hay una síntesis de estos rasgos focalizando el tema de la vida-identidad, que es la cualidad que predomina. Le sigue el análisis de los roles actanciales. Concluye esta parte con una valoración de todo lo visto. En la cuarta parte, analizamos la subjetividad de los otros personajes del cuento que se relacionan con el k'epiri, el habitus de cada uno de ellos, sus roles actanciales y una valoración de la subjetividad colectiva de estos personajes. Tenemos una quinta parte, donde estudiamos la subjetividad del "caballero", que es el principal oponente del k'epiri. En la sexta parte, presentamos la figura del cargador 'aparapita' en la literatura de Jaime Saenz, puesto que hay un diálogo intertextual entre Viscarra y Saenz. Para concluir este momento del capítulo, realizamos una valoración del aporte de Saenz en relación a la subjetividad del k'epiri de Viscarra. En la séptima parte, establecemos la oposición entre Viscarra y Saenz en el campo literario boliviano. En la octava parte, hacemos un estudio hermenéutico a la obra del autor a partir de la subjetividad del k'epiri, destacando los siguientes temas: la sobrevivencia, el alcohol, el amor y el desamor, la moral, la policía y el tema de la literatura. La parte final es la conclusión del capítulo.

En el capítulo 6 presentamos los resultados de los contrastes de las tres subjetividades analizadas. Destacando los puntos donde se interpelan y convergen. Este trabajo finaliza con el capítulo 7, que es una reflexión final: una propuesta teológica desde el pentecostalismo alteño (Bolivia), escrito con impulsos que determinamos de las subjetividades estudiadas.

1 Discusión de científicos sociales y teólogos en Costa Rica (1997, 1999 y 2002)

En este capítulo, presentamos los resultados de las discusiones sobre el 'sujeto' entre teólogos, filósofos e intelectuales de otras disciplinas sociales en Costa Rica durante los años 1997¹¹, 1999 y 2002¹². En ellas se optó por hablar más de 'sujeto' como una manera de referirse a las personas, voces, grupos que resisten y crean posibilidades ante la arremetida del proceso de globalización que se radicaliza con el sistema neoliberal, la exclusión y la amenaza a la vida.

Nosotros en este trabajo no hablamos en términos de 'sujeto', sino de 'subjetividad' para referirnos a las imágenes de seres humanos ofrecidas respectivamente por el teólogo Gustavo Gutiérrez, el filósofo Franz Hinkelammert y el escritor Víctor Hugo Viscarra. Los intelectuales de Costa Rica, entre los cuales estaba Hinkelammert, hablaron de 'sujeto' como un concepto abarcador sobre el ser humano. Nosotros definimos características más específicas de las subjetividades construidas por los tres autores citados. A continuación mencionamos brevemente cuales son los puntos de esas reuniones que nos parecen importantes.

1.1 Tema de las reuniones

El concepto de 'sujeto', se afirmó en la reunión de 1999, es transversal al quehacer teológico y se opone a discursos monolíticos. Con él se expresa la búsqueda de las

¹¹ En esta reunión no se trató específicamente el tema del 'sujeto', sino el quehacer teológico de cara al nuevo siglo (XXI). Sin embargo se identificó la temática del sujeto como transversal al quehacer teológico y se lo debatió en ese sentido. Esta reunión fue organizada en septiembre del año indicado por la Comunidad de Educación Teológica Ecuamélica Latinoamericana-Caribeña (CETELA), que aglutina a distintas instituciones de educación teológica del continente sudamericano (ver: <<http://www.cetela.org>>, consultado 28.11.15). Las ponencias presentadas al encuentro se publicaron con el título: *Perfiles teológicos para un nuevo milenio* {Duque (editor), 1997}.

¹² Los encuentros de 1999 y 2002 corresponden a una serie de reuniones que teólogos y científicos sociales llevaban adelante bajo el patrocinio del Departamento Ecuamélico de Investigaciones (DEI). Anteriormente, se realizaron dos con otras temáticas. En el primero se discutió la teoría del fetichismo de Marx y la crítica a la idolatría, en el contexto de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Fruto de esta primera reunión se publicó el libro: *La Lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (1989 [1980]), en el que participaron varios teólogos de la liberación: Pablo Richard, Severino Croatto, Jorge Pixley, Jon Sobrino, Victorio Araya, Joan Casañas, Javier Jiménez Limón, Frei Betto, Franz Hinkelammert y Hugo Assmann. El segundo encuentro se realizó el año 1983, el tema tratado fue la utopía, en base al trabajo de Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica* (1984). El contexto era la revolución sandinista y la situación centroamericana. Luego vendrían las reuniones sobre el sujeto, llamadas: *Encuentros de Cientistas sociales y Teólogos/as*. La de 1999, tuvo como tema: "La Problemática del Sujeto en el contexto de la Globalización". Asistieron cerca de cuarenta personas los días 6 al 9 de diciembre. La memoria de este encuentro se publicó con el título: "La Problemática del Sujeto en el contexto de la Globalización" {Encuentro de Cientistas 2000}. El encuentro de 2002 giró en torno al tema: "El sujeto frente a los fundamentalismos religiosos, el fundamentalismo del mercado, y como raíz de la interculturalidad". Participaron aproximadamente cincuenta personas los días 5 al 9 diciembre. La síntesis del evento se publicó con el título: "La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad" {Encuentro de Cientistas 2003}.

personas por ser tratadas y reconocidas como seres humanos, frente a un sistema de globalización que amenaza con la exclusión. Las personas son protagonistas de sus procesos y se “empoderan”. De este modo, pensar en el 'sujeto' permite imaginar alternativas. Es un concepto en disputa, por lo que hay que plantearlo desde una perspectiva crítica y liberadora. En este sentido, se dijo, hay que analizar los procesos de resistencia en el continente y orientar la reflexión en un sentido político y propositivo {Encuentro de Cientistas 2000: 1}.

Es necesario “desoccidentalizar” y “desandrocentralizar” la categoría 'sujeto' {Encuentro de Cientistas 2000: 2}. De manera que se abra el pensar el 'sujeto' en sus diferencias y se lo construya a partir de sus especificidades y con categorías que rescaten la universalidad sin la cual no se puede concebir un proyecto emancipatorio {Encuentro de Cientistas 2000: 2}. “En síntesis un concepto no ontológico de sujeto, sino un proyecto de hacerse sujeto en tanto apertura crítica a la realidad desde la perspectiva de la vida humana corporal y concreta de los invisibilizados o excluidos” {Encuentro de Cientistas 2000: 3}.

En el encuentro de 2002 se dijo que la reflexión sobre el 'sujeto' se hace en un contexto de crisis de la civilización occidental, llega a ser una respuesta desde el pensamiento crítico latinoamericano, teológico y social. “De allí que en la discusión broten de manera espontánea motivos y temas de muy diversos campos epistémicos y culturales, como por ejemplo temas de los mundos míticos, filosófico, teológico, religioso, sociológico, antropológico, lingüístico y literario” {Encuentro de Cientistas 2003: 2}. Existe un conflicto en el origen de la cultura humana, en el cual un polo es negado: el ser humano como “fundamento de toda cultura y vida social”; y el otro polo es sobreadfirmado: la ley, el poder, la violencia, por encima de la vida humana. Por ello, “la importancia de pensar el tema del sujeto desde la perspectiva de una opción liberadora por los/las pobres, los/las excluidos/as y las víctimas, en los más diversos niveles y dimensiones de la cultura y la praxis social” {Encuentro de Cientistas 2003: 2}. Así, el objetivo en aquella reunión de teólogos y científicos sociales era construir una “hermenéutica sociocultural” {Encuentro de Cientistas 2003: 2}, como una respuesta a “la vida humana amenazada” y en sintonía con millones de personas que de diferentes formas y en distintos lugares, procuran otras posibilidades para habitar el mundo respetando la vida humana {Encuentro de Cientistas 2003: 3}.

1.2 Franz Hinkelammert y su concepto de 'sujeto'

De estos encuentros tenemos que destacar la intervención de Hinkelammert con su categoría de 'sujeto', que él venía trabajando con el equipo del centro que dirigía (DEI)¹³. En 1999 algunos participantes hicieron una crítica al concepto y consideraron la necesidad de no usarlo, según se dijo, por la carga antropocéntrica y patriarcal que lo caracteriza¹⁴. Pero Hinkelammert, en las reuniones de 1999 y 2002, procura mantenerlo dándole una base teórica y concepciones creativas. Nosotros tomaremos en cuenta su reflexión sobre el 'sujeto' y el 'antisujeto', que tendría su génesis en estos eventos. Que junto con el concepto del 'pobre' como 'sujeto de la historia' de Gustavo Gutiérrez ha sido muy influyente para el pensamiento de liberación en América Latina¹⁵. En 1998 Hinkelammert publicó su libro que en este trabajo analizamos: *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*.

En el capítulo correspondiente a Hinkelammert la categoría 'sujeto' la trabajaremos de manera amplia. Ahora presentamos una breve definición que el autor dio al concepto en los eventos. En general, Hinkelammert piensa el 'sujeto' en términos de “corporal y necesitado” (siguiendo a Marx), que para afirmar su propia vida requiere afirmar la vida del otro. Expresa esta idea con la frase del obispo sudafricano Desmond Tutu: “Yo vivo, si tú vives” o “Yo soy, si tú también eres”. En ese reconocimiento subjetivo todos procuran respetarse y evitar la muerte. Especialmente en un sistema socioeconómico donde prima el interés individualista y la racionalidad medio-fin que

¹³ El tema del 'sujeto' es tratado en el DEI, por el impulso que significó el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Se dijo que esta rebelión indígena muestra una nueva manera de interpretar y promover las luchas por la liberación {Encuentro de Cientistas 2000: 4}. Aparece en este levantamiento la voz de los más olvidados, que apelan a la consciencia y sensibilidad de los “humanos del mundo”, reclamando una sociedad donde quepan todas las personas, con la naturaleza incluida. “Es el grito del sujeto como clamor por la vida, en su expresión más ruda y literal”. Los teólogos y científicos sociales formularon que su tema es la respuesta a este grito y, además, a las resistencias, con nuevas imágenes e ideas que las potencian {Encuentro de Cientistas 2000: 4}. En relación a los anteriores encuentros del DEI, se señala, asimismo, que el 'sujeto' es la otra cara de la idolatría, el rostro utópico que pasó por la “crítica a la razón utópica” y cuya reflexión desde distintas disciplinas completa un “ciclo de acción y pensamiento de liberación” {Encuentro de Cientistas 2000: 4}. La ponencia de Hinkelammert en el evento de 1997, se tituló: “Los derechos humanos en la globalización: la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad” {Hinkelammert 1997: 75-88}.

¹⁴ En la memoria del encuentro de 1999 se menciona que algunos concurrentes a la reunión no querían discutir el tema por la “carga antropocéntrica, racionalista, instrumental, trascendental y dominadora” en la modernidad capitalista. También por su relación con la “visión marxista” del “sujeto histórico”, que es “determinista”, “mesianica” y que trajo errores y “sacrificialidades” a los proyectos alternativos {Encuentro de Cientistas 2000: 1}.

¹⁵ Para una visión de 'sujeto' desde Europa, consúltese la obra de Alain Toureine: *Crítica a la modernidad* (2000 [1992]), en especial la tercera parte: “El nacimiento del sujeto” {pp. 200-366}. Intelectuales latinoamericanos, como algunos en el DEI, tiene en cuenta a este autor para plantear el concepto de 'sujeto'.

pone la vida humana como simple medio¹⁶. Este reconocimiento se amplía igualmente a la naturaleza, que es condición para la vida humana. El sujeto corporal y necesitado aspira a la trascendencia y se percibe como infinito y cuando es reprimido e invisibilizado se hace presente por una ausencia que grita y solicita.

1.3 Otras definiciones de 'sujeto'

En los encuentros de 1999 y 2000 hubo otras definiciones de 'sujeto' como un intento de precisar este concepto, tomando en cuenta el aporte de Hinkelammert. Se dijo que el 'sujeto' se desarrolla en la comunidad y que su reivindicación requiere de estrategias y acción política. Los oponentes al sujeto son también subjetividades que hay que considerar en toda su complejidad, sin reducirlos a simples “oponentes” (Adrián Restrepo). Luego, se dijo que el “otro” trasciende al sujeto, por lo que se hace necesario un dialogo intercultural. También que al 'sujeto' hay que entenderlo como una “biografía”, donde la vida es una “convivencia” (Raúl Fonet-Betancourt). El 'sujeto' es, además, cuerpo, familia, sangre, sexo, color, relaciones sociales. En la línea de la TDL, 'sujetos' son los pobres, con su cultura, espiritualidad y creatividad, la comunidad portadora de la libertad frente a la Ley y la Institución, que resiste a los procesos globalizadores (Pablo Richard). Al 'sujeto' se le podría reconocer en la “vulnerabilidad” de cada ser humano (Sturla Stalsett).

En los años sesenta y setenta, afirma Germán Gutiérrez, el sujeto era el pueblo, que buscaba romper la dependencia económica. Fue aplastado con el terrorismo de Estado, borrado por el desarrollismo burgués, por el intervencionismo y bloqueo estadounidense. Desapareció el sujeto histórico, que hacía política estatal (macro), pero apareció el sujeto de la historia local: comunitaria y personal (micro). Un protagonista de su pequeño entorno que busca un reconocimiento en la sociedad. Este sujeto de la historia local sin embargo busca ampliar sus horizontes y quiere transformar la sociedad. Su dimensión es el bien común para detener el modelo económico aplastante. Apela al interés de todos. Desea transformar la sociedad reconstruyendo el tejido social “desde abajo” y no necesariamente desde el Estado¹⁷. Gutiérrez, a la vez, intenta resumir algunas líneas que siguió el debate en los encuentros.

¹⁶ Para la relación economía y teología en la perspectiva que sugiere Hinkelammert, hay obras de otros intelectuales del DEI: Hugo Assmann, *Idolatría del mercado* (1997); Jung Mo Sung, *Economía, tema ausente en la Teología de la Liberación* (1994) y *Neoliberalismo y pobreza: una economía sin corazón* (1993); y Germán Gutiérrez: *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek* (1998).

¹⁷ Para profundizar estas ideas de Germán Gutiérrez se puede consultar su obra: *Globalización, caos y sujeto en América Latina: el impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas* (2001).

1.4 Discutir la subjetividad en términos de habitus

Sin embargo, hubo planteamientos más específicos. En la reunión de 1997 organizada por CETELA, la propuesta de Heinrich Schäfer fue tratar el tema del 'sujeto' usando el análisis de habitus, de acuerdo a como Pierre Bourdieu define este concepto¹⁸. De esa forma, dice Schäfer, se evita entender el 'sujeto' como una "sustancia" y se lo pone en relación a otras subjetividades que merecen igualmente ser conocidas y reconocidas. No solo ver la subjetividad del oprimido, sino la de otras personas que también tienen su proyecto de vida. De modo que el concepto de habitus —señala Schäfer— facilita el conocimiento de las estructuras externas e internas que definen la subjetividad. Estructuras que si bien, hasta cierta parte, determinan a las personas, también les permiten márgenes de producción propia y creatividad. Se trata de "esquemas de percepción" y "estructuras incorporadas" que establecen las maneras de ser y de comportarse. Así, el autor prefiere hablar antes que de 'sujeto', de 'ser humano', de seres humanos específicos, actuando en un contexto y con rasgos concretos, de personas históricas y sociales.

Dado que en este trabajo nos interesa el análisis de habitus con el cuadro praxeológico que el mismo Schäfer diseña, parece importante tener una primera definición del concepto 'habitus' dado por este participante del encuentro. En el siguiente capítulo profundizaremos el concepto citando a Pierre Bourdieu. Schäfer dice:

El *habitus* se entiende, según dijimos, como generador y transformador de percepciones, juicios y acciones a los niveles corporal, afectivo y cognitivo. Sus disposiciones son estructuradas por la praxis de los actores en el espacio social, bajo condiciones de una distribución desigual de poder. Esto produce una pre-estructuración social de las disposiciones (que influye inclusive en lo corporal y que es algo distinto por completo de las invenciones subjetivistas como la de la «espontaneidad» sin condición previa). De esto resulta un efecto que Bourdieu no se cansa de subrayar: las percepciones, los juicios y las acciones de diferentes actores individuales o colectivos de una posición social (o de diferentes posiciones homólogas) pueden resultar objetivamente concertadas, sin ningún cálculo explícito, consciente, y sin ningún dirigente o ninguna «mano invisible» en el trasfondo. Si tomamos en serio, además, que las disposiciones se hacen «carne y hueso», es

¹⁸ La ponencia de Schäfer para el encuentro se tituló: "«¿Existe mi mamá porque yo existo?» El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del «sujeto»" {Schäfer 1997: 147-180}. Schäfer ha vivido muchos años en Centro América, trabajando con comunidades pentecostales y otras ecuménicas. Ha sido profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), también investigador asociado del DEI y una vez profesor invitado del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en Bolivia y de varias otras escuelas de teología en América Latina. Actualmente, es profesor en la Universidad de Bielefeld, en la Facultad de Historia, Filosofía y Teología.

asimismo explicable que ciertas formas de comportamiento se prolonguen, aun si las condiciones sociales correspondientes ya no existen. {Schäfer 1997: 175}

El autor entiende las relaciones humanas con la imagen de la “red” o un “tejido de relaciones” que es contingente y producto de una cantidad innumerable de factores. Este tejido nunca permanece igual. En esas relaciones se ocupa el papel del dominado o el papel del dominante, pero con muchos matices, puesto que hay distribución desigual de capitales económicos, culturales y otros. La solidaridad, en este sentido, se entiende como un proceso de “organización de intereses sociales”, sin suprimirse las decisiones individuales. La razón tiene un terreno práctico desde el cual opera, como el campo de la producción filosófica o teológica, indica el autor.

1.5 La imagen de la red

Participantes de la reunión de 1999, la teóloga Elsa Tamez (1951-) y el filósofo Augusto Serrano (1936-), aludiendo al concepto de 'sujeto' de Hinkelammert, prefirieron hablar del 'sujeto' usando la imagen de la red, como lo hizo Schäfer. Tamez habla de “sujetos múltiples” que pueden vivir al mismo tiempo su condición de clase, género, etnia, cultura y otros {cf. Encuentro de Cientistas 2000: 14}. Estos sujetos están interrelacionados, como en una “red de redes” que ellos mismos van tejiendo. La dominación y también las posibilidades de liberación vinculan diferentes niveles, así como las interrelaciones de esa red. Serrano señala que cada sujeto es un nudo de una red o un “centro de relaciones constituyentes” del universo, en el que todo está atado y en el que todo sucede: cultura, economía y otras relaciones sociales. “Yo la llamo Red de redes en realidad, porque cada centro se ve cruzado por radios, dimensiones, vectores de diferente naturaleza” [Serrano] {Encuentro de Cientistas 2000: 26}. No hay un exterior de la “red de redes”. Todo sujeto se constituye con otras subjetividades. La red es inmensa y permite inacabables despliegues. Pero hay un nivel “real” de la red, que es el de los condicionamientos de la sobrevivencia. La subjetividad se construye gracias a la relación que se establece y no viene dada de forma innata o existente al margen de las relaciones sociales.

1.6 La diferenciación entre 'sujeto' y 'actor social'

Al encuentro de 2002, el teólogo de la liberación coreano-brasileño Jung Mo Sung llega con un libro publicado sobre el sujeto y la utopía: *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos* (2002), en un capítulo {pp. 69-92} desarrolla una crítica al concepto de 'sujeto' como una red de redes propuesta por

Tamez y Serrano en la reunión anterior. En términos generales, Jung Mo Sung concluye que en la teoría de Hinkelammert el sujeto no estaría en ninguna red, puesto que se trata de un concepto utópico. Tiene que ser visto como una posibilidad de respuesta y resistencia frente a la negación y amenaza a la vida en el sistema, pero no como alguien que actúa y está en concreto dentro del sistema¹⁹. Así, la subjetividad de la que habla Hinkelammert, según Sung, se hace presente por ausencia y no como una presencia positiva. Quien estaría en la red, sería un actor social, pero no el 'sujeto' propiamente. Jung Mo Sung toma la crítica del 'sujeto' como "utopía" hecha por el teólogo de la liberación Hugo Assmann y diferencia entre 'actor social' y 'sujeto'²⁰. Tamez y Serrano en el afán de hacer una síntesis, caen en el error de confundir 'sujeto' con 'actor social', dice Jung Mo Sung. No puede haber sujeto con género, con raza ni que pertenezca a una clase social, pero un actor social sí tendría todas estas cualidades {Sung 2002: 43-68}.

Además, en el evento (2002), Jung Mo Sung sostiene que la relación "cara a cara" (sujeto-sujeto) es antes y paralelo a todo sistema social. Ahí sucede la indignación y se puede denunciar la realidad como algo injusto e indigno. Aparece entonces la imaginación utópica y las acciones sociales para alcanzarla. Surge un concepto de 'sujeto' como de acción social: movimientos populares, "nuevos sujetos", "sujeto histórico". "Como deseo que este mundo sea posible, creo que es posible; y como creo que es posible, creo que existe un sujeto que lo va a construir. Y ese sujeto pasa a tener características de sujeto mesiánico, como pueden ser partido de vanguardia, partido comunista, los pobres..." [Sung] {Encuentro de Cientistas 2003: 22}. El error

¹⁹ "Por isso, o sujeito não é uma substância —algo que existe e subsiste por si só ou em relações dentro de sistemas ou «redes»—, mas uma «ausência que grita», uma potencialidade ou o conjunto de potencialidades que possibilita ao ser humano se opor e resistir à redução pretendida por sistema social dominante." {Sung 2002: 81}

²⁰ La ponencia de Hugo Assmann en la reunión de 1997 se llamó: "Apuntes sobre el tema del sujeto" {Assmann 1997: 115-146}. En ella realiza una crítica al concepto de 'sujeto' propuesta por la TDL y por Hinkelammert, afirmando que el 'sujeto' es solo una metáfora y un "holograma semántico". Además, dice que no se puede vivir todo el tiempo bajo un estado de amenaza como lo estaría el sujeto presentado por Hinkelammert, pues también existe la "alegría de vivir" y otras dimensiones de la vida. Del mismo modo afirma que la crítica a la TDL tiene que ver con su concepción lineal de la historia e insiste en la crítica al "reino" que él y Hinkelammert ya habían hecho antes. Assmann dice que el mercado capitalista, a pesar de sus defectos, aun ofrece posibilidades para la vida humana y, asimismo, que se debe trabajar no solo con los pobres, sino con más personas en la búsqueda de alternativas. Sobre el tema del lenguaje en la teología, que para nosotros es importante porque trabajamos con material escrito, en el "Prefacio" de un libro de 1971, Assmann ya anotaba la complicación que hay entre el uso de las palabras y la acción liberadora: "Perdone, pues, si las palabras, aunque hablen de la acción, permanezcan tan sólo alusivas. Ellas no poseen una dignidad mayor. Alusiones. Si no existe aquello a lo que aluden, no conservan dignidad alguna. Ni el autor, ni el lector" {Assmann 1971: 7-8}. Assmann definía a la 'teología' como un "lenguaje de la fe" y decía que se hace teología como una "articulación de la esperanza liberadora" y no como un debate teórico para definirla {Assmann 1971: 61}.

de la TDL, dice Sung, es el haber pensado al 'pobre' como un "mesías" que libraría a la sociedad entera. Por otra parte, Sung afirma:

Solamente puedo hablar del otro como sujeto en la medida en que **lo identifico en una frase**. La relación cara a cara solo es posible si **lo defino** para poder mirarlo. ¿Significa eso anular la relación? No. Significa reconocer que la relación plena sujeto-sujeto es imposible. No puedo eludir la condición de ambigüedad humana de la condición humana. El sujeto, cuanto más tiende su movimiento a restaurar su relación con el otro, tanto más lo reduce a un papel social. Ésa es una dialéctica sin fin. Con todo, siempre está presente la tensión de papel y sujeto. [Sung] {Encuentro de Cientistas 2003: 27. Las negrillas son nuestras}

De igual modo, según Jung Mo Sung, una persona se puede reconocer a sí misma como sujeto en el momento de la oración, instancia en la cual, hablando con Dios, no se determina ningún papel específico. Para el teólogo, el grito del sujeto es anterior a todo sistema. Alguien escucha su grito y lo reconoce como sujeto. Gritan no solo quienes se entienden como sujetos, sino igualmente los actores sociales. Los actores tal vez gritan, porque quieren mejorar su posicionamiento en el sistema. ¿Quién es el sujeto del grito? En cuanto a la solidaridad, ocurre, dice Jung Mo Sung, porque somos interdependientes o porque es el grito del otro que me convence y convierte.

El teólogo coreano-brasileño se pregunta sobre quién escribe la pieza, la historia, que el "actor" debe seguir y de la cual es un "protagonista". Nadie podría escribirla, responde, pues no se posee el conocimiento perfecto. La historia ocurre en la interrelación, es, por lo tanto, una pieza que no se puede escribir por anticipado ni controlar. Los actores establecen cierta realidad en su interacción.

Sobre el "pobre", afirma Sung, aunque no alcance la victoria final, no obstante tiene victorias parciales, sociales, y triunfos espirituales, gana espacios en la lucha misma, donde es reconocido, antes que nada, como persona. El asunto es como "justifica" su vida y cómo se (auto)reconoce: el "sentido de la fuerza que realiza su vida". Para el autor, la tarea de la teología es analizar la experiencia espiritual en el interior de la lucha política, cuyos protagonistas principales son las personas pobres.

1.7 Pensar la subjetividad desde la literatura

El teólogo puertorriqueño Luis Rivera Pagán señaló que la subjetividad puede ser representada en la literatura. Los teólogos pueden constatar en las creaciones culturales, literarias, las "angustias y aspiraciones de un pueblo, las atroces y pavorosas arrugas de las expresiones históricas de la fe" {Encuentro de Cientistas 2003: 35}. Por ejemplo, se podría trabajar algunas novelas de la literatura

latinoamericana (como las del “boom”), que son una vertiente crítica de la sociedad latinoamericana como la TDL²¹. Las subjetividades presentadas por textos literarios pueden ser más ricas que las que se teorizan con el lenguaje teológico. Pero lo más importante es que en la narración literaria se presentan diversas identidades del continente, que por otros medios sería difícil apreciar en todo su dinamismo, riqueza y profundidad²².

Rivera Pagán nos introduce a un tema importante de las teologías latinoamericanas, que dice relación con la articulación teología y literatura. Él es uno de los representantes, pero no es el único. Dentro de otros autores podemos mencionar al propio Gustavo Gutiérrez, con su obra: *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas* (1990), donde analiza la obra de su compatriota, destacando el tema de la cultura indígena y la ética. En las novelas de Arguedas, Gutiérrez identifica al Dios liberador del que habla en su teología y la fe del pueblo discriminado por su raza²³. Otro autor precursor en estos temas es Pedro Trigo, con su trabajo: “Teología narrativa en la nueva novela Latinoamericana” {Trigo 1985: 263-343}, donde analiza la institución eclesiástica y la figura del cura en catorce novelas de trece autores, escritas entre los años treinta al setenta del siglo pasado. Luego, Rubem Alves, uno de los fundadores de la TDL por el lado protestante, es otro teólogo que ha articulado la reflexión teológica con la literatura: *Variações sobre a vida e a morte: A teologia e sua fala* (1981). En esta obra valora el lenguaje literario como complementario al lenguaje de la teología para expresar la fe. En otros libros incluso incorpora la poesía al lenguaje teológico: *The poet, the warrior, the prophet* (1990), *Creio na ressurreição do corpo. Meditações* (1982). En Brasil, José Carlos Barcellos ha reflexionado epistemológicamente la articulación teología y literatura: “Literatura y teología” {Barcellos 2008: 289-306}. Se pueden entregar muchos nombres, nosotros hemos estudiado a los citados²⁴. En este trabajo, analizamos la subjetividad de un marginado

²¹ Ver su ponencia: “Encuentros y desencuentros entre la fe cristiana y la cultura latinoamericana y caribeña” {Encuentro de Cientistas 2003: 34-37}. Adicionalmente, se puede consultar sus libros: *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina* (1996) y *Teología y cultura en América Latina* (2009).

²² En un libro anterior a los eventos, señala que el diálogo entre la teología y la literatura se hace necesario por el interés que ambas tienen en la memoria mítica y las utopías de los pueblos de los márgenes de la modernidad occidental {Rivera Pagán 1996: 10}.

²³ Sobre TDL y literatura ver: José Luis Gómez-Martínez (Coord.), *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana* (1996) y Alberto Toutin, “La realidad crucial de los pobres da que pensar a la teología latinoamericana: teología y literatura desde esta ladera del mundo” {Toutin 2009: 117-129}.

²⁴ En Alemania está el autor Karl-Josef Kuschel, ver su obra: *Im Spiegel der Dichter: Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (2000). Kuschel enfoca desde la literatura los grandes temas de la teología: el ser humano, Dios, Jesús. Entre los diferentes autores que estudia, escritores mundialmente conocidos

y pobre en la literatura de Viscarra, para contrastarla con la propuesta de subjetividad de la TDL y la FDL. Viscarra, como dijimos, no solo habla de las personas marginadas, sino escribe desde los márgenes.

1.8 Impulsos, orientaciones y preguntas para la investigación

En las reuniones estaba presente la preocupación por los pobres y las víctimas, en otras palabras, la “opción preferencial por los pobres” que planteó la TDL clásica. Pero con la teoría de 'sujeto' se intentó ir más allá del 'pobre', especialmente lo hizo Hinkelammert. Hasta cierto punto, se buscó mejorar la teoría sobre el 'pobre' para enfrentar los nuevos desafíos, como el “proceso de globalización”. Gustavo Gutiérrez es el principal exponente de la TDL clásica y del concepto 'pobre' de esta teología. ¿En qué medida la teoría del 'sujeto' en Hinkelammert supera a la categoría 'pobre' de Gustavo Gutiérrez? ¿Qué significó el 'pobre' en su momento, en tiempos de luchas sociales, en la década del sesenta y setenta, donde se pensaba que una revolución podría cambiar el sistema de opresión? ¿Qué significa el concepto 'sujeto' más actual que postula Hinkelammert en un contexto de globalización y “capitalismo salvaje”?

Por otro lado, en las discusiones se habló de historias micro, de “biografías”, de convivencias más específicas entre los seres humanos, se mencionó “cuerpos”, “comunidad” y “habitus”. Es decir, se resaltó una comprensión más específica de 'sujeto', se sugirió pensar en personas concretas. Se planteó, incluso, no hablar de “sujeto”, sino de “subjetividad”, refiriéndose a personas con historias. Esto da un impulso a este trabajo para realizar un análisis de habitus a la figura del 'pobre' que se propone en la TDL-Gutiérrez y a la imagen de 'sujeto' que postula el mismo Hinkelammert (FDL). Entender al 'pobre' y al 'sujeto' no solo como conceptos generales y, por eso, abstractos, sino como propuestas de subjetividades humanas específicas. ¿Qué subjetividad propone en concreto Hinkelammert con su categoría 'sujeto' y qué subjetividad Gutiérrez con su categoría 'pobre'? Una subjetividad situada se trabaja también con la literatura de Viscarra, el autor que hemos tomado de la literatura periurbana de Bolivia, para contrastarla con la propuesta de subjetividad de la TDL y FDL. ¿Qué subjetividad nos propone Viscarra con su personaje k'epiri? El 'sujeto' de Hinkelammert tiene rasgos humanos que corresponden a una determinada persona que actúa en un contexto, incluso, si seguimos la propuesta de Schäfer, tiene

como Günter Grass, Leo Tolstoj o Thomas Mann, incluye a un representante de la literatura latinoamericana, al escritor paraguayo Augusto Roa Bastos {pp. 369-384}.

un determinado habitus que hay que identificar. Gutiérrez habla del 'pobre' pensando en los pobres de las comunidades populares católicas. Además, en los eventos se señaló que el concepto 'sujeto' es patriarcal y antropocéntrico. Contextualizar las categorías evita caer en afirmaciones categóricas en pro o en contra, que son aseveraciones que tienden a generalizar nociones del ser humano y abstraen de los contextos donde los seres humanos viven, con el peligro de no retornar después a ellos y quedarse solo con conceptos puros o con “sustancias”.

Schäfer sugería analizar relaciones humanas en situaciones sociales específicas, pues así se define varios aspectos de la subjetividad y no solo uno, como el ser machista, por ejemplo. Entender al ser humano como “relación” ayuda a no esencializar una determinada comprensión de él (en los eventos se habló de “red”). En esta investigación, con el análisis de habitus (Bourdieu - Schäfer) y los roles actanciales (Greimas) procuramos definir las subjetividades como relación. ¿Qué relaciones establecen las subjetividades propuestas respectivamente por Gutiérrez, Hinkelammert y Viscarra? ¿A quiénes se oponen, quiénes son sus aliados, qué buscan, qué o quién les empuja a buscar lo que desean?

Luis Rivera Pagan destacó el tema de la literatura para pensar en las identidades latinoamericanas, donde están los pobres y quienes sufren injusticias. Esta idea es un impulso para buscar nosotros en la literatura boliviana de la periurbanidad, el tema de la subjetividad de los pobres. En los encuentros también se habló de biografías y de micro historias para referirse a subjetividades en contextos concretos. Nosotros hemos tomado aquí un ejemplo de la literatura periurbana de Bolivia: la figura del cargador k'epiri propuesto por Víctor Hugo Viscarra, que es precisamente una historia local y una micro historia desde la literatura que responde a una determinada realidad social en Bolivia.

Nos ha parecido importante contrastar las subjetividades, confrontar entre sí las tres propuestas. ¿Qué contrastes hay entre el 'pobre', el 'sujeto' y el k'epiri'? Puesto que el punto que une a los tres autores es que hablan de personas oprimidas, que sufren, luchan y resisten, que fue también el punto sobre el ser humano que convocó a quienes participaron de los eventos mencionados sobre el 'sujeto'. ¿Qué elementos de las tres subjetividades construidas pueden ser contrastados y qué elementos pueden ser útiles para una reflexión teológica crítica?

Jung Mo Sung mencionó la diferencia entre 'sujeto' y 'actor social'. Y que si se mantiene el concepto de 'sujeto' sería como una referencia utópica. ¿Qué papel juega el concepto de 'sujeto' como utopía en Hinkelammert? Además, ¿cómo Gutiérrez define el concepto 'reino de Dios' como utopía, a partir de la subjetividad del pobre? Hablar de 'actor social', como bien lo define Sung, implica hablar de las acciones humanas y de sus roles. ¿Qué roles juegan el 'pobre', el 'sujeto' y, además, el 'k'epiri' de Viscarra?

En uno de los encuentros Jung Mo Sung dijo que la relación entre las personas pasa por el lenguaje, por una definición que hacemos de la otra persona para relacionarnos con ella. Esto nos impulsa a preguntarnos por la mediación lingüística de nuestro objeto de estudio. ¿Qué importancia tiene el lenguaje en nuestro estudio?

Finalmente, la discusión de la subjetividad, como se planteó en los encuentros, debe ayudar a alguna práctica social, académica o pastoral. Después del análisis a las subjetividades de los tres autores, nos preguntarnos ¿cómo aportan a nuestro propio quehacer teológico en la ciudad de El Alto (Bolivia), a la teología pentecostal?

2 Teorías y métodos para el análisis

La primera parte de este capítulo contiene las teorías que utilizamos para nuestra investigación: el planteamiento y la construcción de la subjetividad hasta ahora diagnosticados. En primer lugar se toma la teoría de *mimèsis* de Paul Ricœur, que sirve como sustento para interpretar en los textos teológicos y filosóficos las acciones humanas como imitación de la realidad (construida por los autores) y también la transposición de la acción del campo práctico al texto. En el escrito teológico de Gutiérrez y en el filosófico de Hinkelammert no es explícita la imitación de las acciones humanas mediante la narración, de la que habla Paul Ricœur, como en la literatura o en el cuento de Viscarra. Cuando hablamos del 'pobre', el 'sujeto' y el 'k'epiri', no nos referimos a actores o agentes de la vida real, sino a actantes o personajes que actúan como si fueran seres humanos. La base común para contrastarlos es que son, citando las palabras de Ricœur, *configuraciones textuales*. En segundo lugar, nos basamos en la teoría de 'habitus' de Pierre Bourdieu, que enfoca las acciones humanas objetivas (prácticas) y las acciones humanas incorporadas (disposiciones). Así, lo que se procura descifrar son las acciones humanas, pues se conoce a las personas por lo que hacen. Además, junto a la teoría de habitus, consideramos en Bourdieu otros conceptos relacionados que nos parecen útiles para analizar la subjetividad en este trabajo.

La segunda parte de este capítulo está dedicada a los métodos. Primero, explicamos el cuadro praxeológico de Heinrich Schäfer, su definición y uso. Este modelo nos ayuda a esquematizar las subjetividades presentadas por nuestros tres autores. Schäfer elabora su método sobre la base de la teoría de habitus propuesto por Pierre Bourdieu. Por último, explicamos el modelo de los roles actanciales de J.-A. Greimas, que se complementa con el cuadro praxeológico para el análisis de las subjetividades, además, su concepto de 'isotopía'.

2.1 Teorías

2.1.1 La teoría de *mimèsis* de Paul Ricœur: imitación de las acciones humanas en los textos²⁵

Mimèsis en Paul Ricœur es una teoría hermenéutica con la que el autor da una respuesta a la aporía del tiempo desde la narración literaria e histórica. Según esta teoría, la narración es una configuración del tiempo²⁶. La comprendemos a través de los textos que narran acciones humanas²⁷. Así, el interés por el tiempo se convierte en la preocupación por las acciones humanas, las que se comprenden cuando son narradas, como sucede, según Ricœur, en la historia o en la literatura. El autor para explicar este proceso de imitación va a proponer su teoría de las *mimèsis*: *mimèsis I* o *pre-comprensión*, *mimèsis II* o *configuración* y *mimèsis III* o *post-comprensión*²⁸. Exponemos brevemente en qué consiste cada una de las '*mimèsis*' o la imitación de las acciones humanas.

2.1.1.1 *Mimèsis I, II y III*

La *mimèsis I* es una comprensión previa de las acciones humanas [“pré-compréhension”]. El poeta se pregunta en qué consiste el obrar humano y apela a los signos de la cultura para interpretarlo. Concretamente, se puede proponer una red conceptual [“réseau conceptuel”] que ayuda a entender las acciones humanas. La misma que se constituye en base a las preguntas: “qué”, “por qué”, “quién”, “cómo”, “con” y “contra quién” de la acción. Cuando se domina esta red, se obtiene un

²⁵ Se cita su libro: *Temps et récit I*, el capítulo: “I. Le cercle entre récit et temporalité” {Ricœur 1983: 15-129}. Lo comparamos para precisar términos con la versión en castellano de Agustín Neira: *Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, “Primera parte: el círculo entre narración y temporalidad” {Ricœur 2004 [1985]: 39-161}. En esta parte del presente capítulo, cuando nos refiramos al libro de Ricœur se escribirá entre paréntesis el número de páginas obviando el apellido del autor y el año de publicación, para no redundar.

²⁶ Para hablar del tiempo se basa en Agustín. Según Ricœur, el tiempo en Agustín (Libro XI de las *Confesiones*) es visto como una aporía que se resuelve con la eternidad de Dios. El filósofo de la Antigüedad opone la “*distentio animi*”, el alma que no encuentra unidad, a la “*intentio*”, el tiempo eterno de Dios: el tiempo, que no puede ser medido sino por la experiencia del alma humana [“l’âme humaine”, “l’esprit”]. Pero la criatura, dada su naturaleza finita, caída y desgarrada, no da estabilidad para medir el tiempo. El alma humana solo espera, recuerda y presta atención a la voz de Dios, entretanto peregrina por el tiempo. El tiempo se traduce en un triple presente: presente del futuro, presente del pasado y el presente del presente (Agustín), es decir, el pasado y el futuro no existen y el presente va transcurriendo constantemente por lo que se vuelve inaprehensible {cf. pp. 19-53; cf. Ricœur 1999 [1978]: 144-155}.

²⁷ La solución que da Ricœur es citando a Aristóteles, quien plantea una teoría narrativa donde se imitan las acciones humanas: el mito trágico [“*muthos* tragique”]. En *La Poética* Aristóteles propone la construcción de la trama [“la mise en intrigue”] como una actividad mimética [“activité mimétique”, “*mimèsis*”], de las acciones humanas. No es una imitación que copie la realidad, sino una imitación creadora [“imitation créatrice”] de las acciones humanas. La trama [“intrigue”] tiene que ver con el “*muthos*” aristotélico, el arte de representar las acciones {pp. 55-58}.

²⁸ La *mimèsis* es una “transposition « métaphorique » du champ pratique par le *muthos*” {p. 76}. El trabajo de imitación que realiza el poeta, incluiría los tres momentos que Ricœur llama respectivamente: *mimèsis I*, *mimèsis II*, y *mimèsis III*. {cf. pp. 85-116}.

entendimiento de las prácticas humanas. De modo que *mimèsis I* no es todavía texto, sino, como dice Ricœur, un casi-texto [“quasi-texte”], una elaboración simbólica previa antes de plasmar la imitación en el texto escrito. Es reconocer los signos que median entre los seres humanos, la realidad y que hablan de las acciones humanas.

On voit quel est dans sa richesse le sens de *mimèsis I* : imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité. C'est sur cette pré-compréhension, commune au poète et à son lecteur, que s'enlève la mise en intrigue et, avec elle, la mimétique textuelle et littéraire. {p. 100}

Quienes actúan son los agentes [“agents”]. Ellos pueden hacer cosas que se consideran sus obras (sus hechos). Son responsables de las consecuencias de sus acciones. Los agentes actúan y sufren en circunstancias que no han producido. Se les puede llamar agentes históricos [“agents historiques”], situados dentro del transcurso de acontecimientos físicos que ofrecen a sus acciones, ocasiones favorables y desfavorables. De modo que obrar es lo que un agente puede y sabe que es capaz de hacer con el estado inicial de un sistema físico cerrado [“système physique fermé”]. Obrar es siempre actuar con otros, en una interacción que puede tener forma de cooperación [“coopération”], competición [“compétition”] o lucha [“lutte”] {pp. 88-89}. Además, los agentes pueden ser buenos, malos, mejores o peores, es la valoración ética de sus acciones. Se valora la cualidad moral de los agentes viendo lo que hacen y no por lo que son, pues, desde este enfoque, no son como una esencia {pp. 93-94}.

En la hermenéutica de una obra literaria o histórica, la *mimèsis II* es, según Ricœur, el eje del análisis [“pivot de l'analyse”]. Esta *mimèsis* produce una ruptura [“coupure”], abriendo el mundo de la composición poética. Es el momento creativo propiamente, la literalidad [“littérarité”] de la obra. El filósofo escribe: “Avec *mimèsis II* s'ouvre le royaume du *comme si*” {p. 101}. Es la ficción, cuidando de no considerar una mera ficción a la narración histórica que tiene pretensión de verdad. Se elabora una historia sensata de una serie de acontecimientos/incidentes y debe ser organizada en una totalidad inteligible. “Bref, la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration” {p. 102}. Integra factores heterogéneos: agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados y otros, de tal modo que la historia se hace comprensible y aceptable. Sus episodios siguen el orden irreversible del tiempo: “l'arrangement configurant transforme la succession des événements en une totalité signifiante” {p. 105}. Gracias a este acto, que es reflexivo, la trama puede ser considerada pensamiento, pues tiene un tema {pp. 101-105}.

Mimèsis II media entre *mimèsis I* y *mimèsis III*: el “antes y el después” [“l'amont et l'aval”] de la composición poética. Es inteligible gracias a esa facultad de mediación²⁹. Integra la 'pre-comprensión' y la 'post-comprensión' de la acción y sus rasgos temporales {p. 102}.

Por último, la *mimèsis III* tiene que ver con la recepción de la obra. Es el lector quien da vida a la obra, resucita sus sentidos³⁰. Lee el texto desde su cultura y contexto, es cuando poesía y cultura dialogan. Ricœur dice que el acabamiento de la obra, su disposición, su sistema, su concordia, debe ser atestiguado por el placer que produce la creación {p. 80}. Es necesario articular, así, la finalidad interna de la composición con su acogida externa: “le récit a son sens plein quand il est restitué au temps de l'agir et du pâtir dans *mimèsis III*” {p. 109}. El lector de la obra reconoce lo necesario y lo verosímil, lo creíble disponible, lo convincente, lo posible o lo imposible aceptable, de acuerdo al imaginario social [“imaginaire social”] del que forma parte {p. 81-82}.

La obra despliega un mundo que el lector hace suyo. El “después” de la composición tiene que ver además con la inteligencia del lector, sus emociones, el placer que le produce aprender, la catarsis de la que habló Aristóteles. Todo ello está unido a la obra y a la cultura que la misma crea {pp. 83-84}. “Généralisant au-delà d'Aristote, dirai que *mimèsis III* marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur. L'intersection, donc, du monde configuré par le poème et du monde dans lequel l'action effective se déploie et déploie sa temporalité spécifique” {p. 109}.

2.1.1.2 El círculo de *mimèsis* y su lectura

Según Ricœur, no hay que leer la teoría de 'mimèsis' como un círculo vicioso, sino como mediaciones creativas y abiertas. De modo que la interpretación se convierte en una espiral sin fin [“une spirale sans fin”] {p. 111; cf. pp. 110-117}, el papel del lector

²⁹ Al respecto, Ricœur indica que la semiótica de los textos se puede establecer haciendo una “abstracción” de *mimèsis II*, teniendo en cuenta únicamente las leyes internas de la obra literaria, sin considerar su “antes” ni su “después” (por ejemplo: el análisis estructural de los textos —que en este trabajo usamos en parte para el análisis de los actantes). Pero esto sería quedarse a mitad de camino, pues la hermenéutica debe cubrir el conjunto de las operaciones: “une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir” {p. 86}. Una crítica al modelo estructural en: Ricœur 2008 [1984]: 444-468; 1999 [1978]: 117-132.

³⁰ Roland Barthes habló en un ensayo de la “muerte del autor” {cf. Barthes 1987 [1984]: 65-71}: “[...] el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él es tan sólo ese alguien que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen el escrito” {Barthes 1987 [1984]: 71}.

va a ser definitivo en el destino de una obra³¹. Si bien el lenguaje es una herramienta fundamental, por sí mismo no constituye el mundo (un mundo). “Il n'est même pas du tout un monde. Parce que nous sommes dans le monde et affectés par des situations, nous tentons de nous y orienter sur le mode de la compréhension et nous avons quelque chose à dire, une expérience à porter au langage et à partager {p. 118}. El lenguaje es lo mismo y el mundo es su otro. No solo se recibe el sentido de la obra, sino su referencia, es decir, la experiencia que ella lleva al lenguaje: el mundo y su temporalidad {p. 119}.

Una obra literaria (teológica y filosófica, agregamos pensando en nuestro objeto de estudio) afecta en alguna medida la vida cotidiana y la comprensión del mundo.

On peut tenter de refuser le problème lui-même, et tenir pour non pertinente la question de l'impact de la littérature sur l'expérience quotidienne. Mais alors, d'une part, on ratifie paradoxalement le positivisme que généralement on combat, à savoir le préjugé que seul est réel le donné tel qu'il peut être empiriquement observé et scientifiquement décrit. D'autre part, on enferme la littérature dans un monde en soi et on casse la pointe subversive qu'elle tourne contre l'ordre moral et l'ordre social. {p. 120}³²

Entendemos de Ricœur que se hace literatura e historia para narrar las acciones humanas, ensanchar la comprensión del mundo, para enriquecerla y, con todo ello, posiblemente para rebelarse contra un orden social que deshumaniza.

En una parte de esta investigación trabajamos con textos teóricos, concretamente escritos de teología y filosofía. Estos textos tienen una fracción narrativa, según la teoría vista, y es la que habla de acciones humanas, aunque en un sentido muy general. Hay agentes, el 'pobre' y el 'sujeto', incluso, el 'antisujeto' que propone Hinkelammert, que portan un proyecto de vida y actúan para realizarlo. La TDL y FDL entregan rasgos de estos agentes e interpretan sus acciones. Son agentes históricos, porque a partir de ellos se interpreta la historia de lucha que emprenden las personas oprimidas, o sus resistencias. Así, en los textos teóricos que estudiamos aparecen construcciones de figuras humanas y sus acciones, lo que aquí vamos a llamar “subjetividad”.

³¹ Hemos consultado libros de teoría literaria donde se habla de una “estética de la recepción”. Se dice que el lector llena los espacios vacíos que deja la creación escrita. El lector siempre está presente, aunque implícito (“*Leserolle*”, “*implizite Leser*”). Luego, hay un efecto de la historia narrada sobre los lectores. El lector complementa el sentido del texto. El texto se constituye, por tanto, con los actos de lectura (“*Leseakt*”) y la interpretación (“*Interpretation*”) de lectores. Cf. Tilmann Köppe / Simone Winko, “*Rezeptionsästhetik*” (2008), además: Jahraus 2004: 290-314.

³² Más adelante Ricœur agrega: “C'est en effet aux œuvres de fiction que nous devons pour une grande part l'élargissement de notre horizon d'existence. Loin que celles-ci en produisent que des images affaiblies de la réalité, des « ombres » comme le veut le traitement platonicien de l'*eikôn* dans l'ordre de la peinture ou de l'écriture (*Phèdre*, 274e-277e), les œuvres littéraires ne dépeignent la réalité qu'en l'*augmentant* de toutes les significations qu'elles-mêmes doivent à leurs vertus d'abréviation, de saturation et de culmination, étonnamment illustrées par la mise en intrigue.” {p. 121}

Otra parte de este estudio trabaja con la literatura, con un cuento de Víctor Hugo Viscarra. En él, siguiendo a Ricœur, se imitan las acciones de un cargador de los mercados populares de La Paz. Recordamos que para Ricœur se trata de una hermenéutica y no de un reflejo de la realidad. El personaje de Viscarra es una creación literaria que se basa en un personaje de la vida real, pero no habla de la realidad propiamente tal, ni es un reflejo mecánico de ella.

Los textos estudiados tiene en común el hablar de personas que realizan acciones para conseguir un fin: la liberación, mantener la dignidad, resistir. Procuran hablar de una condición social, donde hay pobreza, exclusión, sobrevivencia, lucha. Para poder escribir sus textos, que es componer e imitar (*mimèsis II* o 'configuración'), los autores se basan en una 'pre-comprensión' que tienen de la sociedad (*mimèsis I*) que ellos interpretan como un contexto de lucha por la vida y de la fortaleza de personas contra las amenazas de muerte³³. Por último, los autores con sus textos quieren influir de alguna forma en la sociedad. Gutiérrez influye en un sentido pastoral y Hinkelammert invita a sus lectores a pensar críticamente sobre la sociedad capitalista y discernirla éticamente. Ambos autores, procuran una comprensión de la realidad, mostrar verdades, para que esto, en alguna medida, produzca una rebelión o, mínimamente, una indignación contra el orden establecido (*mimèsis III* o 'refiguración'). Viscarra a través de su cuento, relata la experiencia de un marginado, que puede ser a la vez, parte de su propia biografía. En el cuento, el narrador quiere comunicarse con los lectores para presentar la vida de un marginado y decirles que este, a pesar de su condición, tiene dignidad.

El punto central de la teoría de *mimèsis* de Ricœur es la acción humana. A través del texto se la hace comprensible. Pues no es un calco de la realidad, sino una construcción literaria que tiene sus propias lógicas internas. El texto crea un mundo que por analogía nos permite comprender el mundo existente. Así lo hace la teología, la filosofía y la literatura que aquí se analizan, al imitar acciones humanas. Nos muestran subjetividades y mundos mediante las cuales podemos reflexionar sobre los seres humanos.

³³ En el terreno de los estudios literarios Michael y Schäffauer proponen que los géneros literarios surgen desde las culturas, estas les dan forma y razón; son expresiones culturales reconocidas en el proceso de comunicación masiva y posibilitan la creación literaria. Conforme a la hibridez cultural, como en América Latina, existe una dinámica donde los géneros se mezclan. Por lo tanto, "es en el movimiento incesante de los géneros donde se manifiesta la cultura" ("pasaje intergenérico e intermedial") {Michael y Schäffauer 2006: 500-501}. Estos criterios se pueden usar también para hablar de la creación teológica y filosófica latinoamericana, que, según nuestra interpretación, son un particular género literario que se nutre, entre otros, de las ciencias sociales, de la realidad social y la cultura popular cristiana.

La 'pre-comprensión' y la 'post-comprensión' de un texto, nos hablan también, aunque Ricœur no lo teorice de esta manera, del 'habitus' de los autores y los lectores. A continuación explicamos este concepto siguiendo a Bourdieu.

2.1.2 La teoría de 'habitus' de Pierre Bourdieu y conceptos relacionados³⁴

Heinrich Schäfer se basa en la teoría del 'habitus' de Pierre Bourdieu para proponer su modelo del cuadro praxeológico. La teoría³⁵ de Pierre Bourdieu explica la lógica de las prácticas o el sentido práctico de las acciones³⁶. Y a esta lógica de las prácticas se la conoce como "habitus". Aquí lo definimos citando al autor, junto a otros conceptos que se relacionan y que son importantes para nuestro trabajo: campo, agente, *illusio*, campo literario. En esta parte, desarrollamos ampliamente estos conceptos, sino hacemos una definición para interpretar nuestro objeto de estudio³⁷.

Bourdieu también piensa en los agentes de la acción, como agentes sociales. En la teoría de *mimèsis* de Ricœur se los conoce por lo que hacen y no porque sean de alguna sustancia previamente establecida. Por ello la teoría de habitus de Bourdieu

³⁴ Se ha consultado los siguientes trabajos de Pierre Bourdieu. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto* (2000 [1979]), crítica social para repensar las ideas de lo bello, el arte, el gusto, las percepciones culturales. *El sentido práctico* (2008 [1980]), teoría que Bourdieu usa en su análisis etnográfico, antropológico a la sociedad musulmana Kabila (Argelia) y a la sociedad bearnesa (Bearne o Béarn), Francia. *Homo academicus* (2008 [1984]), estudio del campo universitario en Francia antes de 1968, para explicar las luchas que se establecieron y dieron lugar al "mayo francés". *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne* (2004 [2002]), trabajo temprano del autor, realizado entre 1950-1971 y que se publicó al final de su carrera. Junto a *Antropología de Argelia* (2007 [1958]), dan a Bourdieu las bases para su sociología crítica y "reflexiva", y para la formulación de los conceptos de habitus, campo, capital y otros que él propone en sus investigaciones. *Las reglas de arte: génesis y estructura del campo literario* (1995 [1992]), Bourdieu estudia la autonomización del campo literario en la Francia del Segundo Imperio (1857-1870), especialmente a autores como Charles Baudelaire, Gustave Flaubert y a pintores como Claude Monet. *Autoanálisis de un sociólogo* (2006 [2004]), este material permite comprender el surgimiento de los conceptos que Bourdieu usa y su proceso como intelectual en el campo académico del cual fue parte. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción* (1997 [1994]), esta obra reúne siete conferencias que el autor dio desde 1984 a 1994 en diferentes espacios académicos. *Una invitación a la sociología reflexiva* (2008 [1992]), Pierre Bourdieu es entrevistado por el sociólogo norteamericano Loïc Wacquant para explicar los principios que subyacen a su práctica científica. Dos artículos sobre el campo cultural e intelectual: "Principles of a sociology of cultural works" (1993a) y "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works" (1993b). Finalmente, revisamos la "Introducción" y la "Primera parte" del libro: *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía* (2003 [1965]), pp. 37-172.

³⁵ "Para mí, la reflexión teórica sólo se manifiesta disimuladamente bajo la práctica científica a la que da forma" {2008 [1992]: 203}. **Nota:** para citar los libros y los artículos de Bourdieu vamos a mencionar año de publicación y número de página cuando corresponda, pues nos referimos al mismo autor.

³⁶ "El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismo corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas*, vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben." {2008 [1980]: 111}.

³⁷ Un análisis profundo del concepto *habitus* y otras categorías relacionadas, se pueden estudiar en la obra de Heinrich Schäfer: *HabitusAnalysis 1: Epistemology and Language* (2015). El autor articula el concepto con el uso del lenguaje. Procura superar la dicotomía objetividad y subjetividad. Enfatiza la relevancia social en la formación de la subjetividad y la importancia de la subjetividad en la concepción de la sociedad: mente y materia (cosa) están en una interrelación fluida y creativa. Al final, sugiere, todo tiene un sentido práctico, personal y social a la vez.

es una “teoría de la acción”. En este sentido, no se pueden separar pensamiento y práctica. Las prácticas son pensadas y actuadas en alguna medida. Pero esto no significa que las personas sepan todo el tiempo qué es lo que hacen o que planifiquen lo que van a realizar, como si tuvieran un conocimiento perfecto para prever³⁸. No son completamente conscientes, pero tampoco inconscientes. Lo que hacen es lo que han aprendido que se puede hacer. Mucho de lo que hacen se hereda, se aprende, se imita inconscientemente. En este sentido se puede hablar que somos seres sociales, la sociedad a la que pertenecemos ha impreso en nosotros formas de ser. Incluso en los más ínfimos detalles de nuestra personalidad se puede identificar rastros de lo que la sociedad nos ha legado. El 'habitus' es una “subjetividad socializada”. Por ello es que no se puede definir al ser humano en término de una sustancia. Las personas adquieren rasgos de su personalidad y tienen modos de actuar debido a las relaciones que establecen en un determinado contexto.

Un hecho importante es que el agente le da sentido a su accionar. Puede que no sea completamente consciente de muchas de sus acciones e, incluso, no se puede explicar con toda claridad sobre el porqué actúa de tal o cuál manera, pero lo que nunca deja de tener es el sentido de lo que hace. Le da un propósito a su actuar en general³⁹.

Para definir el 'habitus' hay que pensar también en el tema del cuerpo, puesto que es el cuerpo quien asimila maneras de comportarse en determinadas circunstancias (“*hexis corporal*”). El habitus está en el cuerpo⁴⁰. De igual manera, está en el hablar⁴¹.

³⁸ Bourdieu recomienda no confundir el *habitus* con la teoría *rational choice*, pues los agentes no tendrían, pese a su capacidad de anticiparse en el juego, un conocimiento perfecto para decidir qué hacer en cada momento. Las acciones humanas son razonables, pero no están dirigidas por un plan maestro que alguien haya diseñado de antemano. No son mecánicas o un cálculo racional {cf. 2008 [1980]: 82-83}.

³⁹ La mayoría de las acciones humanas son disposiciones adquiridas que orientan hacia un fin, sin que el actor sea consciente de ese propósito: “el jugador, tras haber interiorizado profundamente las normas de un juego, hace lo que hay que hacer en el momento en que hay que hacerlo, sin tener necesidad de plantear explícitamente como fin lo que hay que hacer” {1997 [1994]: 166}.

⁴⁰ “La *hexis corporal* le habla de manera directa a la motricidad, como esquema postural que es al mismo tiempo singular y sistemático, esto es, solidario con todo un sistema de objetos y cargado con una multitud de significaciones y de valores sociales. Pero, que los esquemas puedan pasar de la práctica a la práctica sin pasar por el discurso y por la conciencia, no significa que la adquisición del habitus se reduzca a un aprendizaje mecánico por ensayo y error” {2008 [1980]: 119}. Podemos tomar un ejemplo de *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, donde Bourdieu habla de las relaciones incorporadas: “En efecto, incómodo con su cuerpo, se muestra tímido y torpe en todas las situaciones que requieren salir del propio ser u ofrecer el propio cuerpo como espectáculo. Ofrecer el cuerpo como espectáculo, en el baile, por ejemplo, presupone que uno acepta exteriorizarse y que tiene una conciencia satisfecha de la propia imagen que se entrega a los demás. El temor al ridículo y la timidez, por el contrario, están relacionados con una conciencia aguda del propio ser y del propio cuerpo, con una conciencia fascinada por su corporeidad. Así pues, la renuencia a bailar no es más que una manifestación de esa conciencia aguda de la *campesinidad* que se expresa asimismo, como hemos visto, mediante la burla y la ironía acerca de sí mismo; particularmente, en los chistes, cuyo desdichado protagonista es siempre el campesino enfrentado al mundo ciudadano” {2004 [2002]: 117}.

⁴¹ “Language rather comes into view as mediation between human beings and the world, as a tool for orientation and for causing effects. Language and habitus (according to our view of Bourdieu's view) are intimately interwoven” {Schäfer 2015: 201}.

Otro elemento importante del 'habitus' es que genera prácticas de distinción. Así, por ejemplo, entre un obrero y un empresario se hacen de modo diferentes las cosas: comer, practicar un deporte, hablar de política. El 'habitus' se puede entender como esquemas y principios de clasificación, es decir, la manera de ver las cosas y de establecerlas; las diferencias que se hacen entre lo bueno y lo malo, entre lo que se considera distinguido o vulgar, que varían de un actor a otro {1997 [1994]: 20}⁴². En su interpretación del concepto Schäfer dice:

The dispositions of the habitus represent the embodied conditions of social life: the embodied schemes of perception, judgment, and action. (The dispositions are conceived as historically embodied objective conditions; the objective conditions are conceived as historically objectified dispositions.) The mediations take place as symbolic *and* material operations, through mind *and* matter. {Schäfer 2015: 187}

El 'habitus' podría entenderse igualmente como aquellas estructuras que tienen las personas, que son producidas histórica y socialmente, hay que insistir en esto, para evitar una concepción estática (esencialista). Esas estructuras, hasta cierto punto, determinan las acciones y modifican las decisiones⁴³. No se puede ser completamente libre, pero a pesar de las estructuras, hay un margen para la creación. Según Bourdieu, el habitus igualmente “hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción” {2008 [1980]: 89}. No se está completamente determinado por ninguna estructura, “la mente humana está *socialmente* limitada, socialmente estructurada” {2008 [1992]: 166}. Schäfer dice: “Habitus is not a subjective mental issue, but engendered by a complex relation between actor and the objective world” {Schäfer 2015: 201}.

⁴² En *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Bourdieu escribe: “Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un *sistema de diferencias*, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia [...] Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistemática la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantas (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez productos de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales” {2000 [1979]: 170-171}.

⁴³ Las personas se someten ellas mismas al orden establecido y obedecen a quienes velan por él sin sentirse obligadas a ello. Hay reglas que no se ven, pero que están allí. Así, se engendran prácticas y se las regula sin que exista explícitamente reglas. El 'habitus' es el dominio práctico de principios implícitos. Pero las soluciones que cada agente encuentra son muy distintas. Hay infinidad de respuestas a un problema {cf. 2004 [2002]: 204}.

En la entrevista que le hiciera Loïc Wacquant, Bourdieu explica de donde surgió la noción de 'habitus':

Yo creo que todos aquellos que utilizaron ese viejo concepto u otros similares antes de mí, desde el *ethos* de Hegel, pasando por el *Habitualität* de Husserl, hasta el *hexis* de Mauss, estuvieron inspirados (tal vez sin saberlo) por una intención teórica emparentada con la mía, que es la de escapar de la filosofía del sujeto sin dejar de tomar en cuenta al agente, así como de la filosofía de la estructura pero sin olvidar los efectos que ésta ejerce sobre y a través del agente. La paradoja es que la mayoría de los comentaristas ignora por completo la significativa diferencia entre el uso que yo hago de esta noción y todos los usos previos (Héran, 1987) —he dicho *habitus* justamente para *no* decir hábito—, es decir, la capacidad generativa (si no creativa) inscrita en el sistema de disposiciones como un *arte*, en el sentido más fuerte del dominio práctico, y en particular como un *ars inveniendi* [arte de invención]. Se atienden, en suma, a una visión mecanicista de una noción construida *contra el mecanicismo*. {2008 [1992]: 162}⁴⁴

A partir de Bourdieu, el mismo Wacquant entrega una definición: “El *habitus* es un *mecanismo estructurante* que opera desde el interior de los agentes, sin ser estrictamente individual ni en sí mismo enteramente determinante de la conducta”. Un operador de racionalidad práctica “inmanente de un sistema histórico de relaciones sociales y por tanto trascendentes al individuo”. El 'habitus' es inventivo, pero dentro de las estructuras sociales que lo produjeron {Wacquant 2008 [1992]: 43-44}. Bourdieu dice.

[...] sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos) y los campos, es decir, los sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que tienen prácticamente la realidad de objetos físicos; y, por supuesto, de todo lo que nace de esta relación, esto es, práctica y representaciones sociales o campos, en la medida en que se presentan como realidades percibidas y apreciadas. {2008 [1992]: 167}

En efecto, no todo sucede internamente. En el *habitus* lo social es subjetivo y lo subjetivo es social. Se puede decir también no existe la separación entre lo objetivo y lo subjetivo, sino se trata de un solo proceso. El 'habitus' se interpreta como prácticas

⁴⁴ De *Homo academicus* podemos tomar otro ejemplo: “Miembro responsable y respetable de la élite, comprometido en un papel inseparablemente técnico y social que implica todo un conjunto de responsabilidades administrativas y políticas, el profesor de medicina a menudo debe su éxito, al menos tanto como a su capital cultural, a su capital social, a los lazos de nacimiento o de alianza; y también a disposiciones como la seriedad, el reconocimiento por los maestros y la respetabilidad en la conducta de la vida privada (testimoniada particularmente por el estatus social del conjunto y una abundante progenitura), la docilidad con respecto a disciplinas más que escolares de la preparación del concurso de internado («Aprender de memoria y ser inteligente más tarde», dice un informante) o, incluso, la habilidad retórica, que valen sobre todo como garantías de la adhesión a valores y virtudes sociales” {2008 [1984]: 83}.

con sentido, como esquemas de percepción que son históricos, engendrados por las historias; individuales y colectivas. Experiencias pasadas, registradas en el organismo, que se actualizan, que garantizan las prácticas y su permanencia en el tiempo en un determinado campo de acción {2008 [1980]: 88-89}.

La 'pre-comprensión' y la 'post-comprensión' de la que habla Ricœur, corresponden a agentes: el autor y el lector, que no solo interpretan de modo imparcial, sino que se ubican en una posición social. Se podría señalar, que la hermenéutica responde también a una posición de clase social (es "clasista"). Es una visión interesada y no general. El autor usa 'pre-conceptos' que a la vez determinan su 'pre-comprensión'. ¿Desde qué posición social se interpreta una determina realidad y un texto?, es una pregunta relevante para la hermenéutica de los textos, para la imitación de la realidad (*mimèsis I, II y III*). Y en este trabajo es fundamental para realizar el contraste entre los autores que analizamos. Sus propuestas de subjetividad, sus teorías en el caso de Gutiérrez y Hinkelammert, y su literatura, en el caso de Viscarra, responden a una determinada posición de clase. No reflejan esa posición, como si los textos se trataran de un espejo (en la teoría de *mimèsis* eso no es posible), sino construyen una subjetividad que, hasta cierto punto, se conecta con la posición social del creador. Bourdieu dice que se *refracta* en la obra de creación la posición social del autor. Su posición social aparece en muchas cosas que realiza; su habitus se hace presente en muchas actividades que hace e, igualmente, en su creación. En la obra se puede leer la ubicación del autor en la sociedad.

2.1.2.1 Campo

El concepto de 'campo' teoriza la diferenciación social. Un campo es concebido como una red de relaciones objetivas entre diferentes posiciones, que determinan, hasta cierto grado, a los agentes o instituciones específicas. Es una estructura en la que se distribuye especies de poder o capitales. Situándose en determinada posición se obtienen ventajas que están en juego en el campo y por la relación con las otras posiciones, estas pueden ser de dominación, subordinación, homología y otros {cf. 2008 [1992]: 134-135}. El 'campo' es el espacio de "juego", creado por el mismo juego, para intervenir, con el deseo de hacerlo eficazmente, según el interés que se tenga. Para lograr algo en ese campo de juego y disputas, se requiere de capitales: económico, simbólico, cultural, social y otros más⁴⁵, pues el objetivo es

⁴⁵ "Un capital no existe ni funciona salvo en relación con un campo. Confiere poder al campo, a los instrumentos materializados o encarnados de producción o reproducción cuya distribución constituye la estructura misma

avanzar en el juego en determinadas circunstancias. Sin embargo, el actor no está pendiente todo el tiempo que está peleando por algo en un campo, al menos no de modo consciente, pero sí establece una permanente relación con los otros que inevitablemente le obliga a asumir en circunstancias dadas, determinadas posiciones, juicios, prejuicios, alianzas, competencias, estrategias. El tipo de relaciones obviamente va cambiando en el tiempo. A veces se puede lograr la transformación del campo, lo que sería una revolución.

Si bien en un campo de acción y de fuerzas todo va cambiando, moviéndose, hay disposiciones duraderas que se constituyen en la “relación prolongada con una determinada distribución de las posibilidades objetivas” {2008 [1992]: 137}. Aquí se puede pensar en esa relación histórica entre grupos que dominan y los dominados. Entre ellos hay constantes luchas y cuando sucede un cambio importante, se trata de un cambio histórico y revolucionario.

La relación entre campo y habitus se caracteriza **a)** por la relación de condicionamiento. El campo estructura al habitus, este es producido por las necesidades inmanente de un campo o de varios campos que se “intersectan”, extendiéndose o discrepando. **b)** Por la relación de conocimiento o construcción cognitiva. El habitus ayuda a constituir el campo como un “mundo significativo”, con sentido y valor, razón por lo cual tiene sentido invertir energías en dicho campo {2008 [1992]: 167}. “Siendo el habitus lo social encarnado, se encuentras «en casa» en el campo que habita” {2008 [1992]: 169}. “La realidad social existe, por decirlo así, dos veces: en las cosas y en las mentes, en los campos y en los habitus” {2008 [1992]: 168}. La teoría social posibilita la constatación de la exteriorización de la interioridad y la interiorización de la exterioridad {2003 [1965]: 41}. Al respecto, Schäfer señala:

Further, the theory does not simply identify the subject with mental activities (signs, meaning) and the object with matter (thing, institutions). Instead, the relations of mutual production between subject and object are mediated by signs and things alike. The embodiment of the socially objective world takes place by means of perceptions of symbols as well as by means

del campo y a las regularidades y reglas que definen el funcionamiento ordinario del campo, y por ende a los beneficios engendrados en él” {2008 [1992]: 139}. En *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Bourdieu escribe: [...] basta con darse cuenta que, al ser el capital una relación social, es decir, una energía social que ni existe ni produce sus efectos si no es en el campo en la que se produce y se reproduce, cada una de las propiedades agregadas a la clase *recibe su valor y su eficiencia de las leyes específicas de cada campo*: en la práctica, esto es, en un campo particular, todas las propiedades incorporadas (disposiciones) u objetivadas (bienes económicos o culturales) vinculadas a los agentes no siempre son simultáneamente eficientes; la lógica específica de cada campo determina aquellas que *tienen valor* en ese mercado, que son pertinentes y *eficientes* en el juego considerado, que, *en la relación con ese campo* funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas” {2000 [1979]: 112}.

of physical effects on the body; the externalization of the bodily dispositions takes place by verbal utterances as well as by material practices. {Schäfer 2015: 181}

“En una palabra —dice Bourdieu—, en tanto principio de una *praxis estructurada* pero no estructural, el hábito, interiorización de la exterioridad, encierra la razón de toda objetivación de la subjetividad.” {2003 [1965]: 43}⁴⁶. De ahí se deriva el pensar que la disposición (o sentido del juego en el campo) y la posición (el juego propiamente), coinciden⁴⁷. “La gente no está loca, es mucho menos excéntrica o ilusa de lo que espontáneamente creeríamos precisamente porque ha internalizado, mediante un proceso de condicionamiento múltiple y prolongado, las oportunidades objetivas que enfrenta” {2008 [1992]: 170}.

En *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario* (1995 [1992]), Bourdieu estudia el proceso de autonomía del campo literario en Francia (1857-1870). Los artistas, frente a la dominación de la burguesía económica, buscan desprender el campo artístico del campo económico, mostrando como el principal interés el desinterés económico, signo distintivo del poeta y del artista. Pero el campo literario existe al interior del campo de poder y económico social, se trata de un subcampo. Los autores necesitan vender sus obras, lograr reconocimiento y legitimidad. Vemos este tema más adelante. En otro texto: *Homo academicus* (2008 [1984]), Bourdieu analiza el campo universitario en Francia antes de 1968. Como en el campo artístico o literario, los actores del campo científico buscan cierta autonomía de su campo. Sin embargo, Bourdieu muestra que la producción científica no existe independiente de las contiendas políticas y sociales por el reconocimiento social. Tanto el campo literario como el científico tienen reglas para restringir el acceso y quienes están en ellos las validan porque solo así tiene sentido sus luchas en ese campo y sus esfuerzos por ser aceptados y valorados. Y esto influye, por ejemplo, en su modo de escribir, no solo en el campo literario, sino el científico donde existe un estilo erudito para producir textos. La lucha de las ideas, de los estilos, de los géneros, representan las luchas de las distintas posiciones en el campo.

⁴⁶ “Pero la oposición entre la infraestructura y la superestructura o entre lo económico y lo simbólico no es más que la más zafia de las oposiciones que, al encerrar el pensamiento de los poderes en alternativas ficticias, imposición o acatamiento voluntario, manipulación centralista o autoengaño espontaneísta, impiden comprender totalmente la lógica infinitamente sutil de la violencia simbólica que se instaura en la relación oscura para sí misma entre los cuerpos socializados y los juegos sociales en los que se hallan inmersos.” {2004 [2002]: 244-245}.

⁴⁷ “Tener el sentido del juego es tener el juego metido en la piel; es dominar en estado práctico el futuro del juego; es tener el sentido de la historia del juego. Así como el mal jugador siempre va a destiempo, siempre demasiado pronto o demasiado tarde, el buen jugador es el que *anticipa*, el que se adelanta al juego. ¿Por qué puede adelantarse al curso del juego? Porque lleva las tendencias immanentes del juego en el cuerpo, en estado incorporado: forma cuerpo con el juego”. {1997 [1994]: 146}

En nuestro trabajo interpretamos las subjetividades propuestas por los textos dentro de sus campos. De igual forma la subjetividad de los propios autores cuando abordemos su biografía. Pero no hablamos completamente de los campos a los cuales los autores pertenecen, pues nuestro objeto central de estudio son sus textos. Pero señalamos los campos a los cuales pertenecen para ubicar su posición social. Esto ayuda a esclarecer su perspectiva y propuesta, puesto que esa posición en el campo influye en la construcción de sus subjetividades.

2.1.2.2 *Agente e illusio*

El 'agente' siempre ha estado presente en las definiciones anteriores. Pero creemos vale la pena, siguiendo a Bourdieu, hacer una definición más explícita. Bourdieu señala: “Los agentes sociales son el *producto de la historia*, de la historia del campo social en su conjunto y de la experiencia acumulada por un trayecto dentro de un subcampo específico” {2008 [1992]: 177}. Los agentes son socializados, personas particulares, pero dotados de “disposiciones transindividuales”. Engendran prácticas objetivamente orquestadas que, en menos o mayor medida, se adaptan a exigencias objetivas. Los agentes son irreductibles a las fuerzas estructurales del campo y a las disposiciones singulares {2008 [1984]: 195}. El agente no está reducido a causas externas ni a mónadas guiadas por causas internas. Los agentes, hasta cierto punto, se determinan a sí mismos sobre la base de categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituidas⁴⁸. Es difícil controlar la “primera inclinación del habitus”, sin embargo, el análisis reflexivo nos hace ver que nosotros dotamos a una determinada situación del poder que tiene sobre nosotros. Además, podemos alterar nuestra percepción de esa situación y nuestra reacción a ella. La podemos monitorear hasta cierta parte {2008 [1992]: 178}. Los llamados “determinismos” operan con la ayuda de la inconsciencia y la complicidad del inconsciente. “Para que el determinismo se ejerza sin control, las disposiciones deben quedar abandonadas a su libre juego”. Los agentes, en este sentido, se volverían “algo así como sujetos” si controlan conscientemente la relación que mantienen con sus disposiciones. La subjetividad sería el resultado de una reflexión autoconsciente. “Pueden dejarlas «actuar» deliberadamente o, por el contrario, inhibirlas en virtud de la conciencia” {2008 [1992]: 178}.

⁴⁸ Los agentes no son “como *sujetos* frente a un objeto (o, menos aún, frente a un problema) que estaría constituido como tal por un acto intelectual de conocimiento; están, como se dice, *metidos de lleno en su quehacer* (que también se podría escribir *que hacer*): están presentes en lo *por venir*, en lo *por hacer*, el quehacer (*pragma*, en griego), correlato inmediato de la práctica (*praxis*) que no se plantea como objeto de pensamiento, como posible mira en un proyecto, sino que está inscrito en el presente del juego” {1997 [1994]: 145}.

Por otro lado, las diferentes prácticas de diferentes agentes se pueden entender como “orquestadas” y conformar todos juntos un “habitus dominante”. Bourdieu da un ejemplo del campo universitario en la crisis de 1968 (“mayo francés”):

Lo que puede aparecer como una suerte de defensa colectiva y organizada del cuerpo profesoral no es otra cosa que el resultado adicionado de millares de estrategias de reproducción independientes y sin embargo orquestadas, de millares de acciones que contribuyen efectivamente a la conservación del cuerpo porque son el producto de esa suerte de instinto social de conservación que es un habitus de dominante. {2008 [1984]: 196}

Aparece la práctica de la **sincronización** entre campos diversos y agentes con habitus distintos y muchas veces contrapuestos, pero que se articulan.

Pero, por otra parte, agentes sometidos a condiciones de existencia muy diferentes y dotados por ello de habitus muy diferentes, e incluso divergentes, pero que **ocupan en campos diferentes posiciones estructuralmente homologas** a la posición ocupada por agentes en crisis en el campo en crisis (*homología de posición*) pueden reconocerse sin razón (*alodoxia*) o con razón en el movimiento, o más simplemente, captar la ocasión creada por la ruptura crítica del orden ordinario para hacer avanzar sus reivindicaciones o defender sus intereses. {2008 [1984]: 227. Las negrillas son nuestras}

Los agentes luchan por la representación del mundo. El mundo es producto de una construcción colectiva, de agentes colectivos en defensa de sus intereses. En ello también está puesta la voluntad de los agentes. En *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Bourdieu escribe:

En pocas palabras, la construcción social de la realidad social se lleva a cabo en y a través de innumerables actos de construcción antagonista que los agentes efectúan, en cada momento, en sus luchas, individuales o colectivas, espontáneas u organizadas, para imponer la representación del mundo social más conforme con sus intereses; se trata, por supuesto, de unas luchas muy desiguales, ya que los agentes poseen un dominio muy variable de los instrumentos de producción de la representación del mundo social (y, más aún, de los instrumentos de producción de esos mismos instrumentos), y también porque los instrumentos que tienen a su disposición inmediata, listos para su empleo, y en particular el lenguaje corriente, son, por la filosofía social que vehiculan en estado implícito, muy desigualmente favorables para sus intereses según la posición que ocupen en la estructura social. {2004 [2002]: 249-250}⁴⁹

⁴⁹ En este sentido, en *Homo academicus* se lee: “De hecho, al igual que el campo social tomado en su conjunto, el campo universitario es el sitio de una lucha de clases que, trabajando para conservar o para transformar el estado de la relación de fuerza entre los diferentes criterios y entre los diferentes poderes que ellas señalan, contribuye a hacer la división de clases de modo tal que pueda ser captada objetivamente en un momento dado del tiempo. Pero la representación que los agentes se hacen de esa división de clases, y la fuerza y la orientación de las estrategias que pueden poner en acción para mantenerla o subvertirla, dependen de su

Los agentes realizan una manutención del campo en el que juegan. Son sistemas de defensa individuales que cuentan con la complicidad de quienes ocupan una posición idéntica u homologa en el campo. Existe un esfuerzo por perseverar en un ser social que es también el propio. Esa pervivencia aparece también como una ilusión {2008 [1984]: 32-33}.

Relacionado al agente, aparece la categoría de '*illusio*', que tiene que ver con el interés de los agentes en el juego, pues están convencidos que tiene sentido invertir o reconvertir en el juego sus capitales, su tiempo y sus vidas.

Tras defender mi utilización de la noción de interés, voy a tratar ahora de mostrar cómo se la puede sustituir por unas nociones más rigurosas, como *illusio*, inversión, o incluso *libido*. En su famoso libro, *Homo Ludens*, Huizinga afirma que, mediante una falsa etimología, se puede hacer como si *illusio*, palabra latina que proviene de la raíz *ludus* (juego), significara estar en el juego, estar metido en él, tomarse el juego en serio. La *illusio* es el hecho de estar metido en el juego, cogido por el juego, de creer que el juego merece la pena, que vale la pena jugar. De hecho, la palabra interés, en un primer sentido, significaba precisamente lo que he englobado en esta noción de *illusio*, es decir el hecho de considerar que un juego social es importante, que lo que ocurre en él importa a quienes están dentro, a quienes participan. *Interesse* significa «formar parte», participar, por lo tanto reconocer que el juego merece ser jugado y que los envites que se engendran en y por el hecho de jugarlo merecen seguirse; significa reconocer el juego y reconocer los envites. {1997 [1994]: 141}⁵⁰

Hay un aspecto que creemos resulta parte de esa ilusión de apostar en un determinado campo. Tiene que ver con la esperanza del reconocimiento en él. Como sucede en el campo literario, a veces procurando imitar los buenos estilos o, como con los “creadores” en la Francia del segundo imperio, asumiendo una posición contraria a quienes dominan en ese campo, ocasionando de esta manera una transformación del campo literario. En nuestra investigación Viscarra procura ser

posición en las divisiones de clase objetivas. El trabajo científico aspira pues a establecer, al mismo tiempo, un conocimiento adecuado de las relaciones objetivas entre las diferentes posiciones y de las relaciones necesarias que se establecen, por medio de los habitus de sus ocupantes, entre esas posiciones y las tomas de posición correspondientes, es decir, entre el punto ocupado en ese espacio y el punto de vista sobre ese mismo espacio, que participa de la realidad y del devenir de ese espacio. En otros términos, la «clasificación» que produce el trabajo científico a través de la delimitación de regiones del espacio de las posiciones es el fundamento objetivo de las estrategias clasificatorias por las cuales los agentes aspiran a conservarlo o a modificarlo y entre las cuales hay que contar la constitución de grupos movilizados en vistas de asegurar la defensa de los intereses de sus miembros” {2008 [1984]: 31}.

⁵⁰ “Todo campo social, sea el campo científico, el campo artístico, el campo burocrático o el campo político, tiende a conseguir de quienes entran en él que tengan esta relación con el campo que llamo *illusio*. Pueden querer trastocar las relaciones de fuerza en ese campo, pero, precisamente por ello, conceden reconocimiento a los envites, no son indiferentes. Querer hacer la revolución en un campo significa admitir lo esencial de lo que está tácitamente exigido por este campo, concretamente que es importante, que lo que en él se juega es suficientemente importante como para que se tengan ganas de hacer la revolución en él.” {1997 [1994]: 142}.

reconocido en el subcampo de la literatura periurbana de Bolivia, Gutiérrez y Hinkelammert busca la transformación del campo teológico e intelectual en el que participan en Latinoamérica.

2.1.2.3 Campo literario: origen

Como indicamos, en *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario* Bourdieu se refiere al surgimiento del campo literario en Francia. Los escritores que se oponen al modo de vida burgués plantean el “arte por el arte” y postulan un criterio literario: el escritor enfrentado a la sociedad de bienes y cálculo busca distinción y autonomía, que es, a la vez, la autonomía del campo literario. Ser un escritor implica un estilo de vida guiado por el desinterés.

The social microcosm that I call the literary field is a space of objective relations between positions (for example those of the consecrated artist and the artist who is beyond the pale), and one can understand what happens there only if one situates each agent or each institution in its relations with all the others. It is in this particular universe, this «republic of letters,» and in the relations of force and the struggles which aim to conserve or to transform the established order, that the principle of the producers' strategies, of the form of art that they defend, the alliances that they make, the schools that they found, resides; and this through the specific interests that are determined there. External determinants, for example the effects of economic crises, technical advances, or political revolutions, which the Marxists used to invoke, cannot exert themselves except through the intermediary of transformations in the structure of the field which results from them. The field exerts an effect of *refraction* (in the manner of a prism) and it is only on the condition of knowing the laws specific to its function (its «coefficient or refraction,» that is, its «degree of autonomy») that one can understand what it is that occurs, for example, in the disputes between poets, between those who champion social art and the defenders of art for art's sake, or, more generally, in the struggle between the practitioners of different genres (e.g., novel and theater) as one passes from a conservative monarchy to a progressive republic. {1993a: 179}

El campo literario al cual alude Bourdieu, es entendido, relacionalmente, viendo las posiciones que en él los escritores ocupan. La disputa se da entre quienes defienden la conservación del campo y quienes buscan su modificación. Haciendo una analogía con el campo religioso, serían quienes se ponen de lado de la *ortodoxia* y los que tendrían el papel de *herejes*. La ortodoxia y la herejía, afirma Bourdieu, es constitutiva de todo campo de producción cultural (lengua, arte, literatura, ciencia y otros), como en la religión lo es la rutinización del carisma y su desrutinización (sacerdotes versus profetas). Luego, hay una homología entre el campo de producción de las obras, el campo de las obras mismas (géneros, formas, temas y otros) y la posición tomada en

el campo literario (estilística, política, ética y otras) o la estructura del mismo. La lucha en el campo los incluye a todos, a las obras y a la producción. En cambio, en el campo literario responde a las posibilidades estilísticas, por poner un ejemplo. Pero también depende de los intereses (“desinteresados”) que orientan a los agentes hacia las posibilidades más abiertas e innovadoras o, de lo contrario, hacia las probabilidades más seguras y/o establecidas. Cada autor afirma la diferencia que es constitutiva de su posición. Al estar situado, se distingue, independientemente de cualquier intento de ganar o no distinción. Pues, al entrar en juego, acepta tácitamente las constricciones y las posibilidades inherentes al juego que no aparecen en forma de reglas, sino como posibles estrategias para ganar el juego {1993a: 180-182}.

En *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario* aparece discutido en detalle esta relación y percepción de los escritores, pintores y otros artistas, como se indicó. Para nuestra investigación tomamos la idea de fondo expresado por Bourdieu: la lucha entre posiciones dentro del campo (consagrados versus recién llegados). Hay principios que estructuran el campo literario y lo modifican.

Difference, the differential, is the principle of the field's structure, and also of its changes; these occur through the struggles which arise regarding the stakes, which are themselves produced by the disputes. However complete the autonomy of the field may be, the outcome of these struggles is never completely independent of external factors. Thus the relations of force between the «conservatives» and the «innovators», the orthodox and the heretics, the ancient and the «new» (or the «modern»), closely depend on the state of external struggles and the reinforcement that one or another group can get from outside—for example, the heretics might receive assistance through the emergence of a new clientele, whose appearance is often linked to changes in the educational system. Thus, for example, the success of the impressionist revolution would, no doubt, not have been possible without the appearance of a public made up of young artists and young writers, which was determined by an «overproduction» of diplomas. {1993a: 182}

El hecho de que se estudie la autonomía del campo literario, no quiere decir que funcione autónomamente. De ahí la importancia de la referencia externa, como dice Bourdieu, que la sociología de la literatura debe estudiar. Se requiere lectores, se requiere vender el producto, el reconocimiento, de lo contrario, no trasciende la idea ni la obra ni el escritor herético que ensaya un nuevo género o estilo.

Bourdieu en *Las reglas del arte...* analiza los hábitos de los personajes en la novela de Gustave Flaubert: *La educación sentimental* {cf. 1995 [1992]: 17-71}. Sobre este análisis escribe:

En efecto, *La educación sentimental* restituye de forma extraordinariamente exacta la estructura del mundo social en el que ha sido elaborada e incluso las estructuras mentales que, moldeadas por estas estructuras sociales, constituyen el principio generador de la obra en la que estas estructuras se revelan. Pero lo hace con los medios que les son propios, es decir haciendo *ver* y *sentir*, con *ejemplificaciones* o, mejor aún, *evocaciones*, en el sentido fuerte de hechizos capaces de producir unos efectos, particularmente *sobre los cuerpos*, mediante la «magia evocadora» de palabras aptas para «hablar a la sensibilidad» y para conseguir una creencia y una participación imaginaria *análogas* a las que atribuimos habitualmente al mundo real. {1995 [1992]: 62-63}

Y párrafo seguido, hace una reflexión sobre el lenguaje literario y su capacidad de mostrar “realidades”:

La traducción sensible oculta la estructura, en la forma misma en la que se presenta y gracias a la cual logra producir un *efecto de creencia* (más que de realidad). Y eso sin duda es lo que hace que la obra literaria alcance a veces a decir más, incluso sobre el mundo social, que muchos textos con pretensiones científicas (sobre todo cuando, como aquí, las dificultades que se trata de vencer para acceder al conocimiento son más resistencias de la voluntad que obstáculos intelectuales); pero lo dice de tal modo que no lo dice de verdad. La revelación encuentra su límite en el hecho de que el escritor conserva en cierta medida el control del retorno de lo reprimido. La formulación que lleva a cabo funciona como un eufemismo generalizado y la realidad literariamente desrealizada y neutralizada que propone le permite satisfacer una voluntad de saber dispuesta a contentarse con la sublimación que le ofrece la alquimia literaria. {1995 [1992]: 63}

La ficción, a veces, como imitación controlada de lo reprimido y el inconsciente, puede mostrar y decir más de la realidad que el lenguaje científico⁵¹ que pretende de entrada la objetividad, eliminando de antemano factores más subjetivos, más cotidianos, más banales, pero que hacen a la subjetividad.

Este concepto, de 'campo literario', que resalta la oposición de escritores reconocidos y herejes, nos sirve para analizar la lucha objetiva entre Viscarra y Saenz, como veremos. Por su lado, en el campo de la teología y la filosofía latinoamericana, los expertos Gutiérrez y Hinkelammert procuran hacer frente a la teología y la filosofía establecida, generando desde las víctimas un nuevo pensar, lo cual transforma, hasta cierta parte, los campos teológicos y filosóficos en los que ellos se hallan: Gutiérrez dentro del campo intelectual de la Iglesia Católica en el Perú y en Latinoamérica, Hinkelammert dentro del campo intelectual de Costa Rica, pero asimismo de los intelectuales de la izquierda, incluyendo a intelectuales cristianos (teólogos, cientistas sociales y otros) en el continente sudamericano.

⁵¹ Bourdieu realiza una observación al lenguaje científico que busca un estilo que lo muestre en apariencia de verdad, es decir, socialmente reconocido como un lenguaje serio y no literario. Tiene mucho que ver con el estilo literario adoptado con arreglo a un reconocimiento social externo {cf. 2008 [1984]: 43- 44}

Para interpretar los habitus de los autores y esquematizar los habitus de las subjetividades que ellos proponen en sus escritos, usamos métodos. A continuación los explicamos.

2.2 Métodos

Hemos mencionado la teoría de 'habitus' y que el método de Heinrich Schäfer nos ayuda a operativizarla en casos concretos. Complementamos la interpretación del habitus con el método de los roles actanciales de J.-A. Greimas. Con ambos métodos visibilizamos de modo concreto, elementos importantes que definen las subjetividades, el contexto y el campo donde actúan.

2.2.1 El cuadro praxeológico

Las figuras humanas que estudiamos realizan acciones, es decir, tienen propósitos, luchan, por lo que ellos imitan la subjetividad humana. El cuadro praxeológico es útil para esquematizar su subjetividad o su habitus. Schäfer habla de análisis de habitus (*HabitusAnalysis*) para estudiar las prácticas de agentes sociales, pero en esta investigación no hay agentes, sino *actantes*, por lo que limitamos el modelo de Schäfer al estudio de las prácticas de los actantes. Los actantes son, por decirlo así, personas de papel, que están en los textos. Mientras que los agentes son actores de carne y hueso. Para esquematizar la subjetividad de los actantes, nos basamos en la información que provee el material escrito y no en la realidad social. Nos apoyamos teóricamente en la *mimèsis II* o configuración. Vemos que el modelo del cuadro praxeológico nos ayuda de igual manera para analizar actantes y agentes. La diferencia está en que la información que con él se organiza y esquematiza proviene de distintas fuentes, uno de la realidad social y el otro de un texto escrito. Que en nuestro caso es un texto teológico, un texto filosófico y uno literario.

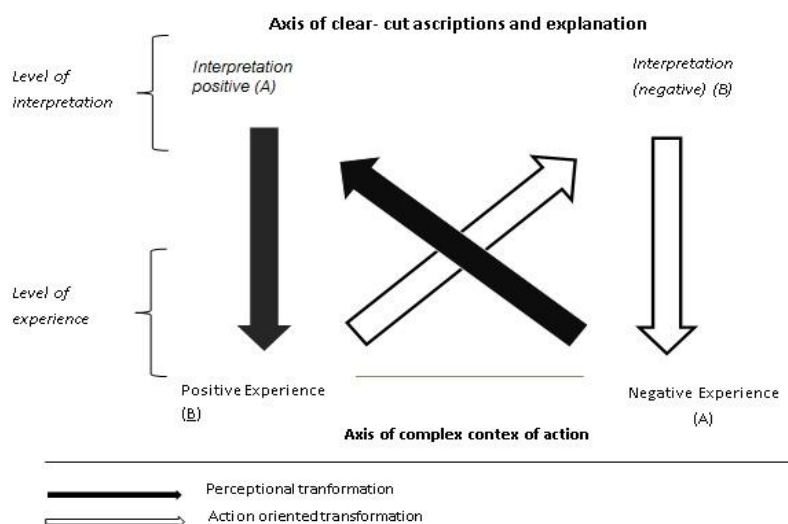
El cuadro praxeológico es usado por el autor como una herramienta para el análisis de entrevistas, sermones y cultos religiosos. El modelo se elaboró para un trabajo de investigación empírico en Guatemala y Nicaragua (1983, 1985-1986), para estudiar a pentecostales de clase baja y a neo-pentecostales de clase alta y media, que compartían un espacio social común, pero que cada grupo interpretaba bajo signos distintos⁵² {cf. Schäfer 2009b; 1992}. Según Schäfer, los

⁵² Un signo similar es usado —dice Schäfer— de diferente modo según la posición que los agentes ocupan en el espacio social. "Signs are themselves not (primarily) representations, but operators of perception,

signos no solo representan, sino también, operan como percepción, juicio y acción (habitus)⁵³. Se accede a las prácticas a través del lenguaje de los agentes. Ellos mismos le dan una interpretación que el científico social analiza.

A continuación, mostramos el esquema básico del “Cuadro Praxeológico” (o “Praxeological square: cognitive transformations”) según Schäfer⁵⁴:

Tabla 1: Esquema del cuadro praxeológico (H. Schäfer)



Schäfer da la siguiente explicación a este esquema:

Working with Bourdieu's theory of practical logic, the square can be transformed for sociological use. For this purpose, I distinguish terms for the *description* of experience (A and B) from other terms (A and B) for the *interpretation* (*Deutung*) of experience. Thus, the model has one term each for negative and positive experience as well as for negative and positive interpretation. Moreover the model will be read not so much like a static structure of meaning but like a structured process of transformation. The transformative process runs through all

judgement and action. As operators they organize the interpretation of experience in the sense that interpretation is already operative in the basic act of perception. At the same time, experienced objective circumstances (legal institutions, the police, the distribution of material goods, social recognition combined with the access to certain social places etc.) are not only social «hardware», but also function as signs relevant for human practices and not only as their objective conditions” {2009b: 9}. Para una discusión amplia sobre lenguaje y signos en relación a la teoría de Bourdieu ver capítulo 3 de la obra del autor: Schäfer 2015: 201-325.

⁵³ “«Operators», according to my understanding (and close to the late Wittgenstein), are elements of social relations (including semantics) like statements, actions, signs, things etc. that exert *effects* upon those relations. However, an operator is nothing without in the which it operates (e.g. in the expression «y=(a)x» (y is a of x) a is the operator which relates y and x in a specific way). A statement such as «We are living in the end-times» is not simply a religious sign or symbol, and even less is it the signification of a factual condition. Above all it is a social operator that implies certain ways of perception, judgments, and actions and, therefore, social relations.” {Schäfer 2009a: 6, nota a pie Nro. 1}

⁵⁴ Schäfer aclara que el método del “praxeological square” es solo superficialmente similar al “semiotic square” de J.-A. Greimas, pues en el primero se introduce la distinción entre experiencia e interpretación que ahora vamos a explicar.

the terms, generating sense by interpreting experience —that is, ascribing meaning to practices (as Weber would say). In its sociological use, the model allows for two perspectives of analysis. Examining the mere cognitive operators, it helps us to understand the basic cognitive transformations that operate in the deep structure of practical logic. Drawing conclusions about dispositions of habitus, the model allows us (within the limit that «disposition» is not subject to observation [R. Carnap]) to understand central operations of identity— and strategy-formation among the actors observed. {Schäfer 2009a: 9-10}

Luego señala:

Accordingly the model allows us to capture two transformations: an epistemic and an action-oriented one. Both transformations operate under the axiomatic dichotomy between «positive» and «negative interpretation» (A and B), which is to say that clear cut ascriptions and explanations interpret complex contexts of experience and action. The *epistemic transformation* accounts for the fact that experience is already being classified and assessed during the very act of perception. In the model, this corresponds to the transformation between «negative experience» (A), «positive interpretation» (or: reasons for positive experience, A) and «positive experience» (B). Perception, judgment and self-positioning, thus, can be understood as one, albeit differentiated, epistemic act. Correspondingly, the *action-oriented transformation* (B to B and B to A) accounts for the fact that an actor's concepts of actions not *only* are being molded by his opportunities and constraints, but also by perception and evaluation of experience. Moreover, the model implies that the processes of structuring experience by perception and of designing action can be understood as homological. {Schäfer 2009a: 10-11}⁵⁵

Por último dice:

In this regard, the model can be read as a process by which actors, in our case religious movements, position themselves within their perceived social context and, thus, develop identities and strategies⁵⁶. (Collective) actors articulate grievances (A), imagine and formulate solutions (A) for the causes of the grievances (B), and affirm their position (B), e.g. as a religious movement. This process of interpretation and self-ascription allows for a «cognitive elaboration of experience» in order to find a position in the field of action and an *identity* as a social actor (position B). Moving further from this position, the actors are modeled as developing *strategies* to cope with the «structural conditions» and «adversaries» (B) that cause their «grievances» (A). The model thus articulates dispositions of perception and

⁵⁵ En otro trabajo explica sobre este modelo: “[...] se puede leer el modelo de la siguiente manera: los seres humanos nos encontramos con experiencias de crisis (posición abajo, derecha). La religión responde a ellas con promesas adecuadas de salvación (arriba izquierda). De allí se deriva una actitud de fe y prácticas de acuerdo a la promesa de salvación, constituyéndose así una identidad religiosa elemental (abajo izquierda). Ésta, a su vez, forma la base para explicarse las causas del mal experimentado (arriba derecha) y así desarrollar estrategias contra el mal {Schäfer 2009b: 57}.

⁵⁶ “The «actor» can be understood as an individual or a collective. That is to say, one can analyze a collective set of interviews together or analyze individual interviews and compare or superpose them later, depending on one's research interest. According to the theory, in any case, habitus is to a certain extent always individual and collective” {Schäfer 2009a: 15}.

judgment as conditioning the design of strategies, which is to say that strategies are embedded in identity. Nevertheless, the model does not exclude the possibility of a strategic calculus in a principled way. {Schäfer 2009a: 11}

Como se ve en el cuadro, el modelo distingue el nivel (“axis”) de la experiencia del de la interpretación.

The distinction between these levels is important in understanding the transformation which takes place by ascribing meaning to expedience and action. Meaning —ideas, «symbolic systems» etc.— is by no means a simple mirror of «reality» (Rorty 1999). Meaning is itself an *operator* in human practice. It does not simply represent states of practice, but, by virtue of being «used» by humans for ascription of attribution, it becomes «instrumental» (in a Wittgensteinian sense), that is to say, a practical operator. This is how meaning comes to terms with the process of interpretation of experience in our model. {2009a: 11}

En el nivel (*axis*) de la interpretación $A - B$ se produce la contrariedad de un juicio: donde se afirma y se niega cosas universalmente. Y el nivel que Schäfer reconoce como el de la acción $\underline{B} - \underline{A}$, se asocia con la sub-contrariedad, donde se afirma y se niegan cosas pero de manera parcial. Schäfer para su modelo dice que los términos de la interpretación de la experiencia $A - B$ representan un significado más claro en relación a la ambigüedad de la experiencia $\underline{B} - \underline{A}$. Es decir, la interpretación que dan los actores a sus acciones en el caso que él analiza de los movimientos religiosos en Centro América, son conocimientos más comprensibles (conceptualizados) que sus prácticas. Esas nociones les permiten a las personas orientar sus acciones.

Schäfer informa cómo usar el modelo en el trabajo de campo en entrevistas:

Ideally, such research rests upon slightly guided interviews that give interviewees the chance to describe and interpret their praxis (in a certain field). There are, basically, only four necessary narrative impulses. One focuses on negative experience such as problems and grievances; the second on positive experience, for instance, one's own position as a member of a religious movement or as a successful individual; the third on interpretation of negative experience, such as the reasons for a crisis, adversity etc.; and the fourth on interpretation positive experience, for example, ideas for positive future developments, divine or human helpers etc. Such texts will not only disclose the basic structures of the habitus in question, but will most probably also produce a huge surplus of signification, since the interviewees will associate many experiences and interpretations with each question. This points towards two tasks, one analytical and the other theoretical and methodical. As for the analysis of interviews, it is necessary to establish the logical connection between signs as well as the hierarchy of meaning within the texts. As for the latter, the analysis focuses on paradigmatic relations and can be carried out by Greimas' method of isotope construction (Greimas 1995). The former

focuses on syntagmatic relations and can be carried out by an analysis of basic logical junctions underlying the semantic relations in sequences of text. [...] However, the analysis points to the theoretical and methodical task of reconstructing wider relations of meaning from the interviews. This corresponds to the theoretical notion of practical logic as a large network of incorporated and practically operating dispositions of a given habitus (Bourdieu 1980). {Schäfer 2009a: 12}

Puede compararse las entrevistas que se analizan con narraciones y afirmar que rige en ellas un principio parecido al de la literatura, guardando sus diferencias en el uso y la forma que tienen, pero que básicamente se trata de configuraciones con el lenguaje (como vimos en Ricoeur). Se configura e imitan determinadas acciones. Esto nos refuerza la idea de usar el cuadro praxeológico para analizar textos y estudiar la lógica práctica de los actantes en nuestros textos teológico, filosófico y literario, que, como señalamos, para representar al ser humano, imitan sus acciones.

2.2.2 El modelo de los roles actanciales (J.-A. Greimas)

Para complementar el análisis a la subjetividad o habitus de los actantes, en este estudio utilizamos el modelo de los roles actanciales de J.-A. Greimas que identifica las prácticas de los actantes. Hemos consultado de Greimas el capítulo de su libro dedicado a la reflexión sobre los modelos actanciales: “*Réflexions sur les modèles actantiels*” {Greimas 1966: 172-191}. Además de Greimas hemos leído autores que usan su teoría y la explican de forma operativa: Grupo de Entrevernes⁵⁷ y R. Krüger⁵⁸.

Los roles actanciales, según J.-A. Greimas {cf. 1966: 172-191}, ayudan a interpretar las acciones humanas. Ellos se basan en arquetipos míticos. El eje es la relación sujeto – objeto. Como todo esquema se trata de contar con una tipología de actores [“*acteurs*”]. El modelo propuesto por Greimas simplifica las funciones de los actantes en la obra narrativa. Permite comprender el “poder hacer” [“*pouvoir faire*”] de sujetos en relación a su objeto de deseo (las acciones humanas en general). Lo que Greimas reconoce como una inversión del sentido [“*investissement sémique*”], donde el deseo [“*désir*”] se transforma en una búsqueda [“*quête*”] y se echa andar una historia o surgen diversos temas que muestran preocupaciones humanas en términos generales [“*forces thématiques*”]: amor, responsabilidad moral, fanatismo religioso o político, codicia, avaricia; deseo de honor, autoridad, belleza; envidia, odio; deseo de venganza, diferentes necesidades (justicia, libertad, paz, exaltación); además

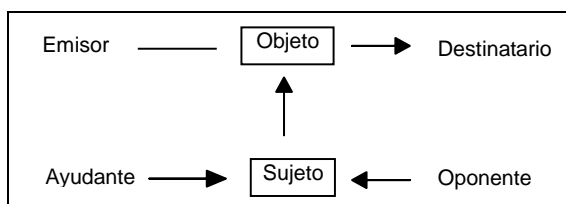
⁵⁷ Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos: introducción, teoría, práctica* (1982 [1979]).

⁵⁸ Krüger escribió un pequeño manual para interpretar textos bíblicos, que sintetiza el modelo de *análisis estructural* de los textos. Se basa en Greimas y en el Grupo de Entrevernes, su texto se titula: *Análisis semiótico de la Biblia* (2003). Ver además: René Krüger, “Unidad 13: Análisis estructural o semiótico” (1996).

temores: a la muerte, al dolor, a la miseria, a la maledicencia, a la pérdida del amor, al sufrimiento, etcétera. Estos temas se pueden agrupar en deseos/necesidad por un lado, y temores por el otro, Greimas los homologa respectivamente con: “*obsession vs phobie*”. El eje principal sobre el que se construye la semántica de la acción se da entre el *actante-sujeto* [“*actant-sujet*”] y el *actante-objeto* [“*actant-objet*”].

En el esquema propuesto por Greimas {1966: 180} se lee a parte del actante-Sujeto y el actante-Objeto, al actante Emisor [“*Destinateur*”] quien transmite el Objeto deseado a un actante Destinatario [“*Destinataire*”] o le da una misión. Además, el actante-Sujeto encuentra a un actante Ayudante [“*Adjuvant*”] y a un actante Oponente [“*Opposant*”] en su procura del objeto deseado.

Tabla 2: Esquema de los roles actanciales (J.-A. Greimas)



Un actante está constituido por sememas que lo califican, tiene un contenido axiológico y una base clasemática [“*classématique*”], que lo sitúa en un contexto. El modelo simplifica clasificaciones de actores proponiendo un esquema básico de actantes. Además, todos los actantes, incluyendo al actante-objeto que parece pasivo, poseen un carácter energético: la estructura actancial puede ser vista como una constelación de fuerzas capaz de ejercer influencias y acciones sobre el destino, transformándolo. Aquí el autor hace una analogía con las pulsiones postuladas por el psicoanálisis. “Pour nous, un actant se construit à partir d'un faisceau de fonctions, et un modèle actantiel est obtenu grâce à la structuration paradigmatique de l'inventaire des actants” {Greimas 1966: 189}.

Hablando del modelo actancial mítico, es un principio de organización del universo semántico⁵⁹. Greimas dice que se basó en los aportes de V. Propp, en su *Morfología del cuento popular ruso*, donde Propp establece 31 funciones actantes [“*dramatis personae*”] que se definen por las esferas de acción: “une articulation d'acteurs constitue un conte particulier ; une structure d'actants, un genre” {Greimas 1966: 175}. Después en las funciones dramáticas en el teatro presentadas por lingüista francés-lituano E. Souriau

⁵⁹ “Induit à partir des inventaires, qui restent, malgré tout, sujets à caution, construit en tenant compte de la structure syntaxique des langues naturelles, ce modèle semble posséder, en raison de sa simplicité, et pour l'analyse des manifestations mythiques seulement, une certaine valeur opérationnelle. Sa simplicité réside dans le fait qu'il es tout entier axé sur l'objet du désir visé par le sujet, et situé, comme objet de communication, entre le destinateur et le destinataire, le désir du sujet étant, de con côté, modulé en projections d'adjuvant et d'opposant.” {Greimas 1966: 180}

{Greimas 1966: 181}. Greimas, a partir de la contribución de Souriau, da un ejemplo para comprender la aplicación usando la ideología marxista (al nivel de un militante), que se parece con lo que hemos observado en la TDL y la FDL:

Sujet Homme ;
Objet Société sans classes ;
Destinateur Histoire ;
Destinataire Humanité ;
Opposant Classe bourgeoise ;
Adjuvant Classe ouvrière. {Greimas 1966: 181}

En resumen, según Greimas, el eje más importante es la relación **Sujeto – Objeto** que se articula produciendo incidentes narrativos. La búsqueda del Objeto es, a la vez, práctica y mística. El Objeto es al mismo tiempo objeto de deseo y objeto de comunicación. Ayudantes y oponentes son, respectivamente, facilitadores y obstaculizadores del objeto deseado o de su comunicación. Con ellos se reedita esas luchas míticas del bien contra el mal. El Emisor transmite el objeto al destinatario. Un mismo personaje puede cumplir varios roles actanciales. Por último, Greimas sugiere la idea, como Ricœur y Bourdieu, que los seres humanos pueden ser comprendidos a través de sus acciones.

El método de Greimas está destinado al análisis de los relatos. Ayuda a comprender las acciones de los personajes dentro del universo creado por el texto. Con él, en nuestro trabajo esquematizamos los roles de las figuras humanas propuestas. Por otro lado, este método igualmente nos ayuda a esbozar los roles más importantes de los autores.

Una última consideración del aporte de J.-A. Greimas, en relación al concepto de 'isotopía' que el autor trabaja en el capítulo sobre "*L'isotopie du discours*" {Greimas 1966: 69-101}. En el análisis a los textos de Gustavo Gutiérrez y Franz Hinkelammert vamos a proceder de modo general estableciendo categorías de significación mayores: "opresión", "liberación", "resistencia" y otros, englobando con ellos otros significados menores. En general la 'isotopía' se define como una redundancia de categorías semánticas que se pueden agrupar según un mismo significado hasta establecer categorías clasemáticas ["catégories classématiques"], con las cuales se proponen isotopías. En el análisis al cuento de Viscarra, consideramos el relato como un universo signifiante cerrado, razón por la cual para establecer las isotopías nos basamos primero en los *semas* (unidades elementales) del cuento, luego, en conjuntos más abarcadores: *lexemas*, hasta establecer categorías clasemáticas más amplias, que son las que finalmente se analizan como isotopías en los diferentes cuadros praxeológicos (ver el resultado de este trabajo en los Anexos 2 y 3).

3 La subjetividad en la Teología de la Liberación clásica: el 'pobre' en Gustavo Gutiérrez

En una palabra, la existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre los hombres y de comunión con Dios. La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor. Por eso es incompatible con el advenimiento del reino de Dios, reino de amor y de justicia.

{Gutiérrez 1975 [1971]: 375}

En el presente capítulo, con el cuadro praxeológico, se estudia el habitus de la figura del 'pobre' presentada por el sacerdote peruano y uno de los fundadores de la TDL, Gustavo Gutiérrez⁶⁰. Al hacer la reconstrucción de la subjetividad del 'pobre' nos permitirá, en la última parte de este capítulo, desarrollar algunos temas de la teología de Gutiérrez. Para empezar, mencionamos algunos datos de su biografía que nos parecen relevantes para el análisis, realizando una interpretación a su habitus como intelectual.

Este estudio se basa principalmente en la obra de Gutiérrez: *Teología de la liberación: perspectivas*⁶¹, que hemos estudiado junto a otros escritos⁶² para tener una ida más global de su pensamiento.

⁶⁰ La obra de Julio Lois: *Teología de la liberación: opción por los pobres* (1986), es un antecedente del estudio del tema de los pobres en la TDL y en Gutiérrez. Lois toma fundamentalmente los aportes de G. Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff y Jon Sobrino, y hace un recorrido en busca del concepto y su interpretación teológica por varios documentos de la Iglesia Católica y de libros de otros teólogos tanto europeos como latinoamericanos. Su investigación —con abundantes fuentes y documentos— permite la comprensión teológica del concepto desde los orígenes de la TDL e incluso antes de G. Gutiérrez. La TDL escrita se desarrolla discutiendo con este concepto y así da cuenta del compromiso ético de sus autores. Por ejemplo, Lois ofrece una síntesis del concepto en los tiempos de Medellín (1968) y Puebla (1979). “Los pobres, las mayorías empobrecidas, estimulados por una toma progresiva de conciencia de su situación, irrumpen con fuerza en la historia, en los procesos de liberación de sus pueblos, dando lugar a movimientos organizados, con una presencia cada vez más significativa. Por otra parte, como estas mayorías populares son cristianas casi en su totalidad, es claro que esta irrupción del pobre concienciado se produce también en el seno mismo de la Iglesia” {Lois 1986: 40}.

⁶¹ Año 1975 [1971], Salamanca: Sígueme, 7ª Ed. Para este trabajo la vamos a abreviar con las letras TLP.

⁶² Las otras obras consultadas son: *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales* (2013 [2010]); *La densidad del presente* (2003); *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (1993 [1992]); *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas* (1990); *Dios o el oro en las indias (siglo XVI)* (1989); *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión del libro de Job* (1986a); *La verdad los hará libres: confrontaciones* (1986b); *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo* (1983); *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos* (1980 [1979]); *Teología desde el reverso de la historia* (1977). Artículos: “Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung” (1986 [1984]); “Die Armen brechen in die Geschichte ein” (1987 [1983]); “Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de J. M. Arguedas” (1985); “En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el siglo XVI” (1981) y “Notes for a Theology of Liberation” (1970).

3.1 Gustavo Gutiérrez, el teólogo⁶³

Gustavo Gutiérrez fue educado en el colegio de los Maristas en Lima. Estudió la secundaria prácticamente en cama, donde aprovechó el tiempo para leer, pues sufrió de osteomielitis. Desde los doce a los dieciocho años estuvo restringido a una silla de ruedas. Juan Pablo García Maestro en una entrevista le pregunta si esa enfermedad influyó en su manera de hacer teología. Gutiérrez le responde que tal vez sí, sobre todo en la personalidad, pues esa experiencia, el contacto con el sufrimiento, le hizo madurar pronto. Sin embargo, de eso ya no tiene rastros en su cuerpo {García Maestro, 2004: 25, nota a pie

Ficha Biográfica

Nombre completo: Gustavo Gutiérrez Merino
Fecha de Nacimiento: *08.06.1928 -
Lugar de Nacimiento: Lima, Perú
Lugares de estudio: Medicina y letras en Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1947-1950); Filosofía y teología (Lima y Santiago de Chile); Bachillerato en Filosofía y Licenciatura en Psicología (Facultad Teológica de Lovaina, Bélgica, 1951-1955); Cursos de licenciatura en Teología (Facultad Teológica de Lyon, Francia, 1955-1959); Teología (Universidad Gregoriana de Roma, Italia e Instituto Católico de París) y Doctor en Teología (Universidad de Lyon, 1985).
Trabajos más relevantes: Consejero de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos; Profesor de teología y ciencias sociales en la Pontificia Universidad Católica de Lima; Fundador y Director del Centro de Reflexión "Bartolomé de las Casas" (1975); Párroco en la parroquia Cristo Redentor (Rímac) (1980 – 1998).
Reconocimientos: Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades (2003); Doctor honoris causa por las Universidades de Yale (2009), Nimega (1987), Tubinga (1985), Friburgo (1990). Miembro de la Academia Peruana de la Lengua (1994); Miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias, Cambridge, Massachusetts (2002).

9). Gutiérrez declara ser descendiente quechua por parte materna. En sus escritos quiere alzar la voz por los pueblos originarios desde una perspectiva pastoral.

Desde muy joven, Gutiérrez estuvo interesado por la poesía y la mística, elementos que están presentes en su lenguaje teológico⁶⁴. Militó en la Acción Católica. A los 24 años decide ser sacerdote y abandona su formación como médico. Estudió para el sacerdocio en Lima, Santiago de Chile y distintas universidades católicas de Europa. Durante su formación tuvo como profesores a teólogos católicos de renombre: Henri de Lubac, Yves Congar, Marie Dominique Chenu, Christian Ducoq, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Hans Küng, Johann Baptist Metz, quienes son también los teólogos que influyeron en el Concilio Vaticano II. Fue colaborador del Arzobispo de Lima, el Cardenal Juan Landázuri Ricketts, y del presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, Monseñor Manuel Larraín. Gutiérrez deseaba ampliar su

⁶³ Sobre Gutiérrez se encuentra bastante información en la web y en algunas de sus obras publicadas. Aquí hemos consultado: Gutiérrez 2013 [2010]: 28-52, Kristenson 2009, García Maestro 2004, Ibáñez 2003 y Boff 1989. Nota: cuando se citen obras de Gutiérrez vamos a escribir año y página si corresponde, obviando su apellido para no redundar.

⁶⁴ En sus libros: *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales* (2013 [2010]) y *La densidad del presente* (2003), se recogen sus textos donde reflexiona el tema de la poesía, la espiritualidad y la mística. Ver por ejemplo del segundo libro el capítulo 6 sobre San Juan de la Cruz {2003: 115-128}.

perspectiva teológica y católica y estudió el pensamiento de Karl Barth y se interesó por otros teólogos protestantes como Jürgen Moltmann y Dietrich Bonhoeffer. Todo esto muestra una sólida formación académica, principalmente católica y occidental. Fue ordenado sacerdote en 1959. De vuelta a Perú, se integró inmediatamente al trabajo en la iglesia y fue profesor de la Universidad Católica de Lima. En su vida se relaciona siempre la actividad pastoral con la académica. En su pensamiento reflexiona temas pastorales desde el ámbito de la teología, la filosofía, la sociología y la literatura. En el Centro de Reflexión “Bartolomé de las Casas” desarrolló parte importante de su actividad como teólogo académico. Y como pastor la desarrolló en una parroquia de Lima.

Gutiérrez con más de ochenta y cinco años de edad continúa dando conferencias. Su presencia fue muy importante en la Iglesia Católica y, en alguna medida lo sigue siendo. Aunque no todos lo valoran del mismo modo, tiene gente que lo apoya y detractores, pues su teología desde los pobres fue vista como necesaria y renovadora para la iglesia, pero también como un discurso político con el cual se apoyaba el comunismo en tiempos de la Guerra Fría.

3.1.1 El contexto donde se desarrolla su teología

Gustavo Gutiérrez ha expuesto su pensamiento fundamentalmente en los encuentros de teología y pastoral católica, en discusiones con pares teólogos y autoridades de la Iglesia Católica. Cuando se habla sobre el proceso intelectual del sacerdote se hace referencia a eventos en los cuales Gutiérrez ha participado. Reuniones que marcan también el inicio de la TDL en América Latina y el Caribe.

Como teólogo ha ofrecido asesorías a los obispos y a otras instancias de su iglesia, como al Equipo de reflexión teológica del Consejo Episcopal de América Latina (CELAM). Participó en la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, evento que se convirtió en el antecedente más importante para la TDL, con el cual nace formalmente la TDL⁶⁵. Gutiérrez fue invitado por Monseñor Manuel Larraín (uno de los iniciadores

⁶⁵ La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) llevado a cabo del 26 de agosto al 06 de septiembre de 1968 en Medellín (Colombia), buscaba internalizar en el continente los documentos del Concilio Vaticano II. El tema central de la Conferencia era en un principio: “La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II”, pero después se lo cambió a: “La Iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana”. Se resaltó el tema de la “pobreza”. Se habló de la “violencia institucionalizada” como “pecado” (los pecados ya no eran solo personales, sino respondían a una “ley” presente en la estructura). Se defendía la educación como un proceso que permitía al pueblo seguir su “propio progreso”. A los desarrollistas se les consideró “tecnócratas”. Los obispos se comprometieron a defender los derechos humanos y realizar una evangelización que “eleve la consciencia” y comprometieron a la iglesia a compartir la condición de pobreza de las mayorías del continente. Se empleó con frecuencia la

del CELAM). El teólogo fue responsable de los documentos sobre “La Paz” y “La Pobreza de la Iglesia” en Medellín⁶⁶. Sobre Medellín, escribe: “La validez de su enseñanza se probará en la *praxis* de la comunidad cristiana. Sólo esto les dará novedad evangélica y permanente actualidad histórica” {1975 [1971]: 176}. Se dice que Gutiérrez como teólogo de la liberación es producto de esa Conferencia y que Medellín en sus premisas fundamentales es producto del pensamiento de Gutiérrez. Eso nos da una idea de la opción teológica y política del teólogo dentro de la Iglesia Católica.

Gutiérrez en América Latina fue y es un teólogo oficial de la Iglesia Católica. En décadas pasadas tuvo opositores de sectores conservadores de la iglesia, puesto que su teología fue considerada “marxista” o, por lo menos, que se aproximaba peligrosamente a posiciones de una izquierda considerada desestabilizadora para el orden social erigido. Eran tiempos donde las luchas políticas y sociales se polarizaron debido al contexto mundial de Guerra Fría, a la supuesta “amenaza mundial del comunismo” y al antecedente de la Revolución cubana (1959) {cf. Duchrow, Eisenbürger, Hippler (Hrsg.) 1989}. Pero Gutiérrez, al contrario de algunos sacerdotes y otros miembros de la iglesia que optaron por la revolución armada⁶⁷, tuvo una posición pacifista y apelaba a la consciencia de los poderosos, sin negar con ello la “lucha de clases”. En esos tiempos, se discutía mucho el tema de la violencia como camino de la revolución⁶⁸. La teología de Gutiérrez tiene como premisa fundamental

palabra “liberación”. En resumen: “Pensar la fe desde la situación de miseria e injusticia que padecen grandes grupos humanos latinoamericanos es el aporte fundamental de Medellín” {Oliveros 1977: 51}.

⁶⁶ En su obra TLP, señala la importancia que tuvieron algunos documentos y eventos previos a la Conferencia de Medellín. Y los considera críticos y más interpeladores que la misma Conferencia. Gutiérrez destaca los siguientes temas de esos documentos: la necesidad que la iglesia se reconozca como pecadora y necesitada de arrepentimiento, la violencia legítima de los pobres por su liberación, el reconocimiento de la dependencia económica y cultural, la opresión de los países ricos, revolución social, la vía socialista para el desarrollo, la opción por la “propiedad social de los medios de producción”, la denuncia de las injusticias con una posición más clara y más enérgica, la evangelización concientizadora, la exigencia de pobreza a la iglesia, la crítica a la estructuras eclesiales, el estilo de vida sacerdotal, participación más amplia de laicos, religiosos y sacerdotes en las decisiones pastorales {1975 [1971]: 147-171}.

⁶⁷ Camilo Torres de Colombia es la figura más notoria, en Bolivia lo es Néstor Paz Zamora. Para este último caso ver el estudio de Suárez 2003.

⁶⁸ “Fidel y el triunfo de la revolución cubana fueron como un trueno que repercutió en todo el continente, despertando energías adormecidas e iniciando una historia nueva. Cuba envió un mensaje a todos los pueblos, y en todos los países nacieron movimientos revolucionarios, movimientos sociales, políticos, militares, decididos a hacer una nueva Cuba en su país.” {Comblin 2001 [2000]: 164}. El poeta y teólogo de la liberación Ernesto Cardenal —fallecido en febrero de este año 2016— reflexionaba que la violencia es un recurso legítimo en determinados casos: “La Biblia dice «no matarás». Pero en el mismo libro de la Biblia en que está ese precepto, se ordena que al que comete un asesinato hay que matarlo, porque quebrantó ese precepto. En cambio algunos interpretan ahora el «no matarás» en el sentido de que a un tirano que ha cometido muchos asesinatos no se le debe matar. La palabra «violencia» tiene varios significados. Si se entiende meramente el uso de la fuerza, es algo neutro. Hay que distinguir el uso de la fuerza para asaltar a un niño y el uso de la fuerza para defender a un niño asaltado por un asesino. Si por «violencia» se entiende

la opción preferencial por los pobres, como quedó de manifiesto en la Conferencia de Medellín (1968)⁶⁹.

Mencionamos los eventos en los cuales Gustavo Gutiérrez participó y donde fue formulando su teología crítica en perspectiva de los pobres desde la pastoral {cf. García Maestro 2004: 33-41}. En 1964, en el Instituto Teológico en Petrópolis de los franciscanos, donde estuvieron presentes los teólogos de la liberación Juan Luis Segundo (Uruguay) y Lucio Gera (Argentina)⁷⁰, Gutiérrez presenta una pastoral de las “masas”, cambiando con ello su anterior posición con las pastorales de pequeños grupos o de élites. En 1966, en un encuentro de teólogos y asesores pastorales de la región meridional de América del Sur en Chile (junto al biblista argentino J. Severino Croatto y el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo) Gutiérrez analiza la relación iglesia – mundo, bajo la luz del Concilio II. En su teología esto es muy importante pues va a oponer la comunidad cristiana (la iglesia) al sistema capitalista (el mundo). Para el sacerdote la “iglesia cristiana” es fundamentalmente la “iglesia de los pobres” {cf. 1987 [1983]: 93-121}. En 1967 da charlas a grupos de dirigentes de movimientos universitarios católicos latinoamericanos, reunidos en Montevideo. A partir de ella aparece su libro: *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina* (1976), donde estudia diversos tipos de pastorales: de la cristiandad, de la nueva cristiandad, de la madurez en la fe y la pastoral profética que denuncia las injusticias. Su teología traduce estas denuncias en términos académicos y teológicos. Además, para el autor

la fuerza injusta, entonces violencia entre nosotros es sólo la institucionalizada; la de guerrilleros es contra-violencia. El odio es otra cosa. El odio es siempre reaccionario. Sólo el amor es revolucionario. El verdadero revolucionario es un enemigo de la violencia, es pacífico, quiere la vida y no la muerte. Pero puede darse el caso de que la revolución tenga que ser violenta. A veces tiene que ser violenta porque los que tienen el poder no lo entregan pacíficamente al pueblo. Y esta violencia está perfectamente justificada porque es el derecho a la resistencia que la iglesia ha reconocido siempre a los pueblos. No se trata de una guerra justa, la guerra justa tal vez ahora no puede existir en el mundo. Ninguna guerra es justa. Pero la lucha de liberación o la defensa de un pueblo no solamente puede ser justa, sino que es justa. No puede dejar de ser justa, no puede haber una liberación injusta” {Citado por Silva Gotay, 1989 [1981]: 308-309}.

⁶⁹ “«Preferencial» quiere recordar que Dios ama a toda persona, pero su amor primero son los olvidados y oprimidos, los pobres. Universalidad y preferencia están presentes en el mensaje cristiano. La expresión «opción preferencial» es nueva, pero el contenido es muy antiguo; basta abrir la Biblia para encontrarlo” {2013 [2010]: 205}. Gustavo Gutiérrez reflexiona la “opción” de la siguiente manera: “[...] el evangelio se dirige a todo ser humano pero hay en él una predilección por el pobre, y es por ello que se le proclama desde la solidaridad con los oprimidos. Eso le da un tono preciso en este subcontinente de miseria y explotación de las mayorías. Nadie queda excluido del anuncio de la Buena Nueva y de la preocupación de la Iglesia a condición de que ésta sepa ser solidaria con la vida, los sufrimientos y las aspiraciones de los que el Papa llamaba «los predilectos de Dios»”. {1980 [1979]: 245}. Y en otro libro añade: “la universalidad del amor cristiano es incompatible con la exclusión de personas, no así con la preferencia por algunas” {1986b: 108}.

⁷⁰ En general, en esa reunión, se habló sobre los problemas de la teología en América Latina y el Caribe en un contexto de conciencia revolucionaria, la función del teólogo y su compromiso pastoral; y se reflexionó sobre las clases sociales del continente y sus opciones de fe, además de una crítica teológica a las pastorales realizadas en América Latina y el Caribe desde la colonia {Oliveros 1977: 23-25}. “La reunión de Petrópolis tiene sabor de inicio, de lenguaje conciliar y donde se toma conciencia de la vasta tarea que se necesita realizar. Se siente la seriedad de los temas eclesiales y humanos con los que se pusieron en contacto” {Oliveros 1977: 25}.

la finalidad de la historia es Cristo. El amor de Cristo es el amor universal que la iglesia debe promover. Sin embargo ese amor empieza con el compromiso con los pobres. Para Gutiérrez, como veremos en el análisis, en el pobre está Cristo. En julio de 1967, Gustavo Gutiérrez dio un curso en la Universidad de Montreal (Canadá) cuyo nombre fue: "L'Eglise et les problèmes de la pauvreté". Las notas, corregidas, se publicaron en 1970 bajo el título: "Pobreza evangélica: solidaridad y protesta", que después, formaría parte de su obra TLP⁷¹.

En julio de 1968 se llevó a cabo el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos en Chimbote, organizado por la Oficina Nacional de Información Social (ONIS), ocasión en que Gustavo Gutiérrez leyó una conferencia que resultaría un paso decisivo para la formulación de su teología: "Hacia una Teología de la liberación" (1969). Este trabajo aborda el tema del reino de Dios y la emancipación humana, el compromiso con el pobre en la búsqueda de un nuevo proyecto histórico, además del método teológico como "acto segundo". El concepto "desarrollo" era en la época sinónimo de "reformismo" y "modernización". Pues no había "desarrollo" para las grandes mayorías; no había transformación del orden injusto. El término "liberación" era, en este caso, más apropiado para referirse a los "países dominados"⁷². En ese mismo año, Gutiérrez se encuentra en Chimbote con el novelista peruano José María Arguedas, quien estaba escribiendo su novela: *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Tanto Gutiérrez como Arguedas identifican en sus obras a un Dios que está del lado de los que sufren. Luego, están de acuerdo que el Dios de quienes dominan, no es el Dios de los pobres, sino el Dios de los patrones explotadores. De la literatura de Arguedas rescata la fuente popular, con sus valores, sus riquezas de vida, su limpieza, su ética, según escribe en sus estudios sobre Arguedas {cf. 1990; 1985}. En 1968, como indicamos, ocurre la Conferencia de Medellín.

En noviembre de 1969 hay un encuentro en Cartigny (Suiza) organizado por el World Council of Churches (WCC), donde participaron teólogos de varios continentes para

⁷¹ Julio Lois comenta sobre este curso en Montreal: "Suele considerarse su famosa conferencia de Chimbote (Perú), pronunciada un año después con el título «Hacia una teología de la liberación», como el primer trabajo escrito que inaugura esa corriente teológica hoy universalmente conocida con el nombre de teología de la liberación. A mi entender, sin embargo, si bien encuentro que en Chimbote se hizo la primera presentación pública con el título expreso de «teología de la liberación», el curso de Montreal, aunque centrado exclusivamente en el tema concreto de la pobreza y el compromiso con los pobres, constituye ya un verdadero «salto cualitativo» en la obra de Gutiérrez y debe considerarse como un primer ensayo teológico de clara inspiración liberadora" {Lois 1986: 34}.

⁷² "¿Cómo surge la Teología de la Liberación? Para el teólogo peruano esta teología es fruto de su práctica pastoral. Es una teología en contacto con la realidad de su país, con personas pobres, pero también con personas que trabajaban con pobres y que luchaban por la justicia. Años más tarde, fruto de su trabajo pastoral nacería en 1968 la Teología de la Liberación." {García Maestro 2004: 28}

profundizar sobre la “teología del desarrollo” (“In search of a theology of development” o “The meaning of development”)⁷³, Gutiérrez presentó una ponencia con el título: “Notes for a theology of liberation”, o “Apuntes para una teología de la liberación” (1970), que es la conferencia reelaborada que había presentado antes en Chimbote. Su obra TLP, seguirá en esta línea de reflexión. Se publicó por primera vez en 1971, por el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), de Lima, Perú. Al empezar aquella ponencia Gutiérrez afirmaba:

Daremos una gran importancia a la función crítica de la teología con referencia a la presencia y acción de la Iglesia en el mundo. El fenómeno más relevante de nuestro tiempo es la relación con dicha presencia, especialmente en los países subdesarrollados, es la participación de los cristianos en las luchas en pro de la formación de una sociedad justa y fraterna, en la que los hombres vivan con dignidad y sean agentes de su propio destino. Estimamos que el término desarrollo acaso no exprese bien estas aspiraciones profundas; liberación parece más exacto, porque indica en forma más precisa el carácter conflictivo del proceso y brinda unas perspectivas más ricas; ofrece, además, un campo más propicio a la reflexión teológica. [Gustavo Gutiérrez] {García Maestro 2004: 51}

Gutiérrez en otro texto escribe:

Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante. A los «realistas» estas opciones les parecen utópicas y románticas. Y se comprende. Ellas forman parte de una racionalidad que les es ajena. La racionalidad de un proyecto histórico que no viene de las clases dominantes, sino de los de abajo. Proyecto que denuncia una sociedad construida en beneficio de unos pocos y que anuncia un orden social hecho en función del pobre y oprimido. {1980 [1979]: 350-351}⁷⁴

⁷³ Los teólogos de la liberación optaron en lugar del desarrollo por la revolución como una manera de superar el subdesarrollo de la década. Según Enrique Dussel, la TDL expresaba la fe de las clases emergentes (obreros, campesinos, marginados y sectores medios). Por su lado, la teología tradicional y desarrollista estaba ligada más a las clases del agro, burguesas y pequeñas burguesas. De modo que había una oposición entre teología progresista desarrollista (inspirada en lo mejor del pensar europeo) versus TDL (pensamiento desde la periferia y desde el “pobre”) {Dussel 1981: 422}. Pablo Richard por su parte señala: “La teología de la liberación es una reflexión crítica y sistemática sobre la *experiencia de Dios* vivida, confesada y celebrada dentro de una práctica de liberación. El objeto de la teología de la liberación es, por lo tanto, como en toda teología, el mismo Dios. La teología de la liberación no es una reflexión teológica sobre la liberación, sino una reflexión sobre Dios en un contexto de liberación” {Richard 1990: 204}.

⁷⁴ Según Batista Libânio, el concepto “liberación” fue usado en la década de los sesenta en el lenguaje económico-político de la teoría de la dependencia y sufre un cambio semántico cuando es usado por la TDL. “Se desprende de la base económica y política, se amplía hacia el campo de la lectura interpretativa de la historia y de la comprensión del actuar humano, para servir de clave de lectura del propio proyecto de Dios”. Pero el concepto de “liberación” de la TDL va más allá del ámbito religioso y moralista y enfoca la realidad socio-política. Se vuelve un concepto teológico articulado a la realidad social, haciendo eco de la Biblia, “expresa la gesta liberadora de Dios en favor de un pueblo pobre, oprimido por los faraones de Egipto” {Batista Libânio 1993: 64-65}. **Liberación:** es, primero, “*aspiraciones* de las clases sociales y pueblos oprimidos” y subraya el carácter conflictual del proceso socio económico y socio político que los opone a los pueblos opulentos y clases opresoras. Luego, de modo más profundo, alude a un “proceso de liberación del hombre”, quien “va asumiendo conscientemente su propio destino”. La liberación “coloca en un contexto

En 1970 hay un simposio de teología en Bogotá, Gutiérrez no pudo ir y envía un escrito con el intelectual y periodista J. Alonso Hernández. Se trata de un esbozo para una teología de la liberación. Para referirse a la totalidad de América Latina Hernández cambia la palabra “dependiente” por el de “dominada” en ese documento de Gutiérrez, lo que le da un sentido más político {García Maestro 2004: 57}. Gutiérrez en sus primeras obras asume que hay una articulación entre la teología y la política, pues la opción por los pobres es una opción igualmente política, es decir, se toma una posición social. Eso crea conflictos en el ala conservadora de la Iglesia Católica que ve el tema de la política como peligroso para la fe cristiana. Sin embargo, dice Gutiérrez, los conservadores esconden en un aparente apoliticismo su opción política que favorecen a los grupos dominantes. Quienes no están con los pobres, están del otro lado, con los que oprimen al pobre. En ese tiempo está presente fuertemente el concepto de “lucha de clases”, que también aparece en la teología del teólogo peruano (lo veremos más adelante) {cf. 1980 [1979]; 1975 [1971]}.

En 1972, el autor participa de unas jornadas de estudios “Fe cristiana y cambio social en América Latina”, organizadas por el Instituto Fe y Secularidad de Madrid en El Escorial. Formaron parte de este evento científicos sociales y teólogos para dar a conocer al público español la nueva experiencia eclesial en Latinoamérica. La ponencia de Gutiérrez tituló: “Evangelio y praxis de liberación”, donde ofrece una síntesis de su reflexión teológica, con algunas precisiones. Al siguiente año, agosto 1973, Gutiérrez pronuncia una conferencia en el seminario Fe y política, en Lima, organizado por el secretariado de MIEC-JECI [Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional]. Recoge, con modificaciones, la conferencia de El Escorial y le añade una parte que habla de la pastoral: “Hacia una iglesia del pueblo”. En noviembre hay otra reunión, organizada por el equipo de reflexión teológica-pastoral del CELAM. “Praxis de liberación, Teología y evangelización” tituló la ponencia del autor. Luego, en septiembre 1974, Gutiérrez presentó una breve exposición llamada: “La experiencia china y la teología”, para el Coloquio Ecuménico “Christian faith and the chinese experience” (Lovaina, Bélgica). En febrero de 1975 pronuncia una conferencia en la Universidad Católica de Lima: “El indio y la teología del siglo XVI”, que es parte de su estudio sobre Bartolomé

dinámico y ensancha los horizontes de los cambios sociales que se desean”. En esta perspectiva aparece como el despliegue de todas las dimensiones del hombre. “De un hombre que se va haciendo a lo largo de la existencia y de la historia” {De la Torre 1989: 39}.

de Las Casas. En 1976 participó en la primera reunión y fundación de: Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) en Dar es-Salaam.

En 1977 aparece el libro *Liberation and Change*, un diálogo con Richard Shaull (teólogo protestante que influyó en el origen de la TDL). En 1979 tuvo a efecto la tercera conferencia del CELAM en Puebla (del 28 de enero al 13 de febrero de 1979), donde Gutiérrez fue invitado como asesor de algunos obispos brasileños, y no como perito, como la vez anterior en Medellín. Esto se debió a la influencia de quien era entonces secretario general de la Conferencia: el obispo Alfonso López Trujillo (1935-2008), un férreo opositor a la TDL⁷⁵. Esta Conferencia fue convocada por Pablo VI en 1975, con el propósito reconducir la obra de los teólogos de la liberación. Con este motivo el papa escribió: *Evangelii nuntiandi* (08.12.75). Lo mismo pasó con otros teólogos liberadores, quienes no fueron invitados directamente, sino solamente como asesores de algunos obispos. En ese mismo año, se publica otro de sus libros: *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos* (1979). En él, compendia su reflexión de la década de los setenta e incluye su trabajo para la Conferencia de Puebla. El tema del 'pobre' es central, así como la evangelización y la iglesia. Sigue en la línea de proponer, como en su anterior libro (TLP) un cambio social, religioso y eclesial⁷⁶.

Al comenzar la década del ochenta, en el Seminario Universitario "Hugo Echegaray" (SUHE), Gutiérrez comenta la Encíclica papal *Laborem exercens* (1981) y reflexiona sobre el "Evangelio del trabajo". También analiza otra encíclica social: *Centesimus annus* de Juan Pablo II y lo relaciona con la *Rerum novarum* del Papa León XIII (15 mayo 1891) para darles un significado desde América Latina. El contexto es la caída del bloque comunista de Este de Europa y la consolidación del capitalismo como sistema único. En esta década viene igualmente el enfrentamiento con el Magisterio.

⁷⁵ López Trujillo ocupó la secretaría de la CELAM de 1972 a 1984. Junto a otros funcionarios del Vaticano vio en esta Conferencia la oportunidad para ilegitimar a la TDL (apelando a un vocabulario y símbolos alternativos). López Trujillo estaba apoyado por el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina" (CEDIAL), situado en Bogotá y dirigido por Roger Vekemans van Cauwelaert (1921-2007), filósofo, teólogo y doctor en sociología. Vekemans fue otro activo opositor a la TDL, llegó a Chile en febrero de 1957 y se transformó en poco tiempo en uno de los principales ideólogos de la Democracia Cristiana en América Latina. Creó en 1960 el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL). Se trasladó a Colombia en 1970. Dentro de los obispos críticos a la TDL, también podemos mencionar al obispo y teólogo franciscano Boaventura Kloppenburg (1919-2009). Un nombre importante de la teología católica conservadora en América Latina (Brasil). El teólogo e historiador español Josep-Ignasi Saranyana dice de él que fue uno de los pocos en Latino América que supo interpretar los acontecimientos y las improntas teológicas del continente en la senda a la fidelidad de la tradición católica, no tergiversándolas como habrían hecho los teólogos de la liberación {cf. Saranyana 2009}.

⁷⁶ Afirmaciones de Puebla sobre los pobres: N° 1135, N° 1136, N° 1137, N° 1142, N° 1154.

En 1983 el entonces cardenal Joseph Ratzinger envía diez tesis cuestionando la teología de Gutiérrez y a la TDL en general. A las que el teólogo peruano responde detalladamente. A la vez, se escriben las Instrucciones de Roma contra la TDL: *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986). Juan Pablo II redacta una carta a los obispos peruanos en torno a la TDL {García Maestro 2004: 89}. Y en 1988 Gutiérrez publica un artículo “Mirar lejos” que incluirá en una nueva edición (1989) de su TLP. Aparecen sus obras: *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo* (1983), con el tema de la espiritualidad. Otro texto: *Dios o el oro en las indias (siglo XVI)* (1989), sobre Bartolomé de Las Casas; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión del libro de Job* (1986a); *La verdad los hará libres: confrontaciones* (1986b), que son los escritos presentados como tesis doctoral en Italia. Gutiérrez entonces está dedicado a argumentar sobre sus posiciones teológicas en relación a la opción por los pobres. A buscar más dimensiones y temas de la teología con la premisa de los pobres y su liberación.

En la década de los noventa tiene lugar la Cuarta Conferencia del CELAM en Santo Domingo (1992)⁷⁷. En ese mismo año se conmemora el V Centenario de la Conquista. En relación a esta Conferencia el teólogo reflexiona sobre el papel de los indígenas, el problema racial y cultural; sobre la población negra y el tema de la mujer {García Maestro 2004: 121-129}.

En 1999 se hace hermano de la orden dominicana, para contar con una cobertura institucional religiosa. Su relación con esa orden viene de sus estudios en Francia, donde tomó contacto con teólogos como Chenu, Congar y Schillebeeckx⁷⁸. En 2002, publicó un voluminoso estudio sobre Bartolomé de Las Casas: *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, en el que dedicó alrededor de veinte años. Aparece su faceta como historiador de la Iglesia Católica.

⁷⁷ En la Conferencia General de Santo Domingo (del 12 al 28 de octubre de 1992), los obispos pasaron de una preocupación por la liberación a una por la inculturación del Evangelio, enfatizando la doctrina cristológica y la “Nueva Evangelización” debido a nuevos contextos: la continua migración del campo a la ciudad, que constituían los conocidos “cordones de miseria”, la proliferación de “sectas fundamentalistas” y “paracristianas”, el “regreso” de la democracia, el surgimiento de movimientos indígenas que rechazaban los 500 años de colonialismo y neocolonialismo, lo que suscitó además, lo que vendría a llamarse “Teología India”. Uno de sus principales exponentes de esta teología es el sacerdote zapoteco Eleazar López de México, también ligado a la TDL. Su propuesta se compendia en su libro: *Teología India* (2000).

⁷⁸ “Me atraía sobremanera cómo entendían y planteaban la íntima relación que debe existir entre la teología, la espiritualidad y el anuncio hoy del evangelio. La teología de la liberación comparte esa misma convicción. Mi investigación posterior sobre la vida de Bartolomé de Las Casas y su defensa apasionada de los pobres de su tiempo (los indios y los esclavos negros) también tuvo un papel importante en mi decisión. Mi larga amistad con muchos dominicos, además de otras circunstancias, me llevaron finalmente a dar ese paso.” [Gustavo Gutiérrez] {García Maestro 2004: 32}

Interpretamos que la lucha política más fuerte dentro de la Iglesia Católica latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XX, que se apreció en las Conferencias del CELAM en Medellín (1968) y en Puebla (1979), disminuyó debido a las dictaduras militares y la persecución sistemática al pensamiento disidente, a los actores políticos que criticaban el sistema, dentro de los cuales se ubicaban los teólogos de la liberación {cf. Duchrow, Eisenbürger, Hippler (Hrsg.) 1989: 46-53}. Se impuso, por lo tanto, la visión conservadora de la Iglesia Católica en varios países de la región. En la economía se impuso el neoliberalismo. En la teología de Gutiérrez hay un desplazamiento de posiciones más vanguardistas y políticas que se vio en la década del setenta, con su TLP sobre todo, a posiciones más o menos conciliadoras en la década de los ochenta y en las siguientes. Aunque Gutiérrez no abandona jamás la idea de una opción por los pobres y una pastoral desde los pobres. En ese contexto su pensamiento se vuelca más a la reflexión sobre la espiritualidad y la historia, teniendo como centro el tema de los 'pobres' {cf. 2013 [2010]; 2003; 1993 [1992]; 1990; 1989; 1986a}.

3.1.2 El teólogo: una interpretación

Hemos esbozado estaciones importantes del proceso intelectual de Gutiérrez. En ellas formula su teología, que es también la presentación de los inicios de la TDL. El teólogo se opone a la jerarquía católica del continente, a las posiciones desarrollistas. Gutiérrez trae a los debates intelectuales de la Iglesia Católica, el tema de los “pobres” y la “pobreza”. Lo cual abre una posibilidad de discursos sobre la sociedad y una reflexión sobre la metodología de trabajo teológico y pastoral. El campo en el que se ha desenvuelto y se desenvuelve Gustavo Gutiérrez es el religioso institucional. Se enfrenta con posiciones conservadoras de la iglesia, que defienden un modelo neocolonial y jerárquico, que están a favor de las oligarquías latinoamericanas, como él mismo lo dice.

Gutiérrez muchas veces fue considerado por sus detractores como “cura marxista” antes que como un cristiano, pues, al parecer, no se podía ni se puede concebir que un cristiano también pueda ser marxista⁷⁹. Gutiérrez se refería al marxismo como a

⁷⁹ En el apartado II, Capítulo 1 de su TLP, dice: “Sea como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte estimulada por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia” {1975 [1971]: 32; cf. 1975 [1971]: 26-38}. Julio Lois en su estudio sobre la TDL se refiere a Gustavo Gutiérrez y el uso que el teólogo peruano habría hecho del marxismo. “Lo decisivo son los hechos (la pobreza injusta que amenaza la vida, el subdesarrollo alarmante de los pueblos) y las ciencias sociales —marxismo incluido— están sometidas a ellos y son utilizadas para interpretarlos lo más correctamente posible y para proponer vías de solución. La fe

una teoría de la praxis revolucionaria, dotada de una racionalidad científica, pero también con un componente utópico indispensable para un proyecto histórico cualitativamente distinto y que es capaz de dinamizar la praxis {Lois 1986: 259}⁸⁰. Pero el teólogo peruano, para no ser tachado únicamente de “marxista”, se esforzó en sus escritos por presentar fuentes bíblicas y de la tradición de la iglesia cristiana. Se basaba en los documentos de la Iglesia Católica, en los padres de la iglesia, en las Sagradas Escrituras {cf. 1970}. El “marxismo” para Gutiérrez, su concepto de la sociedad y la “lucha de clases” es parte de los estudios científicos de la sociedad que siempre deben ser reinterpretados, pero en ningún caso el “marxismo” y la “lucha de clases” representan una determinación de la realidad social, mucho menos de la fe, que implica otras dimensiones, como la contemplación o la profecía {1986 [1984]}⁸¹.

Gutiérrez es parte de ese grupo de teólogos cuestionadores, que buscaban transformar la Iglesia Católica desde dentro. Su obra principal: TLP, surgió de debates

hecha opción por los pobres y la teología recurren a las ciencias sociales y al marxismo pero están vinculados a los hechos más que a las teorías de interpretación de los mismos. Están, por ejemplo, más vinculados al hecho mismo de la dependencia que a las teorías neomarxistas de la dependencia elaboradas para interpretarlo” {Lois 1986: 258}. Además: “El análisis marxista puede contribuir a una sana desideologización de la tradición cristiana, a liberarla de las posiciones propias de un cristianismo burgués, vinculado a los intereses de la clases dominantes. Puede proporcionar un horizonte que urja a plantear cuestiones que permitan descubrir o enriquecer la significación liberadora del mensaje cristiano y configurar de forma más coherentemente evangélica la institución eclesial. Por otra parte, conviene matizar que cuando insistimos tanto en la incidencia de la fe, ni se quiere negar la autonomía de la ciencia, ni tampoco reivindicar para la fe una supuesta capacidad para juzgar acerca de la legitimidad científica del análisis sociológico. Lo que decimos es que la fe puede y debe intervenir como instancia crítica de desideologización (no hay análisis puramente científico), contribuyendo a su más correcta utilización” {Lois 1986: 460. Nota a pie 278}.

⁸⁰ “En particular, en la teología de la liberación para obtener un juicio recto sobre la realidad social se usan los aspectos más fecundos de los análisis e intuiciones de Marx sobre la misma, no por ser alemán y estudioso, sino por la validez de sus trabajos sobre el capitalismo liberal. Gustavo Gutiérrez sigue especialmente la línea de interpretación marxista de Gramsci y José Carlos Mariátegui como método de interpretación histórica y como utopía o proyecto de una nueva sociedad y de un hombre nuevo. La verdad de las afirmaciones de Marx sobre el capitalismo liberal de su tiempo son válidas en su sustancia actualmente como lo confirma la realidad social de los pueblos latinoamericanos. El fracaso de las teorías desarrollistas en las naciones latinoamericanas es un hecho innegable. Como naciones, formamos parte del proletariado mundial. La aceptación de la interpretación marxista de la sociedad por la teología de la liberación, es punto de ruptura con otras corrientes teológicas, aun latinoamericanas, como es la línea argentina y no se diga la reformista de un Kloppenburg. En la teología de la liberación, la tarea del cristiano y de la Iglesia toma rumbos y distinciones bien precisas. Se reconoce y denuncia la lucha de clases, el despojo de la plusvalía del trabajo de las mayorías por unos pocos, la inoperancia de la propiedad privada de los bienes de producción. No sólo se reconocen semejantes hechos, sino se insta a entregarse al cambio social revolucionario como parte de la liberación aportada por Cristo. Liberación que incluye esencialmente el nivel económico-político” {Oliveros 1977: 113} Además ver: Löwy 1987: 19-31.

⁸¹ En este ensayo (que hemos conseguido en alemán): “Theologie und Sozialwissenschaften” (1986 [1984]), Gutiérrez enfrenta el tema entre el marxismo, su teología y preocupación pastoral. En una parte señala: “Bei alledem gibt es im Marxismus Begriffe, die den Klassenkampf nicht nur als Tatsache, sondern als «Motor der Geschichte» und, in philosophischen Versionen, als Gesetz der Geschichte darstellen. Man müßte an dieser Stelle die Bedeutung und den Stellenwert dieser Verfestigung einer im Prinzip historische Sache analysieren. Es ist uns hier wichtig, zu sagen, daß wir diese Auffassung nicht teilen und daß wir folglich diese Begriffe auch nie verwendet haben” {1986 [1984]: 64}.

entre intelectuales, teniendo como una referencia a un continente apabullado por la pobreza, como él lo interpretó entonces. Sus interlocutores son sobre todo intelectuales, sacerdotes, religiosos, laicos, estudiantes, dirigentes eclesiales y sociales con formación e información sobre la historia, la cultura, la teología, la sociedad y no necesariamente los “pobres”. De igual manera, los intelectuales de izquierda que simpatizaban con un cristianismo más comprometido y politizado. El teólogo forma parte del pensamiento social cristiano en América Latina y el Caribe.

Gutiérrez postulaba una iglesia de los pobres y una reconstitución de toda la iglesia oficial. Sin embargo, el camino no sería fácil. No parecía sencillo transformar en poco tiempo una larga tradición de iglesia colonial, anclada en muchas de sus costumbres en la Edad Media⁸². Hoy en día ese proceso de cambio no ha llegado a su conclusión. La iglesia en general parece haber virado poco hacia la posición que Gutiérrez esperaba. Los fervores revolucionarios quedaron atrás. Las dictaduras y la contrarrevolución conservadora apoyada por los Estados Unidos arrasaron con gran parte de los revolucionarios en la década de los setenta hacia adelante. Sin embargo, el teólogo peruano no renuncia a hablar de la dignidad humana y, al ver que la pobreza sigue y crece en el continente y en el Perú, mantiene su posición crítica y la opción preferencial por los pobres. Últimamente, la teología de Gutiérrez habla más de una vida espiritual que de una lucha social, habla de la mística, que fue el interés que él tenía desde su juventud y que lo habría llevado por los caminos del sacerdocio, de la teología y de la opción por los pobres, según sugiere en uno de sus libros {cf. 2013 [2010]}.

Para entender mejor este desarrollo biográfico-teológico usamos la lógica de transformación sistematizada en el cuadrado praxeológico como instrumento heurístico. Su experiencia negativa como sacerdote e intelectual puede ser leída como una indignación ética ante la injusticia social que se traduce en la proliferación de personas que no tienen para vivir, algunas ni siquiera lo mínimo y la sociedad las condena a muerte. Para Gutiérrez como pastor un mundo así resulta intolerante, es decir, la constatación de la indigencia en un continente entero. Como intelectual y sacerdote, Gutiérrez pone todo su capital cultural para generar un lenguaje crítico contra el sistema que produce miseria. Es la respuesta que él puede hacer como

⁸² Silva Gotay decía que el clero antes del Concilio Vaticano II era “constantiniano” y que “articulaba su teología sobre una concepción esencialista del mundo, tomada del tomismo aristotélico de la Edad Media, entendían el orden social como una expresión de la esencia predeterminada de las cosas, no ya en el mundo de las ideas sino en la mente del Dios que las estableció. Alterar el orden establecido era pecado. Esto los hacía guardianes del orden establecido” {Silva Gotay 1989 [1981]: 38}.

teólogo; proponer un relato esperanzador, que aliente la práctica de la justicia. Los pobres como una realidad social y como un concepto teológico se convierten en el principal operador del habitus de Gutiérrez. Es decir, la emancipación de los excluidos justifica el compromiso, la lucha y, a la vez, la tarea teológica y pastoral.

Gutiérrez quiere esclarecer los problemas que enfrentan los marginados, analizar a la sociedad que los produce. Su fe está puesta en un Dios “de la vida”, en un Dios “liberador”, que se identifica con los pobres. Él es creyente y confía en que Latinoamérica puede cambiar y que las personas pueden nacer de nuevo.

Como muchos intelectuales en América Latina y el Caribe de la época —y también de hoy—, Gutiérrez ve en el capitalismo al productor de víctimas y pobreza. Y denuncia que las ideologías que presentan a este sistema como la mejor sociedad concebible, son relatos de opresión. Su respuesta a ello, es articular la fe y la teología como una lucha socio política; además, proponer a la comunidad cristiana una pastoral de acompañamiento preferencial a los pobres.

Gutiérrez guarda la esperanza de la emancipación de los pueblos oprimidos y es el resultado que procuraría con sus escritos. “La teología es una inteligencia de la fe. Es una relectura de la palabra tal y como es vivida en la comunidad cristiana. Pero se trata de una reflexión orientada hacia la comunicación de la fe, hacia el anuncio de la Buena Nueva del amor del Padre por todos los hombres y mujeres” {1980 [1979]: 63}. Es una respuesta sobre todo intelectual y pastoral, haciendo uso de la palabra en los encuentros, las conferencias y los debates que constantemente sostuvo. A ello ha dedicado parte importante de su vida (investigación, preparación de charlas, conversatorios, confrontaciones académicas, cursos, seminarios, libros escritos). Su fuerte es la palabra y su capacidad de analizar y escribir. Con la palabra quiere persuadir y lograr una mayor concientización⁸³. Sin quitarle con esto el mérito que tiene como pastor. De ahí la importancia de la difusión de una nueva perspectiva teológica y liberadora, y una explicación de las alternativas, de la fe cristiana y de la acción social de la iglesia popular⁸⁴.

⁸³ Gutiérrez usa a veces el lenguaje poético/literario para expresar su teología. Cita frecuentemente, por ejemplo, a César Vallejo, Juan de la Cruz o a José María Arguedas.

⁸⁴ La obra de Gutiérrez tiene como punto de partida “la praxis social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano” {1975 [1971]: 187}. De tal modo que: “El teólogo no se halla en una especie de limbo histórico, su reflexión está situada, arranca desde las bases materiales, habla desde una ubicación precisa, dice la Palabra del Señor en la palabra de todos los días. Esto nos ha llevado, en el marco de la teología de la liberación, a considerar al teólogo, siguiendo una expresión de Gramsci, como un «intelectual orgánico». Orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación” {1980 [1979]: 390-391}.

Gutiérrez, en tanto intelectual y sacerdote, tuvo y tiene como objetivo formular una teología en perspectiva liberadora y difundirla mediante conferencias, enseñanza en diversos centros, publicaciones, como hemos visto en su recorrido intelectual. Es impulsado a ello por su consciencia como cristiano y por el capital cultural que tiene, que le permite analizar, proponer, sospechar y cuestionar. Igualmente lo inspiran los pobres para hacer esta teología de la esperanza y liberadora. Este esfuerzo recibe oposición, como vimos, de parte de la jerarquía que censura a la TDL, los teólogos desarrollistas (López Trujillo o Roger Vekemans), la oligarquía y de los grupos de poder en general, que el teólogo peruano ve como los conservadores y cómplices de los opresores. Desde el punto de vista de la jerarquía que ha censurado a la TDL, Gustavo Gutiérrez es considerado un “hereje”. Quienes están en el mismo proyecto de Gutiérrez como sus aliados, son otros intelectuales teólogos que como él son críticos a la sociedad y proponen alternativas desde la fe: los teólogos de la liberación y, además, las comunidades cristianas de base o la “iglesia de los pobres”.

Así, el campo de lucha donde se ubica Gutiérrez, es el campo intelectual de la Iglesia Católica. Este es un campo intelectual y sacerdotal. La idea que tienen quienes luchan a favor de una TDL es conjugar vida y pensamiento como una norma ética y honestidad intelectual. Y que el pensar desde los pobres, sea visto como el único camino para que la teología en América Latina tenga valor. Con ello, cambia la visión de toda la teología. La TDL se pone en una posición de vanguardia, frente a la teología oficial de la iglesia e, incluso, delante de la teología europea canonizada por los centros del saber y del poder. Se enfrentan dos tipos de sacerdotes a través de ellas: los revolucionarios-revoltosos, quienes apoyan al socialismo (con sus matices) y los que quieren mantener el estado de cosas y confían en el capitalismo desarrollista como única alternativa y vía no violenta. Pero, para los teólogos que quieren cambio, el capitalismo es violento en sus mismas relaciones sociales que lo conservan. El interés que les mueve a los teólogos liberacionistas, a Gutiérrez, es plasmar una vida de pastor de acuerdo al evangelio, donde hay que ayudar al pobre. Les empuja la indignación ética ante las injusticias. Pero al mismo tiempo, tienen el interés de proponer otra forma de hacer teología, donde ellos como intelectuales den una contribución importante a favor de los pobres y, a la vez, también formular una teología más propia de América Latina y el Caribe. En alguna medida y hasta donde les sea posible, hacer una ruptura con la teología de Europa que les nutrió, para proponer un nuevo discurso. Solo de esa manera su propia teología tiene relevancia. Es decir, deja de ser una teología imitativa de la teología europea y se convierte en un

relato que responde a los problemas particulares que tiene Latinoamérica. Con ello, se pretende liberar de la dominación cultural occidental, al propio discurso, a la teología y al teólogo. El teólogo de la liberación estaría a la par de los teólogos del mundo, pues la idea es que todos los seres humanos son iguales y que, por lo tanto, sea respetadas todas las hablas sobre Dios, que se las oiga, y cuánto más sin con ellas se denuncian las injusticias y se anuncian las Buenas Noticias a los pobres. Para lograr un discurso teológico que abogue por la liberación de los pobres y de la misma teología, se requiere una revolución epistemológica. Y la mejor fuente es la propia realidad, la que nadie mejor que el teólogo, que está en ella, puede entender. Finalmente, la opción política de los teólogos de la liberación, que implica poner en riesgo la vida, fue entendida como un servicio a Dios, a Cristo, como un servicio a los pobres. En las décadas de los sesenta y setenta, ese compromiso se tradujo en un compromiso con la revolución social y política que vivía el continente.

3.2 El pobre: interpretación teológica

A continuación, desarrollamos qué entiende Gustavo Gutiérrez por 'pobre' en su discurso teológico. Primero, analizamos su perspectiva general sobre quiénes son los pobres (pre-comprensión). Segundo, una propuesta más teológica del autor, que mostramos en base a dos metáforas: fuerza histórica para el cambio social y rostro de Dios (configuración).

3.2.1 El pobre: una perspectiva general (pre-comprensión)

Ser pobre significa escasez o la no satisfacción de las necesidades elementales. “El término pobreza designa, en primer lugar, la *pobreza material*, es decir, la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna de ese nombre. En este sentido, la pobreza es considerada como algo degradante y es rechazada por la conciencia del hombre contemporáneo” {1975 [1971]: 365-366}. La pobreza y el pobre son producidos por el sistema económico y social que se mantiene en base a la vida de los pobres en beneficio de unos pocos⁸⁵. Pero, al mismo tiempo, cuando no se tiene qué comer o dónde dormir, se es indigno⁸⁶. Por eso se puede afirmar en Gutiérrez que la pobreza está ligada también a problemas espirituales y culturales, a valores y a sentimientos: “Los pobres no son objetos de favor, son sujetos de derechos y deseos” {2003: 191}.

⁸⁵ “Der Arme ist das Produkt (oder das Nebenprodukt) eines wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systems, das von einigen wenigen zu ihrem eigenen Nutzen aufgebaut wird. Es gibt also einen strukturellen Konflikt, der in der Wirklichkeit des Armen enthalten ist.” {1987 [1983]: 101}

⁸⁶ “En última instancia, la pobreza real es muerte temprana e injusta; hasta ahí hay que ir para captar su inmensa gravedad y el desafío que ella presenta a la dignidad humana de toda persona y a su condición de hija o hijo de Dios.” {2013 [2010]: 204}

La pobreza material está pues —así la entendemos en estas páginas— en el nivel de lo infrahumano. De este modo la percibe también —lo veremos más tarde— la Biblia. En concreto, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre. Frente a esta pobreza, material y cultural, colectiva y combativa, tendrá que definirse el sentido de la pobreza evangélica. {1975 [1971]: 367}

Según Gutiérrez, en ambientes cristianos se ha positivado la pobreza material como un “ideal humano y religioso”, de austeridad e indiferencia ante los bienes de este mundo, como una condición de una vida conforme al evangelio. Sin embargo, no es lo que los pobres quieren para ellos. Los pobres, y los seres humanos en general, procuran librarse de la sujeción de la naturaleza y, principalmente, eliminar la explotación del hombre por el hombre, creando riquezas para todos. Los pobres no desean ser objeto de misericordia cristiana, anhelan ser alguien, es decir, además de satisfacer sus necesidades más urgentes, aspiran a que se les reconozca como personas y por lo que pueden hacer y llegar a ser ellos mismos {1975 [1971]: 366}. Gutiérrez dice que la pobreza “evoluciona”, pues no se trata solo del pan, sino de tener acceso a valores sociales, culturales y políticos.

El pobre es considerado como “no-persona”, no es reconocido por el orden social existente. Es sistemática y legalmente despojado de su ser hombre, “apenas sabe que es una persona”. Pero el “no-persona”, el pobre, es creyente por eso no cuestiona directamente la religión, sino el mundo económico, social, político, cultural en el que vive {1980 [1979]: 102}. La pobreza adquiere varias formas⁸⁷.

Citando la Biblia⁸⁸, Gutiérrez señala que la pobreza de miseria es un “estado escandaloso” y que “pobre” se llama al indigente, débil, encorvado, miserable. Job y los profetas denuncian la pobreza como: comercio fraudulento, explotación, acaparamiento de tierras, justicia venal, violencia de clases dominantes, esclavitud, impuestos injustos, funcionarios abusivos {1975 [1971]: 370-372}. Pobre es el forastero, el huérfano, la viuda. Los pobres tienen derecho a la sobra de las cosechas (Dt 24: 19-21; Lev 19: 9-19). El salmista llama a liberar al pobre (Sal 82: 3-4). Las

⁸⁷ “Mil pequeñas cosas: carencias de todo tipo, abusos y desprecios sufridos, vidas torturadas en busca de trabajo, increíbles maneras de ganarse la vida o más exactamente un pedazo de pan, rencillas mezquinas, separaciones familiares, enfermedades inexistentes ya en otros niveles sociales, desnutrición y muerte infantil, pago injusto por sus productos o mercaderías, desorientación total en cuanto a lo que es más necesario para ellos y sus familias, delincuencia por abandono o desesperación, pérdida de valores culturales propios.” {1983: 171-172}.

⁸⁸ Gutiérrez sugiere que el tema principal de la Biblia es la liberación de los subyugados. Se la debe leer honestamente, es decir, sin manipular su contenido {1986b; 1983}. “[...] es normal, y ha sucedido muchas veces en la historia de la teología, que un elemento de la cultura contemporánea nos haya hecho especialmente sensibles a un aspecto del mensaje cristiano. Pero la fuerza y el sentido del «obrar la verdad» viene en primer lugar de la Biblia misma” {1986b: 136}.

leyes mosaicas instauran el “Jubileo” para que los pobres del pueblo tengan derecho a la comida y puedan alimentarse (Ex 23: 11, Lev 25: 2-7), recuperen su libertad (Ex 21: 2-7), se les sea condonada las deudas (Dt 15: 1-18). La pobreza contradice el sentido de la religión mosaica. La misión liberadora de Moisés está ligada a la religión de Yahvé y la supresión de la servidumbre {1975 [1971]: 373}. El culto a Yahvé y la posición de la tierra están unidos en la misma promesa. Aceptar la situación de pobreza y esclavitud, es volver a Egipto, es servidumbre. Los profetas con sus denuncias seguirán esta misma tradición {1975 [1971]: 374}. Comentando Génesis 1: 26 y 2: 15, que habla de la creación, Gutiérrez señala:

El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está destinado a dominar la tierra. El hombre no se realiza sino transformando la naturaleza y entrando, consecuentemente, en relación con otros hombres; sólo así el hombre llega a una plena conciencia de sí mismo, como libertad creadora que se conquista ella misma en el trabajo. La situación de explotación e injusticia que implica la pobreza, hace del trabajo algo servil y deshumanizante. El trabajo alienado, en vez de liberar, esclaviza aún más al hombre. {1975 [1971]: 374-375}

En el Nuevo Testamento se condena la opresión que ejercen los ricos (Lc 6: 24-25; 12, 13-21; 16: 19-31; 18, 18-26 y Stgo. 2: 5-9; 4: 13-17; 5: 1-6) y el pobre es el que no ha sido invitado al banquete (Lc 14:15-24). Los pobres no son los grandes, los bien considerados, los sabios y entendidos (Mt 11: 25). Son, por el contrario, los hambrientos, los que lloran en las bienaventuranzas de Lucas (Lc 6: 20-21); son los “publicanos” y las “prostitutas”: “pecadores públicos y por eso marginados y despreciados” {1986b: 224}. En 1 Co 1: 26-29, los pobres son lo “necio del mundo”, lo “débil”, lo “plebeyo”, los “no existentes” {1986b: 244}.

El pobre es el “ausente de la historia” {1986b: 39}. Es también la mujer, “doblemente explotada, marginada y despreciada” {1980 [1979]: 354, nota 36}. El pobre es el “otro”, “masas indígenas”, “clases populares”, quienes, sin embargo son “sujetos activos y creadores de su propia historia” {1980 [1979]: 355}. Los pobres son los que viven en “una tierra extraña, hostil a su vida y cercana a su muerte, lejana a sus más legítimos intereses e instrumentos de aquellos que los oprimen, ajena a sus esperanzas y propiedad de quienes buscan infundirles miedo” {1983: 22}. Esa tierra ha sido construida por los poderosos {1983: 24}. El pobre es el “otro” de “una sociedad que se construye al margen o contra sus derechos más elementales, ajena a su vida y a sus valores” {2003: 102}. “Ser pobre es también una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacerse amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. En otros términos los pobres constituyen **un mundo**” {1986b: 21}.

Gutiérrez cree que el pobre, dada su experiencia y crecimiento en la fe de Cristo, puede tener su propia voz y algo que decir. Se trataría de un cristiano pobre, que no es lo mismo que decir un pobre cristiano. Así, quien ha tomado, o debería tomar, conciencia de su situación es la misma persona pobre. “Es necesario comprender en efecto que no habrá un real salto cualitativo a otra perspectiva teológica, sino cuando los marginados y explotados sean cada vez más los artífices de su propia liberación, cuando su voz se haga escuchar directamente y sin mediaciones” {1980 [1979]: 116}.

En cuanto a la “pobreza”, es colectiva. Es decir, se trata de clases sociales, pueblos y continentes pobres y explotados {1975 [1971]: 366}. Los pobres comparten historias comunes, experiencias de opresión y relaciones con el opresor. Necesariamente el ‘pobre’ existe como un grupo social, raza, clase, cultura, sexo. Este elemento es, según Gutiérrez, importante para referirse a la identidad del ‘pobre’ y su opresión, la cual asimismo se sostiene en base a la resistencia y oposición a la alienación, a la falta de derechos, a la explotación. La identidad del pobre como grupo colectivo es la solidaridad entre razas, clases, sexos, culturas oprimidas {1987 [1983]: 100}.

Por otra parte, Gutiérrez reconoce que no se puede entrar completamente en el mundo del pobre. “La voluntad de estar en el mundo del pobre no podrá ser, por eso, otra cosa que una curva asintótica: acercarse constantemente sin poder llegar a converger realmente con su vida. Ni siquiera la entrega de la propia vida lo consigue, pese a lo supremo del testimonio” {1983: 188}. En este sentido, además, el acercamiento al pobre con aires triunfales puede llevar al “fariseísmo” {1983: 189}. Tal vez, haciéndose niño es como se podría acceder al mundo de los pobres y, con ellos, en el reino, como lo dijo Jesús. Es la búsqueda “al mismo tiempo dolorosa y gozosa, de Dios Padre por los caminos del pobre” {1983: 190}. Un teólogo podría acercarse al pobre con respeto, con mente y corazón abiertos, dispuesto a aprender de él y acogerlo. Con esto, el teólogo peruano reconoce la limitación de su propio lenguaje para hablar del “pobre” y la “pobreza”. De tal forma que son los mismos pobres quienes tienen que dar razón de su esperanza: “[...] desde el comienzo se vio que no era posible profundizar en teología de la liberación si los pobres mismos no dan cuenta de su esperanza. Desde su propio mundo y en sus propios términos” {1980 [1979]: 369}. El teólogo ya no podría decir más sobre la realidad misma del pobre, pues son los pobres quienes tendrían que pronunciarse ahora. Y va más allá, señalando que los pobres hacen teología: “Hacer teología es tanto un derecho como una obligación para cualquier persona que sea a la vez pobre y cristiano” {2003: 79}.

En un libro de la década de los ochenta, Gutiérrez expresa que no quiere idealizar al pobre e indica que el “universo del pobre está atravesado por las fuerzas de la vida y de la muerte” y que en el pobre cohabitan la gracia y el pecado.

En efecto, en él se encuentran también indiferencia a los demás, perspectiva individualista de la vida, abandonos de familia, abusos de unos a otros, mezquindades, cerrazón a la acción del Señor. En tanto que forman parte de la historia humana, los pobres no escapan a las motivaciones de las dos ciudades de que habla San Agustín: el amor de Dios y el amor de sí mismo. {1983: 187}

A pesar de esta percepción crítica al mundo de los pobres, ellos según Gutiérrez seguirán siendo los predilectos de Dios. Y sus características señaladas no agotarían el tema en sí, debido a que queda abierto para la recepción de más definiciones, pues la “pobreza” y el “pobre” tienen muchos rostros y dimensiones que “evolucionan” e interpelan constantemente desde una realidad de opresión y falta de derechos. Para un cristiano o una cristiana creer en la resurrección “es incompatible con la aceptación de una sociedad que condena a muerte al pobre” {1983: 178}.

3.2.2 El 'pobre': imágenes teológicas (configuración)

Analizamos ahora dos metáforas sobre el pobre en Gustavo Gutiérrez, que resumen hasta cierto punto las imágenes del pobre que propone el teólogo. Con ello, se puede entrar más explícitamente al momento de su creación teológica. Para Gutiérrez el pobre está presente en la historia y se muestra como una fuerza histórica de cambio. Luego, en el pobre también aparece el rostro de Dios.

3.2.2.1 *Fuerza histórica para el cambio social*

Los pobres tienen el poder para transformar la realidad que les hace sufrir. La historia ya no se mueve a causa de una élite que la escribe, ni a causa de héroes individuales. Ahora es el pobre quien hace la historia en tanto sujeto colectivo. No es la “historia universal”, sino la historia de los pobres⁸⁹. Al pobre le con-mueven

⁸⁹ Después de 'pobre' y 'liberación', 'historia', es otro concepto clave de la teología de Gutiérrez. “En Jesucristo encontramos a Dios, en la palabra humana leemos la palabra de Dios, en los acontecimientos históricos reconocemos el cumplimiento de la Promesa. Este es el círculo hermenéutico fundamental. Del hombre a Dios y de Dios al hombre, de la historia a la fe y de la fe a la historia, del amor fraternal al amor del Padre y del amor al Padre al amor de los hermanos, de la justicia humana a la santidad de Dios, y de la santidad de Dios a la justicia humana, del pobre a Dios y de Dios al pobre” {1980 [1979]: 28}. Más adelante en la misma obra señala: “Es necesario insistir en que la historia (donde Dios se revela y lo anunciamos) debe ser **releída desde el pobre**, desde «los condenados de la tierra». La historia de la humanidad ha sido escrita, como ha dicho alguien, «con mano blanca», desde los sectores dominantes” {1980 [1979]: 35}. Gutiérrez llama a “recuperar la memoria de los **Cristos azotados de América**”. Así llamaba, dice, Bartolomé de Las Casas a los indios del continente {1980 [1979]: 36; cf. 1993 [1992]}. Gutiérrez con la obra sobre Bartolomé de Las Casas pretendía recuperar la memoria de los “Cristos azotados de América” para “**rehacer la historia**” y plantearla “desde abajo”; una “historia subversiva”, lugar de una “nueva experiencia de fe”, de una “nueva

las relaciones injustas que sufre, el pobre se mueve por su capacidad, voluntad y consciencia, y el pobre con-mueve evangelizando y convocando a la lucha. Son los pobres quienes harán los cambios, porque es a ellos que no les conviene este orden de cosas. Ellos harán un nuevo futuro⁹⁰. En su rebelión, en su destino a ser libres, yace su poder para impulsar la historia y las sociedades.

Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas una acción transformadora del presente. Pero es hacerlo no a partir de un gabinete, sino echando raíces, allí donde late, en este momento, el pulso de la historia, o iluminándolo con la palabra del Señor de la historia que se comprometió irreversiblemente con el hoy del devenir de la humanidad, para llevarlo a su pleno cumplimiento. {1975 [1971]: 40}

La fuerza de los pobres liberará a la sociedad entera, incluyendo a los mismos opresores. Eliminándose la opresión del pobre, se elimina igualmente la alienación de quienes lo sojuzgan. Así, surgirá un nuevo mundo. “Se trata de un reino de justicia y de liberación que deberá establecerse y hacerse desde el pobre, el oprimido, el marginado de la historia” {1980 [1979]: 27}. Son los mismos pobres quienes tienen la solución a su tragedia. Nadie más lo hará por ellos, nadie más puede hacerlo por ellos. Ellos mismos lo pueden y deben hacer. Así, se reconocen como personas dignas e hijos de Dios, y con ese impulso comienzan a actuar, a tejer y a reescribir la historia, su historia, y transformar este contexto injusto en el que viven⁹¹.

espiritualidad” y “nuevo anuncio del Evangelio” {1980 [1979]: 36}. “El orden establecido nos ha enseñado a tener una idea peyorativa de lo subversivo, porque es peligroso para él; pero desde otra perspectiva lo que está mal es ser —seguir siendo tal vez— lo que podríamos llamar un «super-versivo», un apoyo a la dominación imperante, alguien que orienta la historia desde los grandes de este mundo” {1980 [1979]: 371}.

⁹⁰ “Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como conquista histórica; es comprender que el paso de una libertad abstracta a una libertad real no se realiza sin lucha —con escollos, posibilidades de extravío y tentaciones de evasión— contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no solo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente*” {1975 [1971]: 61-62}. Cualquier desarrollo debe estar dentro de un marco mayor de liberación {1975 [1971]: 68}.

⁹¹ “Sea como fuere, la insostenible situación de miseria, alienación y despojo en que viven la inmensa mayoría de la población latinoamericana presiona, con urgencia, para encontrar el camino de una liberación económica, social y política. Primer paso hacia una nueva sociedad” {1975 [1971]: 129}. Pues, “la pobreza que se vive en América Latina (y otros lugares del mundo), con sus causas y sus consecuencias, significa una **realidad de muerte** negadora del primordial derecho humano a la existencia y del **Reino de vida**” {1983: 13}. Y explica qué significa esa “realidad de muerte”: “Muerte ocasionada por el hambre y la enfermedad o por los métodos represivos de quienes ven peligrar sus privilegios ante todo intento de liberación de los oprimidos. Muerte física a la que se añade una muerte cultural, porque el dominador busca el aniquilamiento de todo lo que da unidad y fuerza a los desposeídos de este mundo para hacerlos así presa fácil de la maquinaria opresiva” {1983: 21}.

Los pobres son creadores como lo es Dios. Colaboradores del Creador y con él Hacedor ellos producen cosas completamente nuevas y mejores⁹². Crean desde su condición de opresión. Los pobres son capaces de amar, imaginar y construir. Se trata de una fuerza que es regenerativa y creativa.

Gutiérrez habla de la fuerza histórica de los pobres, porque desde ellos comienza el proceso de liberación y se trata de su propia salvación. Pero quienes no son pobres se convierten a sus luchas. El pobre los atrae⁹³, son una fuerza de atracción. Además, los pobres son una potencia de liberación porque emergen de la misma muerte. Los pobres representan un testimonio de tenacidad. Los pobres resucitan y rompen las cadenas. Todo esto se da porque en ellos está Dios: el Señor pelea con ellos y para ellos.

No es solamente una opción evangélica, sino también política. Ser cristiano en América Latina consistiría necesariamente en ser solidario con los expoliados⁹⁴. Gutiérrez va más allá: la liberación del pobre es un imperativo de cualquier teología cristiana, tomando en cuenta que la injusticia, la opresión, la exclusión, la discriminación son pecados, consecuencias antievangélicas y anticristianas. Se trataría de “escandalizarse” (irritarse, indignarse) por la desigualdad, por los

⁹² El mismo Dios creador del cosmos, es el que libera en la historia, e invita al ser humano a crearla junto a él y autocrearse, autoproducirse; transformar la realidad mediante el trabajo. Siempre “nuevo” es el amor del Señor “que invita al rechazo a la inercia e impulsa a la creatividad” {1983: 50}. “El trabajo del hombre, la transformación de la naturaleza, sólo prolonga la creación si es hecho humanamente, es decir, si no está alienado por estructuras socio-económicas injustas” {1975 [1971]: 234}. “La salvación —iniciativa total y gratuita de Dios, comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos— es el resorte íntimo y la plenitud de ese movimiento de autogeneración del hombre, lanzado inicialmente por la obra creadora” {1975 [1971]: 210}. “Porque, finalmente, la historia no es una fatalidad, ella depende en gran parte de nuestra acción” {1986b: 41}. Del estudio del libro de Job concluye: “El ser humano es insignificante a juicio de Job, pero lo bastante grande para que Dios —el Todopoderoso— se detenga en el umbral de su libertad y le pida su colaboración en la construcción del mundo y en su justo gobierno” {1986a: 146}. En otra obra sostiene que la necesidad de una liberación es “ver el devenir de la humanidad en una cierta perspectiva de filosofía y teología de la historia, como un proceso de emancipación del hombre, orientado hacia una sociedad en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que no sea objeto, sino agente de su propio destino. Proceso que lleva no sólo a un cambio radical de estructuras, a una revolución social, sino que va, incluso más lejos: a la creación permanente de una nueva manera de ser hombre” {1980 [1979]: 49}. “La Fe abre horizontes infinitos a la obra humana, dinamizando así nuestro actuar en la historia” {1980 [1979]: 57}. “El Evangelio debe ser anunciado a los hombres y mujeres que se realizan como seres humanos a medida que forjan su propio destino” {1980 [1979]: 63}.

⁹³ “El pobre, el oprimido, es miembro de una clase social explotada, sutil o abiertamente, por otra clase social. Clase social explotada que tienen en el proletariado su sector más beligerante y lúcido. Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra. Tomar conciencia del hecho del enfrentamiento entre clases sociales y tomar partido por los desposeídos” {1980 [1979]: 79}. Julio Lois escribe: “Ellos [los pobres] son los sujetos de su propia liberación, fuerza histórica con capacidad de transformación, con cuya causa y luchas hay que solidarizarse” {Lois 1986: 87}.

⁹⁴ “Es geht um die Begegnung mit Gott in den Armen, in der Solidarität mit dem Kampf der Unterdrückten. Es geht um einen Glauben voller Hoffnung und Freude, den wir unter den Bedingungen des Befreiungsprozesses leben, dessen Träger die armen Klassen des Volkes sind.” {1987 [1983]: 107}.

sufrimientos. Siempre hay dolor en este mundo, pero Gutiérrez no quiere desembocar en un pensamiento abstracto sobre el “dolorismo”, según dice, sino se refiere en especial a los provocados, a los que se pueden evitar. Habla por ello de las “estructuras de pecado”⁹⁵. Aunque también reflexiona sobre las otras formas de sufrimientos, más existenciales, pero nunca despegadas del padecimiento por una situación de injusticia creada: socioeconómica y políticamente, en especial, en las sociedades donde se estructura la diferencia de clases sociales. Los pobres convocarían, impulsarían la solidaridad. Son un movimiento que lleva consigo, inspira; ante él uno no se puede quedar indiferente. Al menos no un cristiano que ha podido constatar la miseria de los desposeídos (pre-comprensión). Ponerse de su lado es entrar en esa relación violenta que caracteriza a las sociedades occidentales y modernas: la “lucha de clases”⁹⁶. No se puede no ocupar un lugar en esa “lucha”. De todas formas se asumen posiciones, incluso con la indiferencia. Al fin y al cabo o se está a favor de los poderosos o a favor de los que luchan por emanciparse. La indiferencia, en este sentido, es ya una opción asumida.

La “fuerza histórica” despega de la misma realidad de lucha que vio Gutiérrez cuando escribía su teología. Gutiérrez intentó dibujar así una subjetividad de los pobres que batallan contra el mal que los reduce, para reconocerse con la capacidad de recrear la historia y conseguir la liberación. La teología tiende a hablar de la victoria de la fuerza de los pobres, porque ella quiere ser mensaje de esperanza y convicción, y no de fracaso. No hay otra alternativa que creer que así será. Pero además porque la fuerza de los pobres es una fuerza que viene de la vida misma, es decir, de Dios. El teólogo alimenta su literatura teológica de una realidad de mucha resistencia (según interpreta) de la vida contra la muerte. Que se encarna en el combate del pobre contra su opresión. Y Dios toma partido por la vida contra la muerte/opresión. Toma partido por los aplastados.

⁹⁵ Para Gutiérrez el pecado es un “hecho social histórico”, una “ausencia de fraternidad”, de amor entre los seres humanos y entre Dios y las personas. Como consecuencia se produce una escisión interior {1975 [1971]: 236-237}. El pecado ocurre en las estructuras opresoras, en la explotación, la dominación y la esclavitud de los pueblos. Es la alienación que se produce por la situación de injusticia y explotación. “El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política. Sólo participando en el proceso histórico de la liberación, será posible mostrar la alienación fundamental presente en toda alienación parcial” {1975 [1971]: 237}. En su estudio sobre Job argumenta que el “pecado” es la negativa a aceptar el mensaje de Jesús, quien anunció el “don gratuito y exigente del amor de Dios”. El rechazo de ese anuncio, es rechazo a Jesús y lo que lo llevó a la muerte, pues hablar de Dios en anunciar una “experiencia de la cruz”. “Jesús encuentra el desamparo y la muerte justamente porque revela a Dios como amor” {1986a: 176}. El pecado rechaza al amor.

⁹⁶ “No jugarla en favor de los oprimidos de América latina es hacerlo en contra, y es difícil fijar de antemano los límites de esa acción. No hablar, es constituirse en otro tipo de iglesia del silencio; silencio frente al despojo y la explotación de los débiles por los poderosos.” {1975 [1971]: 182}

3.2.2.2 *El pobre como rostro de Dios o Dios en el pobre*

Todo lo dicho en referencia al pobre, su liberación histórica y política (liberación del pecado y entrada en comunión con Dios), solo es posible aceptando el “don liberador de Cristo”: “la salvación de Cristo es una liberación radical de toda miseria, de todo despojo, de toda alienación” {1975 [1971]: 240}. “Cristo es el punto de convergencia de ambos procesos. En él, en su singularidad personal, lo particular es superado y lo universal se hace concreto. En él, en su encarnación, lo personal e interior se hace visible. En adelante, ése será, de un modo u otro, el caso de todo hombre” {1975 [1971]: 250}. Todavía es más claro: “Desde que Dios se hizo hombre, la humanidad, cada hombre, la historia, es el templo vivo de Dios vivo. Lo «pro-fano», lo que está fuera del templo, no existe más” {1975 [1971]: 250}. Cristo lo unifica todo: “hay una sola historia. Una historia cristofinalizada” {1975 [1971]: 200}. Paul Tillich hablaba de una “preocupación última” (*ultimate concern*) {cf. Tillich 1959}, para Gutiérrez ella es concretamente “Cristo”. El lenguaje de la teología de Gutiérrez hubiese querido ser un poema a Cristo, pero irrumpe el pobre y ya no era posible solo hablar de Cristo, como si el pobre no existiese. Al Señor se lo halla en los encuentros con los seres humanos, en especial con los más pobres, olvidados y explotados. Un gesto de amor hacia ellos se constituye en un gesto de amor hacia Dios {1975 [1971]: 264}. No se va a referir necesariamente al hombre individual pobre, “solitario”, sino al “hombre pueblo”, al “pueblo pobre”, pero a partir de él a todo pueblo y persona. En Jesús Dios se hizo pobre:

Jesucristo es precisamente **Dios hecho pobre** porque esa fue la vida humana que asumió y a partir de la cual lo reconocemos como Hijo del Padre. Fue pobre porque nació en un medio social de pobreza, porque escogió vivir con los pobres, porque dirigió su evangelio preferentemente a los pobres, porque lanzó invectivas contra los ricos que oprimían y despreciaban a los pobres, porque ante el Padre fue un pobre espiritual. {1980 [1979]: 26}

Por ello, “la irrupción del pobre en la sociedad e Iglesia latinoamericana es, en última instancia, una irrupción de Dios en nuestras vidas [...] nos señala por eso el camino hacia el Dios de Jesucristo” {1983: 49}. El Señor “se revela y se oculta, al mismo tiempo, en el rostro del pobre” {1983: 63}.

“Cristo es todo en todos” (Col. 3: 11). Gutiérrez sentencia que está “principalmente en los pobres”. De modo que la conversión a Dios es hacia a los “pobres”. Conociendo a los pobres y obrando la justicia con ellos, se conoce mejor a Dios: “Com-padecer, sufrir con el oprimido, compartir su destino eso es conocer a Dios” {1975 [1971]: 253}.

Comunión, fraternidad es el fin último de la existencia humana, el amor se da en gestos concretos, “la revelación de la necesaria mediación humana para llegar al Señor” {1975 [1971]: 256}. “Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente” {1975 [1971]: 257}. En otra parte escribe: “si considero mi prójimo a quien salgo a buscar por calles y plazas, por fábricas y barrios marginales, por haciendas y minas, mi mundo cambia”. En eso justamente consiste la “opción por el pobre”, “porque el pobre es para el Evangelio el prójimo por excelencia”. Además, esa opción “constituye el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser hombre y de ser cristiano en América Latina” {1980 [1979]: 78-79}. “Amar al hermano, a todo hombre, es una mediación necesaria e insoslayable del amor a Dios, es amar a Dios” {1975 [1971]: 261}⁹⁷. La universalidad del mensaje cristiano es el compromiso de la liberación/salvación histórica del pobre. En Cristo el pobre se hace persona, y plenamente. Pero la única manera de que esta fe sea efectiva es en la acción concreta, cuando de hecho se da pan al hambriento y se lucha junto a él. Las acciones deben hacer que Cristo sea el pobre de cada día. “En la liberación del pobre se da la verdadera «teofanía», la revelación de Dios” {1980 [1979]: 17}. “Y es que la relación Dios - pobre es el corazón de la fe bíblica. En ella se hallan irremediabilmente enlazadas las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplación y la historia, la mística y la política” {1980 [1979]: 19}. “[...] Dios que me amó primero y gratuitamente, me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás” {1980 [1979]: 90}. Se ama al pobre gracias al amor de Dios en uno, porque Dios amó primero, y al hacerlo nos quita todas las caretas y nos deja solo con la posibilidad de corresponder a ese su amor amando a los demás, preferentemente a los pobres (cf. 1 Juan 4).

Dios estaría en la pobreza descrita en tanto ella es negada, en cuanto haya resistencia a conformarse con ella, esfuerzos por revertirla. El pobre en sí mismo no garantiza la liberación del pecado, la garantiza Cristo. Cristo viviente en los pobres transforma a estos en fuerza de liberación. Así se explica el misterio de la fuerza histórica de los pobres. La identificación que alcanza Cristo y el pobre, vuelve al pobre un ser místico, poseído por el Hijo de Dios. Cristo es la persona plena, como se dijo, pero el pobre se hace persona cuando aparece en él, el rostro del Señor⁹⁸.

⁹⁷ “Finalmente, el hombre no sólo ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre es, además, el *sacramento de Dios*. [...] En él encontramos la raíz última de los motivos que acabamos de evocar: oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo, conocer a Dios es obrar la justicia entre los hombres. A Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres: lo que se hace por los demás se hace por el Señor” {1975 [1971]: 375}.

⁹⁸ Aquí se reconoce un pasaje bíblico: “Si alguno dice: «Amo a Dios», y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Juan 4: 20).

Por otra parte, Gutiérrez percibe el peligro de cristologizar abstractamente la “opción por el pobre” y olvidar al pobre real. Por ello plantea que la “espiritualidad de la liberación” está centrada en la conversión al prójimo, al oprimido. Es la opción gratuita que Dios mismo hace por los seres humanos, especialmente por los que sufren. Se trataría de levantar la relación entre los seres humanos bajo la perspectiva de la gracia, sin olvidar la justicia⁹⁹. Y esto solo es posible en la comunidad (el “templo chico”, pues el “templo grande” sigue siendo la historia, dice Gutiérrez). La práctica concreta, local, donde los “testimonios vividos” son los que señalarían el rumbo de esta espiritualidad liberadora a favor de los pobres o creada por los pobres {1975 [1971]: 265-273}, pues el reino está “destinado preferentemente a los pobres y a través de ellos a toda persona humana” {1983: 70}.

Para Gutiérrez en el rostro del pobre se refleja Dios y es imposible agradar a Dios si primero no se reconoce al pobre. Así, ser cristiano significa estar de lado de los pobres y luchar para que los pobres dejen su situación de no personas. La teología en Gutiérrez habla un lenguaje antropológico para hablar de la divinidad. Hasta cierto punto, se puede decir que refiere a rasgos divinos en el ser humano. Poner al pobre en relación con Dios, es una forma de dignificar al pobre. Pero en Gutiérrez el ser humano es siempre una criatura, que viene inmediatamente después de Dios. Es la criatura más importante, es semejante a Dios. Con esto evita el idealismo o cierta idolatría del “pobre”, es decir, un mito infundado para un creyente como Gutiérrez. A Dios no se le puede ver, pero sí se ve a los pobres. En ellos está escondida la Divinidad. La mejor forma de aproximarse a Dios es a través de los pobres. De este modo el ser humano es un sacramento.

3.3 La subjetividad del 'pobre'

En este apartado analizamos el habitus del 'pobre' de acuerdo a los datos que Gutiérrez entrega en su teología. Incluimos también el rol actancial del pobre y el rol

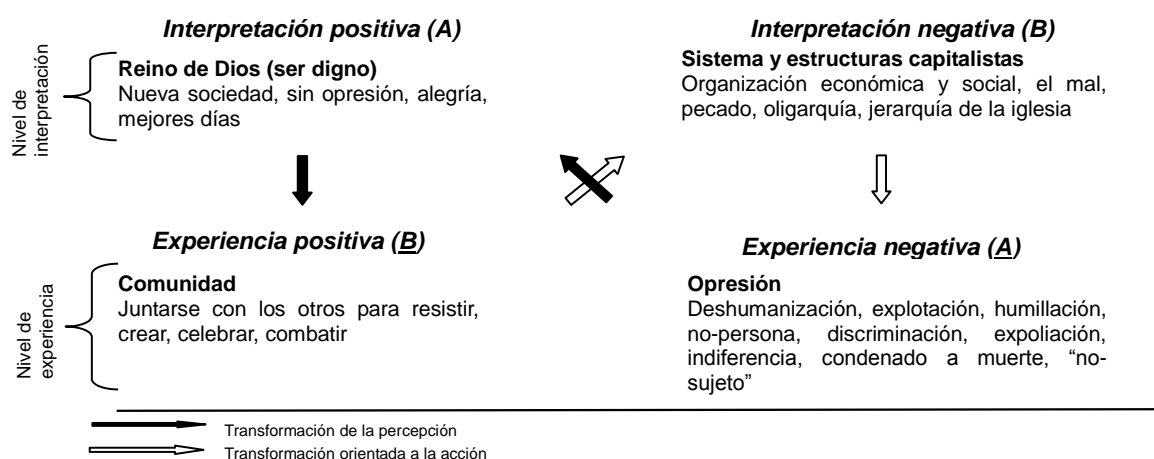
⁹⁹ La “gratuidad” es la propuesta de toda su interpretación al libro de Job. “El correlato de la libertad de Dios revelada a Job es la libertad humana. La primera llama y constituye a la segunda. Los capítulos finales del libro de Job nos hablan del encuentro de dos libertades. La libertad de Dios se revela en la gratuidad de su amor que no se deja encerrar en un sistema de premios y castigos predecibles. La libertad de Job alcanza su madurez y plenitud cuando encuentra sin intermediarios al Dios de su esperanza. La libertad de Yahvé se manifiesta al revelar que en el fundamento del mundo él colocó la gratuidad de su amor y que sólo así se comprende el sentido de su justicia. En el encuentro con la libertad divina, la libertad humana entra hasta el fondo de ella misma” {1986a: 149}. Pero esto no significa que no se deba procurar con pasión la justicia, gratuidad y justicia, estas son complementarias: “Efectivamente, no se trata de enfatizar lo lúdico y gratuito contra lo justo, sino de hacer que el mundo de la justicia encuentre su pleno sentido en el amor libre y fontal de Dios./ La gratuidad no es el reino de lo arbitrario y de los superfluo. Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre peligro de no morder sobre la historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de aquél que todo lo hace nuevo (Ap 21, 5). Uno y otro sufrirían una distorsión que los haría inauténticos por desarticulados” {1986a: 174}.

de los otros actantes que se relacionan con él. Paso seguido, hacemos una valoración de lo trabajado y presentamos una interpretación de Gutiérrez sobre el 'reino de Dios' como una interpelación ante la opresión.

3.3.1 Habitus

A partir de todos los significados sobre el pobre y del pobre como sujeto en el lenguaje de Gutiérrez, es posible esquematizar, con ayuda del cuadro praxeológico, el habitus de esta figura, a quien vamos a considerar como un actante colectivo.

Tabla 3: Cuadro praxeológico del 'pobre'



Para interpretar el cuadro praxeológico, Schäfer sugiere empezar por las experiencias negativas. Aquí, las experiencias negativas del pobre se pueden denominar con la isotopía **opresión**. De manera general, sintetiza todas esas malas experiencias del pobre con las siguientes palabras: deshumanización, explotación, humillación, no-persona, discriminación, expoliación, indiferencia, condenado a muerte, "no-sujeto" y otras similares que se han visto en el discurso de Gutiérrez. Como una salida y respuesta a estas experiencias negativas está la esperanza en ser libres, que podemos traducir con la isotopía **reino de Dios**. Esta utopía señalaría la creencia del pobre de ser digno y libre. El pobre tiene la esperanza que disfrutará mejores días, sin la opresión y con sus necesidades satisfechas. Podrá desarrollar sus fuerzas creativas. En ese reino de Dios se fortalece la comunidad, pero también las personas individualmente. El pobre cree que allí dejará su condición, se reconocerá y será reconocido como persona, con todos sus derechos, y entre todos se valorarán como seres humanos, con vida, salud, bienestar, justicia, paz, amor. Es así como el 'pobre' configurado por Gutiérrez responde a una situación de opresión. Se puede visualizar su identidad: es un pobre que confía en el Señor, que cree firmemente que sus condiciones de opresión pueden ser cambiadas mediante un proyecto que apunte

hacia el reino y que hay que realizar con la ayuda de Dios, que está presente en la comunidad. Tiene como un alto valor la justicia, la paz y el amor entre los hombres y mujeres. Es decir, es un cristiano consciente de su condición y del mensaje liberador del cristianismo (de la “Palabra”). La respuesta a sus vicisitudes es la religión y la Palabra liberadora, en la que se proclama su liberación social como espiritual (“integral”). La promesa no está en el más allá, sino aquí, en este mundo: en la historia. No hay dos historias, sino una, y en ella ocurre la salud, la liberación, la salvación, la dignidad.

Luego, considera que esa fe en el reino tiene que hacerse viva, por ello, junto a los demás que experimentan su suerte, se reúnen para organizarse y luchar unidos. Combatir socialmente, pero también fortaleciéndose en la comunidad, siendo solidarios junto a otras personas cristianas, incluyendo al teólogo comprometido. En general, una persona pobre no actúa sola en su camino de liberación, sino hay otras personas que la apoyan. A esta experiencia positiva la vamos a nombrar con la isotopía **comunidad** que se refiere a la práctica de juntarse con los demás para resistir, crear, celebrar, combatir (“Rechazo de la pobreza desde la solidaridad con los pobres” {1983: 183}). Y es con los demás, organizados en la iglesia y políticamente para la resistencia, como el pobre hará frente al sistema y a la sociedad que le excluye. No hay una separación entre la iglesia y el mundo, la iglesia está en el mundo y el mundo, en cierta medida, también está en la iglesia, puesto que la lucha es religiosa, política y social. Dios, al final prevalecerá, pero existe una lucha y responsabilidad que sucede en el mundo.

El pobre no se encuentra solo en un estado de postración pasiva, se halla peleando por no ser reducido. Y esta lucha se da en todos los ámbitos, por ejemplo, en el plano ideológico, donde se ubica la religión y la teología¹⁰⁰. Gutiérrez interpreta esa lucha

¹⁰⁰ “Las clases populares no llegarán a una auténtica conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares por la liberación; pero en la globalidad y complejidad del proceso social que debe quebrar un sistema opresor y conducir a una sociedad sin clases, la lucha ideológica tiene un lugar importante” {1980 [1979]: 33}. Esa “ideología” tiene que ver, por ejemplo, con la lectura de la Biblia de las clases dominantes y como ellas la comunican (que incluye la exégesis científica), que muestra “lo cristiano” como un elemento cohesionador tapando el conflicto de una sociedad “dividida en clases” {1980 [1979]: 32, 33}. Luego, el Dios de los pobres no es el dios de los ricos. Los ricos, dice Gutiérrez, son blasfemos, porque hablan de Dios “para oprimir mejor al pobre: «Escuchen, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres del mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¡En cambio ustedes han menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que les oprimen y les arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso nombre que ha sido invocado sobre ustedes?» (Santiago 2, 5-7)” {1980 [1979]: 33-34}. La lectura desde el oprimido, tiene una “función desenmascaradora de todo intento de ideologizar el Evangelio y justificar una situación contraria a las más elementales exigencias evangélicas” {1980 [1979]: 121}. El problema de clases, como se indicó, logra mostrar que la contradicción no es entre “creyentes” y “no creyentes”, sino entre “opresores” y “oprimidos”. “Y entre los opresores hay quienes «se hacen llamar cristianos» como diría también Bartolomé de las

como un proceso hacia el “reino”. El “combate por sus derechos se inscribe en una búsqueda por el Reino de Dios y su justicia” y en un “encuentro con el Dios del Reino”. Este proceso también se da como sujeto colectivo. Como se vio: una “aventura colectiva de liberación, en el que el clásico combate espiritual ahonda sus exigencias adquiriendo dimensiones sociales e históricas” {1983: 23}. En la práctica comunitaria de liberación se mantiene esa referencia al reino. Y su consecución o construcción es una lucha histórica, no solo espiritual.

El “combate”, además, podría tener para el pobre varias formas, incluyendo la oración, la contemplación. Todo ello para hacer frente a la sociedad clasista, despreciadora de la vida, discriminadora, en una palabra, injusta en la que el pobre vive. Debe transformarse y transformar la sociedad. En procura de dejar de ser un “pobre”, para ser alguien redimido de su pobreza material y, por tanto, espiritual, para ser la persona elegida de Dios. Consiste en su propio proceso de liberación.

No se trata de un «luchar por los otros», de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un hombre no realizado, viviendo en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y combativamente con quienes —hombre y clase social— sufren en primer lugar el peso de la opresión. {1975 [1971]: 190-191}

Siempre está presente la referencia a la interpretación positiva del reino en cualquier práctica comunitaria liberadora. De ahí que de la experiencia positiva se regrese otra vez a la interpretación positiva que hace el pobre de sus luchas y resistencias. Con ello, se puede decir que la práctica comunitaria de resistencia del pobre es meditada constantemente. Es un pobre, por tanto, reflexivo de su hacer y hablar.

Respecto a la interpretación negativa de las estructuras de opresión que aparecen en el cuadro, aquí las vamos a reconocer con la isotopía **sistema y estructuras capitalistas**, porque es el sistema capitalista —según Gutiérrez— el que oprime al pobre. Interpretado por el pobre como estructuras del mal y del pecado. Donde participan todo tipo de opresores, incluyendo a opresores que se hacen llamar “cristianos”.

Podemos decir, en resumen, que el habitus del pobre es de resistencia. Es alguien muy consciente del mal: de las estructuras capitalistas. Experimenta el perjuicio de este sistema. Mantiene su mirada de esperanza en la venida del reino, que él sabe que tiene que adelantar en las prácticas comunitarias. Es en ellas donde se corrobora

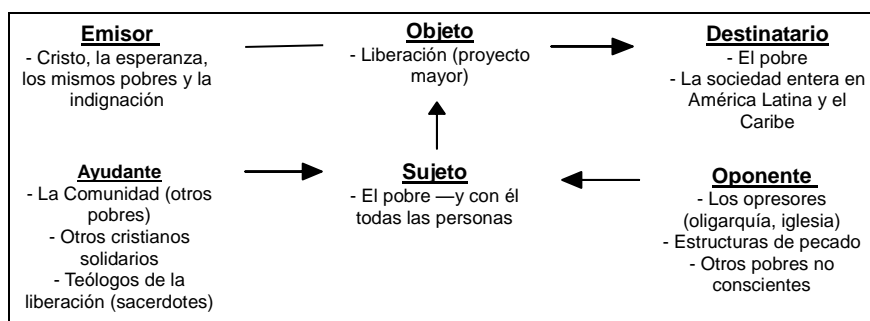
Casas”. En América Latina y el Caribe, opresores y oprimidos “compartirían” la misma fe. “Pero se separan en el plano económico, social y político; es más, en este campo unos explotan a otros. La contradicción salta a la vista” {1980 [1979]: 354}.

el Dios de la vida y de la liberación. Por último, con esas prácticas contrarresta el mal, que en su interpretación es el capitalismo agresivo.

3.3.2 Los roles actanciales

Para interpretar la lucha del pobre por su liberación, según Gutiérrez, vamos a proponer el siguiente juego de roles, usando el esquema de los roles actanciales.

Tabla 4: Rol actancial del 'pobre'



En primer lugar, como Sujeto ubicamos al “pobre” (actor colectivo). Como Objeto de sus deseos la “liberación” (dignificación, plenitud, mejor vida, salvación espiritual, material y otros bienes para la vida señalado por Gutiérrez). El Emisor del objeto de deseo es Cristo, la esperanza que el pobre tiene y su indignación. El Destinatario es el mismo pobre, pero también la sociedad en su conjunto, pues, según Gutiérrez, si se libera el pobre, nos liberamos todos en América Latina y el Caribe. Luego, debemos reconocer a su Ayudante, la comunidad (otros pobres), otro cristianos solidarios, entre los que se encuentran los mismos teólogos de la liberación y otros intelectuales “orgánicos” (podemos ubicar a Gutiérrez aquí). En el rol de Oponente hay varios. En primer lugar, quién o quiénes lo oprimen: los poderosos del mundo, una estructura social y económica. Incluso, Gutiérrez habla de la misma jerarquía eclesiástica. Junto a ella está la oligarquía o grupos sociales dominantes. Pero también se puede situar aquí a otros pobres no conscientes (los “egoístas”, dice Gutiérrez, como citamos). Vamos a identificar todas estas alusiones con el término “opresores”. Así tenemos completo el esquema, de modo general, son los “roles” que aparecen en el lenguaje teológico sobre el 'pobre' según Gutiérrez.

3.3.3 Valoración

A grandes rasgos, tenemos el habitus religioso del 'pobre' que hemos interpretado del lenguaje teológico de Gutiérrez. Su liberación tiene como contexto la posición católica en el campo religioso. Su ser digno, su ser persona: sujeto de la historia y su historia, hijo de Dios, tiene que ver con la esperanza en el reino, la vida en comunidad para resistir y celebrar. Logrando de esa manera, aminorar las fuerzas que intentan

reducirlo a objeto de opresión dentro del sistema capitalista, en el cual también es cómplice la iglesia oficial y sus jerarcas. El reconocerse y reconocer a los demás como sujetos de la historia, forma parte de su subjetividad que se identifica principalmente con la lucha por su emancipación.

El pobre está al tanto de los acontecimientos históricos e, incluso, de la finalidad histórica, tiene una perspectiva de los últimos tiempos: el reino de gozo y reconocimiento pleno que algún día alcanzará. Por esa razón es “sujeto”. Puede haber en su vida otras actividades, y de hecho eso pareciera sugerir Gutiérrez, pero su principal programa y estrategia en su vida es liberarse, vivir como hijo de Dios, procurar reivindicarse y luchar por su salvación. Liberarse es una tarea histórica colectiva y personal. Mientras lo tenga en cuenta y actué en ello, aparece como un “sujeto de la historia” y con historia. En ese camino, no se trata de hacer solo la revolución o de combatir directamente contra los poderosos y opresores, sino asimismo, de resistencias más indirectas: comer juntos, celebrar, ir a misa, orar, contemplar, leer la Palabra. Gutiérrez no profundiza esta dimensión más íntima (aunque lo sugerirá al decir que sin oración, canto o contemplación no hay liberación), porque él está preocupado de argumentar más que nada un proceso social y político de la liberación del pobre. La emancipación es ante todo en el plano social. En la parte espiritual, el pobre tiene a su comunidad. El pobre ante todo quiere liberarse social y económicamente. Siendo este su afán teológico, Gutiérrez debe pensar en un sujeto que lucha, consciente, politizado, esperanzado en la venida o construcción del reino. Los pobres son quienes lo van a construir junto a sus ayudantes, entre ellos, el teólogo, el mismo Gustavo Gutiérrez. Teniendo como objeto su liberación, el pobre es un actor que inicia un programa de vida en procura de conseguir esa emancipación, pues es el objetivo de toda su vida —la salvación no está dada, hay que ganarla. Así, el pobre se la juega y apuesta.

El esquema actancial responde a lo que se puede extraer de sus textos. Así, vemos a un 'pobre' limitado a un campo concreto que es la iglesia popular situada en los barrios de las grandes urbes. En este sentido, es un sector mestizo proletario, no necesariamente el sector indígena o campesino. Se puede asemejar más a un varón que a una mujer. El rol que asume el personaje de Gutiérrez, representaría a un grupo de personas en un contexto de lucha revolucionaria en América Latina y el Caribe por la década de los sesenta y setenta. Personas cristianas conscientes de su compromiso, su fe, dispuestos a hacer y a dar la batalla por sus sueños e intereses, seguros de construir el socialismo, que para los cristianos era el reino de Dios.

3.3.4 El 'reino': una interpelación teológica ante la opresión

Las cuatro isotopías correspondientes a los cuatro lados del cuadro praxeológico nos permiten ver, al mismo tiempo, los grandes temas de la misma TDL: el pecado (**opresión**), la escatología (**reino de Dios**), la eclesiología (**comunidad** popular) y la sociedad (**estructuras capitalistas**). Esta última abre el estudio de la sociología como base para reflexión teológica. Las discusiones sobre el desarrollo versus dependencia y la dominación, por ejemplo, entran aquí. En otras palabras, estas cuestiones que afloran son las preocupaciones del teólogo, los grandes temas de su teología.

Gutiérrez en sus obras desarrolla el tema de la “liberación”, y teniendo el reino de Dios como norte habla de la realidad de opresión, de las estructuras capitalistas y de la comunidad de los pobres. La comunidad marcha hacia ese 'reino de Dios' y en ella el reino se adelanta. Gutiérrez no describe las condiciones sociales, económicas o políticas que tendría ese reino. Al hacerlo podría secularizarlo y el 'reino' perdería su perspectiva crítica, utópica y teológica¹⁰¹. Pero el teólogo señala la importancia de alcanzarlo y de caminar bajo su perspectiva. El lector de su obra, debe imaginar el reino en toda su riqueza de bienes y esperanzas.

Las metáforas de *fuerza histórica* y *rostro de Dios* impulsan a seguir el camino de la salvación plena. Se trata de una promesa. Tiene que ver con la historia colectiva y personal de los pobres. Con un proceso en el tiempo y que se dirige a la eternidad. Solo en este proceso se entiende las acciones de los pobres.

La salida de Egipto es la gran metáfora que sirve de clave para interpretar el camino hacia la liberación. “Salir de Egipto es romper con la muerte (eso es lo que esclavitud y carencia significan) para ir al encuentro con Yahvé y convertirse en su pueblo”. En ese camino ocurre la “búsqueda de Dios”. “Esa búsqueda es el sentido último de todo el proceso” {1983: 114}. Ante el “llamado liberador de Yahvé”, la respuesta es romper con la “situación existente” a la cual estaba ligado el pueblo “por medio de sutiles y cobardes complicidades”. Pero la “ruptura” no se realiza de una vez y para

¹⁰¹ La utopía en Gutiérrez inspira la transformación social. Como el lenguaje profético, denuncia el orden existente y anuncia (presagia) un orden de cosas distinto. Lleva hacia el futuro, “un factor dinámico y movilizador de la historia”. La utopía se realiza solo en la praxis, pues si no conduce a una acción en el presente, es una evasión de la realidad. La utopía lleva a “condiciones de vida más humanas”, al compromiso con una “nueva conciencia social” y nuevas relaciones entre los seres humanos {1975 [1971]: 311-312}. La utopía se presenta como “preludio de la ciencia” e “imaginación creadora”. La liberación económica, social y política, tiene que ver con la ciencia, siendo el papel de la utopía la articulación de esos planos con la fe {1975 [1971]: 312-315}. “La liberación política se presenta como un camino hacia la utopía de un hombre más libre, más humano, protagonista de su propia historia” {1975 [1971]: 317}.

siempre es un proceso constante, que implica luchar “contra todas las fuerzas que invitan al regreso al viejo estado de cosas” {1983: 114}.

El reconocimiento del amor liberador de Yahvé está presente desde el inicio del proceso. Al mismo tiempo la celebración, fuera de la tierra de esclavitud y muerte, de esta fiesta de liberación y vida constituye un aspecto del aprendizaje de la libertad durante la travesía y la soledad del desierto. Libertad que se vivirá plenamente en la comunión de la tierra de promisión. {1983: 115}

El “camino”, interpreta Gutiérrez siguiendo al Éxodo, es el “conjunto de la vida” (*exodo*: gr. *hodós*, que significa camino) {1983: 123}. Es el lenguaje de la esperanza de los pobres y de todos quienes sueñan con un futuro por hacer y donde nacerá el “hombre nuevo”¹⁰². “En necesario —señala Gutiérrez— tener presente que el Dios de la Biblia no es sólo un Dios que gobierna la historia, sino que la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho [...] es un Dios que toma partido por el pobre y que lo libera de la esclavitud” {1980 [1979]: 17}. La “alegría del futuro” es recibir el Espíritu de Cristo donde hay libertad (2 Corintios 3: 17): “Celebrar la Cena del Señor supone una comunión, una solidaridad con el pobre en la historia” {1980 [1979]: 29}.

La historia es —como se enfocó— un proceso “Cristofinalizado”. Claramente, Gutiérrez pone la confianza última en un más allá de la historia presente caracterizada por el pecado. No sugiere un lugar específico (*topos*) ni un tiempo concreto (*cronos*), la aporía de la historia de la liberación encuentra su solución en Cristo, y se la formula en el lenguaje de la teología. Se traduce en un lenguaje poético y mítico, que habla de la utopía (*u-topos*) y del tiempo de Dios (*kairós*, gr. *καιρός*). Esto enriquece el mundo de los creyentes y del mismo teólogo comprometido, y les da aliento.

Gutiérrez quería responder, con las metáforas que propone, al problema de la articulación entre salvación/reino y proceso histórico liberador a partir del pobre. En ese sentido, hace un esfuerzo por superar los dos planos en los que tradicionalmente se ha dividido la realidad: el supra terrenal y el terrenal; y articular: “iglesia y mundo;

¹⁰² “Dios se revela como fuerza de nuestro futuro y no como un ser a-histórico” {1975 [1971]: 220}. “Luchar por un mundo justo, en el que no haya opresión ni servidumbre, ni trabajo alienado, será significar la venida del reino” {1975 [1971]: 225}. “Esperar no es conocer el futuro sino estar dispuesto, en actitud de infancia espiritual, a acogerlo como un don. Pero este don se acoge en la negación de la injusticia, en la protesta contra los derechos humanos conculcados y en la lucha por la paz y la fraternidad. Es por ello que la esperanza cumple una función movilizadora y liberadora de la historia” {1975 [1971]: 284}.

fe y realidades terrenales”¹⁰³. E identificar una “falsa paz”, como si no hubiera conflictos: injusticias, explotados y excluidos¹⁰⁴. El sacerdote peruano postula un único proceso histórico, “una sola historia”, que tiene muchas dimensiones, que es conflictual y que, pese a ello, es un camino hacia la nueva creación:

La situación revolucionaria en que se vive hoy, en particular en el tercer mundo, expresa ese carácter de radicalidad ascendente. Propugnar la revolución social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto; quiere decir construir una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; quiere decir intentar poner fin al sometimiento de unos países a otros, de unas clases sociales a otras, de unos hombres a otros. La liberación de esos países, clases sociales y hombres socava el basamento mismo del orden actual y se presenta como la gran tarea de nuestra época. {1975 [1971]: 78}

El lenguaje teológico en la perspectiva de liberación del pobre, tiene que producir los puentes entre las necesidades históricas-sociales y el anhelo de salvación (utopía). Para que la salvación y la reivindicación social sean un mismo proceso, insistiendo que, aunque se hable de salvación espiritual, ella sigue siendo histórica.

Para evitar evasiones y rechazar una salvación solo espiritualista, es necesario acentuar que el cambio del “estado de cosas” comienza ahora y en este mundo: “luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento” {1975 [1971]: 211}. La salvación empieza en los actos concretos de la comunidad y continúa hasta perfeccionarse. La idea se puede expresar en esa conocida frase que dice: “Ya, pero todavía no”. En la escatología no se debe olvidar el presente, la historia y el hacer algo ahora. El peligro en el que frecuentemente cae la iglesia es el sacrificar el presente a algún futuro prometido. Por ello se habla de recreación de las cosas creadas. Y esto no es contradictorio con la creencia en aquella plenitud mayor,

¹⁰³ Según Gutiérrez, la respuesta de la iglesia a esto, ha sido una postura conservadora al interpretar el mundo bajo los dogmas del cristianismo y dividir dos planos, dejando cierta autonomía a la dinámica del mundo {1975 [1971]: 82-92}. El dogma de los dos planos se usa contra quienes se comprometen en la lucha social a causa de la justicia, para acusarlos de no demarcar la frontera entre esos dos planos. Sin embargo, la iglesia jerárquica los confunde constantemente, poniéndose a favor del sistema, del orden establecido, de los grupos dominantes. Pero habla de separar los planos. La jerarquía no los separa. En el lado de los dominadores, la política, la religión, la fe y las cosas terrenales están juntas. Se exige a quienes se comprometen con las luchas por la justicia que hagan la diferencia, pero la iglesia jerárquica no la hace y es funcional al sistema de opresión {1975 [1971]: 92-97}. “El hombre latinoamericano al participar en su propia liberación toma gradualmente las riendas de su iniciativa histórica y se percibe como dueño de su propio destino; además, en la lucha revolucionaria se libera de una manera u otra del tutelaje de una religión alienante que tiende a la conservación del orden” {1975 [1971]: 101}. Es en la perspectiva de un mañana y vocación de salvación, del cual participan todos los seres humanos, donde se supera la teología de los dos planos; de lo sobrenatural y lo natural. La salvación es integral, ocurre en la historia, donde Cristo está presente {1975 [1971]: 102-109}.

¹⁰⁴ “A lo antagónico preferimos una irónica conciliación, a lo provisorio una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y a pensar la paz en el conflicto, lo definitivo en lo histórico.” {1975 [1971]: 179}

que es alcanzar la plenificación¹⁰⁵. La urgencia de un lenguaje así sobre la historia y del 'reino', es a causa del pobre, quien ahora tiene hambre y vive en la intemperie: “¿Dónde dormirán los pobres?”. Como cristiano y teólogo, Gutiérrez elabora un lenguaje en donde el aquí y ahora de miseria encuentra una salida en la redención plena de Jesús el Cristo, que obliga a actuar en la historia, contra toda injusticia y proponer una vía para una sociedad mejor, que en tiempos en que el teólogo peruano escribió su TLP, fue la vía socialista, pero puede ser otro proyecto político, económico, social y cultural. El 'reino' es interpelado y replanteado por la urgencia de libertad y mejor vida. Y la realidad social es interpelada por el mensaje teológico del 'reino'. Así, actuar en el más acá significa dar de comer, vestir, visitar (Mateo 25), luchar, liberar y liberarse, que es un hacer propiamente cristiano y con el cual se anuncia el reino. Y al pobre, quien sufre, se le presenta como rostro de Dios, para impulsar esta acción solidaria. Gutiérrez es un teólogo y debe dar razón de la fe y de su fe en Cristo, al interior de la Iglesia Católica y ante la sociedad que demanda compromiso. Pero quien libera en última instancia es Cristo, pues es la base de la sociedad y de todo proyecto de liberación y vida mejor.

El lenguaje teológico de Gutiérrez desarrolla la interpretación positiva frente a la opresión. La teología tiene sentido cuando da esperanzas a sus oyentes. Esto caracteriza a la TDL clásica, ser un lenguaje de la esperanza escatológica, ser un relato de la salvación. Gutiérrez intenta solucionar la aporía de la opresión, en nuestra interpretación, con la configuración poética, narrativa, del reino de Dios. En este sentido, el teólogo puede proponer el final de la historia como reino y liberación definitiva de los pobres. Una historia cuyo final es Cristo, símbolo de amor, justicia, fraternidad, fiesta, paz, solidaridad. Bajo el criterio del amor y el reconocimiento mutuo entre personas, la imaginación es libre para proponer un mundo nuevo. Para Gutiérrez la utopía es un motor de la historia y de la praxis política. Con esto, la teología no se cierra a las imaginaciones de los mismos pobres sobre su propia reivindicación, pues son ellos quienes deben tomar la palabra e imaginar un mundo transformado. El teólogo ha bosquejado una posible subjetividad que tendrían los pobres, que, como vimos, se asemeja mucho a la suya como intelectual comprometido.

3.4 Otros temas teológicos en Gutiérrez a partir del 'pobre'

En esta parte abordamos otros temas de la teología de Gustavo Gutiérrez, que según nuestra interpretación, se pueden desplegar a partir de la subjetividad del 'pobre'. Y

¹⁰⁵ Como también lo decía Hinkelammert en esos tiempos hablando de un “salto utópico” o “metafísico” {cf. 1975 [1971]: 293-306}.

en donde desarrollamos los siguientes puntos: el lenguaje de la teología, la iglesia, la historia (Bartolomé de Las Casas) y la subjetividad del teólogo.

3.4.1 El lenguaje de la teología

En primer lugar, mencionamos a la propia teología como un tema. Ya no se puede hacer teología sin considerar las luchas y aspiraciones de los pobres¹⁰⁶. Hay una diferencia entre la teología que toma en cuenta a los pobres y otra que no los considera relevantes. Una teología comprometida parte del análisis social y exige el compromiso ético del teólogo. Por el contrario, la teología que no tiene al pobre como tema central parte de categorías abstractas sobre Dios y no exige necesariamente un compromiso ético y social. Recordemos que en el habitus del 'pobre', este es consciente de las cadenas que lo oprimen y busca romperlas. En este sentido, la teología, como lo hemos visto con el tema del 'reino', debe proponer acciones pastorales para acompañar a los pobres en su camino de liberación. De modo que no se trata de una teología que solo describe, contempla u ora, sino que busca transformar la realidad, como lo hace el pobre desde su comunidad de base. Según el teólogo peruano, al irrumpir el pobre en la historia, entra también en el lenguaje teológico. La pre-ocupación a partir de la liberación del pobre, cambia el estilo de hacer teología y el método teológico.

El teólogo toma consciencia que la palabra está en segundo lugar y que lo más importante es la realidad social de opresión donde los pobres luchan¹⁰⁷. Gutiérrez, como un hombre interesado en la literatura, sabe de las posibilidades de expresión del lenguaje, pero también de sus limitaciones. Aún así, la palabra teológica puede contribuir a los cambios. El lenguaje teológico ayuda a discernir el camino hacia el reino y a discernir la práctica de la iglesia a la luz de la Palabra. La capacidad expresiva del lenguaje es desafiado a mostrar la realidad de opresión y, sobre todo, a proponer salidas, sugerir caminos esperanzadores. Un enfoque teológico liberador fundamenta la ruptura con el orden injusto y la búsqueda de nuevas estructuras eclesiológicas.

¹⁰⁶ Si se buscaba ser fieles a Jesús hay que beber del “pozo” que son los pobres, hacer teo-logía desde allí, pues ahí está el alimento para la fe y la esperanza en el “Dios de la vida”, en medio de la muerte y de la lucha {1983: 53}.

¹⁰⁷ “Lo que está en cuestión en primer lugar no es hacer teología, lo que realmente importa es la liberación popular. La teología sólo viene después. La discusión intelectual lleva a algunos a invertir los momentos con las consiguientes trabas al proyecto de liberación, y la inevitable esterilidad del trabajo teológico. Para hacer de la teología un momento y un servicio a un proceso histórico de liberación será necesario liberarla y liberarnos de todo vínculo que nos impide ser solidarios con los pobres y explotados de este mundo. Sólo por esta vía el esfuerzo de reflexión sobre la fe podrá evitar ser recuperado por el sistema. Vivir y pensar la fe a partir del universo de los «condenados de la tierra», nos hará formar caminos poco frecuentados por los grandes de este mundo” {1980 [1979]: 393-394}.

3.4.2 La iglesia

Un segundo tema es la eclesiología. En la subjetividad del pobre es crucial la práctica de la comunidad (Comunidades Eclesiales de Base) para hacer frente a la injusticia y trabajar por un mundo mejor¹⁰⁸. En el análisis de los roles actanciales aparecieron como opositores la oligarquía junto a la jerarquía de la iglesia. La jerarquía apoya a regímenes antidemocráticos, aliena al pueblo y ha hecho opción por los poderosos. Está ligada “históricamente a la cultura occidental, a la raza blanca, a la sociedad europea” {1980 [1979]: 387}. La iglesia persigue, como lo hace el Estado represor, a quienes buscan transformar la sociedad y a la misma iglesia¹⁰⁹. Sin embargo, por otra parte, la iglesia es concebida como sacramento de comunión y salvación. Por ello los cristianos católicos están llamados a construir la “Iglesia” “desde abajo”, “desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas”. A esto se llama “proyecto de una iglesia popular”, que surge en los barrios, bajo la “acción del Espíritu” {1980: 38}.

Signo de la liberación del hombre y la historia, ella misma debe ser en su existencia concreta un lugar de liberación. Un signo debe ser claro y comprensible. Concebir a la iglesia como sacramento de la salvación del mundo, hace más exigente su obligación de transparentar en sus estructuras visibles el mensaje de que es portadora. No siendo un fin en sí lo que importa es su capacidad de significar la realidad en función de la cual existe, fuera de la cual no es nada, que la hace vivir bajo el signo de lo provisorio, y hacia cuyo pleno cumplimiento se orienta: el reino de Dios que se inicia ya en la historia. {1975 [1971]: 335}

La iglesia debe denunciar todo tipo de injusticias y hacerse una autocrítica por su opción histórica a favor de quienes dominan. La inspiración profética de la Iglesia le viene por su “arraigo en el mundo de la pobreza” {1980 [1979]: 390}. Debe convertirse al evangelio y anunciar el reino, interpelando de esta manera a las estructuras eclesiales visibles. En América Latina la iglesia tiene que vivir y celebrar su esperanza escatológica en la revolución social.

La acción pastoral de la iglesia debe crear las condiciones para que el oprimido sea agente de esa acción pastoral {1975 [1971]: 342-349}: “[...] los marginados y desposeídos no tiene todavía voz propia en la iglesia de quien vino al mundo sobre todo por ellos. El asunto no es fortuito. Su presencia real en la iglesia operaría en ésta una transformación profunda en sus estructuras, en sus valores, en sus

¹⁰⁸ “Daraus sind die christlichen Gemeinden in Lateinamerika entstanden, aus diesen armen und unterdrückten Schichten lässt der Geist eine neue Kirche entstehen, die ihre Wurzeln tief in die Welt der Ausbeutung und des Kampfes um Befreiung hineingräbt.” {1987 [1983]: 109}

¹⁰⁹ Constantemente se levantan profetas al interior de la iglesia (desde Las Casas hasta o monseñor Romero, por ejemplo) y son quienes recuperan el valor del mensaje cristiano.

comportamientos” {1975 [1971]: 349-350}. De ese modo los propietarios de este mundo dejan ser los dueños del evangelio {1975 [1971]: 350}. La iglesia nació desde los pobres y a ellos debe remitirse con preferencia.

La iglesia debe mostrar la universalidad del amor cristiano y la unidad. El amor es una abstracción sino se hace historia concreta, proceso y superación de toda inhumanidad. Pero amar no quiere decir evitar enfrentamientos ni mantener una armonía ficticia, también implica a veces conflictos, pues quien ama se compromete {1975 [1971]: 357}. El amor, así, es “auténtico” cuando toma el camino de la “solidaridad de clase” y “la lucha social” {1975 [1971]: 358}. En relación a ello y sobre la unidad de la iglesia, esta “pasa necesariamente por la opción de los oprimidos y expropiados del mundo”. “La unidad es un don de Dios y una conquista histórica del hombre”. No se da realmente “sin la unidad del mundo”, que se hace evidente sólo en la justicia para todos {1975 [1971]: 360}.

En resumen, la iglesia debe pasar de una alianza con los poderosos del mundo al servicio de los pobres y oprimidos. Volverse una aliada en la humanización de quienes sufren todo tipo de atropellos. Ser profeta y anunciar las Buenas Nuevas de liberación. Es instrumento del reino esperado por los pobres. En la subjetividad del pobre, la iglesia es la comunidad de base en los barrios populares. Una iglesia así es la que defendió Bartolomé de Las Casas en tiempos de la colonia.

3.4.3 Historia: Bartolomé de Las Casas

Con la obra histórica sobre Bartolomé de Las Casas, Gutiérrez quiere dar a conocer a la iglesia que es necesaria y urgente la opción preferencial por los pobres. En tiempo de Las Casas muchos cristianos en lugar de ayudar al pobre y traerle las buenas noticias, le despojaron. Es hora que la iglesia salde sus deudas, pues las tiene, luego del papel lamentable que habría jugado en tiempos de la colonia. Gutiérrez quiere hacer notar que posiblemente hoy ella esté operando como antes. Pero puede actuar de otra manera y para ello tiene como inspiración a Las Casas. Uno de los más grandes profetas de la iglesia¹¹⁰. El papel que juega el teólogo Gutiérrez con todo

¹¹⁰ Sobre Las Casas (1474-1566), Gutiérrez señala que uno de los primeros teólogos de la liberación. Junto a otros dominicos de la época, como Fray Antonio de Montesinos (+ 1545) se pusieron del lado de los “indios” oprimidos. En ese tiempo la “opresión” de los originarios estaba “naturalizada”, incluso como un designio y mandato divino. Las Casas y sus hermanos de congregación denunciaron los tratos inhumanos a los cuáles eran sometidos los “indios”. Predicaron contra su expropiación y servidumbre, e intentaron cambiar esa situación. Para Enrique Dussel, Las Casas fue el “primer crítico de la modernidad”. Las casas impugnó a la “civilización” occidental por basarse en el exterminio del otro. No hubo un “encuentro”, sino un “choque” de civilizaciones, devastador para los pueblos indios. En ese contexto, según Dussel, nace la modernidad que Las Casas cuestiona debido al crimen {cf. Dussel 1994}.

esto, es el de “ayudante” del pobre. Recordemos que el teólogo peruano en el campo sacerdotal e institucional de la Iglesia Católica debate con posiciones conservadoras.

En el quehacer histórico, el papel no es tanto del pobre, sino del teólogo. Los pobres hacen la historia luchando, pero el teólogo historiador la reflexiona. Pero sin la lucha de los pobres contra la opresión no habría historia. La batalla de los pobres cambia la metodología de hacer historia y sus bases epistemológicas. En su obra sobre Bartolomé de Las Casas: *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (1993 [1992])¹¹¹, Gutiérrez habla de la búsqueda de los pobres de Jesucristo en la historia de un continente avasallado¹¹². Se analiza la historia con el concepto del “martirio” de los pueblos indígenas y se amplía la categoría de 'pobre' y 'pobreza'. Esta adquiere una dimensión cultural, étnica, religiosa e ideológica. Se afina el análisis de los opresores, al estudiarlos históricamente. Pero en el estudio de Gutiérrez, la perspectiva corresponde a Las Casas y no a los indios (quienes eran los “pobres” de ese tiempo). “La obra de Bartolomé es un intento por hacer presente a sus contemporáneos el recuerdo que Dios tiene de todos, y en especial de los más olvidados” {2003: 135}¹¹³.

La principal crítica que hace Las Casas a la cristiandad colonial, es que esta cambió a Dios por el oro y se convirtió en una cultura idolátrica. Fue el oro lo que en realidad atrajo a los “cristianos” y sus desenfrenos y no el sincero servicio a Dios¹¹⁴. Llevados

¹¹¹ Un estudio más breve es: *Dios o el oro en la indias (siglo XVI)* (1989), que forma parte de la obra más grande citada.

¹¹² “En busca de los pobres de Jesucristo, vivió también Bartolomé de Las Casas; por ellos combatió y desde ellos anunció el evangelio en una sociedad que se establecía sobre el despojo y la injusticia. Su proclamación del mensaje cristiano reviste, por eso, características de denuncia profética que mantiene hasta hoy toda su vigencia” {1993 [1992]: 30}.

¹¹³ “Tenemos aquí un punto de partida para argumentar en favor del indio que encontramos a menudo en Bartolomé de Las Casas, y que es frecuente en todos los que se sitúan en la perspectiva del oprimido: el hecho de la muerte del pobre niega el derecho que tiene a la vida. Se trata de un nivel básico, el de la vida y la muerte concretas, que arranca la careta a toda disquisición ideológica deseosa de encubrir la cruda realidad de un sistema económico y social basado en la destrucción y en la muerte, lenta o violenta, de los oprimidos” {1981: 144}. La empresa de Las Casas consistió en proponer, debido a sus convicciones cristianas y a lo que había visto, el “derecho de los pobres, condenados a la muerte y a la destrucción por el opresor en busca de oro”. Y esta perspectiva superaría al liberalismo igualitario y confirmaría la universalidad de los “principios” al ganar en “concreción histórica” y en “realismo evangélico”, que vendría a ser la “base” de una “auténtica profecía” {1989: 51}.

¹¹⁴ En las encomiendas, los encomenderos no practicaban la fe y menos la podían enseñar a los indios, pues al “explotar al pobre” negaban en el hecho la fe de Jesucristo {1989: 45}. Los colonizadores estaban convencidos de la “inferioridad humana” del indio, razón por la cual pensaban que les podían impunemente explotar y causar la muerte {1989: 47}. Además, la iglesia, a través de la bula de Alejandro VI, sostenía religiosa y políticamente este sistema de opresión {1989: 48}. El evangelio demanda cubrir al desnudo, en vez de eso, decía Las Casas, los indios han sido desnudados, despojados, robados. A Las Casas, la lectura del Eclesiástico “le ayudó a percibir que él mismo había estado vertiendo sangre inocente al regentar una encomienda. La Biblia condena con frecuencia a los que devoran al pobre” {1989: 149}. Las Casas es perdonado y siente el compromiso de reivindicar a quienes fueron sus víctimas. Las Casas identificaba a los

por su ambición cometieron sin números de atrocidades. Además, fue así como surgió la sociedad occidental y nació el capitalismo. Las Casas denunció todos estos hechos.

La obra de Gutiérrez sobre Las Casas es un aporte en la profundización de las condiciones de pobreza en Latinoamérica en tiempos de la colonia. Confirma uno de los más grandes genocidios cometidos por la sociedad occidental. Tiene un valor histórico importante. Para Gutiérrez, la defensa de los “indios” por parte de La Casas es un ejemplo a seguir en el compromiso del teólogo con los oprimidos de aquel continente¹¹⁵. Las casas le interpela a él como sacerdote.

3.4.4 La subjetividad del teólogo: una teología reflexiva

La subjetividad del teólogo se construye en relación a la subjetividad del pobre. Al reconocer al pobre como “sujeto” el teólogo redescubre su propia humanidad. Hablamos entonces, siguiendo a Gutiérrez, de la espiritualidad del teólogo y su adhesión al proyecto de los pobres.

“[...] si yo tengo hambre, ese es un problema material; si otro tiene hambre, ese es un problema espiritual” (Nicolas Berdiaeff —citado por Gutiérrez {1983: 155, nota a pie 24}). El teólogo está situado frente al otro y a sus necesidades. “No es **mi cuerpo**, sino el **cuerpo del pobre** —el cuerpo débil y desfalleciente del pobre— el que hace entrar lo material dentro de una perspectiva espiritual” {1983: 154}. Tiene una actitud de servicio, es sensible a los padecimientos y atento a lo que puede hacer como pastor. “El hambre, la justicia, no son sólo cuestiones económicas y sociales, son más globalmente cuestiones humanas y desafían en la raíz nuestra manera de vivir la fe cristiana” {1980 [1979]: 381}. Gutiérrez se pregunta:

¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? {1986a: 18-19}¹¹⁶

pobres con Cristo: “los Cristos azotados”, y de ahí obtiene consecuencias evangélicas y espirituales, lo que lo diferenciaba en el siglo XVI de otros teólogos que permanecían en el nivel solo filosófico y jurídico, olvidando por completo al ser humano de sudor y sangre que sufría la persecución y la opresión {1989: 157-158}.

¹¹⁵ Dicho sea de paso, con el trabajo sobre La Casas, el teólogo peruano pretende saldar una deuda que tiene y que muchos le han criticado: la ausencia en su TLP de los pueblos originarios. En el tiempo en que Gutiérrez escribe su TLP y otros libros, el surgimiento de los pueblos originarios como un movimiento social importante aún no estaba maduro (sobre el surgimiento de los movimientos indígenas en Latinoamérica véase: Bengoa 2007).

¹¹⁶ En otro escrito afirmará: “Nuestra pregunta es más bien cómo decirle al no persona, al no humano, que Dios

Son las preguntas que se hace el teólogo exigido por la preocupación por los oprimidos. Son los interrogantes con los que empieza su teología. Su teología es un intento por dar respuestas a estas preguntas, que vienen de lo que ha constatado en la vida real. Con esta preocupación por el otro, quien sufre el peso de la dominación, el quehacer teológico adquiere una connotación espiritual. Hacer este tipo de teología, comprometida, revela, según Gutiérrez, la espiritualidad del teólogo. “La experiencia espiritual es el terreno en que hunde sus raíces una reflexión teológica. La comprensión intelectual permite profundizar el nivel de la vivencia de la fe que siempre es previo y fontal” {1983: 60}. También dice: “En definitiva toda auténtica teología es una teología espiritual. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa” {1983: 61}.

La espiritualidad se ubica en la “experiencia cristiana”, terreno de la práctica, desde y sobre la cual se reflexiona teológicamente a la luz de la fe {1983: 61, nota a pie 7}. La espiritualidad “es como el agua viva que surge del fondo mismo de la experiencia de fe” {1983: 62}. Por eso la reflexión teológica solo adquiere su sentido completo en el “seno de la Iglesia y al servicio de su vida y su inserción en el mundo” {1983: 63}.

Gutiérrez nos habla de la contemplación. Que es un ejercicio que él hace y que considera importante para hacer teología. Está muy ligado, sugiere, a su espiritualidad y compromiso¹¹⁷. Por eso afirma que hay contemplación en el encuentro con Dios en la “obra de amor”: ¿cuándo te dimos de comer? La obra de amor implica una “entrega personal” y “no se limita solo al cumplimiento de un deber”.

Amor concreto y auténtico por el pobre que no podrá darse fuera de una cierta pertenencia a su mundo, y sin lazos de verdadera amistad con quienes sufren el despojo y la injusticia. La solidaridad no es con el «pobre» en general sino con personas de carne y hueso. Sin amistad, cariño, sin ternura —¿por qué no decirlo?— no hay verdadero gesto solidario. De otro modo se cae en la impersonalidad y la frialdad, incluso bien intencionada y marcada por

es amor y que ese amor nos hace a todos hermanos y hermanas”, cuando entre hermanos hay quienes explotan {1980 [1979]: 354}. En otra parte igualmente dice: “En el contexto latinoamericano podemos preguntarnos ¿cómo agradecer a Dios el don de la vida desde una realidad de muerte temprana e injusta? ¿cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de los hermanos y hermanas? ¿cómo cantar cuando el dolor de un pueblo parece ahogar la voz del pecho?” {1983: 19}. En las conclusiones del estudio sobre Job escribe: “Se trata, para nosotros, de encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, la humillación de razas consideradas inferiores, la discriminación de la mujer en especial aquella de los sectores pobres, la injusticia social hecha sistema, la persistente y alta mortalidad infantil, los desaparecidos, los privados de libertad, los sufrimientos de pueblos que luchan por su derecho a la vida, los exiliados y refugiados, el terrorismo de diverso signo, las fosas comunes llenas de cadáveres de Ayacucho. No es un tiempo pasado, es —desgraciadamente— un cruel presente y un tenebroso túnel en el que aún no se ve salida” {1986a: 184}.

¹¹⁷ “Kontemplation und geschichtliches Engagement sind unverzichtbare und wechselseitig aufeinander bezogene Dimensionen der christlichen Existenz” {1986 [1984]: 48}.

una aspiración a la justicia, que el pobre concreto no dejará de percibir. El verdadero amor no se da sino entre iguales, «porque el amor hace semejanza entre lo que ama y es amado». Y esto supone capacidad de acercamiento y toque personal. {1983: 157-158}

En su estudio sobre el libro Job el teólogo señala: “La mediación del silencio, de la contemplación y de la práctica, es necesaria para pensar a Dios, para hacer teología. Este será un pensar enriquecido por un callar. A su vez, ese hablar reflexionado alimentará y dará nuevas dimensiones al silencio de la contemplación y la práctica” {1986a: 18}. “Silencio místico” y, a la vez, lenguaje teológico para comprender ese silencio y comunicarlo.

Siguiendo, luego, las reflexiones de Juan de la Cruz, dice: “La espiritualidad no se restringe a los aspectos, así llamados, religiosos: la oración, el culto. No es algo sectorial, sino total. Se trata de toda la existencia humana, personal y comunitaria, que se pone en marcha. Es un estilo de vida que da unidad profunda a nuestro orar, pensar y actuar” {1983: 134}. Además, “ninguna espiritualidad puede pretender ser la manera de ser cristiano. Se trata sólo de un camino entre otros”. Es la senda del seguimiento de Jesús, una “aventura colectiva”¹¹⁸, sin suprimir la “dimensión personal”. Le da más bien su “verdadero sentido” como respuesta a la “con-vocación del Padre”, en el que está la “verdad completa” al que nos conduce el “soplo del Espíritu”, siguiendo a Cristo {1983: 136}. En cuanto a la “soledad”¹¹⁹, sería los momentos íntimos y necesarios para la reflexión.

Refiriéndose a una “espiritualidad liberadora”, menciona el tema del perdón.

Perdonar es no fijarse al pasado, es creer en la posibilidad que poseen las personas para cambiar y retomar el sentido de sus existencias. El Señor nos pide no tener «ojo malo» petrificador de personas y de realidades siempre en movimientos, porque él es bueno, confía y está abierto a lo nuevo (cf. Mt. 20, 15). La capacidad de perdón es forjadora de comunidad. {1983: 150}

“El perdón implica olvido, cancelación de un pasado de muerte e inicio de un nuevo momento marcado por la vida” {1983: 151}. Quien perdona libera y se libera (ver: parábola del “Hijo pródigo” [Lc 15: 11-32]). Reconoce su propio pecado y confía en el otro, le permite que emprenda un nuevo proceso que tendrá buen término. Le descarga y le deja ir sin ataduras. “Amar gratuitamente a alguien es no sólo amar lo que es, sino también lo que se es capaz de ser, es confiar en él” {1986b: 72}.

¹¹⁸ “La espiritualidad es una aventura comunitaria. Paso de un pueblo que hace su propio camino en seguimiento de Jesucristo a través de la soledad y amenazas del desierto. Esta experiencia espiritual es el pozo del que tenemos que beber.” {1983: 204}

¹¹⁹ A veces la solidaridad con los demás implica la soledad, el aislamiento. No obstante, esa soledad puede ser un “medio privilegiado para percibir el profundo sentido de la **comunidad eclesial**” {1983: 143}.

Hablar de “espiritualidad liberadora” implica igualmente hablar de caridad.

La verdadera caridad busca partir de las necesidades concretas del otro, y no de nuestro «deber» de practicar el amor. La caridad es respetuosa de los demás (cf. 1 Cor. 13), y por eso mismo debe arrancar de un análisis de su situación y sus requerimientos. Las obras en favor del prójimo no se hacen para canalizar energías ociosas u ocupar personas disponibles, sino porque el otro tiene necesidades y urge atenderlas. Muchas de esas necesidades en América Latina se hallan, al presente, al nivel de la más elemental supervivencia física.” {1983: 162}

Ese es el sentido de la opción por los pobres y la gratuidad. Como Dios lo ha hecho por cada uno de nosotros: “Hemos sido hechos por amor y para amar. Por eso sólo amando podemos realizarnos como personas, es así como damos respuestas a la iniciativa de amor de Dios” {1983: 164}. Amar al pobre es optar por uno mismo y amarse a sí mismo. Esa es la “experiencia de la gratuidad” y del ser “eficaz en la historia” {1983: 170}. “La alegría surge así como resultado de la esperanza de que la muerte no es la última palabra de la historia” {1983: 177}.

Gutiérrez al mencionar el tema de la espiritualidad habla de sí mismo como creyente, luego como teólogo, capaz de elaborar un lenguaje que comunique el amor de Dios y el compromiso con los que padecen. En su habitus aparece la creencia en el “Dios de la vida” y la experiencia positiva de la esperanza. En el libro *Beber en su propio pozo...* (1983), el “pozo” es el pueblo, su cultura, sus luchas, su fe. Su teología es una oración y una confesión. “Sin «cantos» a Dios, sin acción de gracias por su amor, sin oración, no hay vida cristiana” {1983: 19}.

En resumen, Gutiérrez realiza una reflexión de su propio quehacer y de su persona como creyente. Nos presenta una teología reflexiva. La teología para el teólogo se torna, según señala, oración y denuncia. La teología en Gutiérrez es un lenguaje para dar esperanzas.

3.5 Conclusión del capítulo

En este capítulo hemos reconstruido la subjetividad adscrita al actante el 'pobre' según la teología de Gustavo Gutiérrez. Es una subjetividad que sufre las consecuencias del sistema opresor (el sistema capitalista). Plantea como su utopía el reino de Dios y procura llevar adelante vestigios de este reino en sus prácticas comunitarias. El 'pobre' en Gutiérrez es un católico cristiano perteneciente a comunidades populares. Su campo de acción es la iglesia cristiana popular. La teología de Gutiérrez sobre el pobre, se nutre de la realidad social que ha visto, caracterizada por la injusticia y la muerte, según describe en sus textos.

La subjetividad configurada por Gutiérrez responde a su propio habitus. Gutiérrez igualmente condena el sistema capitalista, la oligarquía y la jerarquía católica. Frente a los sufrimientos que estos producen, plantea la salvación de Dios, que él como teólogo puede anunciar: el reino. Para el teólogo peruano son centrales las comunidades eclesiales de base. Él se considera un acompañante de ellas en su proceso de resistencia y liberación. Con esta posición puede cuestionar al sistema imperante y reflexionar temas teológicos. El campo en el que se mueve es la Iglesia Católica institucional como un actor crítico, como lo es también su actante el 'pobre'. Con estos resultados pasamos a ver en el siguiente capítulo, la construcción de la subjetividad en el filósofo Franz Hinkelammert, para contrastarla con la subjetividad que hemos interpretado en Gutiérrez y ver en qué medida, intenta redimensionar la perspectiva sobre los oprimidos.

4 La subjetividad en la Filosofía de la Liberación: el 'sujeto' en Franz Hinkelammert

Se trata de una vuelta del sujeto viviente reprimido, del no-asesinato perseguido y condenado a muerte que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto, y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza, y no conoce mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y sus jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar.

{Hinkelammert 1998a: 260}

En el capítulo 1 hemos mencionado brevemente el concepto de 'sujeto' de Hinkelammert. En el presente capítulo lo analizamos considerándolo como una figura humana. Para esta parte se toma en cuenta el libro: *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998a), junto a las memorias de las reuniones del CETELA/DEI donde intervino Hinkelammert y otras obras del autor¹²⁰. La reconstrucción de la subjetividad del ser humano como 'sujeto' nos permitirá, en la última parte de este capítulo, desplegar algunos temas de la teoría ética-filosófica de Hinkelammert. Para empezar, como hicimos con Gutiérrez, desarrollamos su biografía y proceso intelectual, e interpretamos su habitus.

¹²⁰ *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación* (2012); *“Yo vivo, si tú vives”: el sujeto de los derechos humanos* (2010a); *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso* (2010b); *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad (materiales para la discusión)* (2008); *Solidaridad o suicidio colectivo* (2005); *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003a); *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003b); (Comp) *El huracán de la globalización* (1999); *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización* (2001); *Sacrificios humanos y sociedad sin exclusión: Lucifer y la bestia* (1998b); *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto* (1996); *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1991 [1989]); *La deuda externa de América latina: el automatismo de la deuda* (1988); *Democracia y totalitarismo* (1987); *Crítica a la razón utópica* (1984); *Dialéctica del desarrollo desigual: el caso latinoamericano* (1983 [1970]); *Las armas ideológicas de la muerte* (1981); *Ideología del sometimiento: la Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974* (1977); *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970a); *El subdesarrollo Latinoamericano: un caso de desarrollo capitalista* (1970b) y *Economía y revolución* (1967). Artículos: *“Kapitalismus als Religion”* (2013), *“La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos”* (1999a), *“¿Hay una salida al problema de la deuda externa?”* (1999b) y *“Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik”* (1986).

4.1 Franz Hinkelammert, el filósofo¹²¹

Vamos a dividir la biografía de Hinkelammert por etapas (cuatro en total), en ella incluimos su camino como intelectual y el contexto en el que produjo su filosofía.

4.1.1 Primera etapa: Alemania

Parte de su niñez la pasó en la ciudad de Herford, al noroeste de Alemania. Ahí vivió con su familia durante la Segunda Guerra Mundial. Hecho que lo marcó profundamente y que, en alguna medida, determina también su visión filosófica (como veremos): De esa experiencia recuerda:

La guerra aérea me impactó profundamente. Muchas veces, por la presión del aire que producen las bombas, todos nuestros vidrios saltaban en pedazos. La casa vibraba con las explosiones. De repente estaba uno en la cama y las explosiones nos sacaban volando en busca del sótano. En esos escondrijos pasamos mucho tiempo. Ahí aprendí mucho de lo que es un bombardeo aéreo y eso me persigue hasta hoy. Cuando se desata un ataque aéreo en cualquier parte tengo frente a mí las imágenes de su

inhumanidad. Independientemente de las posiciones políticas en cuestión, de quién tiene o no la razón, la vivencia mía me lleva más allá. Mi vivencia es la del horror, siempre todas las víctimas son inocentes. {2012: 18-19}¹²²

Igualmente, hace memoria de la persecución contra los judíos y que la gente guardaba silencio con respecto al régimen del Nacional Socialismo.

[...] vimos pasar trenes con presos. Yo pude verlos varias veces..., no sé cuántas, pero nunca lo olvidé, lo recordé siempre: en la locomotora del tren en la parte donde va el carbón, había

Ficha Biográfica

Nombre completo: Franz Josef Hinkelammert

Fecha de Nacimiento: *.02.1931 -

Lugar de Nacimiento: Emsdetten, Alemania

Formación académica: Licenciatura en economía con cursos de Filosofía, Teología, derecho, psicología y literatura (Universidad de Freiburg, Hamburg y Münster, 1950 - 1955). Doctorado y estudios de economía política (Universidad Libre de Berlín e Instituto de Europa Oriental (Osteuropa-Institut) 1955 - 1961)

Trabajos más relevantes: Académico en la Universidad Católica de Chile e investigador en el Instituto de Estudios Políticos - IDEP (Fundación Adenauer) (1963-1968). Catedrático independiente de la Universidad Católica de Chile, investigador en el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional (CEREN), docente en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) (1968-1973). Profesor visitante en el Instituto Latinoamericano (*Lateinamerika-Institut*) de la Universidad Libre de Berlín (1974-1976). Director del programa de Postgrado en Política Económica y maestría en economía (Universidad autónoma de Honduras) (1976-1980). Fundador e investigador en el Departamento ecuménico de investigaciones (DEI) (1976-2006).

Reconocimientos: Doctor honoris causa de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) (2002); Premio Ancora del diario *La Nación* (Costa Rica) (2004); Doctor honoris causa de la Universidad Bolivariana de Chile (Santiago de Chile) (2005); Doctor honoris causa Universidad UniBrasil de Curitiba (2005); Premio Libertador del Pensamiento Crítico, Ministerio de Cultura (Venezuela) (2006); Doctor Honoris Causa de la Universidad de La Habana (La Habana, Cuba) (2013).

¹²¹ Para su biografía se ha consultado: Duque y Gutiérrez 2001; Hinkelammert 2011, 2012: 17-113, Fernández y Silnik 2012. Además, la información que hemos conseguido con el autor.

¹²² Para citar las obras de Hinkelammert se escribirá año de publicación y la página cuando corresponda, omitiendo el apellido para no redundar.

una especie de cartel, donde decía: «Tenemos asegurada la victoria final, tenemos el mejor material humano». Te imaginas lo que yo pienso cuando escucho «tenemos el mejor capital humano», siempre se aparece este tren, y entonces yo sé de qué se trata. Sé perfectamente de qué se trata. [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 95}

Su padre fue maestro de primaria y tenía un doctorado en economía. Aconsejó a su hijo seguir estudios de economía para entender la filosofía o la teología, pues el autor deseaba primero estudiar teología. “Yo creo que todo lo que hago yo, algo hago en filosofía, y algo de teología, y todo está impregnado del estudio de economía que hice” {2012: 32}. Su progenitor era un católico conservador humanista y abierto a la crítica (tenía los tomos de Marx en casa). Gracias a él, dice Hinkelammert, conoció el pensamiento conservador católico, muy importante en su teoría filosófica, pues es el pensamiento al que interpela. Su madre se dedicaba a los trabajos del hogar, no tenía estudios formales y respaldaba a su padre en su postura religiosa.

A la generación de Hinkelammert no le correspondió ir a la guerra, y fue conocida como la de “los años blancos”, porque no cumplió el servicio militar (después de la guerra, hubo diez años en los que la juventud alemana no fue obligada a enrolarse en las fuerzas armadas) y eso le permitió una visión diferente a la impuesta por el Nacional Socialismo. Además, su generación no estaba acusada directamente del terror. En su adolescencia tuvo mucha simpatía por el Partido Comunista.

Terminó el colegio en 1949. Luego, entró a estudiar en el noviciado jesuita (1950). Estuvo un año allí. Pero no pudo acostumbrarse al tipo de disciplina que en el noviciado inculcaban. Le parecía que la formación era como para ser un “ejecutivo”. Consistía en una “codificación de la vida cotidiana” al cual no podía acostumbrarse y que le causaba, recuerda, “dolores de cabeza”. Ese año se dio cuenta que su camino no era precisamente la teología. Sin embargo, fue un año fundante y lo formó. En vez de teología decidió por economía. “Sin estudiar economía no habría podido escribir la *Crítica a la razón utópica* (1984). ¿Cómo podría haber llegado a discutir lo que es el comunismo en la imaginación de Marx y luego en la imaginación de los soviéticos? Eso lo tienes que abordar a partir de conceptualizaciones económicas” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 104}. El libro mencionado es uno de los más importantes del autor, con el cual expresa, entre otros, una crítica al concepto de 'reino de Dios' de la TDL. “Para mí, la *Crítica* era, en buena medida, una respuesta a los planteos de la Teología de la liberación, con su concepto bastante ingenuo del reino de Dios” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 133}.

Desde 1950 hizo su formación académica en distintas universidades; estudió filosofía, teología, derecho público, psicología y literatura. En la Universidad de Münster entró en contacto con la teología en el campo de la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Consiguió un puesto de tutor con el apoyo de un profesor (Hoeffner), con lo que pudo terminar sus estudios, pues sus padres murieron. Participaba en discusiones sobre la visión tomista y la visión marxista de la economía, es decir, de la propiedad privada como derecho de los pueblos —la propiedad a disposición de la libertad humana— y la propiedad como derecho natural. También en ese tiempo hizo formación en sociología, leyó a Max Weber, a quien critica en sus obras por eliminar en sus juicios científicos la parte ética. Sus análisis fueron fundamentalmente de economía neoclásica con una escasa apertura al marxismo.

En la Universidad Libre de Berlín y el Instituto de Europa Oriental (Osteuropa-Institut), había un centro de Guerra Fría, financiado por la Fundación Ford, donde preparaban a los estudiantes para “combatir” al comunismo, estudió las obras de Marx, Engels, Lenin, Stalin. A través de Hans-Joachim Lieber, de la *Escuela de Frankfurt (Institut für Sozialforschung)*, conoció el pensamiento de Max Horkheimer, de Hegel y de Marx. Los economistas eran más de tendencia neoliberal, dice Hinkelammert. Estudió a John Maynard Keynes y a los neoclásicos, especialmente la teoría de la utilidad en Alfred Marshall (en su opinión el autor más sólido en la materia). El tiempo de investigación duró año y medio. Pero después se quedó ocho años más, durante los cuales hizo estudios de postgrado, primero una maestría sobre la Unión Soviética de dos años y después el doctorado cuyo tema fue la industrialización soviética de los años 30 al 60: *Der Wachstumsprozess in der Sowjetwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungsprozesses und der Volkseinkommens* (1961). “En esta etapa me ocupé de la relación entre economía e ideología, e hice trabajos sobre la ideología soviética que realmente me fascinaron” {2012: 33}. Su doctorado lo culminó en 1961. Finalmente, aportó como asistente de investigación hasta 1963. Al terminar, le ofrecieron trabajar en el Servicio Secreto, pero lo rechazó.

Hizo dos años de estudio de *El Capital*, después de dedicarse a las principales obras de Engels (*Dialéctica de la naturaleza*) y a los trabajos de Lenin (la teoría del imperialismo) y las obras de Stalin¹²³. Hinkelammert se considera un “neo-marxista”

¹²³ “Estudiamos muy bien la teoría del valor, en *El Capital*. También me interesó por entonces la discusión sobre la abolición de las relaciones mercantiles. Ahí empecé con la crítica de la razón utópica” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 109}. El tema de la abolición de las relaciones mercantiles es un punto débil según Hinkelammert del marxismo. En este sentido la defensa de mercado por parte de Weber y Hayek eran más convincentes, no obstante el pensamiento de estos últimos llevaban al otro extremo, a la totalización del mercado capitalista, como si mercado y capitalismo fuera la misma cosa.

crítico. También hizo cursos sobre Rusia y la Unión Soviética y entró en discusión con la ideología de la economía soviética a través del análisis del comunismo, del pasaje al comunismo, de cómo se concebía allí la planificación, los modelos de la planificación, entre otros (de estos temas sacó material para su libro *Crítica a la razón utópica* que publicaría más tarde en Costa Rica).

En sus curso de filosofía y teología, Hinkelammert guarda particular aprecio por el teólogo Helmut Gollwitzer (1908-1993)¹²⁴. Sus reflexiones y enfoques teológicos, enriquecidos con la perspectiva de la TDL, se las debe —afirma— fundamentalmente a Gollwitzer. En esa formación teológica, comenzó a vincular la ideología de la economía con la teología en base al pensamiento de Ernst Bloch. También sobre el pensamiento de Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer y otros, a través de Gollwitzer¹²⁵. Por esos años comienza a reflexionar, también, temas como la *teoría del fetichismo* en teorías de las relaciones económicas; el fetichismo del crecimiento económico y el fetichismo de las mercancías (a partir del análisis de Marx); y la ideología del mercado perfecto y la planificación perfecta (o “fetichismo estalinista”¹²⁶). Esto es relevante para desarrollar su visión sobre la “idolatría del mercado”. Un texto de esta época en su ensayo: “Die Wachstumsrate als Rationalitätskriterium” (1963), elaborado a partir de su investigación sobre la Unión Soviética e importante para desarrollar su *Crítica a la razón utópica*.

¹²⁴ Gollwitzer nació en Pappenheim (Bavaria), luterano, estudió teología protestante en Munich, Erlangen, Jena y Bonn e hizo un doctorado en Suiza con Karl Barth. Su opuso al régimen nazi, fue miembro de la iglesia confesante en Alemania. Sirvió como médico en la Segunda Guerra mundial en el frente este. Después fue prisionero de guerra en la Unión Soviética. Fue profesor de teología sistema en la Universidad en Bonn y teología protestante en la universidad libre de Berlín. Fue pacifista, se opuso a la intervención de los EE.UU. en Vietnam, al uso de bombas nucleares y fue crítico al capitalismo.

¹²⁵ “El que me formó fue Gollwitzer y después cuando tenía que ver los grupos de teología de la liberación, es evidente que descubrí mucha relación entre lo que Gollwitzer hacía de teología y lo que apareció aquí como teología de la liberación”. Gollwitzer estaba muy cerca de los estudiantes que hicieron la Revolución en el 68. Varios de sus líderes invitaron a Gollwitzer a sus actividades. Gollwitzer tenía bastante influencia de Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer. Mucha gente asistía a su cátedra: “Lo que cautivaba al auditorio era el tipo de discurso de teología de la liberación, por supuesto, correspondiente a una sociedad desarrollada. La teología de la liberación representa un paso más, pero un paso siempre necesita pasos anteriores, y ese teólogo representa uno de esos pasos previos” {2012: 35}. Según Hinkelammert, Gollwitzer pese a que fue prisionero de guerra en la Unión Soviética, no seguía la corriente anticomunista de la época, se opuso a la Guerra Fría, era un conciliador.

¹²⁶ “[...] era paralelo al fetichismo del capital, es decir, que también era Modernidad. La Modernidad está en las dos sociedades, ambas tienen caracteres que la aproximan mucho. Nunca me gustó hablar de «capitalismo de Estado», no me gusta esta terminología, pero no importa. Lo que importa es que es la misma Modernidad con su progreso lineal mistificado que se aproxima a lo infinito [...] para mí era muy evidente que había un paralelismo, que donde tenían ellos la planificación perfecta y el comunismo, nosotros teníamos la competencia perfecta. Entonces ahí empecé a ver el tema de la aproximación asintótica a modelos ideales. Eso era ya la estructura básica de la *Crítica a la razón utópica*. Yo hice un análisis sobre lo que es la imagen del comunismo en la Unión Soviética, sobre la transformación de la imagen del comunismo de Marx en la Unión Soviética. Eso le gusto al profesor porque servía para la Guerra Fría [se refiere a un profesor de apellido Thalheim con quien trabajó en el Instituto, el mismo que lo rechazó después para hacer el doctorado de habilitación]. Pero cuando hice lo mismo con todo el pensamiento neoclásico, ¡no le gustó para nada! Encontró que era horrible” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 110-111}.

4.1.2 Segunda etapa: Latinoamérica (Chile)

Llegó a Chile en 1963 mediante la Fundación Adenauer (fundación política y académica de la Democracia Cristiana). “Yo había estudiado Doctrina Social de la Iglesia, había estudiado en un centro de guerra fría, ellos imaginaban que yo era el mejor candidato que podían esperar para luchar en Chile contra el marxismo” {2012: 38}¹²⁷. La división latinoamericana de esta Fundación se llamaba: Instituto de Solidaridad Internacional. Por entonces Hinkelammert ya estaba casado y tenía dos hijos.

Con la Fundación Adenauer su trabajo consistió en dos áreas: una era académica, dictaba clases de sociología económica. Y la otra era extra universitaria, en el centro de formación para líderes políticos del partido Demócrata Cristiano y formación de sindicalistas para sindicatos cristianos. Las discusiones que allí sostenían giraban en torno al problema de la transformación de América Latina, las teorías de la dependencia, con elementos de Doctrina Social de la Iglesia. El autor recuerda las discusiones con el politólogo y abogado alemán nacionalizado chileno Norbert Lechner (1939-2004) que entrarán en su mencionado libro *Crítica a la razón utópica*.

Alrededor de 1968 se dividió el partido Demócrata Cristiano entre el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) y lo que siguió llamándose Democracia Cristiana. Hinkelammert se fue con la gente del MAPU y tuvo que salir de la Fundación Adenauer. Entonces, la Universidad Católica lo contrató de manera independiente. Dictó clases de economía política, economía e ideología, entre otras, en la carrera de Sociología y en el IDEP. En el MAPU trabajó con Jacques Chonchol (quien sería ministro de agricultura de la Unidad Popular, durante el periodo presidencial de Salvador Allende) y formó junto a él un centro, que se llamaba: Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional (CEREN)¹²⁸. Mientras estuvo en el CEREN escribió *Dialéctica del desarrollo desigual: el caso latinoamericano* (1970), con una concepción crítica de la historia que aparecerá en *Crítica a la razón utópica*.

Entre los años 1967 a 1970 Hinkelammert dio clases en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), un centro jesuita que estaba dirigido por el

¹²⁷ Pero aclara que él nunca se sintió estar cumpliendo una “misión política”, pero en Chile le nació el interés por la política {2012: 38}.

¹²⁸ De 1963 a 1973 “fueron como los años veinte en Alemania o en la Unión Soviética. Explotó la creatividad por todos lados. Claro después vino lo mismo que en Alemania y en la Unión Soviética. Esta vez se llamó Pinochet”. Aquellos años fueron un ambiente único para la literatura, el teatro, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, el pensamiento en general; manifestaciones políticas y culturales en las calles, “verdaderas celebraciones populares”. La derecha no aguantaría esta “creatividad no controlada” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 113}.

sacerdote francés Pierre Bigo. Este no estaba de acuerdo con la crítica a la Democracia Cristiana y el acercamiento al MAPU, de tal forma que organizó un autogolpe y echó a Hinkelammert y a sus compañeros de trabajo del ILADES. La experiencia del ILADES y del CEREN le sirvió como modelo para fundar más tarde el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Su libro *Ideologías del desarrollo y la dialéctica de la historia* (1970) es el resultado de los cursos en el ILADES, pero que no fue publicado por este instituto, sino por la Universidad Católica y la editorial Paidós de Buenos Aires (Argentina).

Fue en ese tiempo, alrededor de 1968, cuando se acercó a los teólogos de la liberación. Trabajó con Pablo Richard, Hugo Vilella, Gonzalo Arroyo. Empezó también los contactos con Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez: “Gustavo Gutiérrez iba mucho a Chile, yo lo conocí allí y él me visitaba en casa y conversábamos mucho, porque él se había interesado en estos tiempos por la crítica de la economía política, y me dio un manuscrito sobre economía política y los discutimos juntos.” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 118}. Con Pablo Richard trabajaría en el DEI (Costa Rica). En la década del sesenta se sintió externo a la TDL, pues, su línea de pensamiento era más sociológica que teológica. También, en ese trayecto, conoció a otros teólogos de la liberación: Dussel y Juan Luis Segundo. Hinkelammert participó, además, como parte del público en *Cristianos por el Socialismo* y en la Unidad Popular estuvo muy cerca del gobierno: participó de un grupo de discusión en el Ministerio de Planificación.

Fue en Chile donde empezó el estudio por la Teoría de la Dependencia. Dialogó con André Gunder Frank (con quien saldrían rumbo a Alemania después del golpe). Tomó contacto con Theotonio dos Santos y otros teóricos de la dependencia que por entonces estaban en el Centro de Estudios Sociales (CESO) de la Universidad de Chile (este centro era, dice Hinkelammert, como una contrapartida del CEREN). Todo este tiempo también trabajó con Roger Vekemans, el jesuita anticomunista y opositor a la TDL. Hinkelammert afirma que su verdadera formación la hizo en Chile. Bajo ese contexto reformuló todos sus conceptos teóricos que había elaborado en Alemania. Como dijimos, pudo redactar su libro *Dialéctica del desarrollo desigual: el caso latinoamericano*, de las discusiones con Gunder Frank. Este libro, en realidad, dice, fue resultado de un trabajo en equipo (con estudiantes bien formados, dos de los cuales fueron asesinados por la dictadura argentina: Patricio Biedma y Hugo Perret). A Hinkelammert le interesaba responder en este texto sobre las razones por las que

las políticas de desarrollo fracasaban en América Latina. Había estudiado la teoría del imperio en Lenin, Nikolái Bujarin, Rudolf Hilferding y Rosa Luxemburgo, pero solo había discutido bajo el punto de vista de la Unión Soviética, sin tener la visión del “Tercer Mundo”.

Vino el golpe militar en Chile (septiembre de 1973). No sabía qué iba a significar, hasta que aparecieron los muertos y los torturados por todas partes. Este es otro hecho importante que le marcaría su vida y que repercute en su pensamiento. Logró salir hacia Alemania como “huésped” de la Embajada alemana, situación que le permitiría regresar a Chile en 1976. A su llegada a Alemania se dio cuenta que todo el mundo sabía del golpe militar en Chile. Allende había marcado un hecho histórico sin precedentes al querer implementar el socialismo por vía democrática.

Lo llamaron socialismo, pero no era copia del Socialismo con mayúscula, institucionalizado. Se trataba de una vertiente muy autóctona, el «socialismo con empanadas y vino tinto». Después el vino fue convertido por Pinochet en sangre, y las empanadas en carne. Fue una fatal eucaristía la que hizo Pinochet de esta revolución de empanadas y vino tinto. {2012: 42}

Hinkelammert dice que EE.UU. vio el socialismo chileno como una amenaza a su control regional. Era peligroso porque podía expandirse por toda la región. Debía eliminar esta perspectiva de socialismo democrático que estaba surgiendo. Apareció la Doctrina de Seguridad Nacional {2012: 45-46}. Con el bombardeo a La Moneda, con los desaparecidos y los cientos de muertos en Chile, a Hinkelammert le vino el recuerdo de la guerra.

Lo advertí la semana del golpe, muy pronto. Al ver la brutalidad y el extremismo que tenía, lo tuve claro muy pronto [...] Se veía que estaban aplicando una manera de pensar completamente diferente, basada en nociones tomadas de la geopolítica, que en Alemania siempre ha sido muy cercana al nazismo. Los nazis fomentaron mucho eso de la geopolítica

Y con el golpe vino de inmediato el mercado total. Disolvieron todo lo que no era mercado. Era evidente, intervinieron todos los sindicatos, y mataron a todos los cabecillas de los sindicatos, de las organizaciones vecinales, estudiantiles, campesinas, todos. Fue una masacre selectiva. A los conductores de todos los movimientos populares los mataron, sistemáticamente, fue muy claro el proceder de los militares. También el uso sistemático de la tortura, se aplicó en seguida y a gran escala, era visible [...] En Chile había fábricas de tortura, donde el torturado entraba por cuatro semanas. Las primeras dos semanas los tenían en celdas, donde estaban amontonados, y allí tiraban a los torturados, para que supieran lo que les esperaba. Eso producía terror. Después, los sometían a una semana de tortura intensiva y, si no eran considerados «peligrosos», los pasaban a «recuperación» durante una semana, y después salían.

Si Auschwitz fue una fábrica de muertos, Chile era una fábrica de torturados. Fueron cincuenta, sesenta, ochenta mil personas que pasaron por esas fábricas. [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 126-127}

Si hizo presente, dice, el “mercado total”:

Privatización de todo lo que se podía con una excepción: el cobre. Porque el presupuesto militar dependía del ingreso de las ventas del cobre. Los *Chicago boys* terminaron todos millonarios en poco tiempo. Porque la privatización es un negocio como pocos. Es realmente una gran acumulación originaria. Ellos mismos determinan el precio y pagan con créditos en medio de una fuerte inflación, que no se tiene en cuenta a los efectos de la devolución. [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 128}

Hinkelammert también hacía un seguimiento de este fatídico suceso mediante la televisión católica (Canal 13, hasta ahora) y ahí conocería los comentarios teológicos del padre Raúl Alfredo Hasbún (1933-) (director del Canal 13 de la Universidad Católica), entonces, empezó el interés por el pasado nefasto del propio cristianismo presente en la postura del padre Hasbún. Analizó la ideología y la teología del golpe. Este hecho es importante porque aumentarían su interés por el análisis del cristianismo y la ley que se legitima en la moral cristiana.

Mientras estaba asilado en la Embajada alemana, pudo comenzar a investigar para escribir *Ideología del sometimiento: la Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974* (1977). El embajador le facilitó máquina de escribir y le proporcionó diversos medios de información para realizar la indagación. A diferencia del embajador de Alemania en Argentina, dice el autor, el de Chile no estaba de acuerdo con el golpe. Se sentía arrepentido por haber apoyado al régimen nazi y no quería repetir la historia de respaldar a regímenes sangrientos. Pero estaba prácticamente solo en esta posición. A diferencia de él, el embajador en Argentina estaba implicado incluso en desapariciones y favoreció decididamente el golpe en ese país, afirma. A fines de 1973 sale para Alemania y pudo enviar todo el material reunido para el libro, con el fin de trabajar aquí. El libro fue terminado en 1974. Mandó copias a varias editoriales, incluso al Cardenal en Chile, quien tal vez pasó una copia al mismo padre Hasbún quien escribió un artículo en *El Mercurio* como una posible respuesta al libro. El artículo de Hasbún era sobre los “terroristas intelectuales”. La *Ideología del sometimiento...* fue publicado finalmente en Costa Rica en 1977.

4.1.3 La tercera etapa: paso por Europa y viaje a Centroamérica

Como profesor del Instituto Latinoamericano (Universidad Libre de Berlín), dictó en Alemania la cátedra de Economía y sociedad en América Latina. Estuvo aquí tres

años. Se presentó para una cátedra en el Instituto, la ganó, el rector lo propuso, pero como el Ministro de Cultura tenía que dar el visto bueno y este a la vez se basaba en el visto bueno del Servicio Secreto, lo rechazaron. Entonces, pensó decididamente en el retorno a Latino América. Una obra de esa época es el análisis político a la derecha alemana y su vuelco al pensamiento autoritario, dictatorial, usando como una estrategia la demonización de toda oposición que amenace el orden socioeconómico establecido. La crítica a la política es a la vez una crítica a la economía, a la religión del mercado y las utopías que se establecen, o las antiutopías en el caso del pensamiento conservador. Su obra titula: *Die Radikalisierung der Christdemokraten. Vom parlamentarischen Konservatismus zum Rechtsradikalismus* (1976).

Una oferta del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) en San José Costa Rica, lo haría pisar tierra centroamericana en 1976. Allí ya estaba Hugo Assmann y fundaron el DEI. El DEI, como se señaló, es concebido a partir del CEREN, el ILADES y la revista *Pasos* (que actualmente edita el DEI) es una revista que Hugo Assmann editaba en Chile y por eso en Costa Rica se llamaría *Pasos segunda época*. Después de ser director del programa de Postgrado en la Universidad Autónoma de Honduras, regresa a Costa Rica para integrarse definitivamente al DEI. En Honduras se hizo presente la guerra de los “Contras” de Nicaragua. Había estudiantes presos, él y otros comenzaron a ser vigilados por la policía.

El DEI fue fundado en 1976 y comenzaron los primeros cursos relacionados con economía y teología en 1977, ya desde el punto de vista explícito de la relación entre economía y teología. Ahí empezó, otra vez, el trabajo con militantes de grupos cristianos, esta vez de la zona centroamericana. Es en el “Taller de formación” que organiza el DEI y que se sigue haciendo hoy en día. Consiste en un trabajo con grupos de base. Además, en 1989 empezó a funcionar en el mismo lugar, el Seminario de Investigadores y Formadores Invitados, que tiene más bien un nivel de postgrado¹²⁹. En el DEI, Hinkelammert dio cursos sobre utopía, proyectos de transformación, desarrollo, teorías del desarrollo, teoría de la dependencia. En este ámbito es que con mayor énfasis entra en discusión con la TDL.

La teología en el DEI era parte de este pensamiento desarrollado en colaboración con los movimientos. El DEI no quería ser un centro de teología, sino un lugar de pensamiento a

¹²⁹ “Hugo Assmann le dio el nombre [al DEI], porque a él le gustaba inventar nombres o títulos de libros. Nos enfrascamos de lleno en esa tarea. Nuestro primer taller contó con 6 alumnos en 1977. Por esos días hacíamos dos al año, después solamente uno al año, y en 1989, fundamos el Seminario de Investigadores, que empezó con dos alumnos, luego subió a 10 y luego a 20. La idea era enriquecer lo que ya habíamos visto en Chile con ILADES y CEREN.” {2012: 58}

partir de movimientos de liberación. Lo teológico tenía su lugar, pero siempre en diálogo con la economía y las otras ciencias sociales. {2012: 59}

Desde 1981, comenzó su trabajo en el DEI a tiempo completo y su participación en la Universidad (en el CSUCA), ya no como docente titular, sino como profesor invitado. En ese tiempo, publica su *Ideología del sometimiento...* y empieza la primera etapa de su libro: *Las armas ideológicas de la muerte* (1977 y 1981) donde aparece el tema de la economía relacionado con la teología de forma más elaborada. Luego, ya estando en el DEI, escribió finalmente su *Crítica a la razón utópica* (1984).

A partir de su libro *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1990) advierte al ser humano como sujeto que tiene economía y teología y que los dos ámbitos son inseparables. Esta discusión se mantiene hasta finales de los noventa y se expresa claramente en *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998).

Con su teoría económica y teológica logra avizorar el mercado total en contraposición a la sobrevivencia humana. Y reflexiona que la “opción por los pobres” es el problema por la misma sobrevivencia humana. Los pobres, sostiene Hinkelammert, son el extremo de una amenaza que vivimos todos en el actual sistema de mercado total o estrategia de globalización. La “opción por los pobres” es la opción por el otro, donde yo también estoy, porque “el otro soy yo”: “Ama a tu prójimo porque tú eres él” (señala, siguiendo a Emmanuel Levinas). Es a partir de esta opción que se genera la reflexión del 'sujeto'.

4.1.4 La última etapa, el contexto de la globalización

Hinkelammert se encontraba en Alemania cuando “cayó el muro de Berlín”. En noviembre de 1989. La caída del muro anunció lo que sería después el 11 de septiembre de 2001, dice el autor. El capitalismo “sin alternativas”, la “dictadura global del imperio” y la eliminación de toda resistencia mediante la “guerra contra el terrorismo” inaugurado por Georg W. Bush. Hinkelammert recuerda que la celebración por la caída del muro había silenciado y tapado toda noticia sobre el asesinato de los curas jesuitas en la Universidad Centroamericana “José Simón Cañas” (UCA) de El Salvador: “En Alemania fue ignorado, porque venía a empañar los festejos. Era la hora de la libertad, la caída del muro, y de repente un grupo de jesuitas es masacrado, ¡y con apoyo de los Estados Unidos! [...] ¡Y en nombre de la

libertad!” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 152-153}¹³⁰. En su teoría Hinkelammert plantea que los grandes crímenes se cometen a nombre del “bien”, de la “libertad” o de los “derechos humanos”. Es una característica de la sociedad occidental.

La caída del muro fue un aviso para la caída de la Unión Soviética. “No fue un derrumbe planificado, sino el resultado de una total incapacidad de la nomenclatura. Aunque no descarto que pueda haber sido un cálculo de la nomenclatura, que vio la oportunidad para hacerse rica”. La causa de la caída fue la corrupción de la “nomenclatura”: “Cada uno se hizo de las propiedades públicas a las que pudo acceder, y eso fue la más gigantesca acumulación originaria imaginable” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 154}.

A propósito de la invasión a Irak en 1989, Hinkelammert comienza a teorizar sobre la construcción de monstruos, complementando con esta imagen su análisis del 'sujeto'.

El asunto es que los creadores del monstruo, tienen que transformarse en monstruos para poder combatir eficientemente a la criatura. Es decir, se proyecta la monstruosidad en el otro y eso permite justificar la propia monstruosidad. Eso está a la orden del día desde 2001; la guerra antiterrorista es una guerra de exterminio de toda resistencia, hecha bajo el pretexto de combatir y eliminar los monstruos. [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 156}

Con los atentados en Nueva York (9/11) comienza el nuevo siglo, que propondrá nuevas problemáticas. La “opción por el pobre” se ha vuelto una opción por las víctimas que ahora son los excluidos, los sobrantes y los pobres en espíritu, incluyendo al medio natural, pues la amenaza se cierne contra toda forma de vida. Esto es importante para ampliar con la categoría 'sujeto' el concepto del 'pobre' de la TDL clásica. Se instala el mercado total que no tiene resistencias importantes a nivel mundial. Hinkelammert intentará reflexionar a partir de enfoques como la “banalidad del mal” (Hannah Arendt), la “violencia sagrada”, la “espiritualidad de la muerte”, el “fundamentalismo cristiano”, entre otros. Interpretados bajo la lógica que el “asesinato es suicidio” y de la “maldición” que acarrea el cumplimiento de la ley. De estos temas también irá surgiendo en su pensamiento el tema del 'antisujeto', del individuo que calcula, que nosotros hacemos explícito en este estudio más adelante.

¹³⁰ “[...] se tiró el muro y se mató a los jesuitas en el Salvador, se acabó con la Teología de la liberación. No cayó solamente el muro, se acabó toda la crítica del capitalismo, que precisamente tenía allí uno de sus centros. El asesinato desnudó la esperanza escondida con la que se regodeaba el poder: que con la caída del muro se acabaran todos los movimientos de resistencia, en el Tercer mundo y en todas partes” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 153}. En ese tiempo comienza otra etapa de su reflexión: la crítica a la estrategia de globalización y su nihilismo, ver su obra: *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización* (2001).

El año 2007 Hinkelammert junto amigos y colegas funda, en el ámbito de la Cátedra de Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Heredia (Costa Rica), el Grupo Pensamiento Crítico¹³¹. Fruto de este espacio de debate surge su libro: *“Yo vivo si tú vives”: el sujeto de los derechos humanos* (2010a, edición boliviana).

Después de haber estado por treinta años en el DEI, Hinkelammert decide dejar su trabajo allí. Debido a conflictos personales que tuvo con algunos colegas {cf. Fernández & Silnik 2012: 115}. Posteriormente, su participación en el DEI fue esporádica, se limitaba a dar charlas que le pedían los estudiantes. Por su parte, siguió con su producción; a fines del 2011 sale a la luz su libro: *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso*, donde, como el título señala, despliega aún más su análisis al pensamiento paulino sobre la ley¹³². En su teoría sobre el 'sujeto', este se enfrenta a la ley, y al encararla se descubre como sujeto, que es más que el rol que le asigna la ley y que se ve obligado a cumplir a costa de su vida.

En el nuevo siglo, su teoría profundiza la crítica a la racionalidad del mercado total, al retorno del sujeto reprimido, su análisis a la modernidad (a sus mitos) y la crisis civilizatoria de occidente. Su pensamiento de este tiempo se sistematiza y expresa en los libros: *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2001), *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad (materiales para la discusión)* (2008, edición boliviana) y los ya citados *“Yo vivo si tú vives” el sujeto de los derechos humanos* y *La maldición que pesa sobre la ley...* El tema del 'sujeto' está muy presente en estos trabajos.

Hinkelammert dice que los interlocutores de su teoría en los años sesenta, eran los movimientos de liberación; en los años setenta y ochenta lo eran, sobretodo, los grupos afectados por las dictaduras totalitarias de la seguridad nacional; en los años

¹³¹ Su página web es: <www.pensamientocritico.info> (consultado: 02.08.15). En este sitio web se puede hallar parte importante de la obra de Hinkelammert, además de materiales escritos productos de las discusiones que el Grupo mantiene periódicamente.

¹³² “[...] sin mercado no podemos vivir, pero, paralelamente, *por* el solo mercado (si no admitimos más que el mercado) moriremos también. Es como sucede con la ley, con la maldición que pesa sobre la ley. No podemos vivir sin ley, pero si intentamos vivir por la ley, no vivimos tampoco. Entonces la ley mata” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 172}. “Lo que no es, si no es respetado e introducido, transforma la ley en maldición. «Lo que es» contiene la posibilidad de liberación, es lo mesiánico de Walter Benjamin, que irrumpe. Nunca estamos meramente ante «lo que es», sino que siempre estamos también frente a «lo que no es»; y ese «no ser» es el resquicio que permite controlar la maldición que pesa sobre la ley. «Lo que no es», es una ausencia que está presente, que vivimos, cuando vivimos la ley, el mercado, el Estado, etcétera. Vivimos «lo que no es» como la presencia de una ausencia. Eso es para mí la dialéctica.” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 175}.

noventa y al comenzar el presente siglo, lo son los movimientos de emancipación y anti-globalización: ecológicos, de protesta, juveniles, mujeres, indígenas, de defensa de los derechos humanos y otros de la base social y popular.

Según Hinkelammert, los dominadores tienen que “convertirse”, pues, si se hacen cínicos estamos perdidos. El proletario ya no es —como lo postulaban grupos socialistas en años anteriores— actor de su salvación, no es, en la actualidad, el único actor. Sino también los pueblos marginados que se descubren como “sujetos”.

4.1.5 El filósofo: una interpretación

Para entender mejor este desarrollo biográfico-filosófico, usaremos en lo que sigue la lógica de transformación sistematizada en el cuadro praxeológico como instrumento heurístico. Como intelectual y como persona, al igual que Gutiérrez, Hinkelammert siente indignación al constatar la producción de víctimas por el sistema socioeconómico neoliberal y la “estrategia de globalización”. Se suman además, sus experiencias con el Nacional Socialismo que lo marcó y la dictadura de Chile, también su exilio tanto de Chile como de Alemania. A esta experiencia, da una respuesta como intelectual: un lenguaje sobre el sujeto y el deseo de que la mayor cantidad de personas se comporten actuando bajo la perspectiva de “ser sujetos” y se reconozcan. Hinkelammert antes que pensar como Gutiérrez en Dios, piensa más bien en los seres humanos. Dice: la espiritualidad surge de “lo humano”, es secular. Centra la fe en los movimientos, grupos y comunidades que resisten la arremetida del neoliberalismo. Cuando se reconozcan los seres humanos como sujetos, emergerá la figura de un Dios solidario, en “connivencia” con el ser humano. En este sentido, es necesaria la utopía como un *horizonte*. “Utopías y tipos ideales reproducen la misma reflexión sobre mundos imposibles, los cuales inciden en la posibilidad de mundos reales” {1998a: 14}. A Dios se deja el resultado final: la plenitud del reino, pero el ser humano tiene mucho que hacer todavía en la historia.

Como intelectual y como ser humano afectado por los impactos directos e indirectos de la sociedad de la exclusión, Hinkelammert ve con esperanza todo tipo de resistencias: de movimientos sociales y de personas. Hay que esperar, por tanto, argumentos desde las ciencias, la economía política, la teología, la filosofía en favor de esa esperanza. Con la teoría y la práctica de las personas y colectivos, se enfrentaría un sistema socioeconómico que tiende al crimen y que amenaza la vida en el planeta. En la interpretación positiva aparece en Hinkelammert la urgencia de proponer un lenguaje crítico, económico, teológico y filosófico: la teoría sobre el 'sujeto'.

El autor está preocupado en proponer una teoría crítica, pues ha constatado las víctimas del sistema, el exterminio y las torturas. Aquello se lo remite el holocausto, el golpe militar en Chile, la guerra en Centroamérica, la estrategia de globalización. Investiga y escribe para sus diversos interlocutores: agentes de pastoral, líderes políticos, sociales; movimientos de liberación en América Latina y el Caribe. Los opositores a su proyecto son personas que no toman consciencia de la situación, instituciones que son usadas como herramienta de opresión; militantes de izquierda que no realizan una autocrítica. Hinkelammert procura jugar un papel de interpelador a quienes quieren dialogar con él, o discutir la crisis de la sociedad occidental y su “modernidad”. Su discurso es, en alguna medida, abierto al debate. Además, como Gutiérrez, discute con los intelectuales que defienden el “desarrollismo” y el modelo neoliberal, son intelectuales que están en la otra vereda. Sin embargo, Hinkelammert establece un debate fructífero con algunos de ellos (como con Roger Vekemans). El autor se adhiere a la Teoría de la Dependencia, que fue clave, como vimos, para la formulación de la TDL.

El campo en el que se ubica Hinkelammert es el de los intelectuales de la izquierda latinoamericana. Intenta ir más allá de aquellos que se identifican solo con el marxismo o solo con el cristianismo de la liberación (la TDL), procura hacer una síntesis de ambos aportes, como lo intentó H. Gollwitzer en el contexto europeo buscando articular cristianismo y marxismo/socialismo {cf. Gollwitzer 1980a; 1980b}. El elemento que une al ateísmo marxista y el cristianismo es el ser humano. Tanto el cristianismo de liberación como el marxismo están preocupados por el ser humano y su bienestar. Convergen en este tema y es lo que hay que profundizar. En Costa Rica Hinkelammert logra organizar un grupo de intelectuales que reflexionan junto a él y además a intelectuales a nivel continental para discutir los temas más importantes del pensamiento de la liberación. Como la dominación se da en todos los niveles y no solo en el plano socioeconómico, es necesario pensar la liberación en términos de cultura, género, ecología, sociedad y otros. Por ello su pensamiento incluye distintos ámbitos del saber. Razón por la cual lo consideramos en este trabajo como un filósofo de la liberación. Sus contendores son los ideólogos del mercado y quienes los repiten en el contexto latinoamericano. Defiende contra otros intelectuales de izquierda y sus mismos colegas, su teoría sobre el sujeto y el peligro que, en el plano de la teología, se olvide que lo principal es el ser humano y no el Cristo abstracto del dogma. Como Hinkelammert no es un católico que dependa de la iglesia, su pensamiento no está supeditado a lo que diga o deje de decir la oficialidad de la Iglesia Católica, sabe que

su teoría sobre el 'sujeto' puede ser considerada como una posición hereje y él mismo puede ser tachado de esa manera.

En su obra discute con pensadores “modernos”, con unos que corresponden a la Antigüedad y con otros más actuales. Son aquellos que justifican el “suicidio colectivo de la humanidad” o la “lucha de todo contra todos” a muerte en el “mercado total”. Pero también con quienes son críticos acérrimos de esta misma modernidad. Incluyendo a pensadores antiguos que Hinkelammert considera “modernos” o precursores del pensamiento moderno, dentro de los cuales, pueden estar por ejemplo el “Juan” del *Evangelio*, o el del *Apocalipsis*; “Pablo de Tarso” o, ya en plena modernidad, Karl Marx¹³³. La modernidad tiene una genealogía histórica que el autor intenta rastrear refiriéndose a algunos pensadores cristianos (Pablo de Tarso, Agustín, Anselmo). Con todos ellos debate el tema del ser humano como sujeto, su negación y reivindicación.

En la vida de Hinkelammert el tema del 'sujeto' surge por las amenazas que vio a la vida humana desde su experiencia en Alemania (holocausto), en Chile (tortura) e, incluso, en Centroamérica (guerra). Esas amenazas las experimentó él mismo. Interpreta al sistema capitalista como un sistema mortal y su ideología, como “ideología de la muerte”. El 'sujeto' significa, en ese contexto, lucha y resistencia, la defensa de la vida humana.

4.2 El ser humano como sujeto: interpretación filosófica

En esta parte analizamos el tema del 'sujeto' según Hinkelammert. Primero, estableciendo una pre-comprensión del concepto en base a teorías y realidades culturales. Segundo, el análisis filosófico que el autor realiza al concepto de 'sujeto' a partir del *Evangelio de Juan* (configuración), incluyendo una profundización que hace Jung Mo Sung al concepto 'sujeto' y 'rol social'. Por último, a partir de todo lo trabajado se modela un posible habitus, tanto del sujeto y de un individuo calculador o “antisujeto”.

¹³³ “Hoy, es necesario reclamar libertad contra la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por los cuales no orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento, se lo transforma en una autoridad ciega. Se necesita una referencia de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón. Esta es la libertad que nos hace falta” {1998a: 286}.

4.2.1 El 'sujeto': una perspectiva general (pre-comprensión)

A Hinkelammert le interesa discutir la afirmación real y material de la vida humana. Argumentar desde las víctimas y las causas que las producen. La realidad de opresión con sus lenguajes, sugiere, debe ser interpelada e interpretada desde las víctimas. El reclamo de esas personas negadas, así como su opresión, abarca muchas dimensiones, lugares, formas: la economía, la teología, la psicología, el arte. La opresión se justifica religiosa, económica, cultural, filosóficamente. La inercia del sistema produce exclusión por millones y sus ideólogos siguen defendiendo sus estructuras (objetivas y subjetivas) y sus lenguajes como necesarios para la “vida”: la “autorregulación” del mercado. El autor obviamente no puede decirlo todo, sin embargo procura concentrarse en la realidad humana (los “pobres” de América y el Caribe). Así, su discurso puede ser visto como una “antropología”: el sujeto, su negación, su liberación.

Dice que el 'sujeto' es el “hilo de Ariadne” que le permite moverse en el laberinto de la modernidad y sus lenguajes seculares y religiosos: Dios se hizo ser humano y “sujeto”. Con la teoría del 'sujeto' confronta ideas y vocablos con los que se conciben fetiches e ídolos que causan la muerte {2008: 6-7}. Los lenguajes teológicos, filosóficos y otros de la modernidad constituyen “marcos categoriales” frente a los cuales Hinkelammert procura construir su propio marco de pensamiento donde tenga lugar el ser humano como sujeto y donde no sea negado: una teoría “ética de la vida”¹³⁴.

En las reuniones de Cientistas Sociales y Teólogos/as (1999 y 2002), Hinkelammert explica el concepto de 'sujeto'. La concepción del 'sujeto', dice, superaría la relación sujeto-objeto postulada por Descartes. En Descartes el punto de vista es exterior a toda realidad corporal. Un sujeto trascendental que se sitúa como juez y se afirma solo como una autorreflexión. Es, ante todo, un sujeto del pensamiento que se torna un individuo poseedor. En términos de acción, la relación sujeto-objeto es de dominación del individuo sobre el mundo y su propio cuerpo. El individuo poseedor se ha impuesto y sustituido a la concepción general del sujeto. “Este se ve como sustancia calculadora que, en un mundo de puros objetos, calcula su posibilidad de acceder a ese mundo consumiéndolo y acumulando como propiedad partes crecientes de él. Al sujeto calculante, el individuo, no lo afecta la negativa al sujeto trascendental” [Franz Hinkelammert] {Encuentro de Cientistas 2000: 5}.

¹³⁴ “El sentido de la vida es asegurar que todos la podamos vivir y que podamos vivirla es sentido suficiente. Claro: con libertad, justicia, y todo lo demás, pero lo primero es vivir la vida.” [Hinkelammert] {Fernández & Silnik 2012: 172}

En cuanto a “viviente”, el ser humano se enfrenta a los “efectos no-intencionales” de la producción capitalista. Ahí surge su “sujetividad” (Jung Mo Sung), como una racionalidad que se opone a la lógica económica y social. Tal racionalidad dice que hay que satisfacer las necesidades de la vida real y material frente a la irracionalidad e inercia del mercado; y que antes que el círculo medio-fin, está el “circuito natural de la vida”.

Si la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando las lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera, frente a estas consecuencias autodestructivas, la consideración del conjunto y la defensa de la vida misma. [Hinkelammert] {Encuentro de Cientistas 2000: 7}

Una persona no es sujeto automáticamente, sino hay un proceso en el cual se reconoce como sujeto, lo que no quiere decir que no sea digna, pues siempre es digna, porque es ser humano. “Hay un proceso en el cual se le revela que no puede vivir sin hacerse sujeto”. Toma consciencia que si quiere seguir con vida, necesariamente debe oponerse a la inercia del sistema. Al oponerse, se “desarrolla como sujeto”. Así, ser sujeto no es “*a priori*”, sino un “resultado” (aunque después se admita como un *a priori*). Frente a la capacidad (auto)destructora del sistema, surge el ser humano como sujeto dispuesto a no ser aniquilado; aparece con su “grito”. De tal forma, ser sujeto es una “necesidad y potencialidad humana” y no una “presencia positiva”. Se “revela como una ausencia que grita”. Está presente, pero como “ausencia” y como tal, “solicita”. “Hacerse sujeto es responder positivamente a esa ausencia que a la vez es una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia” [Hinkelammert] {Encuentro de Cientistas 2000: 7}. Volvemos a este punto más adelante y su interpretación en Jung Mo Sung quien lo ha analizado filosóficamente.

En 2002, Hinkelammert, inspirándose en Albert Camus, habla del sujeto como “rebelión”. “La rebelión no implica necesariamente revolución, sin embargo es necesariamente una actitud de distanciamiento, de la cual nacen respuestas. Toda alternativa presupone tal rebelión” [Hinkelammert] {Encuentro de Cientistas 2003: 4}. Según el autor, el ser humano como sujeto no tiene valores explícitos, pues es “criterio” sobre todos los valores. Los derechos humanos deben ser respetados como derechos del ser humano en tanto “sujeto”. Esto exige una ética que no es opcional, sino necesaria.

Hinkelammert también habla del 'sujeto' apelando a algunas premisas. Entre ellos aparece: el “asesinato es un suicidio”. No es una simple teoría, sino un juicio empírico.

Tampoco es un cálculo, sino consiste en percibir la realidad como “circular”. El autor asegura que es un postulado de la “razón práctica”. Para expresarlo habla de la “globalidad” de la tierra. “En el interior de esta globalidad podemos afirmar nuestra vida, o asimismo negarla. Al afirmarla, emergen las alternativas y su necesidad. Por eso, se trata del juicio constitutivo de cualquier resistencia. Se puede hacer la opción al revés, pero desemboca en el cinismo” [Hinkelammert] {Encuentro de Cientistas 2003: 5}.

Cuando se dice, como lo hacen los ideólogos del mercado capitalista, que el asesinato —o la competencia a muerte en el mercado— no es suicidio, se está haciendo un postulado (razonamiento, principio, premisa) de la “razón práctica”, pero en sentido contrario al del 'sujeto'. La única salida es afirmar la vida, y emerge la necesidad de una ética y la rebelión. Es una iniciativa solidaria, “intersubjetiva”, y no de un sujeto solitario. El postulado, dice Hinkelammert, no es propiamente una experiencia: dónde, quién, a quién, cuándo, cómo, o en qué lugar, en qué situación en concreto pasa.

Lo del postulado el asesinato es suicidio, hay que trabajarlo mucho más. Primero, debemos discutir por qué es postulado. No es experiencia en el sentido de un hecho particular verificable. Pero en cuanto postulado lo considero condición de realismo. Frente a esto existen otros postulados contrarios, también de la razón práctica, aunque falsos. Por ejemplo, el de la mano invisible. Éste parte de una experiencia: por todos lados hay autorregulaciones. Esta experiencia se transforma en postulado en tanto determinación de la realidad en cuanto tal, y se transforma luego en mano invisible. Éste es también un postulado de la razón práctica, no es teoría. Estos postulados se enfrentan, y allí, la solución solo puede ser en la línea de la apuesta de Pascal.

Ahora, con respecto a la praxis. Tiene mucho que ver con la praxis en tanto se trata de alternativas. No obstante, las alternativas sin un sustento se quedan en el papel. No considero posible un movimiento en favor de una alternativa si no lo puedo sustentar en una fuerza que nazca del sujeto, anterior a todas las instituciones y clases sociales. [Hinkelammert] {Encuentro de Cientistas 2003: 14}

Si se habla de la afirmación del “sujeto”, también puede concebirse un “antisujeto”. Algunos seres humanos actúan como antisujetos, un antisujeto sería un suicida, el que mata al otro; una persona cínica. Hinkelammert cree que hay cínicos que hoy en día tienen el poder para destruir y acabar con la vida. Estos cínicos e inconscientes, ven como enemigos, a quienes van contra sus intereses o a quienes son obstáculos para sus propósitos económicos y de asalto al poder, imaginándolos como “monstruos”. Se promueven imágenes de enemigos mundiales, terroristas, para justificar así un exterminio y para destruir países, se habla de “guerras justas” (por ejemplo: la invasión a Irak y la “guerra contra el terrorismo”). En este sentido, no solo

no se reconoce al sujeto, sino se lo representa como lo contrario: no-humano, no-digno, sin derecho a vivir, bestia, a quien se debe aniquilar. Existen asesinos, dice el autor, pero no los monstruos que se crean para justificar intervenciones militares y matanzas. La monstruosidad estaría, señala, en el poder que fabrica esos monstruos para destruir y ahí estaría el antisujeto. “Para vencer al monstruo hay que volverse monstruo también”, es lo que proclama el poder. Todos se vuelven monstruos y pretenden devorarse los unos a los otros. Frente a la creación de monstruos en la actual “estrategia de globalización”, hay que recuperar al sujeto. Recobrarlo ante el colapso de las relaciones sociales.

Hinkelammert dice que la posibilidad de reconocerse como sujetos, está en todas las culturas. Sobre esta base, podría hablarse de la “interculturalidad”. En todas las culturas hay historia, gracias a ese reconocimiento de los seres humanos como sujetos. Pero la sociedad moderna ha “interrumpido” este proceso, que puede ser leído de modo circular: **sujeto - negación - recuperación**. Se persigue a todo levantamiento con las leyes del mercado totalizado. Surgen también los fundamentalismos tanto económicos como religiosos: la idolatría del mercado. Hinkelammert piensa que la recuperación del sujeto hay que hacerla desde las culturas tradicionales, pues en el origen de cada una de ellas estaría el sujeto. Habría que ir al origen, propone.

4.2.2 El 'sujeto': imágenes filosóficas (configuración)

El autor postula imágenes de seres humanos e ideas de sus comportamientos: ¿cómo debería ser la actitud y la acción de alguien que se ha “reconocido como sujeto”, y cómo la de un individuo que solo vela sus intereses mezquinos o un calculador en el mercado especulativo? ¿Qué tipo de seres humanos produce el sistema capitalista? ¿En quién —o a qué— es reducido el ser humano con la estrategia de globalización o el “mercado total”? ¿Qué posibilidades tienen las personas de volverse sujetos, de resistir, de responder como sujetos antes que como individuos calculadores? ¿Qué características tendría alguien que así lo hace? Los abordajes del autor al tema del “sujeto” en su libro, podrían resumirse en: sujeto y resistencia, sujeto y ley; sujeto y antiutopías; sujeto y modernidad capitalista. Es lo que vamos a analizar en esta parte, además, la idea del antisujeto y la diferencia entre sujeto y rol, siguiendo para esto último a Jung Mo Sung, quien ha trabajado el tema del 'sujeto' en Hinkelammert. Estas concepciones nos parecen que resumen hasta cierto punto las imágenes del ser humano como sujeto que propone el filósofo.

Con ello, entramos al momento de su creación filosófica. Como nos basamos en su libro: *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, que a la vez se fundamenta en el *Evangelio de Juan*, mencionamos previamente la consideración que hace el autor del *Evangelio de Juan* como un texto donde habría que buscar un origen cristiano de la discusión sobre el 'sujeto'. Con ello, el *Evangelio*, a pesar de estar circunscrito al campo teológico, supera al mismo y nos muestra una realidad sobre nuestra sociedad hoy. Además, es un texto literario (una obra de arte), pero que va más allá de lo meramente literario-artístico y propone categorías de pensamiento. Nos parece relevante cómo el autor genera una teoría sobre el texto sagrado, proponiendo, como Ricoeur, un criterio para hacer una hermenéutica.

4.2.2.1 El Evangelio de Juan: texto teológico y literario, la búsqueda de un origen

En su propuesta, el *Evangelio de Juan* interpreta la realidad de un determinado contexto, donde “lo teológico forma parte integrante, a la luz de una tradición” {1998a: 15}. Como también forma parte de ella la política y otros ámbitos del conocimiento y del saber/hacer humano: “la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad”. En otras palabras: “Teológicamente habla de la realidad” {1998a: 14}. Así, si bien se puede tomar el *Evangelio de Juan* como teológico, no obstante su lenguaje no se agota en eso. En este sentido, “no puede ser y no es «teológico»”. Para Hinkelammert, el *Evangelio de Juan*, junto a los textos de Pablo y el *Apocalipsis*, conforman un conjunto que constituye “nuestro pensamiento en términos categoriales” y canaliza “toda la historia posterior hasta hoy, y que todavía está presente a pesar de las pretendidas secularizaciones” {1998a: 16}. El *Evangelio de Juan*, es un texto teológico y más que teológico; según su hermenéutica, le va a permitir hablar sobre el 'sujeto'.

El *Evangelio de Juan*, bajo su perspectiva, también puede ser leído como una obra literaria.

El evangelio de Juan es a la vez una obra de arte, un drama que conjuga las varias escenas. Un drama que a veces parece incluso comedia, y otras veces tragedia. Como en una obra de arte, el sentido está abierto. No hay una sola tesis central que sea defendida en un sentido apologético. Puede haber varios sentidos. Juan no se preocupa de eso. El evangelio de Juan es realmente un evangelio, aunque es a la vez una de las más grandes obras de arte de nuestra literatura. Cuenta la historia de provincianos en una provincia del gran imperio. Un carpintero de Galilea, un Sanedrín sometido a un régimen cuyo centro está muy lejos, un representante del imperio que ha sido mandado a esta provincia porque no sirve para mejor cosa. «Tercer mundo». {1998a: 129}

Los destinatarios del *Evangelio de Juan* son cristianos separados de los judíos (romanos o judíos), que viven en la Roma imperial. Es un texto religioso, pero no deja de ser una obra literaria. El *Evangelio de Juan* para Hinkelammert es el “Teatro del mundo”¹³⁵.

Para Hinkelammert el *Evangelio de Juan* es un drama que representa la vida: nuestro mundo de hoy y a las personas. En el *Evangelio de Juan* se representan conflictos de la iglesia cristiana, que es a la vez, sugiere el autor, una crítica a toda la historia posterior del cristianismo. El texto ayuda a ver cosas hoy —es como un espejo. Ricœur diría que imita las acciones humanas.

Aparece el tema de la “ley” y el “orden creado”, que podría tratarse por analogía también del efecto de la “ley y el orden” que Hinkelammert trabaja en su teoría socioeconómica y para explicar la negación del “sujeto”. En *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* hay una crítica al filósofo romano Cicerón (106 – 46 a. C.), muy cercano también al estoicismo. Para Cicerón los enemigos de la ley (o la moral del imperio) —los rebeldes de Catilina: campesinos endeudados y sin tierra— son “viciosos”, en cambio el cumplimiento de la ley es “virtud”. “Vicio” versus “virtud” es el esquema que propone Cicerón, o rebelión versus ley (herejía versus ortodoxia). Los enemigos del imperio no tienen derechos, sino son únicamente “viciosos”, por lo que se les debe combatir y extirpar con buena consciencia. En este caso, dice Hinkelammert, la guerra y la matanza está justificada por un esquema moral. Es una demonización del enemigo a partir de la ley formal, es decir, sin conexión con la vida real y material que exigiría más bien la rebelión por motivos de sobrevivencia y resistencia. Este esquema

¹³⁵ Lucio Anneo Séneca (muerto el año 66 d. C.) comparaba la vida con una comedia. La existencia humana es breve por lo que las personas deben sujetar sus acciones a una recta conducta moral. Séneca fue un representante del estoicismo, donde se recomendaba a las personas cumplir bien su papel en el mundo, sin cambiarlos, pues se dará cuentas a Dios sobre la actuación del papel que a uno la ha correspondido desempeñar. El poeta y teólogo Francisco de Quevedo (1580 – 1645) expresa esta idea en un famoso poema: “No olvides que es comedia nuestra vida/ y teatro de farsa el mundo todo/ que muda el aparato por instantes/ y que todos en él somos farsantes;/ acuérdate que Dios, de esta comedia/ de argumento tan grande y tan difuso,/ es autor que la hizo y la compuso./ Al que dio papel breve,/ solo le tocó hacerle como debe;/ y al que se le dio largo,/ solo el hacerle bien dejó a su cargo./ Si te mandó que hicieses/ la persona de un pobre o un esclavo,/ de un rey o de un tullido,/ haz el papel que Dios te ha repartido;/ pues solo está a tu cuenta/ hacer con perfección el personaje,/ en obras, en acciones, en lenguaje;/ que al repartir los dichos y papeles,/ la representación o mucha o poca/ solo al autor de la comedia toca.” Es lo que también presenta el dramaturgo Pedro Calderón de la Barca en *El gran teatro del mundo*, cuyo personaje la “Ley” y el “Autor” —que viene a ser como el “Creador” o el dios de la obra— dicen: “Obrar bien, que Dios es Dios” {Calderón de La Barca 1997 [1655]: 17, v. 438}. En la obra de Calderón de la Barca, se destaca los papeles que los humanos juegan en el “teatro del mundo”, pero al final consiste solo de roles que se abandonan a la llegada de la muerte. Calderón parece sugerir que los seres humanos no son los roles que representan, sino más que eso: “Vuélvase, torne, salga tu persona/ desnuda de la farsa de la vida” {Calderón de La Barca 1997 [1655]: 46, v. 1287-88}. “¡La vida es una farsa!”, quedarse desnudo ante la vida, ¿qué significa? ¿Podría ser esta tal vez una idea parecida a la concepción de 'sujeto' que propone Hinkelammert? Surge una consciencia. Somos los roles que asumimos, pero también más que todo ello, somos, diría Hinkelammert, “sujetos”.

—señala el autor— será llevado después por la cristiandad a un nivel extremo {cf. 1998a: 195-201}. Se crean realidades y marcos categoriales míticos para justificar agresiones que son reales.

El autor del *Evangelio de Juan* pareciera entender —sugiere Hinkelammert— “mucho de lo que pasará después” {1998a: 56-57}. Se formulan categorías de nuestro propio tiempo: la modernidad y la necesidad de superarla. Juan deja un camino abierto hacia el futuro, es decir, hacia nosotros hoy. Pero no es el texto el que decide sobre la historia, sino la historia sobre el texto —con Ricœur diríamos la 'post- comprensión' o 're-figuración'. En cuanto al “mundo”, para Juan es el pecado que se comete cumpliendo la ley. La liberación de la ley es “la liberación frente a la libertad por la ley” (Juan 8) y lo puede hacer el ser humano en cuanto se reconoce Dios: “la divinidad del ser humano” (cf. Juan 10). La trama del *Evangelio de Juan* es el conflicto de Jesús con su comunidad y las razones que llevan a su muerte. Con esta introducción al *Evangelio de Juan* según Hinkelammert, pasamos ahora a desarrollar algunos temas sobre el 'sujeto' que el autor propone a partir de este *Evangelio*.

4.2.2.2 El “baile de la muerte” y la resistencia del sujeto

Se trata de la resistencia del sujeto condenado a muerte. Perseguido, no solo explotado, sino sobrante y desechado. Asesinado en todos los ámbitos. En los millones que mueren de hambre o en las guerras, de enfermedades curables; niños, mujeres, hombres de todas las edades (verdaderos genocidios planificados y producto de la totalización de la racionalidad medio-fin del mercado capitalista, entre otros). Con la actual estrategia de globalización se condena a muerte a la tercera parte de la humanidad. Hinkelammert interpreta esta “racionalidad” irracional de la actual economía y dice que con ella se propugna el “mercado total”, el “nihilismo”, y la destrucción como máxima obra “creadora” de los seres humanos, o como el “fin de la historia”.

Se dice que en la Edad Media, y precisamente en el siglo XIV —después del estallido de la gran peste—, hubo fiestas en las cuales se bailaba hasta que el último estuviera arrasado por la muerte. Toda nuestra sociedad está bailando este baile. Hace falta interrumpirlo por lo menos un momento, para reflexionar, y ver si no es mejor enfrentar la peste para detenerla en vez de seguir con este baile de muerte. {1998a: 14}

Las resistencias son mínimas. Hay una explicación mítica para este sacrificio de la humanidad en el altar del mercado {cf. 1996; 1998b}. El autor enfoca algunos elementos para aclarar uno de los lenguajes de la modernidad sacrificial. Se trata de la “ideología de la muerte” {cf. 1981}, presente desde los primeros siglos de la era

cristiana (que habría dominado con su raciocinio, con su interpretación sobre el ser humano y el mundo), cuando el cristianismo se aprestaba a transformarse en una religión autoritaria basada en la “Ley de Cristo”, sometiendo a ella, incluso, al mismo imperio secular, que ahora pasará a ser uno con el cristianismo. El imperio será regido por esa “ley cristiana” o de la “cristiandad”. El cristianismo se transforma en cristiandad, es decir, en un “cristianismo del mundo”. Jesús ahora monta a caballo y se despide del asno, con el cual interpelaba el poder del “mundo”¹³⁶. Los emperadores irán perdiendo su poder y, al igual que los “ídolos” paganos, toda divinidad, para dar lugar y dejar en toda su potestad a ese Cristo de la ley, al *Cristo-rey* del imperio cristiano. El Cristo con “cetro de hierro” que impondrá su voluntad al mundo {2008: 95-100}. Los mismos imperios estarán a su servicio. Rueda la cabeza de la monarquía en la Revolución Francesa, en la Rusia de los zares y en muchas otras partes, pero permanece la monarquía de la *ley*. Toda ley pareciera conducir al sacrificio, al martirio, al asesinato en su cumplimiento, es decir, al buscarse la salvación a través de ella¹³⁷.

Las comunidades cristianas —como las de Juan— quedan como resistencia frente a esa imperialización del cristianismo y su ley (el mensaje cristiano, señala Hinkelammert, es un mensaje para el sujeto viviente enfrentado al poder, plantea una utopía de una libertad más allá de la ley). Serán consideradas herejes, y por ende perseguidas (como lo fue Pablo de Tarso por predicar la “locura de las Buenas Nuevas”: el poder de los que no tienen ningún poder, de los plebeyos y despreciados). Esas resistencias como las que muestra el *Evangelio de Juan*, son el regreso del “sujeto negado”. El sujeto regresa como resistencia, que puede tornarse también en una rebelión. Será aplastado, pero renacerá otra vez. Es la larga historia que dio origen a la modernidad. El asesinato del sujeto y su regreso, su represión y

¹³⁶ “El cristianismo imperial corresponde a la imperialización del cristianismo. Imperio y cristianismo se pueden encontrar solamente por una transformación mutua. El imperio asume el cristianismo en cuanto que éste puede aportar al poder imperial. El cristianismo, para poder cristianizar al imperio, tiene que transformarse en cristianismo imperial. Para que el imperio sea cristiano, el imperio debe ser la instancia a partir de la cual se lea e interprete al propio cristianismo. En efecto, la cristiandad es un cristianismo que es del mundo. Jesús, como Cristo, monta a caballo y se despide del asno. Detesta ahora al Jesús que se monta en un asno./ El poder del imperio necesita siempre: primero, uno o varios sacrificios originales que fertilicen la acción del imperio, y segundo, una ley que rija por encima de cualquier referencia a la vida humana. Sin eso no puede haber poder imperial. De hecho, el sacrificio es la instancia que legitima una ley por encima de la vida humana.” {1998a: 191}

¹³⁷ Si Jesús, según lo sacerdotes, tiene que morir por hacerse hijo de Dios, también debe morir el emperador de Roma que se tiene igual como “hijo de Dios”. En la modernidad esto se traduce en la “legalidad del derecho público” que antecede a cualquier rey. Los reyes de acuerdo a esta legalidad serán condenados por tenerse por hijos de Dios. El emperador es un déspota y no una autoridad legítima por un derecho público. Pero una autoridad, dice Hinkelammert, no se legitima por alguna ley, ni siquiera por el voto o por un sistema democrático, sino por el reconocimiento de todos como sujetos.

resistencia {cf. 2003a}. Sin embargo, el dominio imperial de la actual estrategia de globalización, el “asalto al poder mundial” y la sacralización de su violencia {cf. 2003b; 2001} pone al sujeto (al ser humano como sujeto) en su más grande desafío: la posibilidad de ser asesinado. “Estamos enfrentados a la ley absoluta que Juan experimentó en la sociedad romana de su tiempo, y que se ha trastocado en ley del mercado de hoy. Seguimos enfrentados a este pacto con el Diablo que tal ley implica, y tenemos que tomar posición frente a él” {1998a: 190}. Una forma de vida deshumanizadora se extiende por todas partes: el interés mezquino, el “sálvese quien pueda” conduce que al final nadie se salve. Pero eso es un lado, pues el otro es la resistencia y la resurrección del sujeto.

Es la manera teórica de hablar del “baile de la muerte” y la resistencia a esa cadena de opresión. Hinkelammert quiere su aporte contribuya a la reflexión de esta resistencia y rebelión del ser humano como “sujeto”. Habla del “suicidio colectivo” y del “baile de la muerte”, para resaltar, de cara a ello, la resurrección y vigencia por tanto de un sujeto con cuerpo y necesidades, que justamente se rebela frente a ese baile. Es el sujeto que está en el mensaje cristiano en sus inicios, el de la resurrección de los muertos (resurrección corporal), en la cual se basa la fe **de** Jesús y de quienes le siguen a lo largo de la historia¹³⁸. Es el sujeto que la cristiandad, debido a su poder de dominio y expansión, ha querido liquidar. Aunque, al mismo tiempo, lo necesita, lo usa para justificar el poder que detenta para dominar y convencer de su rectitud. En efecto, la cristiandad también se remite al sujeto de la resurrección y, más aún, a un sujeto de la liberación del mal y del pecado, pues no actúa a nombre directamente del mal. Pero en este caso se trata de una abstracción del sujeto corporal y necesitado, de su sustitución, por ejemplo, por un “alma pura” o “cuerpo incorruptible” (según Agustín). Con ello se olvida por completo del sujeto que ante todo es cuerpo, sudor, olor, lágrimas¹³⁹. Esta alma pura e incorruptible está muy

¹³⁸ “El carácter corporal y material es el elemento distintivo de la resurrección. Cuerpo significa: comer, tocar, beber. La resurrección es, en este contexto, siempre volver a ser tocado, volver a comer y a beber. En esto consiste el escándalo. La resurrección de un espíritu no tendría ninguna novedad en el contexto histórico.” {1981: 165}

¹³⁹ Según Hinkelammert, Agustín a nombre del cuerpo espiritual sin concupiscencia condena el cuerpo sensual. El cuerpo abstracto debe luchar contra el cuerpo sensual. Se lo agrade en nombre de la ley de Cristo. Se universaliza el cuerpo abstracto. En este sentido, el alma para Agustín es un domador de una bestia salvaje que se llama *cuerpo corruptible* y que anhela un cuerpo incorruptible que se deja domar a la perfección. Con esto, niega completamente al sujeto corporal y necesitado. Habla del ideal de todos los dominadores. Ese cuerpo abstracto acata todas las órdenes y no reclama ni siquiera comida. Es como un obrero que realiza un trabajo perfecto con un salario cero. El alma es la instancia pura, cumple la ley ideal, el alma debe salir del cuerpo para vivir en libertad. Agustín niega la corporeidad carnal para sostener en contra de Platón la corporeidad espiritual (con esto supera incluso al propio Platón). La confrontación ahora no es alma versus cuerpo, sino corporeidad espiritual versus corporeidad carnal. El cuerpo espiritual no es cárcel del alma, sino que en él ella se libera. Lucha del cuerpo

relacionada con el “sujeto billetera” de la actual economía de mercado, que tiene pretensiones de tragar todo lo que se produce. Sus necesidades son prácticamente “inventadas” por el marketing. Se privilegia al “consumista” antes que al cuerpo, que requiere de otros bienes para sobrevivir y no exclusivamente lo que se produce en el mercado¹⁴⁰. Está secuestrado por el mercado, su libertad la da el mercado, y también le da su vida. ¿Se traduce esto acaso en vida y libertad? La cuestión para Hinkelammert no es abolir el mercado, sino advierte sobre la posibilidad de que sea el mercado total el que rescinda al sujeto corporal y necesitado y las condiciones para su vida. Se puede pensar y creer en la vida eterna, o en un paraíso, pero surge un problema cuando en base a esas creencias se asesina a las personas reales, o se justifica con ellas la dominación y la expoliación de otros seres humanos. No se niega a los mitos en sí, por ser mitos, sino se hace una crítica a los mitos e imaginaciones trascendentales a través de los cuales se justifican el asesinato, se piden sacrificios humanos o se producen infiernos ofreciendo paraísos. No es culpa de los mitos o de las utopías en sí mismo, sino cuando ellos están usados para la mantención del poder, para justificar los sacrificios que un sistema requiere para conservarse. Cuando el mismo poder del imperio se transforma en un mito y se vale de ello para ejercer su poder. Los mitos se vuelven “mortales” cuando se relacionan con el poder, como pasó con el “mito de la modernidad”: Dios se hizo ser humano se transformó en: hay un único Dios bajo el cual todas las criaturas del mundo deben estar sometidas {cf. 2008}. El “Cristo-rey” e, igualmente, la ley del valor o el mercado capitalista —versión secularizada de la ley de Cristo— subyugan al ser humano. Pero habrá que desglosar estas ideas un poco más, para que no se reduzca a un esquema maniqueo, pues Hinkelammert no lo quiere como maniqueo, por más que se hable de “vida” en oposición a “muerte”. Hay muchas mediaciones de las amenazas que se ciernen sobre los “pobres”. Unas son visibles a nivel más económico, otras están en el mundo de los mitos y crean los lenguajes trascendentales, o los mundos creados por el lenguaje teológico y por el lenguaje filosófico.

abstracto contra el cuerpo concreto, se dirige contra todas las reacciones sensoriales y corporales. Contra toda corporeidad espontánea y mágica. El cuerpo concreto es amenaza y lugar de la irracionalidad. Frente a ello, Agustín propone la antisensualidad y la antisexualidad. La eliminación de todo lo humano en el ser humano es la idea de esta ética. Las mujeres por ejemplo solo pueden procrear, negándose al placer {1998a: 170-183}.

¹⁴⁰ Hay otros bienes, entretenimientos, cierta cultura, sexo, comida sana y otros, que son ofrecido también por el mercado. Pero prevalece la lógica del “crecimiento económico”, la dinámica del capital. La afirmación de la vida real no es lo central {cf. 1963}. Friedrich Hayek decía: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato” [F. Hayek] {citado por Hinkelammert: 2010a: 184}.

La mitificación de la sociedad burguesa Hinkelammert la va a vislumbrar en la mitificación de la ley. Más bien se trata de una fetichización, pero donde es necesario el uso del mito¹⁴¹.

La definición del ser humano como sujeto está entrelazada con el análisis de las sociedades capitalistas, en este caso, y sus amenazas a la vida humana y a toda forma de vida. De esas crisis emerge una subjetividad consciente del valor de la vida, de las necesidades, del cuerpo, del reconocimiento del otro como condición para el propio reconocimiento.

4.2.2.3 La maldición de la ley: raíces del pensamiento crítico del Evangelio de Juan

En el libro: *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso* (2010b) Hinkelammert aborda, como se señaló, el tema de la ley a través de la crítica de Pablo de Tarso, considerado por Hinkelammert el primer pensador cristiano crítico de la ley, no solo de la mosaica, sino de toda ley, incluyendo la propia “ley de Cristo”, la del “imperio cristiano”. Hinkelammert ve en Pablo la interpretación del cristianismo como “termidor”: el cristianismo que devora a sus propios hijos (“[...] incluso llegará la hora en que todo el que mate piense que da culto a Dios” Jn 16: 2)¹⁴². El mismo Pablo es considerado un “hereje” por los cristianos de su época y también por posteriores. Esta visión del cristianismo como “termidor” es central también en *El grito del sujeto... El Evangelio de Juan* se habría inspirado en Pablo de Tarso {2010b: 48}.

Para Hinkelammert son claves los capítulos 8 y 10 del *Evangelio de Juan*, a partir de ellos analizará el tema de la ley y su “maldición”. Del capítulo 8, respecto al juicio

¹⁴¹ Roland Barthes habla de los mitos de la sociedad burguesa con los cuales esa sociedad se presenta como si ella existiera de forma natural, intentando invisibilizar sus injusticias y estabilizar una sociedad dividida, en donde una parte son las personas desfavorecidas, condenadas a vivir mal. Como esa sociedad está mitificada, los mismos dominados la aceptan como algo que no se puede transformar y así esa sociedad pareciera eternizarse (cf. Barthes 1957: 236-244).

¹⁴² “Aparece en Pablo la posibilidad del desdoblamiento del propio cristianismo. Pablo ve surgir en Corinto un cristianismo a partir de lo que él llama la sabiduría de este mundo e insiste en su cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, que es un cristianismo a partir de los débiles y los despreciados. Juan ya ve la posibilidad de un cristianismo que devora a sus propios hijos. Un cristianismo que condena al cristianismo a partir de la sabiduría de Dios y que lo persigue. Ambos ya vislumbran el termidor del cristianismo como ocurre en los siglos III y IV d. C. En el propio interior del cristianismo aparece un conflicto que no es reducible a una diferencia de opinión. Atraviesa toda la sociedad y es parte de la legitimación y de la crítica de todos sus poderes./ Con la modernidad no desaparecen los termidores. El nombre termidor lo crea Marx en su análisis de la revolución francesa. Este termidor se da con el surgimiento primero del directorio y después de Napoleón. Posteriormente Trotski usa esta denominación al referirse a Stalin como el termidor de la revolución rusa. Al generalizarse la palabra, se la usa para la revolución inglesa. Sus termidores son Cromwell y John Locke./ El termidor cristiano es el primero. Es difícil entender los posteriores sin entender este primer termidor. Marca la historia posterior y subyace. La memoria tiene que ser recuperada.” {2010b: 49-50}

contra la “mujer adúltera” (vv. 3-11), dice que ella transgredió una ley, pero que sus acusadores que estaban dispuestos a matarla iban a pecar cumpliendo la ley. Lo que Hinkelammert quiere resaltar como la “maldición de la ley” es justamente el pecado que se comete cumpliéndola (es lo que convierte al cristianismo en “termidor”). Y el pecado es grave porque se trata de un asesinato. Así, los apedreadores de la “mujer adúltera” pecaban más que ella, eran asesinos, pero obedecían el mandato de la ley. Con la ley podían matarla teniendo la consciencia tranquila. Hacían un servicio a Dios, cuya voluntad, en este caso, está encarnada en la ley (se trata de una “ley divina”). Otro tema tiene que ver con la lógica de no ser del mundo (vv. 23)¹⁴³, pues ser del mundo significa proceder como los apedreadores: pecar cumpliendo la ley. Por último, está el tema de la discusión que se suscita entre Jesús y los judíos sobre la fe de Abraham (vv. 33-59). El punto central de esta discusión —según Hinkelammert— es que Jesús dice estar en la fe **de** Abraham quien no mató y es esa la verdad que hace libre. Los judíos por su parte, se comprenden como “descendientes” de Abraham en base a la ley, por linaje, sin embargo Jesús está hablando del “no matar” y del no convertirse en un homicida usando la ley, de discernirla como hizo Abraham cuando iba a sacrificar a Isaac. Abraham descubrió que en el “no-matar” se hacía presente Dios y la justicia¹⁴⁴. Jesús habla de Dios, su Padre, este es el Dios que Abraham descubrió al negarse a matar, es el “Dios de la vida”. Pero este Dios no es el padre de los judíos que discuten con Jesús, porque ellos quieren matar a Jesús, buscan asesinarlo cumpliendo la ley. Por ello Jesús les dice que el padre de ellos es más bien el diablo, quien es homicida y mentiroso desde

¹⁴³ Esto también lo desarrolla en el estudio sobre Pablo de Tarso y la *Carta a los Corintios*, cuando habla de las locuras y sabidurías del mundo y de Dios. La sabiduría del mundo es locura desde la perspectiva de la sabiduría de Dios, y la sabiduría de Dios es locura para el mundo, para los que se pierden en él {2010a: 28-55}.

¹⁴⁴ Con mayor detenimiento este argumento sobre Abraham se encuentra en el Capítulo 1 del libro de Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* {1991 [1989]: 15-61}. En la narración de Génesis 22 lo que el ángel le pide a Abraham es que se haga libre y se ponga por encima de la ley. Abraham juzga la ley y es soberano frente a ella. “Esta libertad la afirma al *no* matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura [...] La fe de Abraham, por tanto, está en *no* haber matado a su hijo. La inversión de la historia del sacrificio, en cambio, ubica la fe de Abraham en su disposición y su buena voluntad de matarlo”. Pero no se trata de una arbitrariedad frente a la ley. Abraham afirma su libertad afirmando la vida de los otros y la suya. “Por eso no sacrifica a su hijo sino que lo destina a la vida y, por tanto, a su propia libertad. Si Abraham lo hubiera sacrificado «libremente», no habría sido libre, sino un esclavo de la ley y de la muerte”. Con él se derogó una ley de muerte. Además, no se escapa de la ley “con algún pretexto para salvar a su hijo”, dejando que otros sacrifiquen a sus primogénitos. De ser así no tendría fe, ni hubiera descubierto una nueva libertad. “Abraham con su fe constituye una nueva relación ética, rompe la ley misma para imponerse a ella. Ningún hijo debe ser matado y sacrificado. Dios es un Dios de la vida. No salva solamente a su hijo, sino que destruye el sacrificio mismo del hijo por el padre. La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida” {1991 [1989]: 17-18}.

siempre¹⁴⁵. Ellos están en un engaño, creyendo hacer el bien, asesinan. Jesús procura hacerles entender esto, pero ellos no obstante lo acusan de tener un “demonio” (vv. 48, 52). Su rebeldía frente a la ley —interpreta Hinkelammert— es vista como insolencia, como “locura” y, si se sigue el razonamiento de Pablo en 1 Corintios, como *hybris*. Esos son los puntos que desarrolla Hinkelammert en su libro. Como se ve es el tema de la ley, cuyo cumplimiento lleva a la muerte, condena a quien es castigado y destruye igualmente a quien la ejecuta, pues se entra en un círculo de violencia y crímenes del cual sin discernimiento difícilmente se sale. Pues la ley se impone a todos, y a sus mismos ejecutores. Pero desde un principio hay que tener en cuenta que la ley no es mala de por sí, por ser una ley, más bien ella es necesaria para afirmar la vida¹⁴⁶, el problema está en su cumplimiento legalista, en su obediencia formal, sin incluir una interpelación cuando la vida es amenazada en su cumplimiento. Se trata de lo que Hinkelammert llama el “legalismo” de la ley¹⁴⁷.

El capítulo 10 del Evangelio de Juan habla de la parábola del buen pastor y sus ovejas. En él aparece otra vez la acusación a Jesús de que es poseído por un “demonio” y esta “loco”:

Muchos de ellos decían: «Tiene un demonio y está loco. ¿Por qué le escucháis?»

Pero otros decían: «Esas palabras no son de un endemoniado. ¿Puede acaso un demonio abrir los ojos de los ciegos?» (vv. 20-21) [Citamos la Biblia de Jerusalén: BJ]

Y otra vez buscan apedrearlo como cuando habló de Abraham, porque decía ser uno él y su Padre:

Yo y el Padre somos uno.»

Los judíos trajeron otra vez piedras para apedrearle.

Jesús les dijo: «Muchas obras buenas que vienen del Padre os he mostrado. ¿Por cuál de esas obras queréis apedrearme?»

¹⁴⁵ “Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira.” (Juan 8: 44. Biblia de Jerusalén)

¹⁴⁶ “Se trata de una ley que se cumple solamente si se la discierne e interpela. Es ley para la vida que se transforma en ley para la muerte en el caso de que se suprima el sujeto de la ley que la discierne e interpela. La figura de Jesús es paradigmática. Jesús es un transgresor de la ley. Pero legitima la transgresión de la ley con la afirmación de que sólo en esta forma se puede cumplirla. El insiste con frecuencia en que no se trata de abolir la ley, sino de cumplirla. No obstante no se puede cumplirla, sin el criterio de la vida que determina cuándo hay que transgredirla. Por eso toda vida social es una vida en la cual se establecen leyes, estableciendo a la vez el criterio de su transgresión” {1998a: 257}.

¹⁴⁷ “Este sujeto está enfrentado a la ley, y se hace sujeto enfrentándose. Reivindica su vida frente a una ley cuya validez es también condición de la posibilidad de su vida. La negación de la ley destruiría al sujeto también, al igual como lo destruye la búsqueda de la salvación por el cumplimiento de la ley. El sujeto viviente no es apenas una relación de reconocimiento del otro sujeto viviente, sino que implica asimismo la relación con la ley como mediación de la propia vida humana. Para ser sujeto viviente, tiene que afirmar la ley en el mismo acto, en el cual la discierne e interpela” {1998a: 256-257}.

Le respondieron los judíos: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios.» (vv. 30-33). [BJ]

En otras palabras lo quieren condenar por “herejía”. Más grave que hacer malas obras es querer hacerse como Dios. Es un pecado que no tiene perdón y que se paga con la vida. Viene el versículo que Hinkelammert destaca para hablar del “sujeto”:

Jesús les respondió: «¿No está escrito en vuestra Ley: Yo he dicho: **dioses sois?**» (v. 34. Las negrillas son nuestras). [BJ]

Y Jesús lo aclara:

Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios —y no puede fallar la Escritura—

a aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo, ¿cómo le decís que blasfema por haber dicho: “**Yo soy Hijo de Dios**”?

Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis;

pero si las hago, aunque a mí no me creáis, creed por las obras, y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre.» (vv. 35-38. Negrillas son nuestras). [BJ]

Quieren apedrearle con más razón, como a la “mujer adúltera”, no obstante, su pecado es peor que el de la “adúltera” y que cualquier otro pecado. Pero al final Jesús se les escapa de las manos (v. 39).

“**Dioses sois**”, la subjetividad del humano es la de estar consciente de su divinidad. Hay que hacerlo como lo hizo Dios: **humanizarse**. Dios se hace humano y el ser humano Dios, el gran mito de la modernidad {cf. 2008}. Si todos son dioses, nadie es Dios, que pueda reclamar solo para sí legitimidad, poder, y, por ende, dominar (como el emperador romano que se declaraba a sí mismo ser dios).

El juez tiene que reconocer, que todos son jueces. El rey tiene que reconocer que todos son reyes. El sacerdote tiene que reconocer que todos son sacerdotes. Se legitiman por este reconocimiento que es confirmado por el sujeto viviente. Legítimo de por sí es exclusivamente el sujeto en cuanto sujeto viviente. {1998a: 93}

Hacerse como Dios es, en último término, afirmar la vida; reconocerse mutuamente como sujetos vivos. Hinkelammert está hablando también de la legitimación de la autoridad. Ella no es legítima de por sí, ni siquiera por el voto. Se legitima cuando hay “reconocimiento” de los seres humanos como sujetos. Para Hinkelammert, el que todos sean dioses está en el núcleo del mensaje de Jesús, porque revela al sujeto enfrentado a la ley: “todos ustedes son dioses, está el centro del mensaje de Jesús en cuanto al sujeto viviente enfrentado a la ley” {1998a: 137}. Es debido a la amenaza de la ley que surge el reclamo del sujeto a ser dios. Para negar el fetichismo de la ley (una ley

idolatrizada es el peligro que Hinkelammert quiere enfocar aquí) y salvar su vida. Y ese reclamo va también contra el propio cristianismo que ha transformando —como vimos— a Jesús en el “único hijo de Dios” que está como rey en el cielo (“Cristo-rey”). O que equipara, por ejemplo, la muerte de Jesús con la muerte de Sócrates, quien murió para asegurar la ley de la *polis*. Pero Sócrates, pese a que se violó formalmente la ley de la *polis* para hacerle tomar la cicuta, no vio más salida que restablecer esa ley transgredida y acatarla con resignación. No obstante Jesús resistió. Pero el cristianismo en el poder interpreta el sometimiento total a la ley como cumplimiento de la ley divina¹⁴⁸. Y más tarde, la exige como una satisfacción de la demanda del Padre Dios que exige la vida del Hijo Dios como pago por el rescate de la humanidad {cf. 1991 [1989]: 22-61; 1998b: 11-53}. Hinkelammert señala que antes el rescate, según la tradición, se pagaba al demonio, pero después es el “Padre” quien pide un rescate. Así, la falta de fe es no creer en la crucifixión como algo necesario, según la “teología de la satisfacción” (Anselmo de Canterbury). La aspiración a la autonomía de un Dios, se convierte en esta “no-fe”, pecado de rebeldía frente a la “ley eterna” que viene de Dios. Frente a él el sujeto es borrado y reivindicarlo, para ese cristianismo —dice Hinkelammert— “sería el pecado de la *hybris*”. Que las personas, especialmente los pobres, se reconozcan como Dios es el pecado que no tiene perdón y que se paga con la muerte. El mismo “pecado” que se atribuía a Jesús tachándolo de “endemoniado” y “loco”. El que se le achaca también a Pablo por parte de los cristianos de su época. Nadie tiene derecho a hacerse como Dios, solamente el imperio, el poder. Frente al imperio de la *ley* que exige sacrificios para cumplirla, está la fe de Abraham:

No asesinar es el origen de la humanidad. La humanidad no nace con Caín, quien mata a su hermano Abel. Nace con Abraham, quien no sacrificó a su hijo Isaac.

La historia no es la negación de un asesinato. Es la negación de un no-asesinato. De parte del sujeto es el no-suicidio, porque el asesinato es suicidio. El no-asesinato es lo fundante, en relación al cual el poder y la ley construyen asesinatos fundantes para tapar y esconder lo que es el fundamento. La humanidad se escapa a su fundamento para perseguir asesinatos fundantes. Construye y lleva a cabo asesinatos fundantes para esconder el hecho de que su fundamento es el no-asesinato. {1998a: 257-258}

¹⁴⁸ La muerte de Sócrates es por los malos jueces que tergiversan la ley. La ley aquí es inocente, los jueces son culpables. Los jueces tergiversan la ley, pero si Sócrates se fuga es él quien la tergiversa. Para Sócrates la ley *es* la vida (no *para* la vida), por eso no existe un pecado cumpliendo la ley. Sócrates tiene a la muerte como amiga y sustituye el consuelo por purezas de firmeza. Sócrates se va para no volver jamás, pero paga sus deudas antes de morir. Se sacrifica por la ley, y la ley sale fortalecida. De acuerdo a esto, Dios exigiría el sacrificio de Jesús en el altar de la ley, para que así se satisfaga las deudas que los hombres tiene con él. Tal y como pasa con Sócrates, héroe del poder y la ley {1998a: 152-159}. Jon Sobrino en un artículo sobre el martirio {cf. Sobrino 1993a}, siguiendo a I. Ellacuría, muestra a Sócrates como figura de un mártir. En este caso a Sócrates lo mata el cumplimiento de una ley manipulada.

La fe de Abraham es la fe **de** Jesús. En este sentido, Jesús es un hermano y se está con él y Abraham en el mismo proyecto. El “no-matar” es el mensaje del *Evangelio de Juan*¹⁴⁹. Se lo discierne viendo el asesinato que se hace cumpliendo de modo legalista la ley absolutizada. Y se la enfrenta con el “no-matar”, que no viene de ninguna decisión *a priori*, sino luego de la amenaza de muerte que infringe la ley. Jesús toma en cuenta este criterio al abogar por la “mujer adúltera”, después, a partir de su propia experiencia, cuando fue amenazado de morir apedreado por “blasfemo”. En ambos casos el crimen se cometía cumpliendo la ley. Hacerse dioses y no matar, son los criterios para discernir la ley, cuando con ella se ha borrado al “sujeto viviente”¹⁵⁰. Con el asesinato de Jesús en la cruz, se comprueba la catástrofe de la ley, su escándalo, pues la ley en su cumplimiento mata al inocente. El crimen que se comete cumpliendo la ley es una de las causas de la muerte del pobre.

No hay más Dios que el que afirma la vida del ser humano y de todo ser viviente. Es el “Dios de la vida” según los teólogos de la liberación (Gutiérrez). La persona adquiere consciencia de la divinidad cuando se afirma como “sujeto viviente”.

4.2.2.4 'Sujeto' e 'individuo calculador' en el capitalismo

Se visualiza en la teoría del autor, no solo a un actante que sería el ser humano como sujeto, sino también al actante: individuo burgués calculador, quien vela por sus intereses individualistas midiendo costo y beneficio y reduciendo parte de la vida humana a ese cálculo. Así, se tiene, en general, dos concepciones de la subjetividad humana, que se contraponen. Las mismas son modelos para interpretar determinadas actuaciones de los seres humanos en el contexto del “mercado capitalista”. Se configura a un actante que procura comportarse como sujeto y a un actante que actúa como un individuo que calcula. Desde el poder o la ley del valor se funcionaliza al ser humano en favor de la racionalidad medio-fin. Vivir dentro de esa racionalidad es presentado como “vivir la vida”, y en muchos casos, como la mejor manera de vivirla. Así, se actúa a nombre de la “vida”, para que haya “más vida” y que

¹⁴⁹ “[...] el *no* al matar, o sea, la afirmación de la vida frente al asesinato. Eso es, según Juan, la fe de Jesús. Este *no* al matar no es ningún mandamiento ético. **Es la raíz de la fe y de cualquier ética.** La ética prohíbe el asesinato, pero a la prohibición antecede el *no* al matar que constituye la humanidad, y por ende la ética misma. El *no* al matar no es aplicación de la fe: *es* la fe. Tampoco es la aplicación de alguna ética. **Es la raíz de toda ética posible.** Allí no cabe ninguna ética heterónoma. **La ética es subjetivada por el *no* al matar.** Como tal, es la única ética no heterónoma posible. Todas las éticas que no arrancan de allí, necesariamente son heterónomas. Toda ética que deriva normas de la razón —aunque sea razón comunicativa— es heterónoma. La ética se hace autónoma por el *no* al matar anterior a toda ética.” {1998a: 73. Las negrillas son nuestras}

¹⁵⁰ “Como formalismo legal, toda ley mata y produce injusticia, porque destruye al sujeto viviente. La rebelión del sujeto viviente transforma la ley en cuanto le impone su discernimiento a la luz de la vida humana. La interpela, la discierne. Eso no excluye, que la cambie. Sin embargo también la nueva ley, aunque se la considere más justa, produce la injusticia en cuanto se trate como ley de cumplimiento legalista.” {1998a: 40}

todos puedan “vivir”. No hay necesariamente una actuación en nombre del mal o de la muerte, sino se vive pensando que se hace el “bien” y que se afirma la “vida”; que se realiza lo correcto, lo racional, lo mejor. La ilusión consiste, en este caso, de que se tiene el mejor de los mundos posibles. Hay, en efecto, una justificación moral, inclusive, teológica, detrás de la racionalidad del mercado capitalista. Hay concepciones de lo malo y de lo bueno. Y lo que se hace en el mercado parece ser lo bueno. Al sistema se le debe la vida, el que podamos respirar, nacer y morir. Se piensa que solo en él hay vida. La misma vida religiosa es sometida a la “vida” del sistema dominado por el capital.

Recordemos que Hinkelammert dice sobre el 'sujeto', que este afirma su vida de manera corporal y concreta. El individuo calculador igualmente afirma su vida de manera corporal y concreta. No obstante la diferencia podría estar en la perspectiva de cada uno de ellos. El ser humano como sujeto actuaría de manera consciente bajo la perspectiva del bien común, del “Yo vivo, si tú vives”. El individuo calculador, calcularía su propio interés, de cómo sacar ventajas a costa del otro, con una casi total inconsciencia de que el interés propio mezquino, destruye las relaciones e, inclusive, la vida del medio ambiente natural. Esa inconsciencia se daría con mayor razón ahora en el proceso de globalización. Al individuo calculador le falta, en consecuencia, un discernimiento sobre la factibilidad de su propia acción. Tiene que descubrirse necesariamente como “sujeto” si quiere vivir. El individuo calculador al final entregaría su cuerpo concreto y necesitado a razones abstractas: se sacrificaría al sistema. Lo que propone Hinkelammert es la trascendencia al sistema. No es absoluto el ser solo un sujeto. Como dice Jung Mo Sung refiriéndose también a Hinkelammert, no se puede vivir permanentemente como sujeto, el ser humano como sujeto sería una “perspectiva utópica”. Pensar en términos de “sujeto” es un criterio ético para discernir {cf. Sung 2002}.

Los seres humanos no son simples marionetas, sino sus acciones reproducen las estructuras (instituciones y la ley). A veces pareciera que las estructuras adquieren vida propia y manejan al ser humano a su antojo (fetichismo), pero se trata de una relación dialéctica entre ley y ser humano quien la cumple cometiendo “pecado”. En la teoría de Hinkelammert hay que leer una referencia a colectivos humanos o a personas que se comportan en momentos como “sujeto billetera” (individuos consumistas) y, en otros, como sujetos conscientes. De modo que cumplen roles o como sujetos o como calculadores individualistas.

4.2.2.5 'Sujeto': rol y utopía (Jung Mo Sung)

Jung Mo Sung, es uno de los teólogos de la liberación que más ha reflexionado el tema del 'sujeto' en Hinkelammert {cf. Sung 2002}. En este apartado queremos tomar sus ideas para hablar de sujeto como utopía y rol social. Nos parece que la distinción entre sujeto y rol es clave para entender la teoría del 'sujeto' de Hinkelammert.

Así como las instituciones, son necesarias para que los seres humanos afirmen sus vidas, el lenguaje objetiviza al sujeto. Como vimos en el capítulo 1 del presente trabajo, Jung Mo Sung, siguiendo a Hinkelammert, propone distinguir el concepto de "sujeto" de "actor social". El actor social es un individuo que desempeña un papel en una relación institucional dada. El individuo asume diferentes roles, pero no se le puede reducir únicamente a uno de ellos. Las instituciones procuran negar la "sujeticidad" (la cualidad de ser sujeto), reduciéndolo a un papel social, conjunto de papeles y objetivarlo en el sistema {Sung 2002: 61-62}. En este sentido, el ser humano como sujeto es comprendido como "resistencia" frente a la dominación y a cualquier reducción {Sung 2002: 63}. El ser sujeto ["ser sujeto"] no se lo vive cotidianamente, pues diariamente se viven los "papeles" ("roles"). Tampoco en las estructuras institucionales, aunque las personas acudan a organizaciones para resistir contra la opresión. El ser humano se revela como sujeto cuando enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta y es convocado a responder al "grito" como un actor social {Sung 2002: 73-74}. Para esta reflexión Sung utiliza la siguiente idea de Hinkelammert, que el autor desarrolló en el Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos/as, pero después lo reescribió precisándola mejor en el libro: *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003a):

El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra consciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como

ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.” {Hinkelammert 2003a: 495-496}¹⁵¹

Por su lado, el individuo burgués se sometería a la racionalidad medio-fin y dejaría de ser sujeto. Ahí lo que hay es una reducción de la persona al cálculo medio-fin. Hinkelammert, en la cita, dice que en el sistema las personas no son “sujetos”, sino “actores”. El mercado también sufre una reducción al concepto de eficiencia, y por ello se fetichiza. Para Sung el “sujeto”, como vimos en el capítulo 1 de este trabajo, antes que una substancia, es una ausencia que grita y una potencialidad que posibilita al ser humano resistir su reducción en el sistema social dominante.

A afirmação do ser humano como sujeito frente a sistemas sociais —que tendem a objetivar o ser humano e a reduzi-lo a uma peça do sistema— exige para a sua efetivação uma ação social e/ou política. Esta ação só pode ser realizada na medida em que o ser humano toma parte em um movimento social e/ou em uma estrutura social (como partido ou sindicato), isto é, na medida em que ele se transforma em um ator social dentro de uma instituição e utiliza o cálculo meio-fim. Neste sentido, o problema da revolução burguesa, não foi a determinação do indivíduo burguês como o sujeito. Isto é, reduzir a totalidade das suas potencialidades a uma determinada forma de objetivação de sujeito, o indivíduo burguês (ator social). {Sung 2002: 81}

No solo se produce la reducción a la figura del individuo burgués calculador, sino de modo parecido a un determinado “rol social”. “A diferenciação dos conceitos nos permite ver melhor que, por mais «liberador» ou «aberto» que seja un movimento social ou político, não é possível dar conta do conjunto de possibilidades e desejos das pessoas que participam do seu movimento” {Sung 2002: 82}. La “sujetividad” de la que se habla no aparece inmediatamente en un movimiento social o institución. Al afirmar que un determinado proyecto social representa ya la plenitud, se dificultan los esfuerzos concretos que se pudieran hacer: mirando únicamente la plenitud no se ve las necesidades reales y cercanas, especialmente de los más pobres {cf. Sung 2002: 82-83}¹⁵².

¹⁵¹ Hinkelammert en este mismo párrafo citado (a pie de página —según la edición del libro que citamos, cita 3), dice que estamos “rodeados de ausencias presentes”. Así por ejemplo: “En un chiste de la DDR viene un comprador a un negocio, pregunta por naranjas. El vendedor le contesta: Aquí no hay papas. Allí en frente, en aquel negocio no hay naranjas. Experimentamos todo el tiempo algo que no hay, pero cuya ausencia está presente y solicita. Frente al sistema lo que no hay es el sujeto, cuyo ausencia grita. El mismo Marx describe las relaciones mercantiles en términos de presencia y ausencia: «Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son*: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones objetivadas* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*». Lo que no son, es decir: «relaciones directamente sociales de las personas» es considerado parte de lo que son. Es su otro lado y como tal una ausencia presente, que solicita” {2003a: 496, cita pie 3. Las cursivas son de Hinkelammert}.

¹⁵² “Seguindo o pensamento de Hinkelammert, podemos dizer que quando uma comunidade ou colectividade

Cuando un ser humano está actuando, no puede vivir todas sus cualidades al mismo tiempo {Sung 2002: 90}. Hay una tensión dialéctica entre utopía y dinámicas institucionales necesarias; entre el “grito del sujeto” y las determinaciones necesarias. En el mercado —señala por su parte Hinkelammert— cada quien se comporta individualmente (“atomísticamente”), velando el propio interés, y entre todos producen los efectos no intencionales del mercado y crean su inevitabilidad. Marx lo sugirió —dice el autor—, pues los efectos no-intencionales de acciones intencionales se vuelven contra los actores, actúan a sus espaldas y ejercen sobre él un efecto compulsivo. Frente a ello, actuar en la perspectiva del sujeto sería comportarse solidariamente.

La identificación entre sujeto e individuo burgués es el resultado de la identificación entre las leyes del mercado y las leyes de la historia hecha por el liberalismo y el neoliberalismo. Las leyes del mercado que resultan de los efectos no-intencionales de las acciones fragmentadas del actor social burgués, son identificadas como una ley metafísica de la historia. Con ello, se niega la posibilidad de un sujeto más allá de las leyes del mercado: que las trascienda {Sung 2002: 81}. El individuo burgués se entrega a estas “leyes” del mercado (que el derecho burgués confirma y legaliza). La misma solidaridad exige acciones en el campo institucional, por lo que el circuito se vuelve a repetir: **sujeto – actor social – sujeto...** {Sung 2002: 83-84}.

El concepto de sujeto como una ausencia sería concebido como trascendencia al interior de la vida real. Un horizonte, una visión de la vivencia plena de las posibilidades humanas que al revelar lo que no son, muestran lo que las relaciones sociales son en el interior del capitalismo y con ello empujan las luchas por proyectos históricos pretendidamente más humanizantes —es el valor que, según Hinkelammert, tiene la utopía. Sin embargo, esos proyectos “más humanos” siempre estarían en contradicción con el concepto de 'sujeto', que, al igual que 'reino de la libertad', estaría más allá de la factibilidad humana. El concepto 'sujeto', así como el de 'reino de Dios', ayudaría a hacer inteligible la historia y las relaciones mercantiles {Sung 2002: 85-86}. Se reconoce una “dialéctica insuperável” {Sung 2002: 72}: el sujeto en la propuesta de Hinkelammert, según Sung, trasciende todas sus objetivaciones, aunque no pueda vivir sin ellas.

«grita», como forma de resistência ao sistema que lhes impossibilita viver dignamente ou que reduz a sujeitidade das pessoas a um determinado papel, temos a revelação da comunidade ou da colectividade como sujeito. Mas, quando este mesmo grupo passa a atuar social ou politicamente não atua mais como sujeito, mas sim como ator social colectivo. E como ator social deve orientar as suas ações e estratégias ao cálculo meio-fim, à busca de meios eficazes para se atingir os objetivos específicos” {Sung 2002: 86}

4.2.2.6 El “no-asesinato” como realidad fundante

Hinkelammert quiere deshacer el mito fundante del crimen {cf. 1991 [1989]; 2003a: 433-438}, para vislumbrar su superación y construir otra cultura, más esperanzadora {cf. 1995}. No hay un padre que quiera vengarse. Antes bien, es un padre cuyo rostro está en cada ser humano asesinado y lo sobrevive: es la vuelta del sujeto viviente reprimido. Del no-asesinato que se persigue y se condena a muerte. Es el sujeto quien levanta la cabeza y resiste a una sociedad que declaró su muerte. Y con él el fin del humanismo, de las utopías y esperanzas. Hinkelammert critica a esa sociedad que considera el peor de los crímenes el rechazo del asesinato, cuando debería ser al revés, admitir los crímenes para no cometerlos más {1998a: 260}.

Del rechazo al asesinato se deriva la idea de hacer del otro un prójimo, pues el ser humano como sujeto “es el otro”. Y esto cuestiona y rompe con el individualismo o el individuo que calcula.

El sujeto surge por el rostro del otro, como se podría decir con Lévinas. El sujeto responde al: no me mates, del otro. Por eso interpela la Ley. No tiene otra ley, aunque su reconocimiento del otro puede obligar a cambiar la Ley. Pero la Ley objetiviza al sujeto, y por ende lo niega. Es necesario reivindicarlo de nuevo. {1998a: 247}

En efecto, cada acto objetiviza al sujeto y en cada acto el ser humano se objetiviza, por ello el sujeto se recupera en la relación “intersubjetiva”: en el mutuo reconocimiento. Pero ningún acto es el sujeto, ningún rol, pues “se resiste al sujeto en sus propios resultados”. Por tal razón no se puede tener una imagen del sujeto, como tampoco de Dios. “Por eso el sujeto interpela al propio individuo, al interpelar la ley. Lo interpela en su relación con el otro que muestra su rostro, al cual responde por no matarlo. El sujeto es este no matar al otro” {1998a: 247-248}. La justicia frente a la ley surge del sujeto. De su reconocimiento del ser humano como sujeto y no como individuo, tampoco como un enemigo con quien hay que luchar a muerte {1998a: 248}.

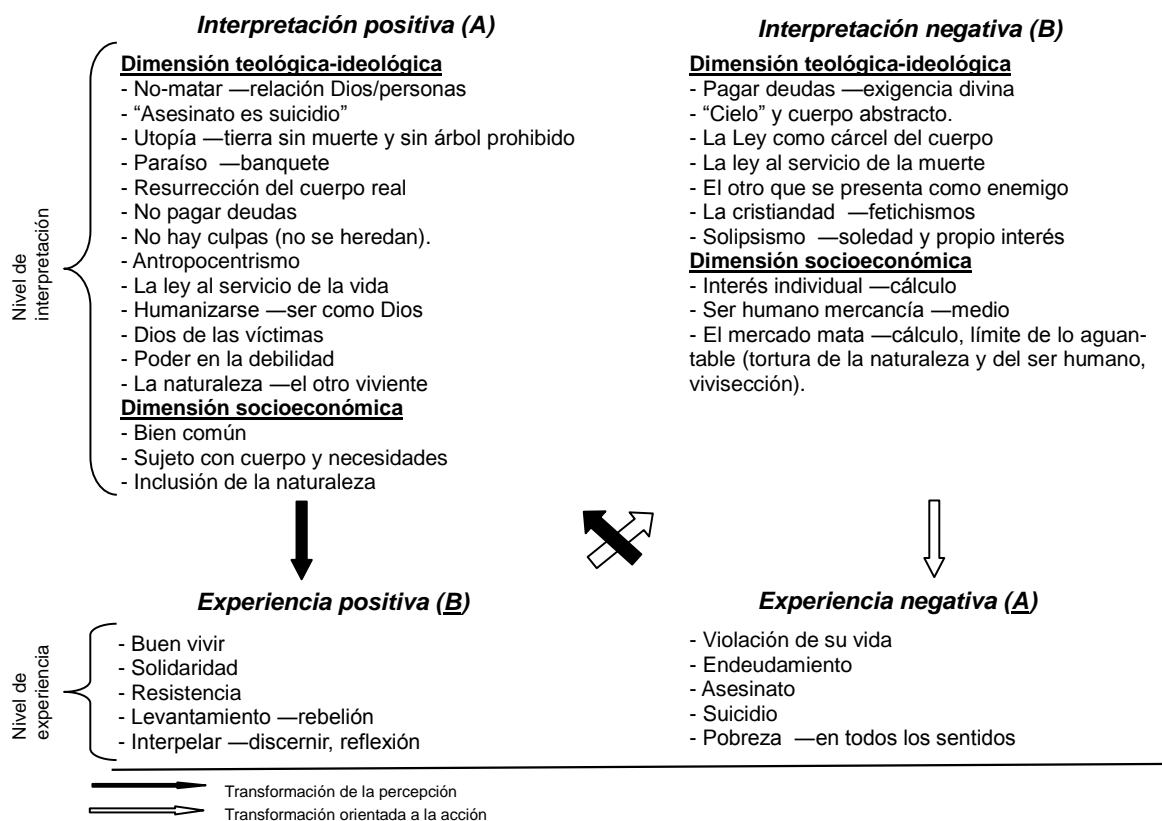
4.3 La subjetividad del ser humano como 'sujeto'

En esta parte del capítulo reconstruimos la subjetividad del ser humano que se reconoce como sujeto, su habitus, su rol actancial y los roles actanciales con quienes se relaciona. Y para cerrar, hacemos una valoración.

4.3.1 Habitus

Para el esquema que se presenta a continuación, se usan las isotopías que encierran los conceptos más importantes sobre el 'sujeto' hallados en el libro *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*.

Tabla 5: Cuadro praxeológico del 'sujeto'



El ser humano se reconoce como sujeto, pasando primero por experiencias negativas: la violación de su vida, el endeudamiento, el asesinato, el suicidio y la experiencia de la pobreza. En relación a esto hay que insistir en que la consciencia de ser sujeto no surge *a priori* sino *a posteriori*, en determinadas circunstancias de la vida, en las que las personas se sienten indignas, su seguridad y bienestar son aplazadas y negadas: se siente humillada, no persona, presa, reducida. De ahí surgen modos de resistencias, imaginaciones trascendentales, sueños, deseos y utopías. Por eso aparecen sus creencias: el “no-matar” como la forma óptima de relacionarse con Dios y con las personas. El asesinato es interpretado como suicidio. La utopía, por ello, es una tierra sin muerte, un paraíso como un gran banquete, donde se reivindica el cuerpo que come, bebe, baila, celebra. La resurrección es del cuerpo real y sensual¹⁵³. No hay deudas que pagar ni culpas que se hereden. El ser humano como sujeto, desmitifica la obligación de pagar como servicio a Dios. Cree en

¹⁵³ “Al afirmar el sujeto viviente, desarrollan la imaginación del cielo como un gran banquete, en el cual todos y cada uno tienen su lugar. Se podría tener utopías de este tipo sin desarrollar necesariamente el concepto del sujeto viviente, pero difícilmente se puede desarrollar el concepto del sujeto viviente sin que aparezca esta utopía. Por tanto, por la negación de esta utopía se niega al sujeto viviente./ Ciertamente, quien se imagina la vida eterna como un gran banquete defiende el derecho de que la vida presente sea un pequeño banquete, al cual sigue el grande. Cuando lo reivindica como sujeto viviente, tiene que interpelar la ley y cuestionar una dominación, que explota y oprime.” {1998a: 177}

un verdadero antropocentrismo, donde el ser humano es reivindicado¹⁵⁴. En cuanto a la ley, la ve como un servicio para la vida. Humanizarse, para el sujeto, es ser como Dios, para que ninguna ley esté por encima de la vida. Dios está por sobre la ley. Es un Dios de las víctimas. Representa el poder en la debilidad. El poder está en las personas despreciadas. Con todos estos criterios, el sujeto trata a la naturaleza externa a él como el otro (humano-divino). En el ámbito socioeconómico, el ser humano como sujeto apela al bien común y que las personas ante todo sean sujetos corporales y necesitados. Y que se afirmen en cuanto tal. El ser humano como sujeto afirma su vida junto a los demás e incluye en ello a la naturaleza.

Estas creencias, visiones y resultados a las que llega el ser humano como sujeto y que al tenerlas se redescubre como tal, significa, como en el caso del 'pobre' de la TDL-Gutiérrez un alto grado de consciencia del ser humano oprimido. Podría ser tachado de un ideal de consciencia. No obstante el autor parece postular que todo ser humano puede llegar en un algún grado y en algún momento a esas valoraciones de la vida, de sí mismo, del otro, es decir, descubrirse como sujeto y actuar colectivamente.

La experiencia positiva que surge de lo anterior es el buen vivir, la práctica de la solidaridad. Como esto no siempre puede realizarse por el contexto difícil, aparece la resistencia frente a las amenazas o, en su defecto, la interpelación y la rebelión¹⁵⁵.

Así, como sujeto, el ser humano reacciona ante el pago de deudas como exigencia divina o moral, ante la creencia del cielo habitado por cuerpos abstractos, ante la ley que encarcela al cuerpo, transformándola en ley para la vida, para que no la niegue. Luego, se da una respuesta al otro que se presenta como enemigo, a la cristiandad y sus fetichismos. Además, se puede hacer frente el solipsismo (observador solipsista: *res cogitans frente a res extensa*), que en la dimensión socioeconómica se traduce en interés individual ("individualcentrismo, mercadocentrismo y capitalocentrismo"). La

¹⁵⁴ "El asesinato es un suicidio. Quien dice eso, afirma el antropocentrismo. Pone al ser humano en el centro de nuestro mundo. Afirma su responsabilidad. La afirma, no la crea. El ser humano es responsable del mundo. Lo es aunque lo niegue. Es la corona de la creación, y él escoge si será una corona de espinas o una corona de flores. Pero no se puede retirar de esta posición central./ El asesinato es un suicidio. El rostro del otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza. Al no matarla, yo me salvo del suicidio. Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro" {1998a: 283}.

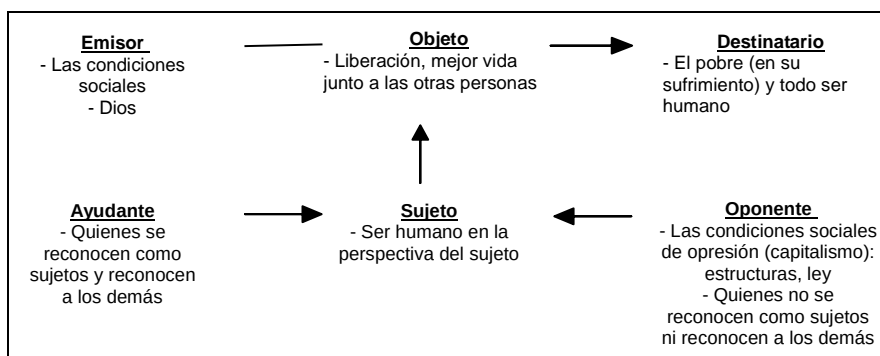
¹⁵⁵ "No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores, aun en el caso en que la revolución devore al sujeto rebelde que estaba en su inicio. Subyace incluso al propio cristianismo después de llegar al poder, pese a que también éste lo devoró en el curso de su historia. Pero de ninguna manera puede ser confundido con el individuo, que es precisamente un producto de la renuncia a esta subjetividad del sujeto viviente por su sujeción a la ley del valor" {1998a: 38}.

lógica del mercado, del progreso, de la tecnología que está a su servicio, mata, tortura a la misma naturaleza, corta en pedazos la vida (vivisecciona).

4.3.2 Los roles actanciales

Este esquema da una idea de relaciones y actuación del ser humano como sujeto:

Tabla 6: Rol actancial del 'sujeto'



El Sujeto es el ser humano que actúa bajo la perspectiva del sujeto. Su Objeto de deseo se puede resumir diciendo que es la “liberación” en sentido amplio y que incluye todas las dimensiones de su vida, en especial las condiciones materiales, pero la parte más “espiritual” es afirmada al mismo tiempo. El Emisor de ese objeto, son las propias condiciones sociales a través de las cuales el ser humano se descubre como sujeto para no destruirse. Desde esta perspectiva, Dios mismo actúa como sujeto y da la misión de respetar al ser humano antes que cualquier cosa. Destinatario, es el mismo ser humano, pero especialmente el pobre. Ayudante, son los otros que se reconocen como sujetos y reconocen a los demás esta cualidad. Oponente, son las mismas condiciones de opresión en la sociedad: las estructuras, la ley.

4.3.3 Valoración

El ser humano como sujeto, según hemos apreciado, desarrolla ampliamente una dimensión teológica-ideológica, más que la dimensión económica. Así, tiene una interpretación muy sofisticada del mundo el cual trata de discernir y en el cual procura afirmar su vida. Su interpretación positiva no tiene que ver necesariamente con las utopías o esperanzas cristianas inalcanzables y, por eso, peligrosas. Antes bien, traduce esas utopías en esperanzas que pueden ser conseguidas. En este sentido, no son necesariamente utopías, sino guías para proyectos más factibles. No obstante mantienen algunas ideas fuerzas, *illusio*, que les impulsa a la lucha: la resurrección o el paraíso habitado por cuerpos reales, por ejemplo. Su creencia en Dios se traduce igualmente, en confianza en el ser humano, en el respeto y reconocimiento del otro,

incluyendo en esa valoración a la naturaleza. Así, se trata de exigencias que él como humano puede cumplir.

Este mismo desarrollo amplio de su interpretación sucede en la parte negativa, cuando juzga la sociedad capitalista. Mayormente ve allí, a una sociedad cristiana idólatra. Pero no asume el papel de “cristiano”, pues puede que el cristianismo en su práctica institucional derive igualmente en una práctica idolátrica. Por ello prefiere hacer una diferencia: en su subjetividad hay elementos del cristianismo, pero él no se reconoce solo como un “cristiano”. El sujeto opta por el reconocimiento del ser humano como humano y no porque los seres humanos sean cristianos. Y, a diferencia de los cristianos y del cristianismo, valora a la naturaleza como un ser viviente que merece el mismo respeto que el ser humano.

La visión negativa que el ser humano como sujeto tiene del capitalismo es teológica e ideológica. Aquí, se trata de la teología y la ideología en el sentido de que con ellas se encubre la realidad de opresión e injusticias. La ideología del sistema capitalista consiste en invertir los valores cristianos para afirmar los valores del mercado total. En realidad, son los valores del mercado vueltos valores cristianos y viceversa. Así, como sujeto, no se fija solamente en las prácticas económicas del capitalismo, pues estas son una consecuencia de algo más profundo: el sistema de valores que le subyacen y que, incluso, lo engendraron.

El ser humano como sujeto, considera la posibilidad que no se alcance por lo pronto un mundo libre de las ataduras y la dictadura del capital, por ello ve conveniente el resistir. Además, levantarse, rebelarse, al ver que se radicaliza la exclusión y las amenazas contra la vida y contra su propia vida. Luchar es el recurso que le queda, pues debe defender su vida concreta. En la dinámica de la lucha va generando sus sospechas, pensamientos y va discerniendo la ley y todo el sistema de la opresión. Reconoce al otro porque eso significa salvar su propia vida, y aquí el otro es igualmente la naturaleza. Es de esta forma que el sujeto ha desarrollado su consciencia de ser sujeto. Así, no se afirma solo, sino junto a los otros. Para él, Dios significa humanidad y la Divinidad está en la humanidad de los demás. Por eso todas las personas somos llamadas a hacerse dioses.

4.4 La subjetividad del individuo que calcula: el 'antisujeto'

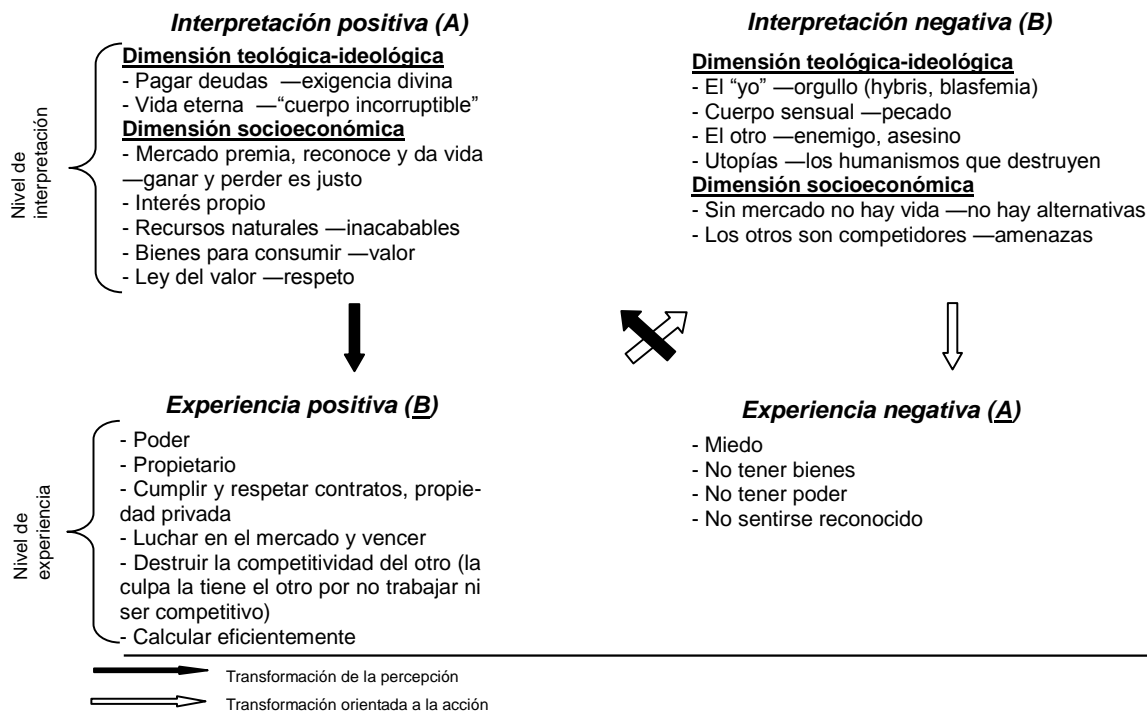
Hinkelammert propone a parte del 'sujeto' el concepto del 'antisujeto'. Que es el individuo burgués, calculador, que somete toda forma de vida a la racionalidad medio-

fin. Como hicimos para analizar la imagen del ser humano como sujeto, a continuación reconstruimos la subjetividad de este antisujeto o individuo que calcula.

4.4.1 Habitus

Para conocer su habitus, proponemos el siguiente esquema:

Tabla 7: Cuadro praxeológico del 'antisujeto'



En sus experiencias negativas puede situarse el “miedo” que siente al otro, al propio cuerpo (“sensual”) vistos por él como amenazas¹⁵⁶. Luego no tener bienes ni poder (esto también tiene que ver con el miedo) y, finalmente el no sentirse reconocido, pues en el contexto del mercado se busca ser significativo (ser “alguien”). En la teoría de Hinkelammert, hay más desarrollo, según el cuadro arriba, de las interpretaciones positivas que tendría el individuo. Así el pagar las deudas es entendido como una exigencia divina. Si el individuo calculador es creyente, ve como gran “amor” el hecho de que Jesús haya pagado las deudas por él. Por eso, todos deben pagar sus propias deudas. El individuo se exige a sí mismo y a los demás, pues lo interpreta como una obligación divina: un deber moral. Es un creyente, un cristiano conservador. Para él, la ley de Dios no puede ser violada y es una guía de cómo las personas deben relacionarse con el Creador y con las demás personas: pagar y también cobrar todo

¹⁵⁶ Desde la perspectiva del individuo calculador no es bueno darle rienda suelta a los placeres de la “carne” pues ellas podrían destruir el orden, la sobriedad, la racionalidad que requiere la sociedad para funcionar. Así, ve que la represión del cuerpo es necesaria para la razón, la religión, la economía, la producción: para el culto a Dios, que se traduce en ley y orden y no en desenfreno. Por ello el individuo calculador siente como una amenaza que los cuerpos quieran expresarse sensualmente.

tipo de deudas a quienes las deben. El individuo igualmente cree en la vida eterna y en un cuerpo incorruptible. Estas creencias, se complementan con su visión socioeconómica. Muchas veces el individuo calculador no es muy consciente del vínculo entre economía y teología (o religión), pues lo vive como una sola realidad. En ella, el mercado premia, reconoce y da vida. La vida y el reconocimiento solo son posibles en tal contexto. En este sentido, la vida es el mercado y el mercado es la vida. El interés propio debe ser resguardado. Lo más importante es asegurar el propio “yo”, pues Dios le ha dado a cargo su propio cuerpo. Además, su cuerpo es la propiedad más preciada que tiene. Realiza una valoración del cuerpo como propiedad {cf. 2003: 75-119}. Luego del cuerpo, Dios habría entregado igualmente la propiedad de la tierra: todos tienen derecho a tener una propiedad (“individuo propietario”). Por lo tanto, a protegerla y a extenderla. Piensan que los recursos naturales son ilimitados y que se pueden explotar sin problemas. Para él, los enemigos de la propiedad privada atentarían con un orden y disposición divina. De este modo, se cubre con un manto religioso una determinada práctica económica. Y esa práctica no se la ve como economía desnuda, sino como un servicio a Dios y al prójimo. Pero la naturaleza sí es vista como simple materia para explotar. No es vista nunca como un prójimo. Ella debe entregar indefinidamente sus recursos. Se anuncia de este modo la superioridad del ser humano sobre toda forma vida. Estas están a su servicio y el ser humano las puede usar para acumular riqueza. Desde el cálculo no se hace mayor reflexión sobre el cuidado a la naturaleza. El individuo puede consumir sin fin y acumular muchos bienes (es un “sujeto billetera”). Así, comprar y vender, llega a convertirse para él en un forma de vida, incluso, en un rito religioso; una necesidad imperiosa, una obligación moral para hacer crecer la economía y, por tanto, generar la “vida”. Por último, el individuo da importancia a la ley del valor, que tiene el poder de regular el mercado, la vida y todo. Si uno pierde en el mercado es porque no ha sabido comportarse adecuadamente bajo su lógica y según sus exigencias morales. Sobre todo, porque no ha sido suficientemente competitivo y trabajador. Le ha faltado más iniciativa, más decisión para sacar ventaja a los otros. La competencia es algo razonable y bueno para el individuo. Es una ley natural, es la voluntad del Señor y, por ello, es ética. En el mercado se da una lucha contra los demás, y eso es saludable para el individuo, pues le ayuda a su desarrollo y le impulsa en el trabajo; le da iniciativa en los negocios. Además, si se pierde en el mercado es por ser irresponsable, por la inmoralidad, la negligencia, la flojera, la inconsciencia, por no haber sido capaz de hacer producir los talentos que Dios ha entregado. La culpa la

tiene uno mismo y se es castigado justamente por las leyes del mercado, que premia a los exitosos y castiga a los perdedores por irresponsables. Las leyes son una realidad que no se puede cambiar sin destruir el mundo. Actuar en el mercado amerita una actitud, valores, cálculo, desprendimientos, sacrificios, constancia, fidelidad, competitividad, espíritu guerrero, estar dispuesto a arriesgar, si fuera necesario, la vida. Esto también coincide con una férrea fe en Dios. Dios es un dios que asegura el orden del mercado: "In God we trust". El individuo tiene toda su confianza en el mercado.

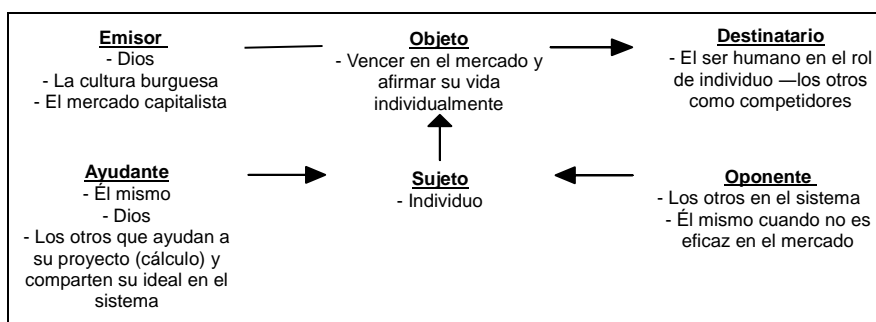
De cara a sus miedos, estas creencias son no solo su refugio, sino le impulsan a vivir y a obtener bienes y poder. Su forma de vida es un servicio a Dios. Si no es creyente, su comportamiento obedece a los valores de la sociedad, que lo conducirán por buen camino, alcanzando él su dignidad y humanidad. Así, mencionamos sus experiencias positivas: tener poder, ser propietario, cumplir y respetar los contratos y la propiedad privada, luchar en el mercado (con la perspectiva del triunfo sobre los otros competidores), destruir la competitividad del otro, lo cual siente como una victoria personal. Por último, hacer un cálculo eficiente. El mejor servicio al otro es rivalizar con él, para ayudarlo a desarrollar su "iniciativa privada": para que se vuelva un emprendedor. Además, no solo está compitiendo, está haciendo trabajar, denodadamente, los talentos que Dios le ha entregado. Está cumpliendo una misión.

El individuo que calcula enfrenta aquello que considera negativo: el "yo" como orgullo contra las leyes y condiciones del mercado, la *hybris*, la blasfemia: querer ser como Dios y estar por encima de la ley de Dios o del mercado (el orden establecido). Para él, el cuerpo sensual es sinónimo de cárcel del alma. Al otro lo ve como enemigo y como asesino: crucificador de Dios. Se convierte en una amenaza para el sistema, pues no se somete a la ley ("hereje", "comunista", "terrorista", "monstruo", "resentido"). Es un "potencial" asesino: por eso se rebela contra Dios. Surge, por tanto, la necesidad de saber comportarse frente al otro y saber cómo tratarlo, es decir, como enemigo, y la culpa de ser tratado así lo tiene el otro por no haberse conducido de acuerdo a la voluntad del Señor y a la competencia justa; por ser una amenaza, es decir, por haber elegido el camino del mal. Por otro lado, están las utopías, como el socialismo, el anarquismo y, en general, los "humanismos" que, desde la perspectiva de este individuo, amenazan al orden existente. En la dimensión socioeconómica interpreta que la destrucción de la vida viene si se elimina el mercado. Los peligros contra lo que él entiende por el mundo de la vida, son aquellos que puede destruir el mercado capitalista. En el mercado, los otros adquieren la forma de adversarios dispuestos a derrotarle en la competencia, por eso son amenazas.

4.4.2 Los roles actanciales

Veamos primero el esquema, luego pasamos a explicarlo:

Tabla 8: Rol actancial del 'antisujeto'



El Sujeto es el individuo que calcula. Su Objeto deseado es salir vencedor en el mercado y afirmar su vida por sobre los demás. El Emisor es Dios (cultura cristiana occidental), la cultura burguesa y el mercado capitalista. El ser supremo da una misión que se debe llevar a cabo: contender en el mercado, cobrar deudas, respetar contratos y vencer. El Destinatario es el ser humano como individuo burgués y todo competidor en el mercado en tanto pelea allí. Ayudante, es el mismo individuo que calcula (sus propias fuerzas e iniciativa), la Divinidad (puesto que el individuo se interpreta respaldado por Dios) y las personas que están en el sistema y comparten su modo de ver el mundo y pensamiento. Oponente, son los otros con quienes compete en el mercado y él mismo si no es suficientemente capaz y eficaz en la lucha por acumular bienes (debe, por ejemplo, autorreprimirse para cumplir con sus obligaciones).

4.4.3 Valoración

En sus interpretaciones, se aprecia que el individuo que calcula confía en el mercado. No desarrolla un programa de mejor futuro, pues para él, el presente está bien. Quienes quieren cambiar el orden de cosas, son los “comunistas” o “terroristas”. Quienes amenazan el bienestar del presente son los otros (socialistas, revolucionarios, herejes), que con sus ideologías y acciones quieren destruir. El individuo ve que es conveniente respetar los acuerdos del mercado. El mercado para él tiene exigencias morales que se deben acatar porque las mismas son medios para alcanzar una vida mejor. Tener poder y bienes para él es necesario, pues con ello se siente realizado y le da sentido a su vida. La vida proviene del mercado y se la valora y conserva al comportarse adecuadamente en él. Además, estar en el mercado y respetar sus normas es realismo, pues no hay nada mejor. En otras palabras, el individuo puede decir: “Estamos en el mejor de los mundos posibles”.

El actante individuo, aparece en una imagen que presenta Hinkelammert, donde sitúa a competidores sentados en la rama de un árbol con un serrucho en la mano. Cada uno de ellos pretenderá cortar la rama lo más rápido posible, el primero que lo haga será el más competitivo, eficiente y ganador, pero al cortar la rama sobre la que está sentado caerá suicidándose. Pero de ello, este individuo no tiene consciencia, ni le interesa tenerla. En verdad, no lo vería como algo real, pues él está en el mejor de los mundos posibles.

Detrás del mito de la sociedad burguesa hay personas que creen en ella, estimándola como la mejor sociedad que el ser humano ha podido erigir y que no es posible (factible) otro mundo sino el que ya se tiene: “fin de la historia” (Francis Fukuyama). Tiene sus defectos, pero estos hay que resolverlos con la misma lógica, es decir, con más mercados y más generación de riqueza, dinamizando aun más la economía, ampliándola a todas las áreas de la vida. Los proyectos alternativos de sociedad son solo un peligro al orden. Y la denuncia que las sociedades capitalistas producen exclusión, destrucción, muerte, tanto al ser humano como a la naturaleza, es vista como ideología o como efectos menores en comparación al gran bien que genera el mercado.

El individuo que calcula asegura que el mercado capitalista da trabajo y mejores días a todos los seres humanos. Entre más ganen las transnacionales, mejor le va a la gente en el planeta —respeto a la propiedad privada y al cumplimiento de los contratos, en eso se resume la ley del mercado capitalista.

Pero del individuo puede surgir el sujeto, si reconoce que el salvarse solo podría conducir a que nadie se salve. Aunque sea por vías del interés propio, está irremediamente unido al otro, pero debe tomar consciencia de ello, que el asesinato es, en realidad, su propio fin. No significaría necesariamente sentir amor por el otro, sino, al parecer, tomar consciencia de que no es factible salvarse solo. Ahora, si existe el amor al prójimo es mucho mejor. Pero el individuo es, además, un ser igualmente inconsciente, un ignorante, de otras prácticas, perspectivas e interpretaciones con las cuales se afirma la vida y se resisten acciones que conducen irremediamente hacia la destrucción —es un colonizador, cree que su cultura y forma de vida es la única que vale y se la debe extender a todo el mundo. Él mismo está bailando el “baile de la muerte” y ni siquiera se ha dado cuenta (por eso no es un “sujeto”).

4.5 'Sujeto' versus 'antisujeto': comparación e interpelación

Las imágenes del sujeto y el individuo o antisujeto, representan fuerzas históricas en pugna, irreconciliables. Ambos actantes tienen un alto grado de consciencia del mundo, pero, como se evidenció, el contenido de la misma es muy diferente. Lo que para uno es bueno, para el otro es malo. Cada quien desarrolla sus interpretaciones del mundo, y las mismas están en lucha. Tenemos dos propuestas de sociedad. La propuesta del antisujeto parece ser la sociedad de hoy, por eso el sujeto debe levantarse y resistir. En las teorías de liberación (sea teología o filosofía) se tiene generalmente la visión del oprimido, del pobre, de la clase baja, Hinkelammert con el 'antisujeto' permite conocer la subjetividad del opresor, del rico, de la clase alta, del cristiano conservador. La subjetividad del sujeto y del antisujeto sofistican más la comprensión de la "lucha de clases". El otro también posee su proyecto, tiene sus razones para actuar de la manera como lo hace. Lo que se sugiere es conocer sus razones¹⁵⁷. No estamos solos en el campo que peleamos, están los otros, nuestros oponentes, que tienen argumentos, sentimientos, que creen en Dios. Las imágenes de Dios también están en pugna. La guerra que ocurre en la tierra, en la lucha de clases, se da igualmente en el cielo, en la lucha de los dioses {cf. 2003a: 446-453}. Además, esto nos hace ver que la perspectiva del sujeto implica reconocer al oponente, para no solo objetivarlo. Al hacerlo, porque no comparte nuestra visión, se cae en lo que al antisujeto se le critica. Sin embargo, no hay que olvidar que aquí tenemos modelos (imitaciones de la realidad: configuraciones de acciones humanas). Al parecer, siguiendo la noción del 'sujeto' como utopía, nadie llega a ser cien por ciento "sujeto" o únicamente "antisujeto". Esto depende del campo en el que nos desenvolvemos, que determina, hasta cierto punto, nuestra acción y nuestra manera de ver la cosas. Como decía Jung Mo Sung en las reuniones del DEI, para reconocer al otro necesitamos objetivarlo. Hay variedad de personas, de oponentes, de gente consciente, no obstante, en la teoría del sujeto de Hinkelammert hay elementos éticos que son básicos para el respeto al otro como "sujeto" y para reconocerse uno mismo como "sujeto".

¹⁵⁷ En sociología o en teología, en Latinoamérica, casi siempre se hacen investigaciones sobre los pobres, las clases populares, las personas que viven en algún riesgo social, seguramente para hacer políticas de asistencia y otras, pero casi nunca se analiza que piensan los ricos, los poderosos, cuál es la subjetividad de ellos. Es más difícil acceder a ellos para un trabajo empírico. La investigación de Heinrich Schäfer sobre los pentecostales en Centroamericana considera a las clases bajas, medias y altas {cf. Schäfer 2009b; 1992}.

4.6 Otros temas de la teoría ética de Hinkelammert a partir del 'sujeto'

En este apartado indicamos los temas que se pueden desplegar a partir de la subjetividad del ser humano como 'sujeto'. Desarrollamos los siguientes puntos: la ley, antisemitismo y utopía, modernidad y capitalismo y el tema del bien común.

4.6.1 La ley, una interpretación dialéctica

La “ciudad de Dios” mantiene el más allá de la ley, pero la orienta contra el sujeto que está en su origen. Agustín dice que el ser humano será igual ante Dios si renuncia a rebelarse contra la ley (como lo decía —según Hinkelammert— la teología de la opresión en el golpe militar en Chile {cf. 1977})¹⁵⁸. El ser humano debe tornarse sumiso y un individuo. En este sentido, son los oprimidos y explotados quienes experimentan el cumplimiento de la ley (la ley mata a los inocentes¹⁵⁹). No se transgrede necesariamente la ley y se es castigado al cumplirla. Las personas aceptan vivir en las condiciones legales que les ofrece las sociedades capitalistas, y allí mueren. Son sus explotadores y opresores quienes utilizan la ley para mantener esta situación (tribunales, policía, Estado: las estructuras). En este mismo sentido, el Estado de derecho solo protege derechos instituidos de modo legal: “derechos del individuo” o “derechos propietarios” si se trata del Estado burgués {2003: 75-119}.

Esta es la razón, del surgimiento de una crítica a la ley: los oprimidos “no pueden concebir su libertad sino desde un más allá de la ley”. Su reivindicación, entonces, es frente a la ley. Ese más allá —dice Hinkelammert— bien podría ser el “bien común”. En los evangelios se habla por boca de Jesús del “reino de Dios” y con él se interpela el imperio de la ley que produce la muerte en su cumplimiento {1998a: 170-171}.

En principio, la ley existe en razón de defender la vida. Está al servicio de ella. Se trata de cualquier ley: “el sábado es para el ser humano”. Hinkelammert formula esto de modo general, para explicar un primer principio en la interpretación de la ley. Pero si ella no sirve a la vida humana; no la asegura y no facilita, entonces la ley debe ser interpelada a nombre de esa vida humana negada por ella. La ley es un instrumento imperfecto. Así, como un segundo principio, toda ley debe ser interpelada a nombre

¹⁵⁸ Agustín sitúa una ciudad de Dios más allá de la ley presente, que se alcanza por medio de un peregrinaje en la ciudad terrestre, pero en la cual la ciudad de Dios no interfiere. Es una idealización de la ley más allá de la *polis* perfecta que postuló Platón {1998a: 149-170}. Bajo esta interpretación, solo la autoridad reconoce al sujeto y no el sujeto mismo. El sujeto debe tener paciencia sin resistencia (como decía Juan Pablo II). Se promete la salvación en el cielo como resultado del cumplimiento de la ley en la tierra. La justicia de la ley terrestre es responsabilidad exclusiva del rey emperador y toda rebelión es vista como “luceférica”. Es ley absoluta bajo la guía de una ley eterna {1998a: 170-183}.

¹⁵⁹ Estos inocentes, por ejemplo, podrían ser los “mártires anónimos” de los que habla Jon Sobrino {cf. 1993a}.

de la vida humana. Nada es perfecto debido a la “contingencia del mundo” y la “muerte”, que es —dice el autor— una “*conditio humana*”¹⁶⁰. Toda ley es para ser interpelada, como lo hizo el mismo Jesús respecto a la ley mosaica, o como lo hizo Pablo. Más aún se la debe transgredir si es necesario {cf. 1998a: 257}. Su obediencia ciega destruye al ser humano y mantiene el orden o las estructuras a costa de su sacrificio. Pero al final también socavará a estas: “El asesinato es suicidio”. Las estructuras, al fin y al cabo, se sostienen al asegurar la vida humana. Del mismo modo, cuando se destruye la naturaleza, se acaban también las condiciones que posibilitan la vida humana. Ahora, toda estructura o institución tiene un coste de mantención, y en ese sentido, la vida humana siempre será amenazada. Además, toda estructura y ley tendería a la fetichización. Esto último no es necesariamente un principio, sino una constatación. Por ello Hinkelammert señala la interpelación permanente de la ley y de las estructuras. Ellas deben ser constantemente corregidas y modificadas, en razón de asegurar la vida real y corporal. El autor, por el momento quiere proveer criterios para ello. Aquí no hay soluciones definitivas, no hay recetas. Es aquí también donde se exige el desglose de la teoría ética a prácticas concretas, la vida cotidiana. La única, si se quiere llamar así, “norma” (bastante general) es la “afirmación concreta de la vida del sujeto”, que pueda vivir y vivir bien: la producción y reproducción de su vida.

La ley es una maldición porque no se puede usar la ley, que es para afirmar la vida, sin traer consigo también el peligro de la muerte. Pero la maldición que pesa sobre la ley no aparece únicamente en su cumplimiento, igualmente está en su abolición, pues, en ambos casos podría ser negado el sujeto viviente. Por eso Hinkelammert, siguiendo a los críticos de la ley (Juan, Pablo) no postula su desaparición sino su discernimiento. La vida humana —debido a la *conditio humana*— se asegura gracias

¹⁶⁰ “En general, *conditio humana* es una determinación extremadamente ambivalente. Entiendo aquí *conditio humana* de una manera específica, que no coincide necesariamente con otras maneras de definirla. Me refiero a la *conditio humana* en el sentido de la contingencia del mundo, que expresa a la vez la mortalidad de todo viviente./ Si imaginamos mundos sin muerte, estamos imaginando mundos también sin contingencia. Tales mundos son más allá de la *conditio humana*. En todo pensamiento mítico abundan imaginaciones de tales mundos sin la muerte. Pero, como voy a analizar posteriormente, también en el pensamiento de las ciencias empíricas abundan. También los pensamientos utópicos construyen tales mundos. Efectivamente, son omnipresentes en el pensamiento humano. Todo pensamiento humano parte del mundo bajo *conditio humana*, construye mundos más allá de la *conditio humana* y vuelve a la realidad desde estos mundos contruados. No podemos pensar de otra manera. En este sentido, todo pensamiento humano está atravesado por este tipo de reflexión trascendental. «Trascendental» en este sentido es cualquier reflexión sobre un estado de cosas más allá de la *conditio humana*, es decir, más allá de la muerte.” {2008: 75-76, nota a pie Nro. 39}

a las estructuras, las instituciones, la ley¹⁶¹. Pero que la ley también mata en su cumplimiento, es la perspectiva en la que Hinkelammert quiere insistir. Y frente a ello surge la resistencia de los seres humanos. Aunque sea mediante sus gritos por no poder vislumbrar salidas. De todas formas las encuentra, halla modos de resistencia.

Con lo mencionado, se podría resumir diciendo: el caos amenaza de muerte, pero también es una amenaza el orden que se establece mediante la ley. Con esta precisamente se combate el caos. Así, en la propuesta de Hinkelammert se trata de la búsqueda de mediciones para evitar los absolutismos. No se trata de posturas extremas entre el cumplir o abolir la ley, sino de evitar el fetichismo. Pero sabiendo que el “orden espontáneo” tampoco es posible {cf. 1984}. Además, no consiste en dar por sentado que es posible un “equilibrio perfecto”, sino de aprender a vivir en la tensión que implica cumplir la ley y relativizarla o transgredirla cuando pone en riesgo la vida. Los seres humanos, en ciertos momentos, logran sobrevivir a esa tensión, vivir. Pero en otros, (no) logran vivir bajo la represión de la ley: es cuando aparece la alienación, la negación, la humillación, el desprecio a la vida y el ensalzamiento de la ley y las instituciones (como si ellas fueran autosuficientes). Consiste en la dictadura de la ley y el orden, en donde se humilla al ser humano, especialmente a las personas más vulnerables. El autor estaría proponiendo una teoría general. Su crítica a la ley enfoca grandes tendencias de las sociedades capitalistas {cf. 2001}. Corresponde a cada quien analizar sus propias condiciones y contexto de convivencia con la ley; las estructuras, las instituciones. En el caso de la economía de mercado, en donde todos estamos inmersos y participando activamente, toca una reflexión crítica de la *ley del valor*. Hinkelammert la cuestiona porque se ha hecho absoluta y pone en peligro la vida¹⁶².

El análisis de la ley parte de una realidad de muerte que no se puede ocultar. Quienes la ocultan y niegan son los cínicos que defienden la estrategia de globalización y que usan la ley para sostener un sistema fascista (los “antisujetos”). Pero el autor no es

¹⁶¹ “Este sujeto está enfrentado a la ley, y se hace sujeto enfrentándose. Reivindica su vida frente a una ley cuya validez es también condición de la posibilidad de su vida. La negación de la ley destruiría al sujeto también, al igual como lo destruye la búsqueda de la salvación por el cumplimiento de la ley. El sujeto viviente no es apenas una relación de reconocimiento del otro sujeto viviente, sino que implica asimismo la relación con la ley como mediación de la propia vida humana. Para ser sujeto viviente, tiene que afirmar la ley en el mismo acto en el cual la discierne e interpela.” {1998a: 256-257}

¹⁶² En efecto, aunque con ella se niega la posibilidad de afirmar la vida a millones, la ley del valor actualmente se la sigue defendiendo como una ley para la vida. Ninguna ley se presenta como “para” la muerte. Hoy pareciera que la ley del valor es un instrumento de exclusión y muerte: el “extremismo” o “terrorismo” de la ley del valor {cf. 2003b}. Por eso Hinkelammert habla de asalto a todas los escondites y jaulas donde el sujeto se podía escapar o esconder. Se viola la vida humana, en efecto, pero eso no viola ninguna ley, más bien se hace a nombre de la ley {cf. 2003a; 2001}.

“pesimista”, aunque encuentra razones para serlo¹⁶³. Antes bien, es muy optimista, “confía” en la resurrección del sujeto, pues puede ver resistencias en todas partes del mundo. Ve el retorno del sujeto reprimido, que se expresa en muchas formas, incluso a través de la poesía¹⁶⁴. Las investigaciones de Hinkelammert procuran hallar esos lenguajes que planteen otra lógica de relacionarnos, más allá del mercado, pero sin abolirlo. El mercado y la ley del valor deben tener su lugar. Pero a los dinosaurios hay que ponerlos en sus límites, pues si se salen y hacen lo que quieren (como en la película *Jurassic Park* —que Hinkelammert cita para ilustrar) aplastarán al mundo entero.

El fetichismo de la ley o el cinismo en su uso, puede conducir a borrar la consciencia moral. Se naturalizan los crímenes, y se hace apología de ellos, como “necesarios”, incluso como demandados por Dios para una mejor vida en el más allá: la ley del valor y la ley religiosa de los fundamentalismos. Pero el “más allá” es esta misma tierra. Si se la destruye, se acaba también ese “más allá”. Ese es el contexto en que hay que interpelar el uso de la ley, su lógica y su fundamentalismo.

4.6.2 Antisemitismo y antiutopía

El antisemitismo imagina “enemigos universales”, monstruos, para justificar crímenes. Los “enemigos” son históricamente los judíos, pero también los comunistas, los herejes, los paganos, los pueblos originarios. Esto es la “locura del mundo”. Así se construyó la modernidad, la sociedad occidental. Se fundó sobre el genocidio, su fundamento es el matar {cf. 1991}¹⁶⁵.

Frente al enemigo universal, existe igualmente una ley universal. Tiene que ser la ley de Dios, para evitar cuestionamientos. A nombre de la cual se persigue, sin que para las víctimas exista justicia {cf. 1986}. Como “ley de Dios”, no se puede interpelar (hoy en día sería la ley del “dios”-valor-dinero). A menos que se niegue esa divinidad y se

¹⁶³ Hoy en día, las leyes internacionales impuestas por potencias económicas parecerían justificar la persecución, hacer guerras, torturar, destruir. Ya no se trataría únicamente de su amenaza inevitable que hay que interpelar, sino del —hasta cierto punto— “cinismo” de quienes las aplican actualmente. Una interpretación de la ley en este contexto no tiene nada que ver con su necesidad para afirmar la vida humana, sino que se la usa para violar la vida humana directamente. Ejemplos que se pueden mencionar son las conocidas “intervenciones humanitarias” de la OTAN y las intervenciones violentas a países para cambiar sus gobiernos a nombre de la “democracia”, la “libertad”, la “justicia infinita”, los “derechos humanos” o para “abrir mercados”, apropiarse de recursos, “subir el dólar”, por “geopolítica” y tantas razones más {cf. 2010a: 17-27; 2003a}.

¹⁶⁴ Entendiendo la poesía como la define Hugo Ball, como una forma de expresar “lo que el lenguaje no puede decir” {2012: 198}. Hinkelammert define —como vimos— al sujeto como una “ausencia presente” y habla de ello usando imágenes que proveen los mitos, las historias, los poemas, las tragedias griegas, los salmos, las parábolas de la Biblia, los cuentos populares.

¹⁶⁵ Como ejemplo se podría hablar de la “conquista e invasión de América” como lo plantea de Gutiérrez 1993 [1992], Dussel 1994 o Todorov 1987.

proclame a otra que, por el contrario, defienda la vida. Pues la existencia de un mal planetario ya se ha instalado, está presente a modo de ideología, y se difunde a través de los medios masivos de comunicación. Ahora mismo podrían ser los “terroristas”, o cualquier persona {cf. 2010b}.

A los judíos se los mató creyendo que se servía a Dios. Los judíos habrían sustituido a Jesús¹⁶⁶. La persecución de los judíos fue una constante histórica y alcanza su más alta irracionalidad con el nazismo, según Hinkelammert. Los nazis querían borrar en los judíos la raíz de las utopías, pues en ellas están las causas del mal de la humanidad. No fue esta la única razón, pero sí una razón metafísica, dice Hinkelammert. Uno de los postulados de la modernidad, es aquel que acepta la explicación de los infiernos que se producen en el mundo debido a utopías que se intentan realizar históricamente (Nietzsche, por ejemplo, es un gran crítico de las utopías, por eso muy valorado por quienes hoy proclaman el “fin de la utopías”). Ir detrás del cielo produce el infierno. Muerta las utopías, los seres humanos no tendrían que temer más fracasos ni más autodestrucción. Y quienes por excelencia encarnan las utopías son los judíos o se piensa que el “judaísmo” es la raíz de las utopías: judaísmo, cristianismo, liberalismo y bolchevismo. Matar a Dios en los judíos para acabar con todas las rebeliones y revoluciones del mundo. Con los enemigos universales: judíos, paganos, trotskistas. Todos esos “enemigos fundantes” y metafísicos que organizan el “reino del mal”, según se cree.

El esquema hoy habría sido superado, señala el autor. Actualmente ya no son los judíos los seres utópicos por excelencia que amenazan con destruir el mundo, sino cualquier pueblo, cultura, persona que proponga “otro mundo es posible”. Son los movimientos antiglobalización, por ejemplo, y todos quienes interpelan al sistema y lo enjuician a nombre de las víctimas que el sistema produce.

Hinkelammert señala asimismo que a ese pensamiento antiutópico que hoy se promueve se le llama “postmodernidad”. En realidad no es un post —indica— sino la modernidad *in extremis*. Llevada hasta el “límite de lo aguantable”. Pero no se supera

¹⁶⁶ Hinkelammert hace una interpretación de Jesús como el “Edipo occidental” {cf. 1991 [1989]}. En resumen, señala que si se interpreta que Abraham mató, y que el sacrificio humano por tanto es lo que Dios demanda, entonces los judíos son vistos como los asesinos de Jesús. Como el papel que habría jugado Judas al entregar a Jesús para ser crucificado (la traición): los judíos son instrumentos que Dios usa para el asesinato de Jesús. Los judíos no lo aceptan como Mesías, sino lo rechazan. Es como un designio fatal, pero divino. Una tragedia como la de Edipo. Pero ello no salva a los judíos del pecado (el “pecado judío”). Deben pagar también su falta. Y será el cristianismo —instalado en el poder— quien se encargará de vengar la muerte de Jesús. Se exige obedecer la ley divina que obliga a pagar los pecados que son deudas. Aquí se pierde de vista que el asesino y mentiroso es el diablo y que Abraham se rehusó a matar {cf. 1998a: 201-225; 2010a: 213-235}

la modernidad, al contrario, nos metemos más en ella y experimentamos los resultados de todo esto. Hoy vivimos inmersos en esa lógica. Modernidad *in extremis* quiere decir que en el sinsentido está el sentido. El sentido son las utopías que ocasionan en su persecución sinsentidos. Pero se trata en realidad de otra utopía, afirma Hinkelammert, una que proclama una sociedad sin utopías y sin sentido. Octavio Paz —citamos un ejemplo— interpreta a la modernidad como la crítica que acaba criticándose a sí misma, hasta generar su propia destrucción (usa la metáfora de la serpiente que se traga a sí misma), aunque él resalta una oportunidad poética para esto: la destrucción como creación, siguiendo al arte y poesía moderna. Además, como Hinkelammert no cree en la “postmodernidad” sino en una “ultramodernidad” {cf. Paz 1994 [1991]: 321-484}. Hinkelammert vería trágico trasladar esa idea del arte al plano de la economía y la sociedad. Desembocaría —declara— en el nihilismo y en la exaltación de un sujeto abstracto. En las obras de arte sería la preponderancia de la “forma”¹⁶⁷. Como no se puede escapar de la ley y vivir sin ella, tampoco se puede salir de las utopías, aunque estas se presenten como “fin de todas las utopías”. Por querer destruir las utopías se producen otras. Por desear acabar con el infierno que ocasionan las utopías se producen otros infiernos y más destrucción. Es el drama de la modernidad. El laberinto del cual no parece haber salidas {cf. 2008}. Sin embargo, la salida se puede vislumbrar en el retorno del sujeto que a nombre de este “fin de las utopías” se reprime.

El antisemitismo se ha transformado en un antiutopismo. Pero resulta que el sujeto, debido a su condición humana, se vale de utopías para resistir. Como pasa con la ley, si una utopía pierde de vista la vida humana real y corporal se fetichiza y lleva a destruirla. Por eso también las utopías deben ser interpeladas y discernidas. Pero no reemplazarlas con su abolición. Como tampoco se puede abolir la ley. Quien persigue la abolición de las utopías es un ser utópico. Su antiutopía es su utopía.

La construcción de un paraíso trae consigo la posibilidad del infierno. Se exige de las personas mucha consciencia. No obstante, el pensamiento utópico está presente. La

¹⁶⁷ Tomando en cuenta la vida real y corporal, Marcuse discutió hace décadas la dialéctica entre forma y contenido en el arte. Proponía un arte ligado a la sensibilidad/sexualidad, a lo erótico. Que exprese las necesidades del ser humano, no satisfechas en las sociedades industrializadas. Las sociedades de consumo no logran aplacar del todo esa poderosa energía de los seres humanos a ser más que sus roles como consumistas. Ni a renunciar a lo que les hace humano y a revoluciones que tomarán forma de prácticas solidarias. Los movimientos de creación se unen para transformar el orden establecido. La lucha es para disponer de los bienes producidos con justicia, para que se redistribuyan y se conciba otra manera de vivir, teniendo el tiempo suficiente para desarrollar otras facultades como las artísticas. Marcuse confiaba que el desarrollo capitalista llevaría a la solidaridad {cf. Marcuse 1972 [1969]}. Hinkelammert propone una disyuntiva: “Solidaridad o suicidio colectivo” {cf. 2005}.

misma postmodernidad puede ser vista, en este sentido, como otra utopía moderna: la utopía del fin de todas las utopías. Ser utópico, tener imaginaciones trascendentales, ver cielos nuevos y tierras nuevas, es parte de la *conditio humana*. El tener utopías o sueños nos caracteriza como seres humanos.

4.6.3 Modernidad y capitalismo, un desenlace

Hinkelammert para hablar de la modernidad se refiere a los proyectos sociales que se han puesto en práctica en el siglo XX. Cada uno con sus utopías, instituciones, con sus propias leyes. Así, el socialismo soviético conduciría hacia el comunismo, los nazis a la salvación por medio de la abolición de todas las utopías {cf. 1984}. Este último proyecto es continuado ahora —dice Hinkelammert— por la “estrategia de globalización”, donde el fin de las utopías está vinculado con la ley del valor y del más fuerte, sin pretensión de ningún interés general producido por alguna “mano invisible” (como en otrora lo postulara el “capitalismo utópico”), prometiéndose más bien el “mal general”: el aumento del poder de quienes ya lo tienen {cf. 2003b; 1996}. Y se pretende ser veraz en esto, sin ocultar ya sus consecuencias, sino hablando de la inevitabilidad del proceso: “no hay alternativas” (“*there is no alternative*”). Los proyectos de la modernidad buscan superarse unos a otros (el socialismo al capitalismo, el capitalismo al socialismo y el fascismo, al fin, de las utopías que a ambos les hace fracasar) sin reconocer que en cada uno de ellos pesa una maldición {cf. 1984; 1991 [1989]}¹⁶⁸.

Sin pretender reducir el proceso, Hinkelammert sugiere que la modernidad y el capitalismo “como religión” {cf. 2013}, son el resultado de marcos categoriales generados en la Antigüedad (aunque no solo en la Antigüedad, sino también con el Iluminismo), donde, cómo se dijo, algunos conceptos cristianos han sido muy importantes. El “cuerpo abstracto” propuesto por Agustín y su lucha contra el cuerpo concreto, es una antecedente del “sujeto billetera”. El imperio cristiano fue una “revolución cultural” que creó a un sujeto así. Que también es un antecedente del sujeto cartesiano (*res cogitans*, *res extensa*), que establece una relación con la realidad tratándola nada más que como objeto. Además, es conocido que esa creencia fue uno de los fundamentos de la “razón” para proceder a la explotación de los “recursos” naturales en la “economía dinámica”, la cual está acabando con el

¹⁶⁸ Habría que mencionar —siguiendo a Hinkelammert— al “anarquismo” como otro proyecto de la modernidad, pero no ha tenido una relevancia histórica, una extendida práctica social como el socialismo de la ex URSS y el capitalismo. Más bien su crítica a la sociedad, a las instituciones modernas tienen mucho de discernimientos a partir del sujeto {cf. 1984: 95-122}.

medio ambiente natural. El mismo ser humano es solo un “recurso” más. La economía dinámica ha totalizado la racionalidad medio-fin {cf. 1967}. Por su parte, la “competencia perfecta” podría tener su origen en la *polis* ideal de Platón. El cuerpo abstracto domina el mundo, encerrándolo en una “jaula de acero” (Max Weber). Ni la teología, ni la filosofía juegan un rol importante hoy. Ha habido un proceso de secularización. No obstante, al desencantamiento del mundo, le habría seguido el reencantamiento del cuerpo abstracto en términos fetichistas (el individuo calculador, como se vio)¹⁶⁹.

El capitalismo utópico postuló el “mercado autorregulado”, sin colocar en el centro al sujeto concreto. Con esto la sociedad se fue transformando en una “banda de ladrones” que solo calcula su eficiencia¹⁷⁰. De esa forma, el precio es justo porque se da en el mercado. No hay que preocuparse de la realidad, el “automatismo del mercado” se encarga de ella. El mercado no debe ser intervenido. Surge una “realidad pura” sin que intervenga el ser humano. Pero eso es un reduccionismo que se hace incluso a nombre de determinada ciencia, cuya metodología renuncia a los “juicios de valor” que hace referencia a la naturaleza y a los seres humanos. Estos juicios son puestos fuera de la ciencia {cf. 1970a}. El mercado es visto como una “sociedad perfecta” que consigue su perfección al totalizarse: cada paso que da es hacia un mejor futuro. Los ideólogos que lo defienden no ven la utopía del mercado, pero si la ven en quienes exigen mejores sueldos o la protección de la naturaleza. Lo que se totaliza es la “racionalidad instrumental”: la tierra es plana e infinita, su explotación puede ser ilimitada.

Se habla del valor de la aceleración por la aceleración (como Alvin Toffler, por ejemplo). Ya no es un capitalismo utópico ni hipócrita, dice Hinkelammert, sino cínico

¹⁶⁹ Esta idea nos remite al trabajo de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (2013 [1969]), donde se cuestiona el concepto de Iluminismo como sociedad que aspira a superar los mitos (sociedad secular), cuando en realidad ella produce nuevos mitos, pero que no se los reconoce como tales y se cree que los mitos son realidad. Se actúan a nombre de esa “realidad” causando peor destrucción. Lo que los autores ven es que existe una desmitologización (Iluminismo) seguido de una remitologización. Como pasa con el tema de la utopía: se la niega con nuevas utopías. Este es el juego interpretativo que propone Hinkelammert.

¹⁷⁰ La “banda de ladrones” es un paradigma de sociedad. Para el pensamiento platónico en el principio está la ley y no la Palabra, como en el *Evangelio de Juan*. La ley es el principio de la vida, el logos platónico. La vida se desarrolla y es asegurada en la *polis*, que se organiza como banda de ladrones, de ella se deriva la “justicia”. Y la vida se asegura más cuando la *polis* persigue su perfección y no se ve otro camino. Así con la imaginación de una *polis* perfecta se declara que el cuerpo es la “cárcel del alma”. Después, ocurre una platonización del cristianismo y una cristianización del platonismo. La *polis* perfecta es ahora la *ciudad de Dios*. El bienestar solo está en esta ciudad, y se consigue en base a la guerra y el robo. Es la banda de ladrones {cf. 1998a, Capítulo IV: “La cristianización del imperio y la imperialización del cristianismo”, pp. 147-190}.

y veraz. Viola el interés general, sin encubrirlo con alguna ideología, sino con el lenguaje del “realismo”. Se asume directamente que no hay interés general y se celebra la destrucción creativa. Se renuncia a su utopía: el interés general, y no se acepta la crítica de los juicios de hecho, basándose en el juicio de que el capitalismo destruye, pero que “no hay alternativas”. Se señala abiertamente lo que es. Como no quedan alternativas hay que seguir haciendo lo que se está haciendo y hablar de la economía como de una “guerra”. Se reconoce abiertamente que el verdadero Dios es la mercancía. La solución que ven los ideólogos del mercado (como el antisujeto) —tanto para la crisis humana como ambiental— es acelerar todavía más la economía. Desaparece la realidad y solo quedan los mercados. El cielo está habitado por almas puras, libres para elegir según sus inclinaciones psicológicas. La eficiencia del mercado se mide por las mismas leyes del mercado. La acción humana es eficiente si el mercado es total. Esto está conduciendo a la “mística del exterminio”: “cuanto peor, mejor”. Se introduce la “realidad virtual”, pero los intereses económicos no son virtuales. En un mundo así, no hay lugar para la inclusión. Las tautologías que proponen los ideólogos del mercado no se las pueden refutar, solo se puede demostrar lo que son, señala Hinkelammert.

La guerra económica se vuelve el principio de vida para la humanidad. Para ello, se eliminan las distorsiones, se ve a los seres humanos como desechos. También se habla de “Estado mínimo”, pero es en realidad Estado máximo, por las subvenciones que se entregan a las empresas privadas, como por ejemplo a la banca. El Estado es una herramienta necesaria para la totalización de los mercados. Cualquier totalitarismo se combate con el totalitarismo del mercado y cualquier fascismo con el fascismo del mercado, señala el autor¹⁷¹.

La “ética del mercado” se basa en normas. Una ética constituye mercado, de tal manera que no hay una separación entre ética y sistema. Se evalúan los valores y se los discierne por sus funciones (ley funcional). Aquí no existe el bien común, sino el interés general o bien público. Si el sistema con su inercia produce el bien público, se habla de valores del sistema, encarnados en el mismo sistema.

Hay que recordar que la crítica de Hinkelammert es al marco categorial de la modernidad y el “capitalismo salvaje”. Y que él asume la perspectiva de las víctimas. Enfoca sobre todo las consecuencias negativas —como ya se señaló. Es este

¹⁷¹ Estas ideas sobre el mercado y la estrategia de globalización se desarrollan con más detalles en artículos del libro: *El huracán de la globalización* (1999), que el autor compiló y coordinó.

contexto el que demanda el reconocimiento del ser humano como sujeto y la opción por los pobres¹⁷², que es completamente racional y necesario ante la irracionalidad que caracteriza al sistema {cf. 2010a: 2003a; 2001}.

4.6.4 El bien común¹⁷³

En la “ética del bien común” los seres humanos y no solo el pobre se reconocen como sujetos {cf. 1970a}. La ética del bien común es una ética necesaria y no opcional. Mucho menos es una cuestión de gustos. Sin hacer referencia a ella no se podría vivir. Es lo que, interpretando a Hinkelammert, se puede denominar: ética de la vida. Hinkelammert en otros escritos la llama también “ética de última instancia”. Se la debe llevar a cabo, suficientemente, de lo contrario el sistema navega sin brújula y naufraga: se destruye a sí mismo. “Por ser una ética necesaria, no opcional, merece el nombre de ética del bien común” {1998a: 280}. En este sentido, lo necesario es únicamente la vida humana, “con sus condiciones de posibilidad, que incluyen la naturaleza externa al ser humano”. En cuanto a la ley o a la institucionalidad son más bien inevitables, pues son una “condición indirecta” para la vida humana. Es la vida humana la que los requiere como medios. Como ética del bien común no se deriva de ningún cálculo de utilidad (del interés propio) se opone al sistema y surge una relación conflictiva entre ambos. El bien común es amenazado si toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad (sucede la “violación del bien común”). Por eso tampoco —dice el autor— se le puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo (pues desembocaría en un cálculo del “límite de lo aguantable”). Antes bien, interpela al cálculo del interés propio y lo limita. De este modo, la ética del bien común es una “ética de equilibrio”: no elimina el otro polo del conflicto, sino media. “Sería fatal enfocar esta ética bajo el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero” {1998a: 281}. Frente a la totalización del interés propio, se vuelve una “ética de la resistencia”, de la “interpelación” y de la “intervención”. Sin embargo, si las relaciones mercantiles se derrumban, las

¹⁷² “Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero igualmente opción de los seres humanos, en cuanto se quieren liberar. Liberación, por tanto, es liberación del pobre. No como actos de los otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto este como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es negación viviente de este reconocimiento. Pero, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre, sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto, que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el cual se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por tanto, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre.” {2001: 187}

¹⁷³ Esta parte se basa en las últimas páginas del texto: *El grito del sujeto...*, pp. 274-283. Además, cf. 2003a: 494-498.

restablece, “porque únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera funcionan”. La tendencia del sistema hoy en día, dice Hinkelammert, es el “paralizar todas la resistencias”. Por ello se vuelve un “peligro para la vida humana” y para sí misma.

En tanto una “ética del equilibrio” y de la “mediación” procura asegurar la vida humana por los dos polos. El polo de la institucionalidad necesita ser controlado y guiado, pues su función es “subsidiaria”. El “Mal” no puede venir de uno de polos del conflicto, sino de la falta de mediación entre los polos. El fin es la “reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana”. La ética del bien común es como “un juicio final sobre la historia”, pero que actúa en el interior de la realidad: “La immanencia es el lugar de la trascendencia”. No es una “ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente”. No obstante, introduce valores a los cuales se debe someter cualquier cálculo de utilidad (o del interés propio). “Son valores del bien común cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados” {1998a: 282}. Tales como: el respeto al ser humano y a la naturaleza. El valor es la vida humana misma: el ser humano como sujeto vivo. “Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más” {1998a: 282}.

Finalmente, la ética del bien común no es un cuerpo de “leyes naturales” enfrentado a las leyes positivas. “Es interpelación, no receta”. Con ella no se debe ofrecer instituciones o leyes naturales. “Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema es subsidiario” {1998a: 283}. Antes que leyes o normas, los valores de bien común son “criterios sobre leyes y normas”. “En consecuencia, su fuerza es la resistencia”. Así, según Hinkelammert, ellos “constituyen la realidad misma”, pues el asesinato es un suicidio. “Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo” {1998a: 283}.

El sujeto aquí se define como una subjetividad comunitaria. Ahí desemboca el “Yo vivo, si tú vives”. Pensar un proyecto donde la vida de todas las personas, incluida la naturaleza, sea asegurada. Es condición incluso para la vida del mismo sistema que niega la vida. Por eso se trata de corregir el sistema socioeconómico no exterminarlo. Además que esto último choca, otra vez, con el problema de la factibilidad. Es la crítica a la razón utópica, tema tan importante en la teoría de Hinkelammert.

4.7 Conclusión del capítulo

En Hinkelammert, tenemos una subjetividad aun más consciente de los mecanismos de la sociedad que la subjetividad propuesta por la TDL clásica. Ella reconoce mejor al “enemigo de clase”. Este “enemigo” es desarrollado como una subjetividad independiente: el antisujeto. Se reconoce su estrategia e interpretación del mundo y sus razones para actuar. Así, tenemos a la subjetividad que lucha, resiste contra la opresión y a su opositor. Se cuenta con dos conocimientos del mundo y con dos marcos interpretativos de la sociedad que se contraponen y que representan una oposición histórica entre quienes quieren transformar el orden de cosas y quienes quieren conservarlo: los rebeldes y los conservadores, los herejes y los ortodoxos. En el antisujeto se defiende el mercado capitalista como un sistema que asegura la vida, bajo un cierto realismo, criticando con ello las utopías y los intentos por buscar un mundo mejor. Se cree que el mundo que se tiene es lo mejor que el ser humano puede construir. Desear e intentar otro es una amenaza y producirá destrucción. Pero desde la perspectiva de la subjetividad consciente, se piensa que si se sigue con el mercado y el mundo como está, la destrucción es inminente. Hinkelammert refracta así su lucha ideológica contra los ideólogos del mercado.

El capitalismo y el mercado se basan en estructuras mentales, en una cultura, donde se involucra la religión; consiste en una concepción ética, incluso una determinada creencia en Dios. Esto llama a complejizar el propio análisis para no parecer ingenuo. A partir de la subjetividad del ser humano que se comporta como sujeto, el autor despliega temas éticos para mejorar las condiciones de vida y las relaciones humanas en el contexto del capitalismo, sin llamar con ello necesariamente a la destrucción del sistema. Al parecer, se trata de interpelarlo con fuerza para hallar mejorías, especialmente para las personas más perjudicadas.

Los temas de la ley y la utopía son importantes en la subjetividad que plantea Hinkelammert. El sujeto está enfrentado a la ley y tiene utopía, la misma que es negada por el antisujeto, quien a la vez usa la ley para reprimir toda rebelión del sujeto. El antisujeto se considera realista, pero su realismo es su utopía. La ley y la utopía constituyen la realidad.

Con su análisis, el filósofo ha redimensionado la subjetividad de la TDL clásica. En el siguiente capítulo trabajamos la subjetividad de un “pobre” y marginado social, para constatar cómo se construye y en qué medida interpela a la subjetividad propuesta por los pensadores críticos Gutiérrez y Hinkelammert.

5 La subjetividad en la literatura periurbana (Bolivia): el 'k'epiri' en Víctor Hugo Viscarra

Hay que anhelar la vida de la misma manera que se teme a la muerte.

Víctor Hugo Viscarra {2007: 146}

Nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées. Cette remarque prend toute sa force quand nous évoquons la nécessité de sauver l'histoire des vaincus et des perdants. Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit.

Paul Ricœur {1983: 115}

Este capítulo tiene como punto central el análisis de un cuento de Víctor Hugo Viscarra, *El k'epiri* (2005), a través del cual analizamos la subjetividad del personaje principal, el cargador indígena de los mercados de La Paz (Bolivia). Aquí nuestro objeto de estudio cambia, ya no son tratados teológicos ni filosóficos, abordamos la literatura. La teoría de Ricœur sobre los textos y la configuración de las acciones humanas, en este caso es más específica. Viscarra propone una imitación de una figura humana y, como veremos, de sus propias acciones como marginal y escritor.

Después del análisis al k'epiri, indagamos dos obras del ensayista, novelista y poeta paceño Jaime Saenz, quien habla del cargador de La Paz en un ensayo y en su novela *Felipe Delgado*. Según nuestra interpretación, con estas obras Viscarra establece un diálogo intertextual. En la parte final de este capítulo, desarrollamos algunos temas de la obra de Viscarra a partir de la subjetividad del k'epiri¹⁷⁴.

Previo a todo este trabajo, como hicimos con los anteriores autores, exponemos su biografía, su obra, que nos permite conocer la vida de los márgenes sociales y, además, su caminar como escritor, interpretando también su habitus.

¹⁷⁴ Hemos consultado para este estudio todas las obras de Víctor Hugo Viscarra: *Ch'aqui fulero: los cuadernos perdidos del Víctor Hugo* (2007); *Avisos necrológicos* (2005); *Relatos de Víctor Hugo* (2005 [1996]); *Coba, lenguaje secreto del hampa boliviano* (2004 [1981]); *Borracho estaba, pero me acuerdo: memorias de Víctor Hugo* (2002); y *Alcoholatum & otros drinks: crónicas para gatos y pelagatos* (2001).

5.1 Víctor Hugo Viscarra, el escritor

Se conoce a Viscarra por lo que él mismo escribió sobre sí. En efecto, su literatura está hecha con datos de su vida. La *voz narrativa* se presenta, en la mayoría de las piezas, como “Víctor Hugo”. Viscarra habla de su vida especialmente en su libro: *Borracho estaba, pero me acuerdo: memorias del Víctor Hugo* (2002). En sus otros escritos también hay datos sobre su vida. Así, su literatura se hace con su biografía. Él quiere escribir de lo que sabe, de lo que ha visto y vivido.

Ficha Biográfica	
Nombre completo:	Víctor Hugo Viscarra Rodríguez
Fecha de Nacimiento:	*02.01.1958
Lugar de Nacimiento:	La Paz, Bolivia
Lugar y fecha de fallecimiento:	La Paz, +24.05.2006
Trabajos y otras actividades que realizó:	Entró al seminario como novicio. Perteneció a las juventudes comunistas. Trabajó para el Servicio de Aduanas en la localidad fronteriza de Charaña, en el Altiplano. Le dieron un puesto en la Casa de Cultura de Cochabamba, pero no aguantó estar en las oficinas.
Reconocimientos:	Homenaje en el marco de la IX Feria Internacional del Libro (Bolivia) (2004).

5.1.1 Niñez

Tuvo una infancia muy difícil, sobre todo debido a la violencia por parte de su madre. “Pienso que hice mal en haber levantado ese dinero, pero también creo que el castigo fue exagerado. Luego de amarrarme las manos a la espalda y tumbarme en el piso, me echó alcohol de quemar y me prendió fuego” {2002: 6}¹⁷⁵. El carácter violento de su madre también lo sufrió su hermana. Ambos eran hijos de un segundo matrimonio de su padre¹⁷⁶. Su niñez se pudiera resumir en la palabra “tristeza”:

Hablar de mi niñez, si vamos a llamarla así, es muy fregado. Quisiera olvidar ese periodo, pero es imposible. No tengo nada grato que recordar y los hombres que recuerdan con tristeza su infancia —no porque se les haya ido sino porque han sufrido mucho en ella— nunca más podrán ser felices.

¿Dónde andará, por qué caminos se extravió el niño que fui? Si es cierto eso de que en cada hombre hay un niño, el que habita en mí debe ser muy triste. {2002: 3}

Además, Víctor Hugo no olvida que su primer arresto y el castigo que le propinó la policía, fue a causa también de su progenitora, que junto a su padrastro, lo entregó a los agentes para que lo escarmentaran por haber “levantado” el dinero. Tiempo después, estaría igualmente en la cárcel para menores de edad, conocido como el

¹⁷⁵ Para citar las obras de Viscarra se obvia el apellido.

¹⁷⁶ “Hasta los doce años viví con mi madre y mi hermana mayor. Y el pan nuestro de cada día era una sacada de mugre. Ella me quemó las manos y me rompió la cabeza” [Viscarra] {Arancibia 2011: 14}. “Porque su madre, a la que tanto odiaba, ni siquiera muerto lo dejó descansar tranquilo. «Sinvergüenza, lo que me has hecho sufrir, te has dejado vencer porque eres un débil», cuenta el cineasta Armando Urioste que exclamó ella en pleno entierro” {Ayala Ugarte 2012: 63}.

Patronato de menores (cuatro meses, por los años setenta). Allí, junto a otros niños, debió soportar los abusos de los regentes¹⁷⁷. Su hermana, parece que muere en la adolescencia (según sugiere en una crónica: “Anti cuento primaveral” {cf. 2001: 48-50}). Durante su infancia aparece también su hermanastra, quien lo curó de los golpes de la policía, pero con quien peleó y tomó distancia.

En cuanto a su padre, sus remembranzas son mejores. A parte de su hermana y él, su padre tenía seis hijos, todos mayores cuando ellos nacieron. Se divorció de su madre cuando Víctor Hugo tenía cuatro años. Luego de salir de su casa materna, a los doce años y debido a los abusos, Viscarra va a vivir con su padre. Pero ahí el conflicto con su madrastra no le permite quedarse por más tiempo, y en parte también debido al alcohol. Recuerda a su madrastra como una mujer “mala”, a quien, dice en uno de sus textos, desearía matar con la indiferencia (“El crimen perfecto” {2001: 109}). La describe trabajando en las cantinas y a su padre esperando su regreso (“Búsqueda esperanzada”: {2005 [1996]: 47}). Fue a causa de una pelea que terminó viviendo en la intemperie: “cuando mi padre llegó de su trabajo se armó una discusión tan violenta, que tuve nomás que darle a elegir: la mujer que había traído de la cantina del Arsenal o el hijo que había recogido de la Policía. Mi madrastra se quedó y yo salí con la intención de no volver nunca más” {2002: 18}. La opción de su padre, dice el autor, fue complicada: entre una ex “prostituta” o un futuro delincuente. Y Víctor Hugo se marcha a vivir en las calles. Es ahí donde conoce a quien bien hubiera podido ser su madre, dice, una señora muy pobre llamada “María”: “una pobre mujer con más cicatrices que días vividos. Ella llegó a reemplazar a la madre que no tuve; me aconsejaba y me enseñaba a no fiarme de las apariencias, pues la gente que viste de harapos puede ser más buena que la que viste ropas elegantes” {2002: 13}.

De su niñez, dice Víctor Hugo, quedan en su memoria una pelotita, una perra que los defendía de las agresiones de la madre, una lora, una escuela pobre o cuando iba a comer *llauchas* [empanadas de queso] con su padre. En cuanto al contexto, un evento relevante es el golpe de estado de 1964 (fecha en la que se inicia una prolongada dictadura en Bolivia que duró casi 20 años; por ese tiempo también surge la TDL en América Latina, como se recordará).

¹⁷⁷ En su crónica “Hay que saber pelearle a la vida” {2007: 103-120} cuenta su experiencia en el patronato. Sus padres no lo visitaban. Todos los niños que estaban reclusos eran olvidados por sus familias. Narra historias de otros niños internos. Los regentes eran abusivos y corruptos. Estaban internados niños que sufrían enfermedades: mentales y epilepsia. Había frecuentes intentos de fuga. Debió cortarse su melena a causa de los piojos que abundaban en el lugar. cf. “Protectores de niños” {2002: 46-57}. Fue ahí donde comenzó el aprendizaje del coba, tan importante en su obra literaria: “las instalaciones del Patronato de Menores, de la ciudad de La Paz, fue la primera escuela donde se aprendió los rudimentos del Coba, y que, con el transcurrir de los años, la calle y el ambiente marginal enriquecieron el bagaje obtenido hasta ese entonces” {2004: 12-13}.

5.1.2 El comienzo del peregrinaje por las calles, los escenarios y personas de la periferia

En la literatura de Viscarra que habla de su vida en las calles y cantinas, son muy importantes las descripciones de personajes y escenarios. Uno de los personajes es el cargador de los mercados, el cual analizaremos. Cuando comienza su peregrinaje por las calles, sus experiencias son el frío y la humedad constante, que traspasaban sus ropas, sus zapatos. Noches largas, mal comido, pocas esperanzas, soledad, sin poder descansar cómodamente en ningún lugar; sintiéndose deprimido y un “pobre miserable”. Su cuerpo empieza lentamente a “acostumbrarse” a estas situaciones extremas. Entonces comienza a beber debido al frío: “Creo que yo aprendí a beber más por necesidad que por vicio” {2002: 22}¹⁷⁸. El verdadero arte frente a la arremetida del frío, era, según su experiencia, lograr calentarse, y hacer arder cosas que jamás se quemarían si no fuera por la desesperación debido a las bajas temperaturas de la ciudad de La Paz. “Lo que iba conociendo a medida que caminaba por la zona, no había visto ni en mis más terribles pesadillas; me impresionó de tal manera, que tuve miedo de enloquecer” {2002: 18}. Habla de las noches en La Paz como de un “laberinto”, sin principio y sin fin, y en el cual quien se adentra en él se podría perder para siempre {2002: 19}¹⁷⁹.

Para “pasar la noche” se ve obligado a acudir a los “torrantes” (tiene catorce años). Lugares clandestinos donde van a dormir delincuentes, alcohólicos y otros desamparados, especialmente niños y jóvenes. Los torrantes pueden ubicarse en la calle, en callejones oscuros, casa viejas o debajo del puente. Víctor Hugo vio en alguno de ellos peleas, drogas, abusos sexuales, violencias de todo tipo¹⁸⁰. A quienes duermen en los torrantes se les llama “torranteros”. Otro lugar para guarecerse e intentar dormir son también los “tambos” (sitios donde los camiones que llegan de los

¹⁷⁸ “Si uno camina las calles, todos los atractivos que puede tener la ciudad pierden su encanto y hace que empiece a tener cierta animadversión hacia ellos. Uno se siente abandonado. La mala alimentación disminuye la resistencia al frío. Entonces es cuando uno anhela una cama, no importa que tenga frazadas viejas y llena de pulgas. El chiste es que sea cama. Pero, además, uno siente hambre y sueño y le falta el amor de alguien, una amiga o una enamorada” {2002: 19-20}. “El cuerpo se acostumbra a todo y así busca descansar de vez en cuando; creo que no hay peor *vía crucis* que el recorrido por quienes, no teniendo un lugar apropiado dónde dormir, vagan sin pausa por las calles buscando qué sé yo qué cosas” {2002: 20}.

¹⁷⁹ Las noches paceñas no tienen nada de poético, dice el autor, pues en vez de paisajes poéticos lo que les espera a los desdichados que viven en la intemperie es, lisa y llanamente, el fin de sus días.

¹⁸⁰ “En el refugio pasa todo. Fui testigo de muchas escenas de relaciones sexuales y se realizan verdaderos desfiles cuando una ñata está borracha o drogada. Si es así, chancaca [suerte] para los demás porque pueden colar [entrar a una fiesta sin pagar] a su gusto, al día siguiente todos felices y aquí no pasó nada. Muchas minitas que, tras salir de los *ch'ojchos* [salón popular de baile] creían que las iban a llevar a un alojamiento, a las buenas o a las malas tenían nomás que entrar a este torrante. De lo contrario, sus galanes —que sólo son los delincucillos en ciernes— les prologaban la sonrisa y chau remilgos. Así de simple.” {2002: 32-33}

valles descargan las frutas y verduras que traen). Allí se alojan sobre todo campesinos y, como en los “torrantes”, ocurren todo tipo perversiones¹⁸¹. El k'epiri del cuento duerme a veces en un tambo.

Pero el frío no es la única adversidad que debió soportar, igualmente a los policías (“los que llegan a arruinar la fiesta”), quienes fastidian a las personas desdichadas: vagabundos, alcohólicos, y especialmente a las mujeres que se encuentran por el lugar. Abusan de todas las formas imaginables y en la completa impunidad. La policía —dice Víctor Hugo— pareciera dedicarse con saña a hacer más miserable la vida de quienes pasan sus días en las calles. Los “uniformados” golpean también a los cargadores, como el k'epiri del cuento.

Víctor Hugo aprecia esa especie de “libertad” que se tiene en las calles, aunque muy pocos, aclara, estarían dispuesto a pagar el precio que ello exige, pues es muy alto: la propia vida. “Mi amigo Julio Villalobos me decía cierta tarde que envidiaba mi libertad para pasear en la noche sin que nadie me pida explicaciones por mis actos. Yo sólo pude contestarle que para «disfrutar» de esa libertad, había que pagar un precio que muy pocos se animarían a hacerlo” {2002: 41}. No está ausente en la escritura de Viscarra la ironía y el humor para relatar las desgracias ajenas y propias. Es una característica importante de su literatura y en el cuento se aprecia también ese rasgo.

Respecto a los escenarios por los que transcurrió su vida, el autor deja un testimonio literario, pero que da una idea de cómo fueron los lugares donde estuvo y que sirven de ambiente para sus textos¹⁸².

¹⁸¹ “Los porteros, que estaban sobre aviso, y esto era ley, eran los que garchaban [fornicaban] primero, y tras convencer a las imillas [jovencitas] de que los que iban a venir después también eran paisanos, dejaban el campo libre al resto de la gilada [gentuza]. A veces las imillas perdían la tranquilidad e intentaban gritar; entonces cualquiera de los porteros las amenazaban con botarlas a la calle sin importar qué hora era. Esta amenaza siempre surtía efecto; todas las *imillas* de Río Abajo, sin excepción, sabían que por esa zona, en la madrugada, los carabineros abusaban de las cholitas que no tenían dónde alojarse. Al otro día, la gente salía del tambo como si nada hubiese sucedido” {2002: 36}. La violación y los abusos contra las mujeres está frecuentemente descrita en la literatura de Viscarra. “Allí, en los extramuros de la ciudad, donde las normas morales son ignoradas y mueren de indiferencia, la mujer que se precia de ser virgen, o que quiere compartir su castidad con el que ama, tiene una sola alternativa: Si no se dedica a la prostitución, más le valía haber nacido hombre, porque la venganza de los hombres (y aun de las mujeres), es terrible, y muy pocas han podido resistirlo” {2005 [1996]: 94}.

¹⁸² Al comenzar su libro *Alcoholatum & otros drinks: crónicas para gatos y pelagatos* (2001), realiza en forma de versos la siguiente descripción de los escenarios dónde el pasó sus días: “*Barrio marginal de una ciudad cualquiera./ Lugar geográfico que no figura en guías/ turísticas ni planos urbanísticos./ Escenario de tragedias, incestos, asesinatos/ y reyertas. Caldo de cultivo social apetecido por/ estudiantes y universitarios que lo visitan/ esporádicamente para luego especular en sus trabajos/ prácticos e investigaciones. Refugio de humildes/ emigrados del campo, prostitutas,/ delincuentes y mendigos./ Calles sinuosas y eternamente*

5.1.3 Otros datos y su muerte

Es relevante su interés religioso (novicio, trabajó en una parroquia)¹⁸³ y su opción política: partido comunista. Luego, no siempre vivió en las calles y procuró una mejor vida. Se le intentó tender la mano mediante un trabajo en un área donde Viscarra quería ser reconocido: la cultura. Su libro *Borracho estaba, pero me acuerdo: memorias del Víctor Hugo* es un ejercicio terapéutico que su psiquiatra le recomendó.

Viscarra muere a los 49 años de cirrosis reumática, neumonía crónica, alteraciones digestivas. Después de haber pasado cerca de cuarenta años deambulando por las crudas y heladas calles de la ciudad de La Paz, y de haber conocido a los seres que la habitan. En una entrevista se refiere a la ciudad donde pasó la mayor parte de su vida, La Paz, dice:

Ver La Paz, sí, a los demás les gusta. Para mí es una ciudad muy mala, trágica y perversa que me ha hecho zapatear las veces que ha querido. No le encuentro ningún atractivo [...] Una ciudad muy agresiva y es más, destruye a los marginados, a los parias y a los inservibles como yo, que parece que no tenemos cabida en esta ciudad. Somos una especie de material desechable y fácilmente renovable. Nunca me ha gustado la ciudad. En sí, sí, en parte, porque tengo amigos y amigas y también he pasado casi toda mi existencia acá, con excepciones en Cochabamba y alguno que otro pueblito. Pero para vivir permanentemente no. Por eso estoy pensando darme unas vacaciones en Cochabamba, aunque sea una semana... Satura y a la vez enferma. Una mierda es esta gente. La odio.” [Viscarra] {Martínez 2003/2005}

Viscarra intentó sobre todo contar su vida, pero igualmente escribir cuentos, donde habla indirectamente de su vida. Él, lo que quería, era escribir cuentos antes que su

polvorientas transitadas/ por los marginados, los niños, las enfermedades y la/ muerte. Permanente foco de infección y degeneración/ social atiborrado de basurales en los cuales los/ menesterosos y los animales se disputan algún/ desperdicio que les sirva de alimento./ Barrio marginal donde los puestos de venta de/ productos alimenticios son mínimos en relación con/ las cantinas, chicherías y antros de mala muerte./ Muchachitas de diez o doce años de edad que no/ saben lo que es la prostitución pero que la practican/ desde hace tiempo, recibiendo, a cambio de sus/ esfuerzos de abrir las piernas, un plato de comida,/ algunos billetes devaluados o una golpiza./ Lugar preferido por politiqueros y aprendices de/ dirigentes que a regañadientes van por allí a ganar/ votantes ofreciendo el cielo materializado en la tierra,/ mientras a cada momento perfuman sus narices debido/ al olor nauseabundo de la pobreza./ Eterno «agosto» para especuladores, agiotistas y/ charlatanes; campo de entrenamiento para las fuerzas/ del orden. En fin, barrio marginal en el que/ vivimos yo y los míos” {2001: 11-12}.

¹⁸³ Viscarra cuenta que en la Parroquia de Villa Copacabana publicaban un periódico semanal llamado *El Dinámico*, el mismo que era costado por esa parroquia, por el “padre Basilio”, “en el cual —dice Viscarra— teníamos varios sectores, desde el deportivo hasta el de análisis político y por ende el sector cultural”. Y agrega: “Tuvo una buena difusión porque era un tiraje de unos trescientos ejemplares que todos los domingos se vendía en la entrada y salida de las misas en la parroquia de la zona”. Y aclara luego: “Claro que nuestros honorarios eran *ad honorem*, o sea solamente por el hecho de ver que nuestras cosas la zona las leía” [Viscarra] {Martínez 2003/2005}. Aparece aquí su afán de escribir. Luego, su amistad con el cura Humberto de la Parroquia El Rosario de la zona Villa Dolores de la ciudad de El Alto. Lugar al que Víctor Hugo iba porque el sacerdote le prestaba la computadora y le guardaba sus archivos {cf. Ayala Ugarte 2012: 56}. “No peco de blasfemo, pero siempre me he considerado ateo, pero bien católico directamente no le tengo miedo —si existen— ni a Dios ni al Diablo, ni a la vida ni a la muerte, solamente me tengo miedo a mí mismo, al menos cuando estoy con depresión” [Viscarra] {El Diario 2011: 68}.

testimonio o biografía. Pero le aconsejaron escribir sobre su vida y él mismo cayó en la cuenta que relatar sus experiencias y las cosas de las cuales había sido testigo, era también hacer literatura. Fue entonces que procuró plasmar su vida en la literatura, valiéndose especialmente de crónicas y narraciones breves.

5.1.4 Sus obras: el mundo de los márgenes en la literatura

Hay seis obras de Viscarra¹⁸⁴. Las obras construyen los escenarios populares de la ciudad de La Paz, donde hay mercados, que nos ayudan a entender mejor el lugar donde trabaja como cargador el k'epiri: un mercado de verduras y frutas. De igual manera, construye personajes, las personas excluidas y pobres. Uno de estos malparados es el k'epiri. Además, en algunas crónicas Viscarra describe a los cargadores de La Paz, en ellos se habría inspirado para su cuento. En general, sus obras establecen un marco de interpretación para el personaje y la trama del cuento que analizaremos, nos entregan una idea del contexto donde viven las personas marginadas de La Paz, entre los que se encuentran los cargadores.

La primera de ellas se titula: *Coba, lenguaje secreto del hampa boliviana* (1981)¹⁸⁵. Circuló por primera vez en 1981 en la Dirección de Investigación Nacional (D.I.N.) como un documento institucional, bajo el título: *El argot de la delincuencia boliviana*. Viscarra hizo la recopilación, pero la institución policial no le otorgó ningún crédito a su trabajo. Molesto por esta situación, en noviembre del mismo año, el escritor paceño Antonio Paredes-Candia decide editar: *Coba, lenguaje del hampa boliviana*. La Honorable Alcaldía Municipal de la ciudad de Cochabamba en 1991 auspicia otra edición: *Coba, lenguaje secreto del hampa boliviana*, que contó con el apoyo de dos periodistas y escritores: Waldo Peña Cazas y Alfredo Medrano. Además, del fotógrafo Aldo Cardozo y del abogado y pintor Xavier Gómez-García {2004 [1981]: 12}.

La aparición en la ciudad de La Paz de lugares como el callejón Virrey de Condehuayo, donde estaban establecidos los prostíbulos más pobres de la hoyada, y la creación de zonas como Villa Victoria, Caiconi, El Tejar y Tembladerani, sirvieron para albergar a todos aquellos marginados y meretrices de poca monta para que fueran ellos quienes iniciaran la interminable legión de hijos bastardos que vendrían a este mundo

¹⁸⁴ "Autobiografía" (gr. "Autobiographie" = descripción de la propia vida): una biografía en primera persona, memoria (frz. "Memoiren" = recuerdos, evocaciones). El tiempo y los elementos lingüísticos ("deixis") corresponden a un tiempo pragmático: regidos por la propia historia de la vida que se escribe. En cuanto a la biografía (gr. "Biographie" = escritura, narración de la vida): es un texto histórico configurado a partir de un determinado individuo, cuyo contacto y trama es idéntico a su vida {Link 1974: 288-289}.

¹⁸⁵ La edición con la que se cuenta para este trabajo es la tercera, publicada por la editorial Correveidile en 2004. Su editor es el escritor boliviano Manuel Vargas, quien también edita las otras obras de Viscarra, a excepción de *Relatos de Víctor Hugo*, que es una autoedición.

balbuceando como primeras palabras un lenguaje completamente desconocido hasta entonces. {2004 [1981]: 14}

Coba, lenguaje secreto del hampa boliviana consiste en un glosario que incluye desde la A hasta la Z las palabras más importantes usadas por la sociedad marginada y delincencial de Bolivia. En la última parte de esta obra de Viscarra se incorpora una categorización de las distintas especialidades en el hampa y algunas fotografías de las noches paceñas de los setenta y ochenta del pasado siglo, que dan una idea de los escenarios de los relatos. El autor trabaja consciente de que ese libro es un aporte a las investigaciones antropológicas bolivianas.

El segundo libro se llama: *Relatos de Víctor Hugo* (1996). Es una autoedición que Viscarra hizo en Cochabamba. En el prefacio a la segunda edición (2005), la crítica literaria Virginia Ayllón sostiene: “Estos textos, en verdad, anuncian y contienen lo que vendría a ser la doble característica de la obra de Viscarra: la memoria y la literatura en sus formas de autobiografía y relato/cuento” {Ayllón 2005: 17}¹⁸⁶. El libro empieza con la historia de un perro, una de las narraciones mejor logradas: “La triste historia de Tristán”. Nacido en el basural, Tristán es adoptado por personas que solo le producen sufrimiento, amparado después por dos delincuentes, se convierte en el perro más temible de la ciudad. El amor por una perra perteneciente a personas ricas de la ciudad, lo lleva a encontrar finalmente la muerte. Respecto a los demás cuentos se les puede agrupar en historias de amor, de sexo, de abandono, de drogas, de infortunio, como la del mismo “Víctor Hugo” en la pieza “Busco a un amigo”, donde dice que no conoció cariños de sus padres, su madre le quemó un brazo por tomar un dinero. Hace nueve años que vaga por las calles. Se ha dedicado a las drogas, al alcohol. No ha tenido suerte con las mujeres. Quiere cambiar de vida, pero no puede, se siente derrotado moral y materialmente. En la misma línea está la pieza: “Sueño entumecido de frío”, donde habla de su desgracia por vagar en las calles. Contra el frío y el hambre, solo cuenta con el alcohol. En otros relatos de esta colección aparecen las memorias de su madrastra, de muertes y muertos; hay historias de mujeres desgraciadas por la vida y la sociedad (por ejemplo, “El abandono hecho poesía”). Finalmente, en “La frontera”, el narrador habla de su mundo: “extramuros de la ciudad”, donde entrar, dice, es jugarse la vida.

¹⁸⁶ Desde la teoría de la narración se puede llamar a esta función narrativa: “narrador autorial” {Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 35}. En las demás obras se podría asumir que la “voz narrativa” (“narrador autorial”) pertenece a “**Víctor Hugo**”. Los mismos títulos de las obras lo confirman: “Relatos **de Víctor Hugo**”, “Memorias **de Víctor Hugo**”, “Los cuadernos perdidos **del Víctor Hugo**” (las negrillas son nuestras). En otras palabras, la lectura del conjunto de las obras de Viscarra transmiten la idea que en la mayoría de sus piezas narrativas hay un **narrador común** a todas ellas llamado “Víctor Hugo”.

La tercera obra de Viscarra es: *Alcoholatum & otros drinks: crónicas para gatos y pelagatos* (2001). Reúne 29 unidades literarias. El editor de esta obra y las que le siguen es Manuel Vargas¹⁸⁷. Aparecen historias de deshonor, doble moral, traición, sexo, del paso del tiempo, de un niño lustrabotas, de mendigos, de marginados que se consuelan con el alcohol, con algún recuerdo o deseo jamás cumplido. Se habla de lugares olvidados, de mujeres que son desdichadas, prostitutas, enfermas, solitarias, abusadas, asesinadas. Además, se cuenta la historia de una mujer excepcional que logra organizar una familia con niños de la calles (“La Mama”). Se incluye el relato sobre un delincuente (“De dos es el olvido”) y de un hombre deforme y pobre (“Babá”). Luego, hay una serie de reflexiones: sobre la noche, el frío, las desdichas, las desilusiones y los fracasos que llevan a los seres humanos al alcohol y, después, a ser “sub-hombres”. Se medita sobre el desamor (“Hermano Corazón”), que es la experiencia personal de “Víctor Hugo”, sumado a las crisis económicas y sociales (“Carta personal a don Sata”). Viscarra escribe una pieza dedicada a hablar de Jesucristo como amigo de los pobres (“El muerto mal asesinado”). Hay una reflexión sobre la literatura y de sí mismo como poeta (“La hora no ha llegado”, “Bohemio”). Del mismo modo, se hacen presentes los lugares de miseria, perversión, indiferencia y frustración (“Las carpas”), donde ocurren muertes (“Cuento para alejar las tristezas”) amor y tragedia (“Sueños de amor”). Aparecen, historia de perros abandonados (“Cada hueso con su perro”) y la semblanza de su madrastra (“Crimen perfecto”). La obra finaliza con un “Testamento” que el narrador escribe, dice, para que lo dejen tranquilo de muerto. Habla de sus libros perdidos y prestados, de sus pensamientos. Afirma que pudo cultivarse y educarse en el más completo abandono, menciona las lecciones que dio y que no tienen precio. Menciona sus harapos, que son para cubrir su desnudez, pero que si alguien los necesita, los regala. Desea perdonar a quienes les hicieron daño. Su corazón lo obsequia a las mujeres, que son —señala— los seres a quienes él más adoró.

¹⁸⁷ Escritor boliviano, nacido en 1952 en el interior de Bolivia (Huasacañada, Vallegrande, Departamento de Santa Cruz). Forma parte en Bolivia de una generación de escritores provincianos, que comenzaron a publicar en la década de los ochenta del pasado siglo al margen del canon de la época. Entre ellos se pueden nombrar al novelista Jesús Urzagasti (1941-2013), al poeta Pedro Shimose (1940-), al cuentista y novelista Félix Salazar González (1948-2015), entre otros, que son ahora autores reconocidos en la literatura boliviana. Vargas cultiva el género cuento, habiendo publicado varias obras. Desde 1996 dirige la revista de cuentos *Correveydile*, la única en su género en el país. En 2012 la revista estaba en el número 32. Publica autores clásicos, nuevos y cuentos inéditos. En esta revista también se publicaron algunos cuentos de Viscarra y una entrevista. En una conversación con Vargas (en 2012) nos dijo que en la literatura de Viscarra, el lenguaje del autor sale de su propio ser, en ella Viscarra ha expresado lo que vivía. Pero no ha hecho una distancia literaria, un “trabajo del lenguaje”, pues escribía lo que “le salía”. Hay una relación directa entre su vida y su obra. Pero su valor es justamente la “autenticidad” al contar su vida, nos señaló.

La cuarta obra es el libro ya mencionado: *Borracho estaba, pero me acuerdo: memorias del Víctor Hugo* (2002). Este obra “se arma en la esencia autobiográfica, cruzando la memoria individual con la colectiva en la que el narrador se mezcla con el mundo narrado” {Ayllón 2005: 13}. Se divide en 51 partes (o, al decir de Virginia Ayllón, “fragmentos”). Es la obra más difundida del autor.

Unas piezas hablan sobre su vida, su infancia, sus comienzos en las calles, su paso por la iglesia, sus heridas del alma. Otras narran la vida de personajes de las calles y los bares, alcohólicos, drogadictos, prostitutas, delincuentes, homosexuales, vendedoras de la calle, lesbianas, embusteros, mendigos y otros. Están los fragmentos que describen escenarios como prostíbulos, bares clandestinos, donde se venden cosas hurtadas, sitios para bailar, para morir; se habla de una iglesia evangélica. Otras piezas se refieren a la policía y los lugares a los que ellos van supuestamente para custodiar a los ciudadanos. También se narra la vida de su amigo y maestro de la sobrevivencia en las calles (“El Chinomunachi, de profesión: casquero [charlatán]”) y de sus infalibles “Amigos perros”. El libro concluye con un “Epílogo” donde el narrador reflexiona sobre su vida y lo escrito.

La quinta obra, la última publicada por el autor es: *Avisos necrológicos* (2005). Este libro contiene 27 unidades, en él predomina más el cuento y las biografías mínimas, evocados siempre por el yo narrativo “Víctor Hugo”. Haciendo alusión al título de la colección aparece, en general, el tema de la muerte, las diferentes formas de morir. Se presentan historias de mala suerte, desesperación y violencia; se relatan historias de mujeres alcohólicas, abandonadas, que terminan sus días en las calles; se narran las vidas de niñas que se ven forzadas a vivir en las calles donde son abusadas y de mujeres de los barrios, difamadoras y mordaces. De igual modo, hay una narración de una mujer maltratada por su marido que está dispuesta a cambiar de vida, pero no para mejor, sino, al parecer, para una vida peor. También se cuentan historias de alcohólicos quienes mueren; hay historias de sexo, de amor y frustración. El narrador reflexiona sobre su vida en las calles: frío, hambre, necesidad de alcohol (“Sobre llovido, llorando”, “Llegó sin invitación, y listo”) y sobre los pobres: no pueden dormir, robar, beber ni “hacer el amor tranquilos”, pues siempre les están “jodiendo” (“Siempre sucede lo mismo”). Aparecen relatos de policías corruptos, degenerados y delincuentes (“Que viva la ley”, “Suicidio circunstancial (cuento-K’epi policial)”), asimismo, la historia de un k’epiri (“El k’epiri”), que se analiza en este trabajo. Están las historias de personas violentas que también han tenido una vida llena de golpes, incluso por sus propios padres. Se presentan narraciones sobre dueños de cantinas inescrupulosos y que son buenos negociantes a costa de las personas alcohólicas.

Hay historias de crímenes por venganza y desesperación, seguidos de relatos de lugares precarios que son refugios de alcohólicos y otros seres de la noche (“El Penthouse”, “El prontuario de las Tacas”). Finalmente, el narrador cuenta su aprecio por los animales en un cuento de 1994 (“Memorias de un esclavo”), los protagonistas son una “gatita siamés” y un felino acostumbrado a los techos.

Hay una obra póstuma de Viscarra publicada por su editor Manuel Vargas: *Ch'aqui fulero: los cuadernos perdidos del Víctor Hugo* (2007). Es una colección de escritos que, por un motivo u otro, se dice en la misma obra, no salieron a la luz pública mientras el autor estaba con vida, quizás para evitar problemas con instituciones — la crónica sobre el hospedaje de “El Ejército de Salvación”— o porque son trabajos parciales, notas o proyectos de obras. Se incluyen reflexiones, más que las anteriores obras y el autor pareciera estar decidido a asumir su rol de escritor o, en sus palabras, de “poeta” o “anti-poeta” (ver por ejemplo: “Las madrugadas no siempre son hermosas”). En este sentido, procura mejorar su trabajo utilizando más el lenguaje metafórico, ensaya juegos temporales. Varios “relatos” aparecen fechados.

Empieza con un prólogo de las intenciones de sus escritura: ser una “colección de relatos” {2007: 8}. También defiende su estilo de escribir y que no escribe para los intelectuales¹⁸⁸. La primera parte titulada “Soliloquios y delirios”, empieza con la referencia a un muerto. Le sigue una reflexión sobre la indiferencia de la gente en una cantina. La otra reflexión es sobre el transcurrir de la vida, las pérdidas y la desesperanza. Luego, aparecen historias de poetas incomprensidos, de narradores que tienen una vida difícil, que están enamorados, que tienen malas decisiones, deseos de venganza, que reflexionan frustrados sobre Dios y que deliran (en estos fragmentos, el narrador se refiere a sí mismo). Además, se habla de bares, peleas y de la soledad.

La segunda parte de la obra se titula “Personajes”. Se propone la historia de un homosexual engañado con la promesa de matrimonio, la historia de su amigo “El Chino Munachi”, la historia de un artista de la calle y la de un hombre inocente inculcado por malas personas y que es torturado por la policía (“Calígula 2000”). Se cuenta sobre una muchacha pobre que irá a vivir en las calles y dedicarse a la prostitución (“Las tardes no tienen estrellas”), sobre un alcohólico que busca donde

¹⁸⁸ En cuanto a la crítica literaria que es la que validaría o no su literatura, el autor manifiesta: “Al final de cuentas, la única opinión que tiene que importarle a un autor, es la que él tiene de su obra, y, por añadidura, la opinión de quienes lo leen, porque es para ellos para quienes se escribe. El resto (la opinión de quienes dicen ser intelectuales), debe tener la misma importancia que tienen nuestros gases estomacales expedidos por lugares anatómicos desagradables” {2007: 7-8}.

beber y, además, las historias de un mendigo tacaño y de un ladrón que ha caído en la cárcel que tiene una mujer interesada e infiel (“El Vengador sentimental”). En la pieza: “Manicure, pedicure, sik'icure”, un delincuente narra su hazaña de haberle cortado las nalgas al dueño homosexual de una cantina. En otros fragmentos el narrador habla de su miedo al cementerio (“Mi enamorada”), de la muerte y la esperanza en la resurrección (“Una tristeza perdida en el silencio”). De igual forma, rememora jornadas de su vida junto a sus amigos y los malos olores (“El Cara de Piedra”), y presagia su muerte (“El regalo”, “Basural S.A.”).

La última parte de ese libro se titula “Otros textos”. “Víctor Hugo” cuenta su experiencia en el Patronato de menores (“Hay que saber pelearle a la vida”), los abusos que sufrió de la policía (“Recuerdos mal queridos”), sobre su desamor (“Las madrugadas no siempre son hermosas” y “Noctambulindo”). Hay una breve crónica sobre “El Ejército de Salvación”. Lugar que provee a muy bajo costo hospedaje a personas que no tienen dónde pasar la noche. Recuerda las muertes de algunas personas que pernoctaban allí, entre ellos, de varios veteranos de la Guerra del Chaco. El libro termina con “Hojas sueltas (1983-1984)” donde se lee definiciones de: “Alcoholismo”, “Amigo”, “Amor”, “Anheló”, “Confesión”, “Decepción”, “*El alcohol y la noche*”. Hay también un cuento breve: “Sigue en mis brazos, la novia que enterré ayer” y alusión a los críticos literarios, se dice de ellos que son personas envidiosas de quienes escriben.

Se puede apreciar en sus obras la personalidad del narrador “Víctor Hugo” que, de acuerdo a nuestra interpretación, se hallan también en la subjetividad del k'epiri. De este modo, aparece el tema de la sobrevivencia en las calles, el del alcohol, presente en casi todas las piezas presentadas. Se aprecia, en especial, el tema del amor o el desamor a causa de las mujeres. Esto es lo que también, como veremos, experimenta el k'epiri. Es relevante asimismo la presencia de los “uniformados” en las distintas piezas. Hay que añadir también la reflexión que el narrador hace sobre la literatura. La importancia de la literatura también se deja ver en el cuento sobre el k'epiri, y la reflexión sobre su moral pensando en su propio modo de actuar o manera de ser. Hay más temas, pero los indicados son los que hemos podido seleccionar pensando en el personaje k'epiri.

5.1.5 El escritor: una interpretación

Para entender mejor este desarrollo biográfico-literario, usamos la lógica de transformación sistematizada en el cuadrado praxeológico como instrumento

heurístico. Se decía que Viscarra no escribe sobre el mundo de la marginalidad, sino desde la marginalidad. Cuenta aquello que ha visto y palpado: las desdichas y los sufrimientos en los márgenes sociales. Frente a esta situación aparece su deseo y voluntad de interpretar la realidad para actuar en ella con una buena disposición. Solo así, según Víctor Hugo, se puede hacer frente al contexto de las calles y a los sinsabores. La pobreza socioeconómica y la marginación, según su experiencia, significa “caminar de la mano con la muerte”. Parte desde la infancia, con los maltratos recibidos por su propia madre, que lo llevó a vivir a las calles frías de La Paz. Continúa en la lucha por la sobrevivencia en la intemperie, donde para combatir el frío y el abandono comienza a beber, hasta convertirse en un alcohólico. Como posible respuesta para aliviar en algo esa “mala vida”, apela a su consciencia y a los conocimientos que tiene, que ha logrado acumular de diferentes formas (escuela, iglesia, política) y viviendo días duros, los cuales le ayudan a ver el sentido de su vida. Una posibilidad es reinventarse, usando para ello la literatura y dando lugar a los sentimientos como el amor. Esta consciencia demanda asombro, coraje, búsqueda. Toma consciencia del valor que eventualmente podría tener la literatura. Del mismo modo, toma consciencia de su comportamiento moral. La buena disposición que tiene el autor se resume en actuar para hacer frente al contexto de las calles.

Desde que comenzó a vivir a los “doce años” en las calles de La Paz y hasta los “cuarenta y cuatro años” ha logrado “sobrevivir” a como dé lugar. Ha pasado la mayor parte de su vida en las calles como un “perrito abandonado”, ha logrado escribir sus memorias, su literatura. Vivir para él ha sido como un lento aniquilamiento. Sobrevivir para él ha implicado ingenio, creatividad, precaución, cuidado, astucia. Pero en los márgenes, el hecho que se despierte vivo al día siguiente pareciera ser un milagro.

Siempre buscó algo más en la vida¹⁸⁹. A veces no le quedaba más alternativas que continuar viviendo y buscando: “...ya no sé qué putas es lo que estoy buscando” {2007: 136}. Como la vida no le ha dado nada bueno, siente la libertad de ironizar la moral, las buenas costumbres, las creencias religiosas. Su buena disposición es “reconciliarse con Dios y con el diablo” {2001: 116}. Además, no porque esté revolcado en el fango de la miseria, pierde su dignidad. De ahí surge la necesidad de hacerse justicia, la opción política y religiosa en un sentido crítico (ver su reflexión sobre Jesucristo: “El muerto mal asesinado” {2001: 74-77}); el derecho a la vida sexual, aunque él mismo juzga que a veces se le niega.

¹⁸⁹ “Los ojos ya no son los de antes, y de canas se han poblado nuestras cabezas. Nuestros labios ya no son los de antes, y los años vividos nos pesan de tal manera en las espaldas que aunque ya no nos metamos ni con Dios ni con el diablo, siempre seremos los mismos anónimos de antes.” {2007: 14}

Su objeto deseado es la significación (como un ser humano y socialmente). Esto pasa por una valoración como escritor, pero en el fondo busca ser reconocido como persona, con todas sus contradicciones y virtudes. Eso es a lo que le impulsa su propia consciencia, pero, además, cierto capital cultural y simbólico: la literatura y otros saberes. Piensa en él mismo, en su propio bien, pero además en el bien que tal vez puede hacer a las personas quienes le conocieron como persona y escritor (ver: “Testamento” {2001: 113-116}). Cuenta para realizar sus planes con la escritura, con su vida y su moral. Pero aparecen las dificultades para estos propósitos, las condiciones en las que vive o malvive en la intemperie y el alcoholismo.

5.2 Los “k'epiris” en las crónicas de Viscarra (pre-comprensión)

En la última obra que publicó Víctor Hugo Viscarra, incluye un cuento sobre un personaje típico de las calles, de los mercados de la ciudad y los márgenes paceños: “El k'epiri” {2005: 55-65}, Viscarra en esta obra es más consciente de su “rol” como escritor {cf. Martínez 2011: 78}. En *Borracho estaba, pero me acuerdo: memorias del Víctor Hugo*, Viscarra cuenta sobre los k'epiris {2002: 25-27}. Los conoce bien, después de décadas de vivir en las calles y compartirlas con ellos. Pero el k'epiri del cuento es una recreación que el autor hace de este personaje. Nosotros lo estudiamos como una propuesta de subjetividad de Viscarra y de la literatura periurbana de Bolivia.

A continuación, nos referimos a una descripción de los cargadores, que Viscarra desarrolla en crónicas sobre las calles de La Paz (pre-comprensión). Después, en el siguiente apartado, seguimos con el análisis del cuento *El k'epiri*, que es la propuesta ficcional de Viscarra sobre el personaje (configuración).

Según Viscarra, los “k'epiris” son conocidos también como “aparapitas”, “cargadores”, “*Chaymantas*” y otros apelativos. Son migrantes campesinos que vienen de “pueblos perdidos” del altiplano. Trabajan cargando bultos y otros fardos pesados, que incluso superan el tamaño de sus cuerpos, para lo cual usan un lazo de cuero que llevan colgado al hombro y un mantel de saquillo, que se ciñen a su cintura. Como calzado usan unas abarcas hechas de llantas viejas. Debido a la inclemencia del tiempo y la frecuente transpiración, tienen sus pies curtidos y sus dedos abiertos {2002: 25-26}. Generalmente, no hablan con nadie y permanecen en silencio. Usan ropas remendadas, las que recosen ellos mismos y lavan en algún río cercano (como en el río “El Chume” de la zona de San Jorge de la ciudad de La Paz). Duermen en las

calles, en los tambos, sobre las tarimas de los vendedores o de lo contrario vagan toda la noche¹⁹⁰. Se les puede hallar en mercados populares (en el pasaje Tumusla, Mercado Rodríguez o Uruguay), plazas, cantinas, calles concurridas o en esquinas. Para soportar el frío se juntan y se dan calor, conversan, ingieren alcohol, que siempre portan en pequeñas botellitas de plástico. Usan cartoneros viejos como colchón. En la madrugada, cuando el frío es más intenso, hacen fogatas en el basural {2002: 27}. Gastan en trago todo lo que han ganado cargando. “Ellos también ganan un buen *quivo* [dinero], pero como toda su plata se la tiran en farras, no les queda ni para comprarse coca”. O gastan su dinero en organizar una fiesta para ser reconocidos en su pago: “Conocí a un *k'epiri* que trabajó como mula durante dos años y después volvió a su pueblo para pasar un *preste*¹⁹¹” {2002: 25}. La hoja de coca es su principal alimento. A veces se apropian de los bultos que les han encomendado¹⁹². Hay *k'epiris* que tienen hijos policías que se avergüenzan de ellos. Viscarra, además, se refiere a la vida sexual de los cargadores: algunos no tienen experiencia sexual, otros tienen más de una mujer y también hay *aparapitas* homosexuales¹⁹³.

Los *k'epiris* son personas despreciadas por el común de la ciudadanía y frecuentemente golpeados por los guardianes de la ley o los “uniformados”: “Casi no hay *q'epiri* que no hubiera recibido una retada o una pateadura de parte de los *tombos* [policías]” {2002: 160}. La vida de un *k'epiri* es de sufrimiento y a la vez de paciencia/resistencia ante las desgracias. Por eso el autor los compara con aquellos —o más bien compara a estos con *k'epiris*— que han sido condenados a trabajos forzados y a torturas; con quienes reciben tratos indignos y deshumanizantes, y no

¹⁹⁰ “En muchas calles, especialmente en la avenida Buenos Aires, es normal ver por la noche a varios *aparapitas* sentados en las puertas de calle con sus manteles a manera de poncho, *pijchando* [masticando] coca, sin mirar ni hablar con nadie, y así estarán hasta que amanezca” {2002: 26}.

¹⁹¹ “Pasar *preste*” quiere decir cubrir los gastos de la celebración de una fiesta religiosa, práctica muy común en los Andes de Bolivia.

¹⁹² “Otro amigo, oriundo de un pueblo perdido en el altiplano, trabajaba desde el amanecer en el mercado Rodríguez y tiene la mala costumbre de descuidar a las señoras cuyos bultos carga, y desaparece con ellos. Que yo sepa hasta la fecha no lo han pescado. Son los fines de semana, cuando el mercado se llena de gente, que más hace llorar a las viejas.” {2002: 25}

¹⁹³ “Una noche que el tambo estaba casi vacío, mientras dormía en un rincón, desperté al sentir una especie de jadeo que venía del lugar en que el *Chaymanta* y el Mallea estaban. Disimuladamente me di vuelta y vi que los dos garchaban [fornicaban] al *toca-toca*. Era sabido que ninguno había conocido mujer, y a causa de su ingenuidad en cuanto a lo sexual, cohabitaban entre ellos” {2002: 26}. “Hay *k'epiris* que nunca en la vida han conocido mujer y que, sin necesidad de hacer votos de castidad, se mantienen célibes hasta la muerte. Cuando charlaba con ellos, parecían tenerme envidia de las hazañas eróticas que les contaba, las cuales suponían increíbles ya que ellos no sabían cómo era tener relaciones íntimas con mujeres. Alguien me contaba que la mayoría de los *aparapitas* tienen relaciones sexuales sólo con ovejas o vacas. No quiero decir con esto que todos los *k'epiris* sean *cartuchos* [célibes], porque también hay otros que tienen hasta dos mujeres, que viven de lo que ellos ganan en el mercado” {2002: 26- 27}.

saben si saldrán vivos o muertos de tan despiadada forma de vida {cf. 2002: 25-27; 160-161}¹⁹⁴.

Tenemos una pre-comprensión del personaje de acuerdo a lo que el autor ha constatado. A partir de estos datos de cargadores más reales que literarios, Viscarra va a componer (configurar) su cuento que ahora estudiamos.

5.3 La subjetividad del k'epiri (configuración)

En un primer momento, realizamos un resumen del cuento (en el Anexo 1 se puede apreciar el cuento completo), además, señalamos sus características narrativas, estructura y secuencias que nos ayudan a la interpretación. En un segundo momento, analizamos el habitus del personaje central, usando varios cuadros praxeológicos. Los mismos que sintetizamos en un solo cuadro, destacando la vida-identidad del actante que es el rasgo dominante de su habitus. En un tercer momento, presentamos el rol actancial del personaje. Y para concluir, hacemos una valoración de todo lo trabajado.

5.3.1 Sobre el cuento

5.3.1.1 Resumen

La narración comienza con el cargador caminando por las calles y los mercados, completamente arrepentido por haber intercambiado su saco del “mil ochocientos” por una “pilcha”, que supuestamente es un “casimir inglés”. Toda la noche ha estado pensando en su saco. Mientras camina, las vendedoras se “disputan su servicio”. El casimir que ahora lleva puesto huele a perfume, que le desagrade completamente. Recuerda que su saco “olía mejor” y que, además, le había acompañado todo la vida, jornadas enteras, noches, a tal punto de convertirse en parte sustancial de su vida (“era su cuerpo, su alma, su ser mismo”); se siente morir por la pérdida de la prenda.

Con la pita de “nylon” que porta en su mano es hábil cargando cajones y llevándolos sobre sus espaldas. Traslada la carga de un puesto de venta a otro, según le indican las vendedoras. Lo ha hecho desde siempre, y considera que llevar las cargas es una simple rutina. Es experto en su trabajo, laborioso y fuerte. Hace más de “tres décadas” ha llegado del campo a la ciudad y decidió quedarse a vivir en la urbe, pese

¹⁹⁴ Como los presos de las granjas de “rehabilitación”, quienes, antes de entrar a la prisión —lugar de trabajo forzado— encargan a sus visitas los implementos de un k'epiri: “un par de abarcas y un mantel hecho con bolsas de harina”, pues, según ellos “son las únicas cosas que les servirán allí dentro. Las abarcas son para soportar las caminatas a los lugares de trabajo; los manteles les servirán para cargar la producción de la granja: walusa, maíz cubano, frutas, arroz, leña, carbón, etc. y en las noches les servirán para dormir” {2002: 180}.

a que los ciudadanos le traten “peor que una visita indeseable”. Pensó que si la ciudad no quería encargarse de él, él se encargaría de ella. “K’epiri” es lo mejor que le dicen los ciudadanos, entre tantos otros apelativos como: “aparapita”, “cargador”, “tata”, “choy” o “chuy”.

Extraña el saco además porque en él estaban los seres que más quería, como si fueran parte de su familia: sus piojos. Piensa que es seguro que el caballero con el cual intercambió su saco por el supuesto casimir, ha hecho hervir la prenda, matando con ello a los cáncanos y sus futuras generaciones. Pensando en los huevos de los piojos rememora que solía comer huevos duros donde la “Juana” y la “Margarita”, dos cholitas de las cuales un tiempo estuvo completamente enamorado, pero se dice a sí mismo que esas mujeres “no son para él” y que el tiempo le ha enseñado que pertenecen a otros hombres: a los ayudantes de albañil (él trabajó de eso antes), a los empleados de almacenes, a los ayudantes que reparten el pan o a los “uniformados”. Estos uniformados que a veces le han golpeado por estar bebiendo y estar “metiendo mano” a las mujeres, puesto que solo ellos pueden hacerlo.

Mientras lleva las cajas de tomate al puesto de la Encarna, recuerda que ella siempre se ha aprovechado de él, diciéndole que si no estuviera casada, él ya sería su marido, pues los *yatiris* [sabios] se lo habían dicho. Y el k’epiri le creyó, “como sigue creyendo que ella lo quiere”. No se ha atrevido a darle la mano por temor al esposo, que es celoso y les puede “romper”. Por respeto, le rechaza las pocas veces que la Encarna intentó pagarle por su trabajo. Él no desea acabar con las esperanzas de un futuro romance. Oyó decir que la Encarna se aprovecha de él para que cargue gratis para ella, pero no cree en esos rumores, y, más bien, presiente que ella no puede ser tan abusiva y que en realidad lo ama. Y se lo declara cuando él, por descuido, le hace caer una carga y ella le dice “indio de mierda”.

De madrugada sale del tambo donde duerme rumbo a la parada de los camiones que traen las cargas de verduras y frutas, allí trabaja descargando, peleándose los fardos con otros que como él laboran en ese lugar. Después va a tomar desayuno donde el “Tata Pinto”. El desayuno allí no es tan agradable, pero se lo sirve para “engañar el estómago”. El Tata Pinto solo vende agua mezclada con un poco de azúcar, y pareciera que eso fuera suficiente para la “legión de *k’epiris*” que deambulan por la zona como “necesitados de trabajo”. Ninguno de esos cargadores tenía un saco como el suyo. Le ha dolido el estómago, tal vez sea debido al esfuerzo que hace para levantar los bultos. En la ciudad ha perdido las fuerzas que en el campo hubiera

gastado manejando el arado o pegándole a su mujer. A ella, desde que “se la llevó” le ha “brindado todo su cariño”, al punto de matarla (la ha dejado “lista para el estuche”).

Las mujeres de la ciudad, las cholitas, que trabajan alrededor de dónde él lleva las cargas, “no son para mirarlas y menos para gozar de algo que se asemeje a la amistad”. Se convence que eso está bien para los demás quienes se aprovechan de las circunstancias, pero no para él, pues con él “las cosas son diferentes”.

Florencia, una señora, que hace jugar *pasanaku*¹⁹⁵, le ha dicho que traiga a sus dos hijas del pueblo para que ella y su cuñada se las “termine de criar”. Mientras ayudan en la casa, las pueden mandar a la escuela, siempre y cuando se pueda, claro está; para que aprendan por lo menos a leer y a escribir. Alguna vez, quizás, les pueden comprar ropa o “regalarles” las que sus hijas ya no usan. Con todo ello, cuando grande las hijas del k'epiri podrán convertirse en “señoritas”, siempre y cuando los “caballeros de la casa” o sus “hijos varones” no trunquen ese sueño de volverse señoritas, es decir, siempre y cuando no las violen.

Puede ser que un día vaya a su pueblo que le vio nacer y que no le abandona jamás y traiga a sus hijas. Ya no se acuerda de la edad de ellas y quizás con su ausencia su familia aumentó. En el pueblo nadie les puede enseñar nada a ellas, por lo que con el tiempo pueden llegar a ser más burras que las burras que él tenía, a las cuales podía pegar hasta cansarse, cuando la rabia le dominaba. En cambio, en la ciudad, solo puede desahogarse contra las tarimas o toldos del mercado. El frío le recuerda que como humano tiene derecho a expresar sus malestares.

En efecto, la temperatura baja y por “enésima vez” echa de menos su saco, que tenía “remiendo sobre remiendo”. Al perderlo, se deshizo también de su aguja y el hilo con los cuales pegaba los parches a su saco para protegerse del frío. El casimir inglés (se pregunta qué es “inglés”) no lo abriga nada. Con él, no puede mantener el calor del cuerpo. En qué manos habrá caído su saco, se pregunta, que le libraba del frío, que era algo querido y parte de su vida. Es seguro, piensa, que no cubre el cuerpo del caballero aquel, pues este le dijo claramente que lo dejara en un rincón y que al día siguiente su empleada se encargaría de desinfectar, puesto que su olor era insoportable. Así le dijo antes de acompañarlo a la puerta y despedirlo con un billete

¹⁹⁵ Este juego consiste en un trato económico. Hay una persona responsable que recoge el dinero de los participantes, elabora un listado, para saber en qué mes le corresponde a cada quien. Así, a quien le toca tiene en ese periodo dinero para gastar, pagar deudas o cumplir otros compromisos económicos. Y cada participante recibe su suma de dinero cuando le llegue su turno. Doña Florencia es la persona de confianza que coordina el juego. La operación se repetirá tantas veces como miembros tenga el grupo.

en la mano, echándolo como si su pobreza fuese contagiosa. Pero el olor del saco no tenía nada que ver con sus sentimientos y recuerdos. Ahora moriría al estar separado de su saco. Solo él puede entender lo que le pasa.

Su cuerpo tiembla convulsivamente a causa del frío. El calor de un plato de sopa que había tomado se disipó. El frío despoblaba las calles de la ciudad y el k'epiri recuerda aun más su saco, los remiendos que había hecho pinchándose los dedos. Pudo haber ido al barrio chino a comprar un abrigo para mantener el calor del cuerpo, pero no lo hizo, porque se siente un k'epiri “de los pocos” y como tal es inconcebible usar tenis, bluyin y chamarra; e, incluso, manejar un “artefacto con ruedas” para ayudarse con las cargas. Eso sería un “desprestigio” para la “profesión”. Si aceptaba tales cosas, su oficio caería muy bajo y ya no habría “escritores y poetas que alaben y ensalcen dicha actividad”. Sin embargo, ya había caído bajo al intercambiar sus ropas por “ropas elegantes” de los “caballeros decentes”. Recuerda que su saco estaba impregnado con sus sudores y cansancios; sabía a coca, cigarros y alcohol.

El alcohol le “daba fuerzas” para continuar con sus labores diarias. Era un hábito, y por más que se había propuesto dejarlo, las circunstancias le recordaban siempre cuáles eran sus funciones. Por eso esta “especie de profesión” lo tenía “atrapado”. El alcohol y su oficio son la misma cosa para el k'epiri. Y se espantaba cuando se daba cuenta de ello. Pero el alcohol también le había ayudado a “sentir” que la vida no era tan dura. Desde que le conoció, le quemó “más adentro de los intestinos”. El frío intenso que estaba sintiendo le hizo ver que lo requería. El alcohol era el “compañero” de sus horas en soledad; era un “aliciente”. Su cuerpo se había acostumbrado a tomarlo sin mezclarlo con agua. Sin el trago podía perder la vida. Dado las circunstancias, el alcohol era una “esencia fundamental” para seguir subsistiendo.

Agarró la botellita de cristal que había comprado como haciendo un rito religioso. Era valioso el líquido, porque de él dependía su sobrevivencia o “sobrebendencia”. Si no lo tomaba podía terminar como el “Tomás”, quien por no beber acabó carneado en la facultad de medicina. El k'epiri bebió un trago de la botellita y sus tripas se quemaron lentamente, produciéndole, a la vez, una sensación de malestar y agrado, sintió que todavía estaba vivo. Cuando pasaron esas sensaciones, volvió a beber y se dio cuenta que el ardor era menos y que aumentaba la calma que necesitaba. De pronto, una voz desde lejos le dijo que todo iba a estar bien. Siguió tomando y mientras el calor retornaba a su cuerpo, mandó a cierta parte el “triste recuerdo” que le decía que él ya no era un hombre sino tan solo un “k'epiri”. Bebió y una lluvia pasajera

enjuagaba sus lágrimas. Había encontrado solaz en el alcohol, el mismo que la Encarna le había negado. Se sintió más “realizado”, tanto de manera “humana” como “subhumana”. El cargador por su condición “infra” se sintió “reducido”, y pensó que “así nomás tenían que ser las cosas”.

Transcurrió el tiempo y otra vez temblaba convulsivamente. El calor producido por el trago había desaparecido. Se quedó dormido muchas horas, no sabe cuántas, y ya no sentía ningún bienestar, sino algo como el desconsuelo y que ningún trago iría a quitar, pues ahora le faltaban muchas cosas: su pueblo, la Encarna, sus animales en el campo, sus hijas y, principalmente, su saco. Y supo que jamás recobraría nada de eso.

Su cuerpo dejó de temblar, se esforzó por mantener sus ojos abiertos, pero estos se le cerraban. Una leve visión de su pueblo se reflejó en ellos, como un adiós del mundo que no lo había aceptado y en el cual solo había sido un “k'epiri” (el narrador casi olvida su nombre al final).

5.3.1.2 Características narrativas

“Un relato representa una forma de discurso en virtud de la cual alguien informa a alguien acerca de unos acontecimientos” {Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 30}. Diferenciar entre los *relatos de palabras* y los *relatos de sucesos*, sirve para distinguir respectivamente, las interpretaciones de las experiencias en el cuadrado praxeológico. Además, para diferenciar la voz¹⁹⁶ del narrador de los pensamientos del personaje, porque en el cuento que analizamos se confunden. Los relatos de palabras son aquellos en los que se citan lo dicho por los personajes sin *verbum dicendi*, también sus pensamientos. Los relatos de sucesos describen lo que ocurre y traen al lenguaje cosas que no son palabras {Martínez y Scheffel, 2011 [1999]: 76-95}. En el relato de *El k'epiri* no se citan las palabras de los personajes, pues está de por medio el narrador, pero sí se citan los pensamientos del personaje central. En el cuento se usa el *modo narrativo* y se lo transpone a un *estilo indirecto libre* {Martínez y Scheffel, 2011 [1999]: 74-95}¹⁹⁷. De esta manera, el narrador ve a través de los ojos

¹⁹⁶ Bajo la categoría “voz”, se entiende “todos los problemas relativos al acto de la narración, es decir, además de a la persona del narrador, a la relación entre del narrador y lo narrado, así como entre el narrador y el lector oyente” {Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 102}.

¹⁹⁷ “Los procesos internos, por un lado, se representan aquí desde la perspectiva personal del personaje, y, por otro lado, mediante el empleo de la tercera persona y del pretérito épico, se integran en el discurso —que tiende a una cierta distancia— de una instancia narrativa que, *per definitionem*, es lingüísticamente competente. La ya comentada posibilidad de una transición sin fisuras entre el informe del narrador y el estilo indirecto libre posibilita, además, una rápida alternancia entre la perspectiva de los personajes y la del narrador, y, así, una gran movilidad de la narración” {Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 89}.

del k'epiri, no hay una “focalización cero”, donde el narrador sabe o dice más (*omnisciente*) de lo que puede decir y saber el personaje {Martínez y Schaffel, 2011 [1999]: 97}. El narrador sabe lo que el personaje sabe, conoce muy bien su historia. Todo esto podría sugerir un grado de identificación del narrador con el k'epiri.

Un pasaje dice: “Sería una especie de desprestigio para la profesión, porque si estas cosas se aceptaban, el oficio caería muy bajo, y ya no habría escritores y poetas que alaben y ensalcen dicha actividad” (62). ¿Es una opinión del narrador o es el pensamiento del personaje? El mismo k'epiri no pudiera pensar eso sobre su oficio, es decir, la relación de su trabajo con la literatura, pues no sería verosímil que un cargador de los mercados considere el tema de la literatura como una cosa importante para él. Si se lo adscribe al k'epiri, sería un cargador consciente de la importancia literaria de su vida. Puede ser que esa consciencia literaria del k'epiri sea parte del juego ficcional y se esté hablando, como se sugiere en el mismo cuento, de un k'epiri excepcional. De hecho, es lo que quiere proponer Viscarra, un cargador diferente y construido a partir de su propia experiencia. Aquí se va a aceptar que se trata de un k'epiri único, consciente que es inspiración para escritores y poetas. Pues, como se verá, esto refuerza el sentido general del cuento. La oración: “(ninguno de ellos tenía un saco como el suyo)” (59), puede ser un comentario del narrador o quizás una valoración que hace el mismo personaje acerca de su saco. Tomando en cuenta la “focalización” interna de la narración, se considerará como pensamiento del personaje. Otra frase donde se confunden las voces es la siguiente: “siempre y cuando los caballeros de las casas y sus hijos varones no se encarguen de truncar ese estado señorial” (60). Se habla de la amenaza de los caballeros a las hijas del k'epiri, ¿es opinión del narrador o es lo que el personaje cree? Para el análisis se considerará como pensamiento del personaje, pues el k'epiri parece conocer bien cómo son los caballeros de la ciudad y de las casas.

En algunas frases, se explicita la distancia entre narrador y personaje: “que se podría decir”, “y hasta se puede decir” (55). Con ellas, el narrador explica un sentimiento del personaje. La frase: “Y es que el *k'epiri* es el mismo hombre que hace más de tres décadas ha llegado del campo a la ciudad (de dónde más iba a llegar)” (56), es un aporte del narrador y la idea entre paréntesis, su comentario. Con la frase: “*k'epiri*, que, me imagino, en aymará debe significar alguna cosa” (56), el narrador añade otro comentario suyo. Las siguientes frases que transcribimos señalan la presencia explícita del narrador: “(no es bueno llamar a nuestro *k'epiri* con nombre alguno)” (57),

“(me refiero a la olla)” (59), “(me refiero a doña Florencia)”, “(en la de ellas, se supone)” (60), “y si no le creen, pregúntenle cuántas veces la ha dejado lista para el estuche” (59), “(al menos se supone que todos los aparapitas hablan aymara)” (64). Además, cuando el narrador habla de la muerte del personaje, casi olvida su nombre: “como despedida del mundo que no lo había adoptado, y en el cual tan sólo había sido esa cosa que llaman, ¿cómo es?, ¡ah sí!... k'epiri” (65). Roman Jakobson llamaría a ese: “¿cómo es?”, en su teoría de las funciones del lenguajes, “función fática”, con el que se busca llamar la atención del lector. El narrador, en general, quiere establecer un diálogo con sus lectores de manera explícita para contarle la historia del k'epiri e ironizar, o ver con humor, algunos aspectos del personaje.

Sobre la **posición del narrador respecto a los acontecimientos** (en qué medida participa de ellos), se trata de un narrador “*heterodiegético*”: “Relatos en los que el narrador no es uno de los personajes de su historia y en los que, por consiguiente, domina la tercera persona” {Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 119}. Respecto al **tiempo de narración o cuándo se narra** {cf. Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 104}, la narración ocurre de manera “simultánea” a lo que está pasando. El *tiempo narrado* (o “duración de la historia narrada”) es indeterminado. Hay un presente que predomina, pero no se sabe si es uno, dos o más días. Se da a entender que es un tiempo corto desde que aparece el personaje caminando por las calles, hasta su despedida del mundo. Entre los momentos hay “saltos temporales” o “*elipsis*”. Se usa, asimismo, la “*anacronía* narrativa” o “alteración del orden cronológico” para ubicar los reiterados “pensamientos” del personaje y sus recuerdos del pasado. La literatura misma de Viscarra se basa en pensamientos, reflexiones y remembranzas nostálgicas. Finalmente, en relación al **sujeto y destinatario de la narración**, la narración está en una “situación comunicativa extradiegética” {Martínez y Scheffel 2011 [1999]: 124-125}. Es decir, la narración está dirigida a lectores externos y no a otro personaje dentro del cuento (“intradiegética”). Así, se tiene un único nivel de situación comunicativa, el narrador quiere contar la historia del cargador al público. Quiere ser oído y que los lectores tomen en cuenta esta historia.

5.3.1.3 Estructura y secuencias

Se ha identificado secuencias y asignado un título a cada una. Se propone la siguiente estructura, que hemos dividido en tres partes:

Parte I

Camina por las calles

Piensa en su saco

Carga

(Explicación: quién es y por qué está en la ciudad)

Extraña su saco

Recuerdo de amores reprimidos

Recuerdo de abusos

Carga los “gangochos de papa” de la Encarna

Recuerdo del amor no correspondido de la Encarna

(Explicación: cómo es su vida diaria)

(Explicación: sobre el “Tata Pinto”)

Su dolor de estómago

Recuerdos de su mujer

Malos recuerdos sobre las mujeres de la ciudad

Doña Florencia

Pensamientos: quizás vaya a su pueblo y traiga a sus hijas

Extraña a sus burras, a quienes pegaba hasta cansarse

En la ciudad lanza carajazos a las tarimas

Siente frío

Extraña y piensa en su saco y lo que le dijo el caballero

Reflexión sobre su saco, nadie podría comprender

Siente más frío y tiembla convulsivamente

Hace frío, las calles vacías...

Recuerda más su saco

Reflexión de una posibilidad: podía comprarse una chamarra

Reflexión de su oficio y posible desprestigio

Decisión a no caer bajo

Reflexión sobre el alcohol y sus beneficios

- fuerzas para continuar con sus labores, su profesión

- debido al frío

- por su soledad

- aliciente

- hábito

- para no perder la vida

Parte II

Sostiene la botella de alcohol como acto ritual y valioso

Sobrevivencia / sobrebeberencia

Para no enfriarse y morir, y ser carneado por los que estudian medicina

Bebe / *está vivo aún*

Bebe / *la calma que necesita*

Bebe / *renegar de sus recuerdos de k'epiri*

Llora

Feliz por el solaz del alcohol

Ganas de seguir tomando / *se sintió más realizado, ya no importaba nada*

Parte III

Las horas pasaron, otra vez el frío y el temblor del cuerpo

Las horas siguieron pasando, el bienestar desapareció

Desconsuelo

Faltas irrecuperables

Su cuerpo dejó de temblar

Última visión: su pueblo y cosas queridas

Final: el narrador casi olvida el nombre del k'epiri

Esta estructura y secuencias se complementan con el resumen del cuento. Tenemos un conocimiento completo del relato. Hay tres momentos del cuento: en la **Parte I**, se describe la vida del k'epiri en general: su mala fortuna y desgracia, las circunstancias en las que perdió su saco y una reflexión sobre el alcohol. En la **Parte II**, se establece la relación presente con el alcohol y su necesidad de tomarlo. Por último, en la **Parte III**, se habla de su momento final (desenlace de la historia).

En el cuento se aprecian dos tiempos y espacios: el presente (calle, mercado, trabajo, dolor de estómago, lo dicho por doña Florencia, “carajazos”, frío y más frío, decisión, tomar una y otra vez alcohol, sentimientos de felicidad y realización, muchas horas que pasan, desconsuelo, lloro, últimos sentimientos y visión) y un mundo interior, compuesto de pensamientos, recuerdos, extrañamientos y reflexiones (en cursivas). Se diferencian hechos de procesos internos lo que orientan a la elaboración de las experiencias e interpretaciones para realizar los cuadros praxeológicos sobre el personaje. En medio de esta estructura se incluyen explicaciones del narrador (que se han puesto entre paréntesis y negrillas) sobre quién es el personaje, por qué está en la ciudad y su vida diaria y se presenta al “Tata Pinto”.

5.3.1.4 Apunte final

Un aspecto importante del cuento es que se pasa rápidamente del tiempo interior, al de las remembranzas y reflexiones, a un presente donde el k'epiri camina, trabaja y lleva las cargas. El narrador explica la muerte en soledad del k'epiri, como producto de una vida triste y sin amor. El cuento prácticamente quiere ser una síntesis de lo que es y significa la vida de un cargador de La Paz, de un k'epiri excepcional, sobre todo por la relación que se establece entre su profesión y la opinión de los escritores, le interesa la literatura.

5.3.2 Habitus

En este apartado analizamos el habitus del personaje principal del cuento, el k'epiri, usando diferentes cuadros praxeológicos para esquematizar distintos aspectos de su subjetividad: los que tienen que ver con su saco y sus ropas, con su prestigio, con su traslado del campo a la ciudad, con el amor y la amistad, con la comida y, finalmente, con su dependencia alcohólica. Al final se hace un cuadrado que sintetiza todas estas particularidades de su vida, en base al tema de su vida-identidad.

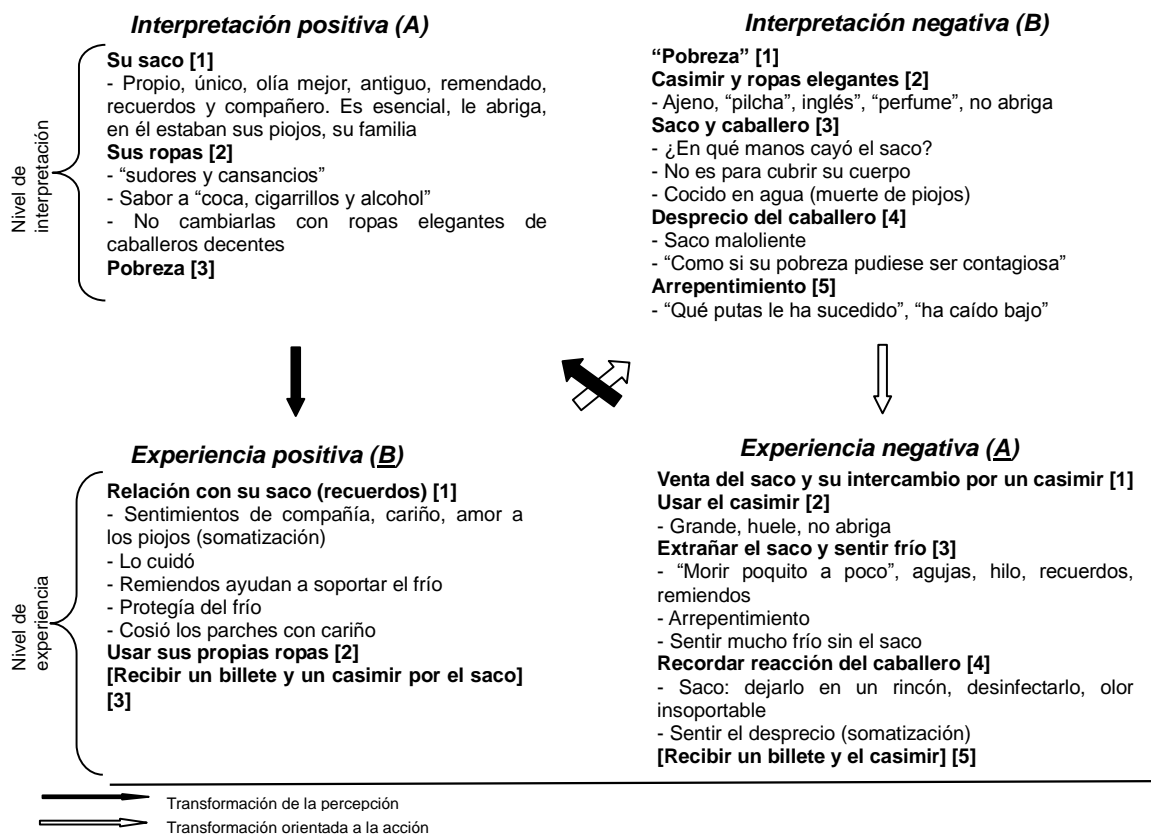
En el cuento se identificaron aquellas frases que remiten a experiencias y a interpretaciones tanto positivas como negativas. Luego, se sintetizan esas frases en palabras claves o isotopías¹⁹⁸. Con ellas se elaboraron los cuadros praxeológicos del actante k'epiri.

5.3.2.1 Saco y ropas del k'epiri vs casimir del caballero

Este primer cuadro tiene que ver con el saco del k'epiri y su pérdida. Se identifica la oposición con el caballero, con quien hace la transacción de su prenda y se derivan de ahí otras experiencias e interpretaciones del k'epiri.

¹⁹⁸ En el Anexo 2 se ha adjuntado una matriz de experiencias e interpretaciones del personaje principal con las isotopías.

Tabla 9: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': sacos y ropas



- En el lado *Negativo*, la interpretación de su "pobreza" se relaciona con la "Venta del saco y su intercambio por un casimir" [1]. La interpretación del "Casimir y ropas elegantes" corresponde a la experiencia de "Usar un casimir" [2]. El "Saco y caballero", donde el K'epiri se pregunta por el destino del saco, se relaciona con la experiencia de "Extrañar el saco y sentir frío" [3]. El "Desprecio del caballero" (trato que recibieron él y su saco) corresponde a la experiencia "Recordar la reacción del caballero" [4]. El "Arrepentimiento" (se recrimina y pregunta por qué cambió su saco por un casimir), se conecta con la experiencia: "[Recibir el billete y el casimir]" [5], que es una experiencia pasada.
- En el lado *Positivo*, la reflexión sobre el significado del "Saco", corresponde a la experiencia de haberlo usado, sentir su compañía y el afecto que le tenía: "Relación con su saco (recuerdos)" [1]. La valoración de "Sus ropas" y la necesidad de conservarlas, se vincula con la experiencia positiva de "Usar sus ropas" [2]. Por último, la interpretación positiva de la "Pobreza" se empalma con la experiencia de "[Recibir un billete y un casimir por el saco]" [3].

El cuento comienza mostrando el arrepentimiento del k'epiri por haber intercambiado su saco por un "casimir inglés". Después se dice que el caballero, con el cual realizó la transacción, también le dio un "billete". Así, se trata de la venta e intercambio del saco. Esto hace a su primera experiencia negativa, una de las más importantes del cuento. Luego, le sigue la experiencia negativa de usar ese casimir inglés, no es de su talla, es grande, huele a perfume y no lo abriga. Siente una gran nostalgia por la

prenda que ya no tiene. Echa de menos sus remiendos, la aguja y el hilo con los que solía coserlos. En definitiva, siente que muere sin su saco.

El k'epiri evoca el pasado y revive la reacción del caballero una vez que obtuvo el saco: recuerda que le dijo que lo dejara en un rincón, pues su empleada se encargaría de desinfectar al día siguiente. Además, le hizo notar el olor, le dijo que “podía matar de un sofocón a uno que no tuviese la nariz tan resistente como la de él” (61). Por último, le acompañó hasta la puerta y le despachó con el billete. Se trata de una mala experiencia en el pasado, y lo es también recordarla ahora, en el presente del cuento.

Frente a estas sensaciones de incomodidad (por el uso del casimir), nostalgia por el saco perdido y los malos recuerdos, el personaje genera una interpretación positiva de su saco y lo valora. Su saco es único, está hecho por el tiempo y sus dedos, “olía mejor” que el casimir, es una prenda “del mil ochocientos” y “recontra remendada”. Sus remiendos le protegían del frío. Con su saco habían vivido muchos momentos, tanto amargos como gratos: “emociones, pesares, sinsabores, tragedias, problemas y demás cosas gratas” (61). La relación que tenían era de amor, cariño, compañía mutua. Evoca el “amor” por los piojos del saco, los “únicos que lo habían adoptado” porque eran “de su misma sangre”. Por todo ello el saco es para él “esencial” y “su ser mismo”. “¿Pero qué tenía que ver el olor con los recuerdos que habían nacido entre él y su saco, y que ahora moriría estando el uno separado del otro?” (61). Resume así lo que está sintiendo.

No solo valora el saco, sino también sus ropas. Las mismas no deben ser cambiadas por “ropas elegantes” de “caballeros decentes”, pues ellas (las propias ropas) guardan “sudores y cansancios” que solo pertenecen a sus verdaderos dueños. Su vestimenta en particular huele y sabe a “coca, cigarrillo y alcohol”. Por último, en relación a sus prendas, interpreta positivamente que su “pobreza” no es “contagiosa”. Si recibió el billete del caballero fue a causa de sus necesidades.

De acuerdo al cuadro, podemos indicar que la identidad del personaje está relacionada con sus ropas. El k'epiri es tal, en tanto y cuanto usa su saco “recontra remendado” y utiliza su propia vestimenta, rehusándose a comprar o adquirir otras (“chamarra” o “abrigo” por ejemplo), por más que le abriguen.

En este sentido, el k'epiri se opone a los “caballeros decentes”. Un cargador es completamente diferente a los caballeros. Tal parece que la pérdida de su saco y el trato que le dio aquel caballero, afirmaron con más fuerza su posición. Y el uso de la

propia indumentaria se vuelve una estrategia de diferenciación y oposición a los caballeros. Además, no debe deshacerse de sus vestuarios porque hay señores decentes que muestran un gran interés en obtenerlos. Hacerlo sería un desprestigio, una “caída”. Y él lo sabe muy bien, porque ya ha descendido al intercambiar su saco por un casimir. Son sus propias conclusiones, luego de la mala experiencia que tuvo.

Es pobre, pero eso no es razón para que el caballero lo haya tratado mal, con desprecio, como echándolo de su casa. En otras palabras, tiene dignidad. En cuanto al cambio del saco por el casimir, el cuento no señala explícitamente qué razón tuvo el k'epiri para aceptarlo, lo más probable es que se debió a su “pobreza” (y seguramente para comprarse una “botellita de alcohol”). Lo que sí indica con claridad es que el personaje está muy arrepentido: “Ha pasado la noche pensando en qué putas le ha sucedido para que acepte a aquel caballero el cambio de su saco” (55).

El casimir es visto por el personaje como algo completamente ajeno a él. Duda del valor que tiene y de su calidad y procedencia: “casimir inglés, se supone” (55). El casimir no le abriga ni le identifica, y él tampoco se identifica con el casimir inglés. Le parece completamente extraño e ignora incluso el apelativo que le dan: “casimir inglés”, pero “¿qué es inglés?” (61). Para él es una “pilcha”, que huele “a la recontra no sabe qué”, quizás sea perfume y, sobre todo, que no mantiene el calor de su cuerpo, su cuerpo no reconoce ese tipo de ropas, pues con el casimir puesto siente más frío todavía.

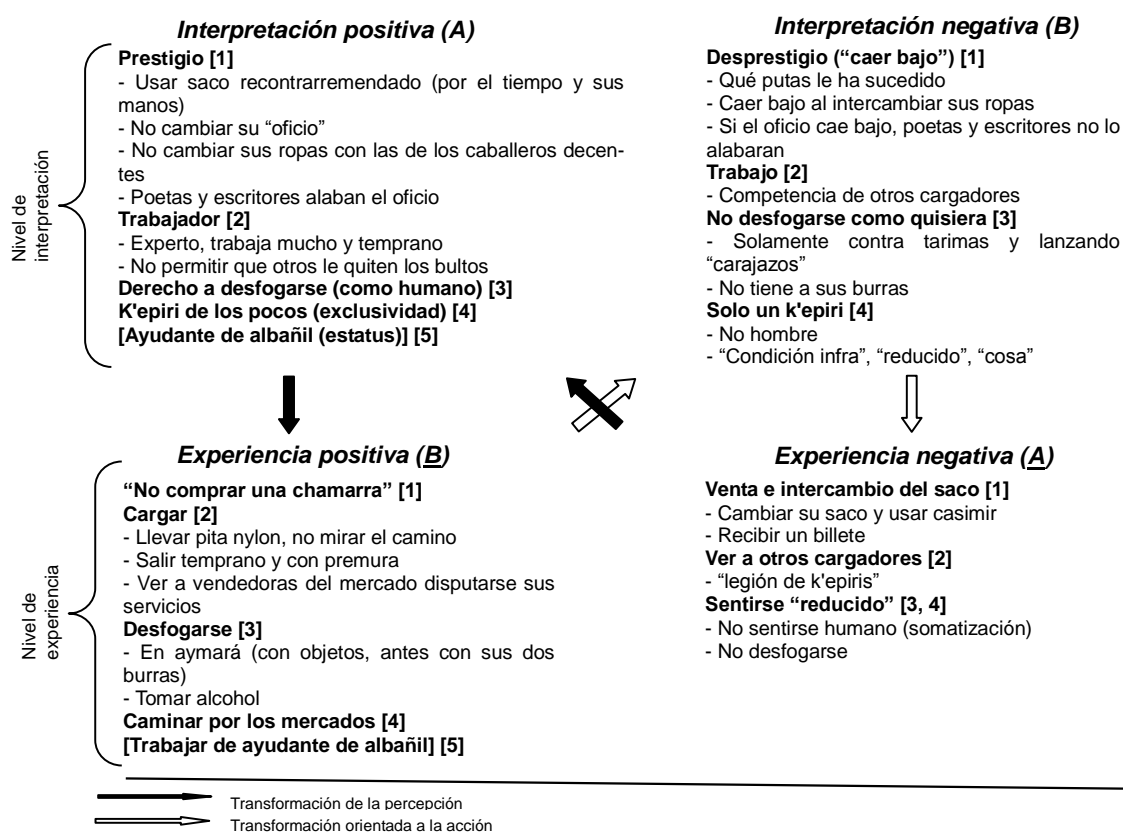
Piensa en el caballero y lo que este hará con el saco que ha obtenido: “en qué manos habrá caído su saco”. El caballero no lo adquirió para cubrir su cuerpo y lo hará hervir en agua, matando así los piojos. En otras palabras, el caballero destruirá lo que él más quiere: su saco y sus piojos. Así, la estrategia del k'epiri es oponer el saco al casimir, las ropas de los k'epiris a las “ropas elegantes” de los caballeros decentes.

Este aspecto de su habitus gira en torno a sus ropas, principalmente en torno a su saco. Para el cargador no solo son ropas, sino forman parte de su identidad. Su saco está vinculado con su cuerpo y personalidad. Hay una necesidad corporal del saco, es el cuerpo quien siente la ausencia del vestuario. Debido a la mala experiencia de vender e intercambiar el saco, el personaje reflexiona que los cargadores no deben cambiar nunca sus ropas, ni los caballeros decentes usar ropas de ellos. Por eso no hay que cambiarlas ni venderlas jamás. Apelando al saco, el personaje pareciera defender quién es, que aquí implica ropas y oficio.

5.3.2.2 Ser un k'epiri: el prestigio

Hay una reflexión del personaje sobre su identidad, que está ligada a su forma de vida que él acepta, a pesar que ella resulte muy sufrida y, en muchos casos, un inconveniente. Pero eso es él, debe y quiere afirmarlo. Tiene que ver con lo señalado en el cuadro anterior, pero hay más elementos. No solo la dignidad que tiene ganada por ser un humano, sino además, intenta tener un prestigio. Esto también le hace pensar en su humanidad negada que, en cierta medida, puede reivindicar a partir de su prestigio.

Tabla 10: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': el prestigio



- En el lado *Negativo*, el "**Desprestigio**", que se entiende como "caer bajo", se une con la experiencia de "**Caer bajo**" al vender e intercambiar el saco [1]; el "**Trabajo**" (que es la competencia en el arte de cargar) se empalma con la experiencia de "**Ver a otros cargadores**", la legión de k'epiris; es decir, constata que hay muchos en busca de trabajo [2]; el "**No desfogarse como quisiera**" y el ser "**Solo un k'epiri**" se articula con la experiencia de "**Sentirse «reducido»**", es decir, no sentirse un ser humano, no desfogarse [3, 4].
- En el lado *Positivo*, el "**Prestigio**" se relaciona con "**No comprar una chamarra**" [1], el ser "**Trabajador**" con la experiencia misma de "**Cargar**" con profesionalidad bultos pesados [2]. Luego, el "**Derecho a desfogarse (como humano)**" se conecta con la experiencia de "**Desfogarse**" contra los objetos [3]; el interpretarse como un "**K'epiri de los pocos (exclusividad)**" se conecta con la experiencia de "**Caminar por los mercados**" sintiéndose tal [4]. Finalmente, la interpretación del trabajo como "**[Ayudante de albañil]**" se enlaza con un estatus social y se relaciona con el

“Trabajar de ayudante de albañil” (que fue una experiencia pasada) [5] (lo ponemos entre paréntesis porque es un dato marginal en la obra).

El k'epiri camina sintiéndose mal por estar usando un casimir. Hacer la transacción ha sido una herida a su prestigio. El k'epiri se autovalora debido al uso de su saco (como se señaló) y a su “profesión” (el arte de llevar sobre las espaldas todo tipo de bultos pesados). Para ser un k'epiri —un k'epiri de verdad (puesto que se sugiere que hay otros que no lo son)— no solamente se debe usar un saco “recontra remendado”, sino cargar sin acudir a otros medios (“artefactos con ruedas”). El saco y la “profesión” deben conservarse celosamente: “¿Dónde se había visto un *k'epiri* de tenis, bluyín y chamarra, manejando un pequeño artefacto con ruedas que aliviaba el peso de los bultos?” (62). Por otra parte, solo así, poetas y escritores alabarán y ensalzarán esa actividad. Con esto último, se sugiere un **prestigio literario**: un aparapita tiene que seguir siendo lo que es —guardar su identidad— en aras de la literatura. Fortaleza y decisión es lo que se exige de un k'epiri.

El cuento dice que el k'epiri podía haber ido al barrio Chino a comprarse una “chamarra” o “abrigo” para mantener el calor del cuerpo, pero no lo hizo. Esto corresponde al interés que tiene de cuidar su prestigio: rehúsa a comprar una prenda más abrigadora que el casimir que está usando por el riesgo de perder los usos y costumbres de un k'epiri. Sin embargo, ha incurrido en un desprestigio al entregar su saco a cambio de un billete y un casimir.

Respecto a su “oficio”, el k'epiri experimenta como negativo el constatar la presencia de otros aparapitas (“legión de k'epiris”) que también como él buscan cargar. A ellos antepone su destreza y experiencia, y las vendedoras del mercado se “disputan sus servicios” (55). Además, cree que se debe trabajar “como los de su pueblo saben hacerlo”, es decir, duro, apremiado y temprano, pues es la única forma para que otros no le “quiten los bultos que solamente a sus espaldas pertenecen” (58). Así, interpreta positivamente su arte y que él es eficaz en realizarlo, y más que otros k'epiris.

Por otra parte, el k'epiri también se siente “reducido”. Percibe que no es un “hombre”, sino tan solo un “k'epiri” (experiencia negativa). No obstante, se redescubre como “humano”, cuando estima que tiene el derecho a “desfogarse”. De hecho, se desfoga en aymara —su lengua materna— contra las tarimas y otros objetos en el mercado.

Mientras vivía en el campo, podía pegar a sus dos burras “hasta cansarse cuando la rabia lo dominaba” (60). El recordar eso es una experiencia positiva ahora y el pegarle a sus burras, una experiencia positiva del pasado. Para su desahogo es mejor

el pueblo que la ciudad, las dos burras antes que las tarimas del mercado. No obstante se desfoga y piensa que es su derecho. Exterioriza sus “emputes” y “malestares”. Y se siente bien al hacerlo, pues así se percibe más humano.

La violencia podría relacionarse con las golpizas a su mujer (en el pasado). Pero a diferencia de las burras, a su mujer la golpeaba, según piensa, para expresarle “cariño”. Tanto el amor como la rabia se manifiestan por medio de los golpes. La agresividad contra su mujer y sus animales muestra que para él la violencia es cariño. Todo esto también forma parte de su identidad, de *ser un k'epiri*.

El desahogar sus “emputes y malestares” y “mandar a cierta parte” aquello que le recuerda que no es un hombre sino “tan solo un k'epiri”, es, en alguna medida, un escape frente al sentimiento de verse reducido o reprimido. Quizás algo que también le recuerda que es un “hombre”.

Al reconocer su reducción, igualmente toma en cuenta su humanidad. Y es desde este modo como enfrenta la vida, con ese sentimiento y autointerpretación de sí como “reducido”, pero a la vez más que eso. Y, en efecto, se redescubre como “humano” al afirmar una necesidad básica como el “derecho a desfogarse”. Nunca ha perdido de vista que es humano, a pesar de toda la deshumanización que pueda sentir e interpretar: “tanto de manera humana, como sub humana a la que —por su condición infra no sé qué, estaba reducido—” (65).

Además, frente a su experiencia de sentirse minusvalorado, el protagonista es presentado como “un **k'epiri de los pocos** que aún persistían en caminar por los mercados de la ciudad” (62) (Las negrillas son nuestras). Es otra forma de enfrentar su reducción. Al verse él mismo de esa manera, su caminar por los mercados es una experiencia positiva. Aquí entra otra vez el tema del prestigio.

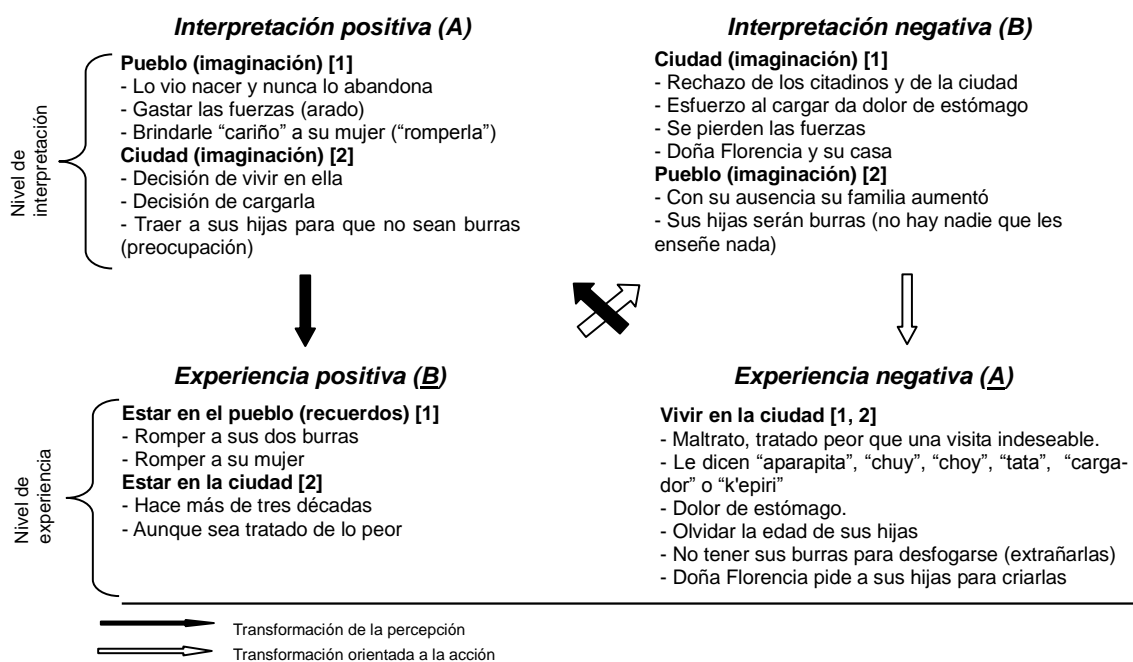
Por último, hay una alusión, escrita entre paréntesis, que él había trabajado como “ayudante de albañil”. Lo recuerda cuando piensa en los hombres a quienes están “destinadas” las mujeres de la ciudad (“cholitas”) y a las que él ni siquiera puede mirar. El haber sido ayudante de albañil, al parecer, le pudo haber dado cierto estatus como para establecer relaciones con esas mujeres. Este trabajo está en el pasado, es un recuerdo, fue una experiencia positiva y también lo es el recordarlo ahora, pues se sugiere que si él todavía hubiese sido ayudante de albañil, podría entonces aproximarse a las cholitas. Sin embargo, eso no es posible, pues ahora él es un k'epiri y no un ayudante de albañil. Es decir, un k'epiri es considerado socialmente inferior a un ayudante de albañil, que ya es un trabajo bien modesto.

Aparece el tema del prestigio y la humanización del k'epiri, a pesar de su reducción a “subhumano” y pese a haber perdido su saco. El personaje valora su trabajo, es consciente de su sacrificio. La ardua labor le da autovalía, junto a sus ropas y a todo lo que él quiere representar para obtener un prestigio literario. Así, no es nada más que lo respeten por ser un humano, sino porque trabaja y tiene sus ropas, es alguien que haciendo lo que hace debería ser más apreciado y él mismo se da cuenta que tiene que autovalorarse.

5.3.2.3 *Campo versus ciudad*

En el habitus del k'epiri también se establece la oposición entre el campo y la ciudad. Él es un campesino que ha venido a la ciudad hace décadas. En sus recuerdos siempre está presente su pueblo. Antes de morir tiene la visión de su pueblo y las cosas que allí dejó. Por ello, nos ha parecido importante esquematizar este aspecto del habitus del aparapita.

Tabla 11: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': campo versus ciudad



- En el lado *Negativo*, la interpretación de la “**Ciudad (imaginación)**” y del “**Pueblo (imaginación)**” se conecta con la experiencia de “**Vivir en la ciudad**” [1, 2]. Es viviendo en la ciudad que se interpreta el pueblo, la vida que dejó.
- En el lado *Positivo*, la interpretación del “**Pueblo (imaginación)**” se relaciona con el “**Estar en el pueblo (recuerdos)**” [1]. Por último, la interpretación de la “**Ciudad (imaginación)**” se une con el “**Estar en la ciudad**” [2].

En la ciudad el k'epiri es tratado “peor que una visita indeseable”. Lo llaman con apelativos despectivos: “aparapita”, “cargador”, “tata”, “choy”, “chuy” o, en el mejor de

los casos, “k'epiri”. En la ciudad está su vida, sus sufrimientos y su frecuente dolor de estómago. Tantos años en la urbe ha olvidado la edad de sus hijas y no tiene a sus dos burras para desfogarse. Además, “doña Florencia” le pide a sus dos hijas para “terminarlas de criar”. Su experiencia (negativa) en la ciudad es de dificultades, maltratos, privaciones y aprovechamiento de quienes en ella viven.

También se acuerda de su pueblo y, debido al dolor de estómago, estima que las fuerzas que ha gastado en la ciudad mejor las hubiese usado manejando el arado o golpeando a su mujer. La memoria del pueblo se liga al recuerdo de su mujer, sus hijas y sus burras. Son evocaciones de vivencias pasadas. En el presente, piensa en la posibilidad de ir a su pueblo que “lo vio nacer” y “nunca lo abandona”.

Opta por vivir en la ciudad y la “férrea decisión” de cargarla en sus espaldas, en vista de que la urbe jamás se encargará de él. Y pensando en sus hijas, las podría traer para que no sean “burras”, pues en el pueblo “no hay quién les pueda enseñar nada de nada” (60).

De esta manera, estar en la ciudad, desde hace mucho tiempo y aunque sea tratado de lo peor, fue y es una experiencia positiva por la decisión que ha tomado de vivir en ella pese a todo. En cuanto al pueblo, el haber estado allí (en el pasado) fue también una buena experiencia.

Con ello, busca la manera de soportar a la ciudad y la situación actual de su pueblo, donde ahora no hay algo mejor para él. La ciudad le rechaza. En ella ha perdido las fuerzas, le duele el estómago por el esfuerzo que hace al cargar. Interpreta que “Doña Florencia” quiere aprovecharse de sus hijas. Además, en la casa de ella, sus hijas correrían peligro, debido a los caballeros y sus hijos varones. En cuanto al pueblo, ahí sus hijas serán burras y quizás su familia “aumentó”.

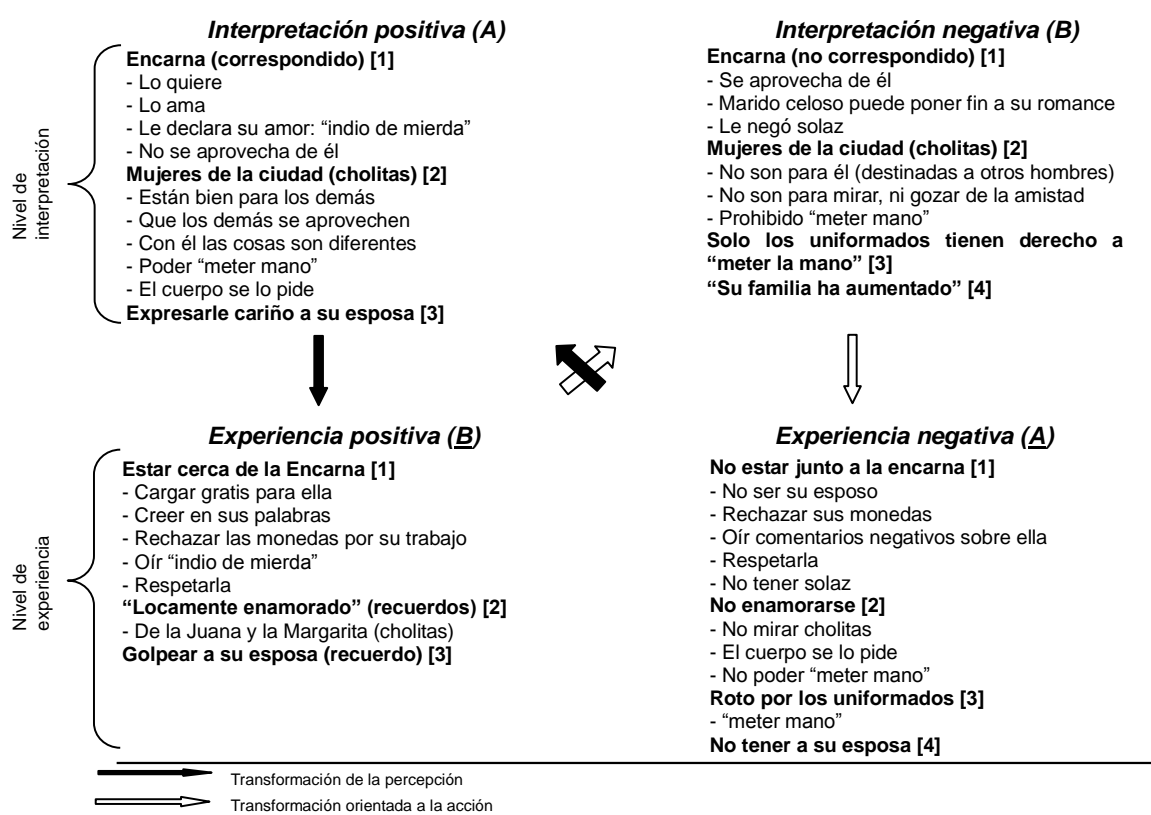
¿Qué es lo que le impulsa, le da fuerzas al k'epiri, para seguir en la ciudad, soportando tantas desavenencias? Quizás porque al hacerlo él puede ser reconocido de alguna manera, como humano, como un k'epiri de los pocos o como objeto de la literatura. En la ciudad puede trabajar, aunque también lo haría en el campo. Permanecer en la ciudad no resulta bueno, pues hay que pagar un precio muy alto: sufrimientos, desprecios y, al final, la vida. Podría estar en su pueblo, pero allí no hay manera de ser reconocido, no hay nada. Eso lo ve cuando piensa en el futuro que les depara a sus hijas. Además, son muchos años, no ha podido y no ha querido volver, ha preferido la ciudad.

El k'epiri persiste en quedarse a vivir en la urbe, no ve qué más puede hacer a parte de continuar soportando los maltratos y seguir trabajando duro. Pero, en la ciudad, a pesar de todo, cree poder encontrar el prestigio o el amor de una mujer.

5.3.2.4 Amor y amistad con las mujeres de la urbe

El ámbito del amor y la amistad con las mujeres de la ciudad, es un elemento importante en la vida del k'epiri. Él ha estado enamorado de las cholitas que trabajan en el mercado donde él carga. Pero reprime sus sentimientos, pues piensa que las mujeres de la ciudad no son para él y están destinadas a otros hombres. También se enamora de la Encarna, pero ella juega y se aprovecha de sus sentimientos para que él trabaje gratis para ella.

Tabla 12: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': amor y amistad con las mujeres de la urbe



- En el lado *Negativo*, el amor de la "Encarna (no correspondido)" se relaciona con "No estar junto a la Encarna" [1]. Luego, las "Mujeres de la ciudad ('cholitas)" se une con "No enamorarse" de ellas [2]. La interpretación que "Solo los uniformados tienen derecho a «meter la mano»" [acoso sexual] a las mujeres, se conecta con la experiencia de ser "Roto por los uniformados" por querer "meter mano" [3]. Finalmente, "Su familia ha aumentado" corresponde con su experiencia negativa de **No tener a su esposa** [4].
- En el lado *Positivo*, el amor de la "Encarna (correspondido)" se conecta con la experiencia de "Estar cerca de la Encarna" [1]. Las "Mujeres de la ciudad ('cholitas)" corresponde a las experiencias de estar "«Locamente enamorado» (recuerdos)" [2]. Por último, "Expresarle cariño a su esposa" se vincula con "Golpear a su esposa (recuerdo)" [3]

La experiencia negativa del k'epiri es el no poder estar junto a la Encarna y no tener su “solaz”. A pesar de ello el k'epiri interpreta que ella lo quiere, que incluso le declara su amor cuando le dice “indio de mierda” y que no saca ventajas a costa suya. Por eso puede cargar gratis para ella (“tremendos gangochos de papa”), pues cree en sus palabras y rechaza las monedas que pocas veces la Encarna le da por su trabajo, la respeta y oye su “indio de mierda”.

Respecto a las monedas que le intenta dar la Encarna, hay una interpretación positiva y una negativa. Positiva, porque al no recibirlas evita que el marido los sorprenda “con las manos en las monedas” (58). Negativa, debido a que el K'epiri desearía recibirlas. No porque signifiquen el pago por su trabajo, pues la Encarna casi nunca le paga, sino porque significan “darle la mano” a la Encarna. Además, el respeto y el rechazar las monedas es una estrategia para mantener la “perspectiva de un futuro romance” (58).

El personaje ama a alguien que se aprovecha de él. El aprovechamiento, el insulto, es para el k'epiri una expresión de “amor” (violencia = amor/cariño, como pasaba antes con su esposa en el campo). Además de la Encarna, están las mujeres de la ciudad. El no poder enamorarse de ellas ni gozar siquiera de su “amistad”, se vuelve una experiencia negativa, al igual que el no poder “meter la mano”¹⁹⁹. Frente a estas experiencias, interpreta positivamente que las mujeres y el “meter la mano”, “está bien para los demás”, pero para él no, pues “con él las cosas son diferentes”. Su interpretación es un intento para convencerse a sí mismo de no mirar mujeres. Pero lo que desea, sin embargo, es poder relacionarse con cholitas. Enamorarse para el k'epiri es inevitable, es un deseo corporal. Que el cuerpo “se lo pida” puede resultar, a la vez, tanto una experiencia positiva como negativa. Negativa, cuando lo que busca es ser (in)diferente y no enamorarse. Positiva, porque en el fondo sí lo desea.

En sus interpretaciones negativas, se hace la idea que las mujeres de la ciudad no son para él y que ellas más bien están destinadas a otros hombres: a ayudantes de albañil, a empleados de almacenes, a ayudantes de los que reparten el pan y a los “uniformados”. Le está prohibido acosar (“meter la mano”) a las cholitas. Los únicos que sí pueden hacerlo son los policías. Solo ellos tienen derecho a “meter mano”. Una de las experiencias negativas del k'epiri fue el haber sido “roto” por los uniformados por “estar queriendo meter mano”²⁰⁰.

¹⁹⁹ El acoso a las mujeres, el k'epiri lo interpreta como algo normal, es lo que hacen los hombres en su contexto y él también lo habría hecho y lo haría si pudiera.

²⁰⁰ Se entiende que la policía no defiende a las mujeres, sino el derecho que ellos tienen de abusarlas, pero los cargadores no tienen ese “derecho”. Claro, es un “derecho” que viola los derechos de las mujeres. En el cuento no se da este debate, más bien para los personajes está naturalizada esa manera de relacionarse con las mujeres.

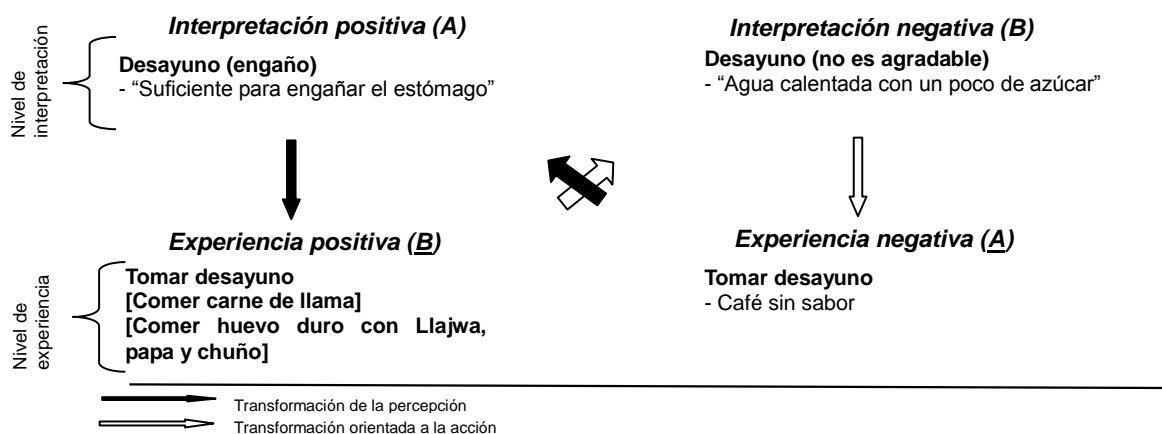
Por último, está la relación con su esposa, que pertenece al pasado. En el presente no la tiene cerca. Recuerda que él le expresaba “cariño” lo que se traduce en la experiencia positiva. En el presente el cargador interpreta que su “familia aumentó”, es decir, puede ser que tenga otra pareja.

Existe una lucha entre una necesidad corporal y leyes sociales, que el cargador ha internalizado: las mujeres de la ciudad no son para él. Son los “uniformados” quienes en base a la violencia se lo han hecho saber. La Encarna le da falsas esperanzas, él sabe que como un campesino, un “indio”, no puede aspirar al amor de una ciudadina. En este sentido, el k'epiri se hace a sí mismo violencia simbólica. Su relación con la Encarna es de subordinación, ella le puede decir “indio de mierda”. En cambio la relación pasada con su mujer, una “india”, es de imposición. En la ciudad más bien él es el maltratado. En general, podemos ver que el tema del amor, pasa por los condicionamientos de clase social y origen étnico; y que se caracteriza por la violencia.

5.3.2.5 Desayunos y comidas

El personaje del cuento no come mucho. No le interesa alimentarse como el común de la gente²⁰¹.

Tabla 13: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': desayunos y comidas



- En la lado *Negativo*, la interpretación del “**Desayuno (no es agradable)**” se enlaza con la experiencia de “**Tomar desayuno**”.
- En el lado *Positivo*, el “**Desayuno (engaño)**” se relaciona con la experiencia de “**Tomar desayuno**”. Además, aparecen (entre paréntesis) otras comidas que son parte de la experiencia positiva de comer, pero son informaciones adicionales.

El k'epiri cada mañana va donde el Tata Pinto a tomar café. Un café sin sabor (experiencia negativa), pero que es “más que suficiente para engañar el estómago” (59)

²⁰¹ Como un dato adicional sobre la comida, el k'epiri come, o comía, carne de llama: “(todas las comidas que se sirve son de carne de llama)” (55). Además, comía “huevo duro” con “llajwa” [salsa picante], “papa” y “chuño” [papa deshidratada].

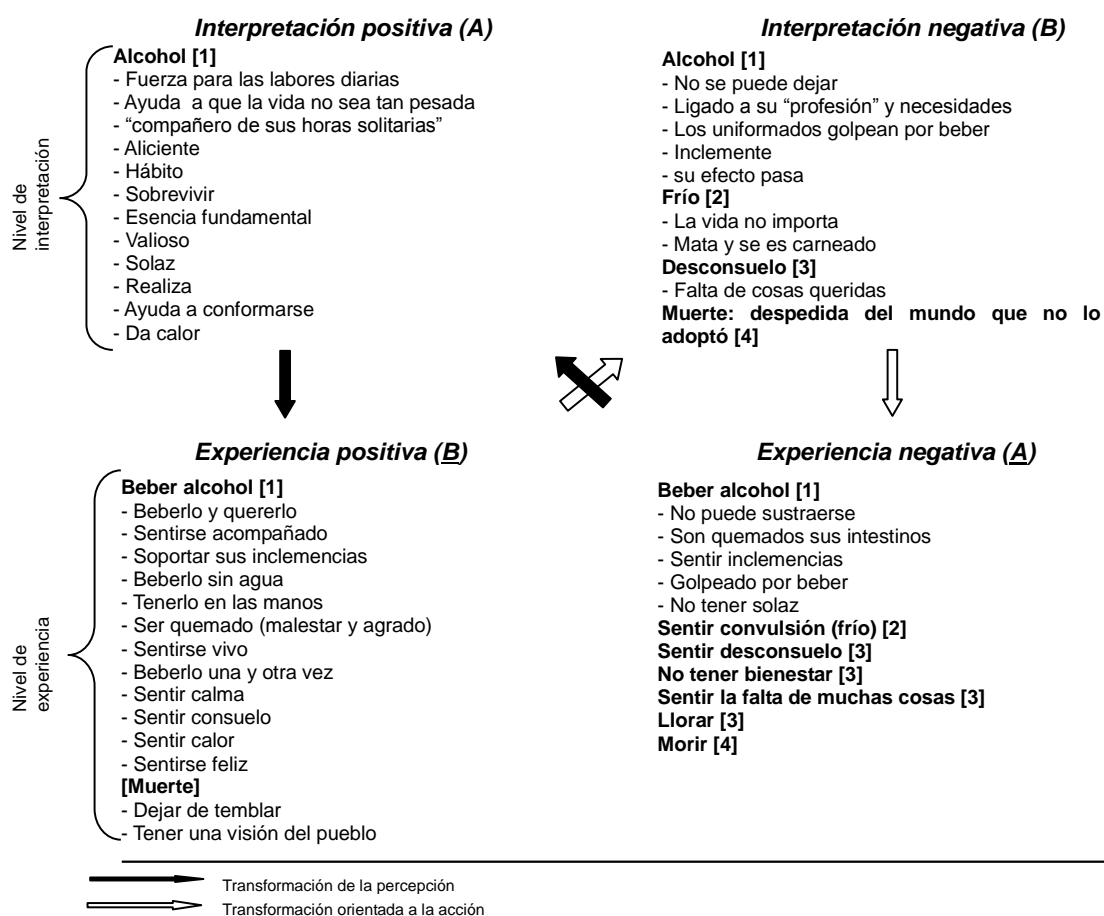
(interpretación positiva). Toma desayuno (experiencia positiva), pero eso no es importante para él. Desde que murió la mujer del Tata Pinto, el café consiste en “agua calentada con un poco de azúcar” (interpretación negativa).

Con tener algo en el estómago para el k'epiri es suficiente. Antes, cuando la mujer del Tata Pinto vivía, el desayuno era mejor. El cargador pareciera decir que las mujeres preparan mejor el desayuno y llevan bien los negocios, siendo más consideradas con los clientes. Pero, aunque logra hacer esta crítica al desayuno y al puesto de venta del Tata Pinto, no hace nada por cambiar de lugar y de desayuno. Tampoco le reclama al vendedor, quien vende café de mala calidad para ganar dinero fácil, sin invertir casi nada. La comida no es central en la vida del k'epiri. Además, siendo pobre es lo que puede ingerir como alimento. Antes parece que comía mejor: huevo duro, chuño, papa; y en su pueblo mucho mejor todavía: carne de llama. Regularmente no come y más bien bebe.

5.3.2.6 Alcohol, desconsuelo y muerte

La vida del k'epiri se caracteriza por el alcohol. El mismo personaje reconoce que es un “hábito” del cual no se puede deshacer. Junto al alcohol está el tema del desconsuelo y la muerte.

Tabla 14: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': alcohol, desconsuelo y muerte



- En el costado *Negativo*, el “Alcohol” se relaciona con el “Beber alcohol” [1], la interpretación del “Frío” con el “Sentir convulsión (frío)” [2]. La interpretación del “Desconsuelo” se conecta con la experiencia de “Sentir desconsuelo”, “No tener bienestar”, “Sentir la falta de muchas cosas” y con “Llorar” [3]. La interpretación de la “Muerte: despedida del mundo que no lo adoptó” se corresponde con “Morir” [4].
- En el costado *Positivo*, el “Alcohol” se relaciona con la experiencia de “Beber alcohol” [1]. Por último, aparece la experiencia positiva de la “Muerte” (entre paréntesis) que no tiene necesariamente una interpretación positiva.

Beber alcohol, en tanto una experiencia negativa implica el no poder dejarlo. Por otra parte, el alcohol —que no está “mezclado con agua”— le quema “más adentro de sus intestinos”. Experimenta sus inclemencias. Además, ha sido “roto” por la policía por estar bebiendo más de la cuenta en la calle.

Sumado a ello está el frío, pues sin alcohol el frío se siente más: el k'epiri tiembla “convulsivamente”. El poco calor de su cuerpo se disipa. Solo y triste, no encuentra ningún tipo de bienestar y siente la falta de sus cosas. Lloro y experimenta un gran desconsuelo.

Frente a estas experiencias negativas aparece la importancia del alcohol (interpretación positiva). Es más que un hábito, pues le da fuerzas para vivir. Con alcohol ve que la vida no es tan pesada como parece. Desde que lo conoció se ha convertido en un “compañero de sus horas solitarias”. Es un aliciente, le da calor, le permite sobrevivir. Por eso el líquido es valioso. Lo considera una “esencia fundamental para seguir existiendo”. Le da solaz (el que la Encarna le niega). Le realiza y le ayuda a conformarse: “pensaba que así nomás tenían que ser las cosas”. Además, las inclemencias producidas por el alcohol se combaten con el mismo alcohol, bebiendo más.

Experiencia positiva: lo bebe y lo quiere, se siente acompañado por él. Lo ingiere puro y lo sujeta entre sus manos. Le quema y siente, a la vez, malestar y agrado. Se siente vivo al tomarlo. Lo bebe una y otra vez, no lo dejará. Cuando lo ingiere siente calma y calor. Manda “a cierta parte el triste recuerdo”, que le dice “que él ya no era un hombre si no tan sólo un *k'epiri*” (64). Se siente “feliz” y realizado con el alcohol, aunque su efecto después se pase.

El alcohol está muy ligado a su “profesión” y a sus necesidades. Más de una vez se propuso sustraerse de él, pero “las circunstancias le recordaban siempre cuáles eran sus funciones” (62). Sabía que estaba “atrapado” porque lo necesitaba para trabajar, y se “llenaba de espanto” al recordarlo. Además, lo toma para combatir el frío, pues no

quiere acabar como “el Tomás” que por no beber se “enfrió” una madrugada y fue a parar a la facultad de medicina donde fue “carneado como cordero”. Aunque ante el frío recio que siente, la vida es ahora lo que “menos le importa”.

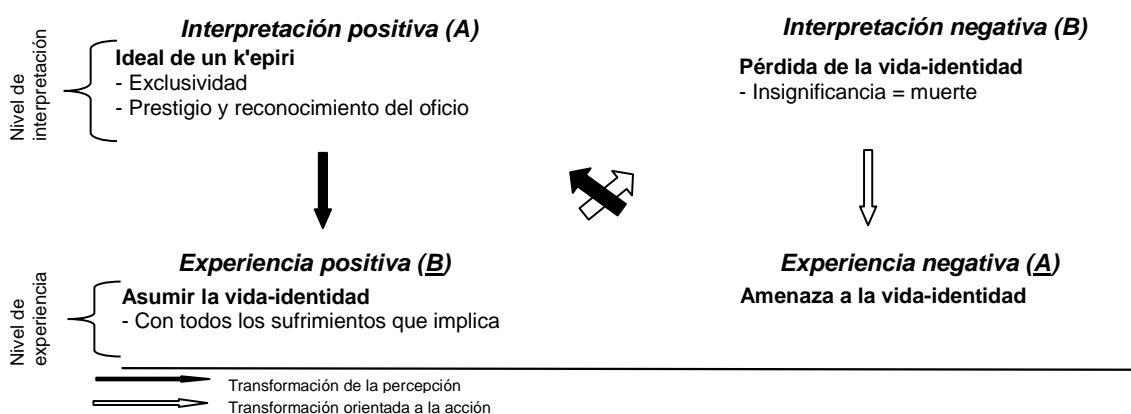
La falta de alcohol se mezcla con el desconsuelo, pues el bienestar que le había dado la bebida se había disipado y aparecieron las cosas que extraña: “su pueblo, la Encarna, sus ovejas, sus burros, su campo, sus hijas, y más que todo, su saco” (65). Antes de fallecer, interpreta la muerte como una “despedida del mundo que no lo había adoptado” (65).

Los efectos del alcohol son ambivalentes, por un lado le alivia y por otro lado le mata. El alivio que siente gracias a él dura periodos cortos, y el sufrimiento parece ser más largo. La vida que lleva le hace sufrir, como hemos visto en los demás cuadros, y el trago le ayuda a hacerla más llevadera. Pero, al final, debe enfrentarse de todas maneras a su realidad. Mientras esté vivo, el alcohol le ayudará, hasta que llegue la hora de partir del mundo. Morir no es necesariamente una experiencia negativa, podría ser una experiencia positiva en la medida que implica librarse de los sufrimientos.

5.3.2.7 Síntesis

Un vez hecha la presentación de los aspectos del habitus del k'epiri, mostramos a continuación un cuadro praxeológico general que los sintetiza. Para ello, se usan frases-isotopías que engloban los elementos vertidos en los cuatro lados de los cuadros trabajados.

Tabla 15: Cuadro praxeológico del 'k'epiri': síntesis



La experiencia negativa del personaje se puede sintetizar en la amenaza de su vida-identidad²⁰². Por lo apreciado en los diferentes cuadros, el personaje tiene una vida

²⁰² Cuando hablamos de identidad en este análisis, no nos referimos a un concepto abstracto, sino —como fruto del mismo análisis— a la manera que tiene el k'epiri de afirmar su propia vida con todas las cosas que implica: saco, alcohol, amor, comida, pobreza, prestigio, sufrimientos, trabajo. Por tal razón hemos unido las palabras “vida-identidad” con un guión.

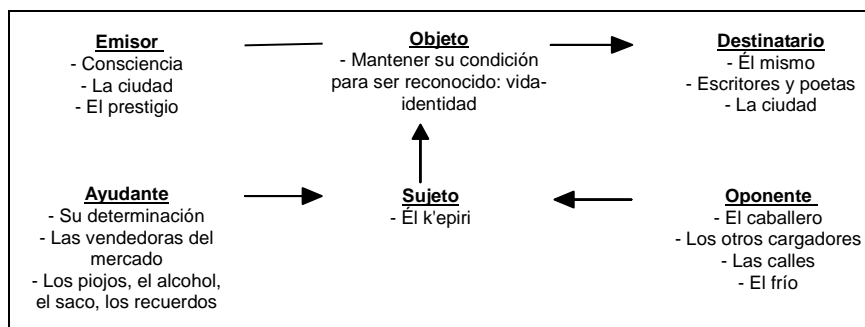
de mucho padecimiento. De los cuales el cargador es consciente. La interpretación positiva es el ideal de un k'epiri, que significa ser un cargador de los pocos y de verdad. Se plantea su exclusividad en relación a otros cargadores del mercado. Aquí, igualmente, entra el prestigio y el reconocimiento que el personaje quiere ganar valiéndose de sus prendas, de su trabajo, de cómo es él, esperando que escritores y poetas lo tomen en cuenta por su originalidad, por ser como es, sin buscar aparentar ser otro. Así, su experiencia positiva es asumir su ser k'epiri, su vida-identidad, según se interpreta a sí mismo. Pero esto implica, a la vez, soportar los maltratos al asumir el papel de un cargador de los mercados. Tiene desventajas: desprecio, no poder enamorarse de las mujeres de la ciudad, ser explotado y aprovechado por las personas de la urbe, no alimentarse bien. Con ello es como enfrenta la amenaza a su vida-identidad (interpretación negativa) que se traduce en la insignificancia, la muerte y en la deshumanización completa; incluyendo la pérdida de sus cosas queridas, en especial de su saco. Por ello el sufrimiento va muy ligado a su ser k'epiri. Lo que es, es todo lo que tiene y lo debe afirmar con fuerza. No asumirlo, significaría no tener nada y, por consiguiente, fallecer. De todas formas la muerte se aproxima a cada momento y con ella se pierde todo, tiene consciencia de su muerte.

A pesar de ser un excluido, el cargador quiere reivindicarse. Su identidad sale de su ser mismo, de lo que hace, de lo que piensa, de lo que usa, de lo que mastica (coca), de lo que fuma (cigarrillos); sale de sus olores y sabores; viene de lo que bebe: el alcohol, de enfrentar la vida. Pero el cargador también es una persona profundamente nostálgica y triste, que piensa en sus cosas perdidas. Su grado de consciencia también lo lleva a tener en cuenta su clase social y su raza, cuando se opone explícitamente al caballero de la ciudad, de buena posición social, blanco, de origen occidental. Y lo que llama poderosamente la atención es su consciencia literaria. Con todo ello, es un cargador muy excepcional en comparación a los otros aparapitas que “pululan” necesitados de trabajo y que no tiene un saco como el suyo.

5.3.3 Los roles actanciales

Como complementario al análisis realizado, a continuación presentamos los roles actanciales. Lo más importante para el Sujeto k'epiri es **mantener su condición de cargador, su vida-identidad** (Objeto deseado). Quiere sentirse un ser humano por medio del reconocimiento de sus ropas y oficio. Un esquema actancial que se concluye del cuento es el siguiente:

Tabla 16: Rol actancial del 'k'epiri'



Respecto al Emisor, es su consciencia, la ciudad y el prestigio. El k'epiri no se puede desprender de su "oficio", pues es todo lo que tiene y lo asume, está plenamente consciente de su rol. Además, el k'epiri tiene consciencia que su actividad será valorada mediante la literatura (prestigio). El Destinatario es el mismo k'epiri, y después los escritores, los poetas y la ciudad. Como Ayudante, está su propia determinación. Luego, las vendedoras del mercado, pues le dan trabajo y el k'epiri puede demostrar sus destrezas. La relación con la Encarna, con doña Florencia, con el Tata Pinto o con los "uniformados" no amenaza ni obstaculiza la consecución de su Objeto deseado. También están en el rol de Ayudante, otros actantes no humanos: los piojos, el alcohol, el saco, los recuerdos. Como Oponente están el caballero y los otros aparapitas con quienes disputa las cargas, también la calle y el frío.

5.3.4 Valoración

En el k'epiri, tenemos una subjetividad reflexiva, consciente de su vida-identidad. Medita sobre la pérdida de su saco y sobre el pasado, acerca de las cosas que ha perdido y que jamás podrá recuperar. Realiza, con esta misma consciencia, una valoración de su vida en la ciudad y de sus relaciones de amor, de violencia, de indiferencia, de discriminación. El k'epiri se da cuenta, hasta cierto punto, del aprovechamiento de las personas del mercado. El personaje se reprime en su soledad, en sus pensamientos, en sus recuerdos y en sus sentimientos de amor no correspondidos. Pero, en medio de todas esas desgracias, procura significar a partir de lo que es. Solamente a él le importa lo que es y únicamente él puede hacer algo con su vida y por su vida. Por eso, asumiendo su persona en su integridad, con su forma de trabajar, son sus ropas y hábitos, procura algún tipo de prestigio, primero, como k'epiri, pues es una persona, por más que a veces se le considere y se vea a sí mismo como "subhumano". Segundo, piensa en la relevancia de su "oficio" para los poetas y escritores, quienes hablan de los k'epiris, admirando en ellos su trabajo, sus ropas, el saco y, en general, su forma de vida.

El k'epiri tiene clara consciencia que hay una diferencia insalvable entre él, con su pobreza y sus ropas, y el caballero. Por necesidad ha tenido que negociar su saco, pero después se arrepiente mucho e intenta afirmar con más fuerza y mayor decisión su vida-identidad.

Ha intercambiado su vida, el saco, por casi nada. El casimir para él no tiene un valor de cambio, sino de uso, pero como no protege, no le sirve. El dinero se gasta rápido, junto con las últimas gotas de alcohol que toma para no enfriarse. El alcohol tiene un valor de uso que dura muy poco, se consume muy pronto y después se requiere más. Con el dinero que gana cargando o el billete que le dio el caballero, pudo haberse comprado una chamarra para abrigarse, pero prefiere no hacerlo para no dejar sus usos y costumbres de k'epiri, por el prestigio.

La pérdida de la prenda significa que al hombre ya no le queda casi nada, no le queda el amor ni las cosas que más quiere. Y no solo se ha ido el saco, igualmente la aguja y el hilo con los que solía pegar los remiendos, se ha ido el sabor a coca, a cigarrillo y a alcohol. Se le ha ido casi todo. Su nostalgia, el haberse deshecho de parte de su ser e identidad, sumado al frío y a la falta de alcohol, lo conducirán, al final, a una muerte segura.

A pesar de ser un marginal, el k'epiri ama y valora sus cosas; él “carajea” porque es un ser humano y eso le importa mucho. Así, no por ser pobre, necesitado, golpeado y discriminado, ni por haber perdido su saco, carece de sentimientos, de valor y deseos de ser valorado. De la inhumanidad surge su humanidad y todo lo que ello significa. Descubre su corporalidad, al sentir deseos y amor por las mujeres. Su humanidad igual aflora en su afecto por los piojos, en sus visiones finales sobre las cosas queridas. Su ser persona se manifiesta en la nostalgia que siente. Por último, la misma búsqueda del reconocimiento literario, lo vuelven más humano.

5.4 La subjetividad de los otros personajes del cuento

A continuación realizamos el análisis de habitus y los roles actanciales de los otros personajes del cuento que se relacionan con el k'epiri²⁰³. Estas relaciones están en la memoria y pensamiento del cargador.

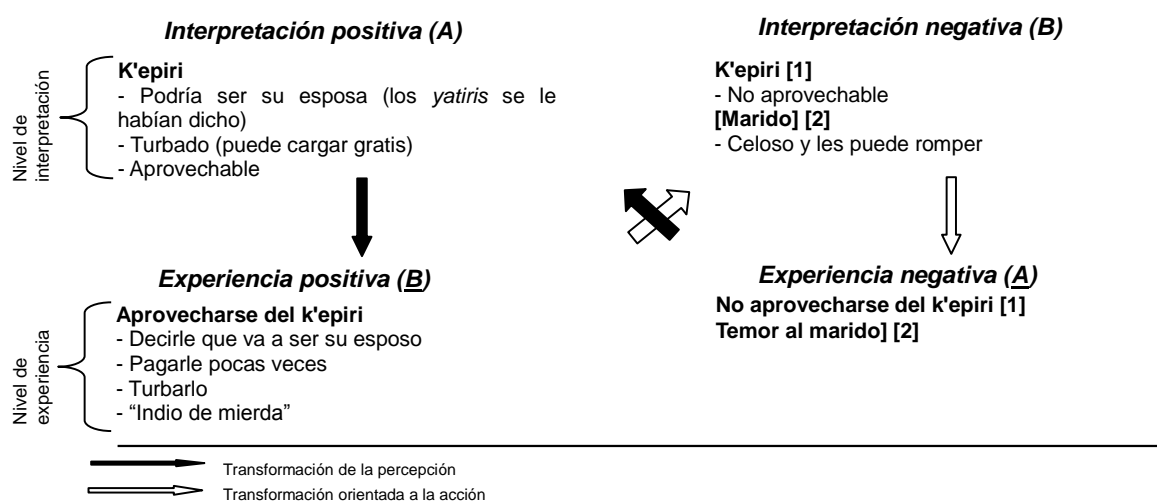
²⁰³ En el Anexo 3 se encuentra una matriz de experiencias e interpretaciones de cada uno de estos personajes.

5.4.1 Habitus

5.4.1.1 La Encarna

El k'epiri está profundamente enamorado de la Encarna. A tal punto, que no le importa trabajar gratis para ella. Confía en un futuro romance con ella. Pero veamos qué piensa ella sobre el k'epiri.

Tabla 17: Cuadro praxeológico de otros personajes: la Encarna



- En el costado *Negativo*, la interpretación de “**El K'epiri**” como no aprovechable se enlaza con la experiencia de “**No aprovecharse del K'epiri**” [1]. El “**Marido**” (celoso y violento) se relaciona con la experiencia de “**Temor al marido**” [2].
- En el lado *Positivo*, la interpretación de “**El K'epiri**” como aprovechable se conecta con la experiencia de “**Aprovecharse del K'epiri**”.

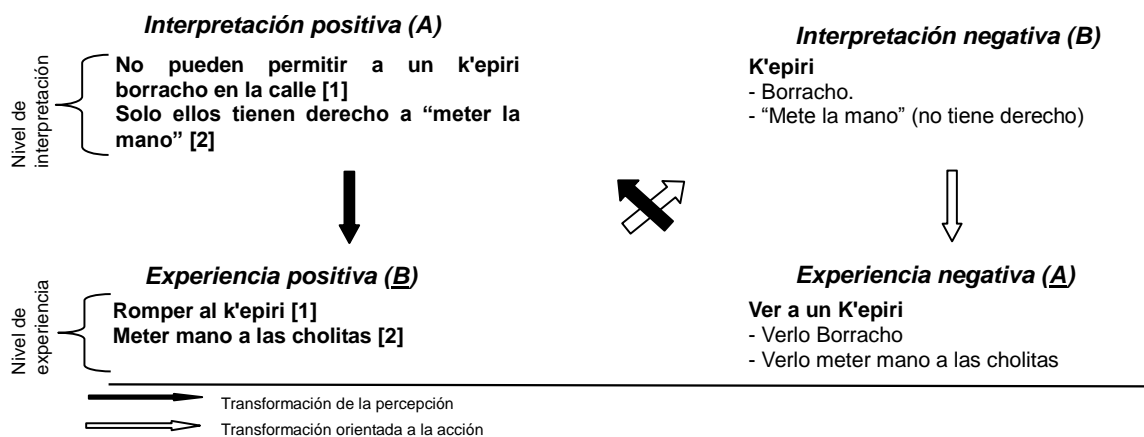
La experiencia negativa de la Encarna es no aprovechar el trabajo del k'epiri para que le lleve los “gangochos de papas”. Frente a lo cual se antepone su interpretación de aprovecharse de él echando mano a los sentimientos, pues el k'epiri está enamorado de ella. El k'epiri trabaja gratis para la Encarna, bastándole a ella tan solo decirle que él podría ser su esposo.

Su identidad se define como la de una mujer que se aprovecha de un cargador para el trabajo. Usando para ello los sentimientos. De esta forma hace frente a la posibilidad de que el k'epiri se niegue a llevar las cargas.

5.4.1.2 Los “uniformados”

Los “uniformados” son quienes se encargan de recordarle al k'epiri que él no debe estar bebiendo en las calles y menos debe propasarse con las mujeres, pues él no tiene ese derecho, que en cambio ellos sí tendrían. Golpean al k'epiri para escarmentarlo.

Tabla 18: Cuadro praxeológico de otros personajes: los “uniformados”



- En el lado *Negativo*, la interpretación de un “K'epiri” como borracho y acosador, se corresponde con la experiencia de “Ver a un k'epiri” ebrio y molestando a las cholitas.
- En el lado *Positivo*, “No pueden permitir a un k'epiri borracho en la calle” (interpretación) se relaciona con la experiencia de “Romper al k'epiri” [1]; y el “Solo ellos tienen derecho a «meter la mano»” se vincula con la experiencia de “Meter mano a las cholitas” [2]

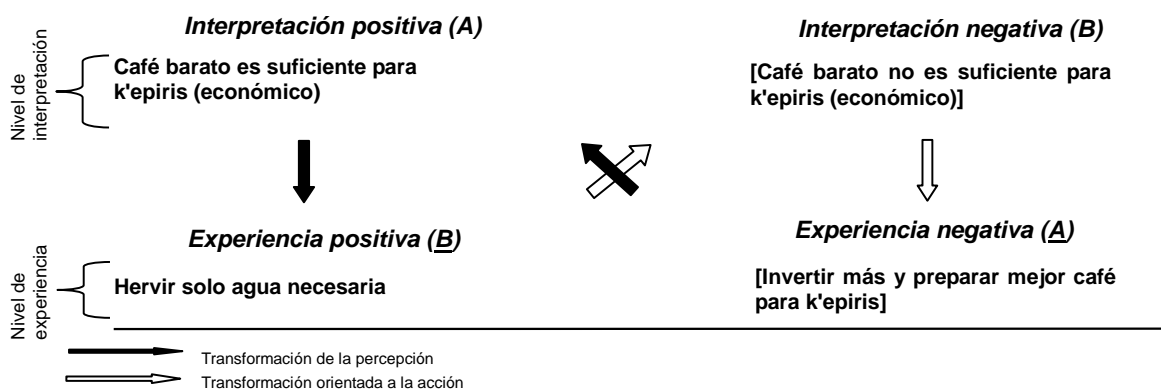
La experiencia negativa de los uniformados es ver a un k'epiri borracho y “metiendo mano” a las cholitas, pues interpretan que no pueden haber k'epiris borrachos en las calles y menos aprovechándose de las mujeres, pues solamente ellos tienen ese “derecho”. De esto se deriva la experiencia positiva de los uniformados que es el de romper al k'epiri y “meter la mano” a las cholitas.

La identidad de los uniformados se define por el uso y abuso de su autoridad para castigar al k'epiri y acosar a las mujeres. Su estrategia es el maltrato al k'epiri, que es visto por ellos como borracho y propasado. Además, buscar la oportunidad de ser ellos quienes le maltraten. En este sentido, tienen doble moral y abusan de su autoridad.

5.4.1.3 Tata Pinto

El Tata Pinto vende café en el mercado. Atiende mal a sus clientes, que son k'epiris. Por ser tales, el vendedor les estafa. Predomina en su interés la parte económica.

Tabla 19: Cuadro praxeológico de otros personajes: Tata Pinto



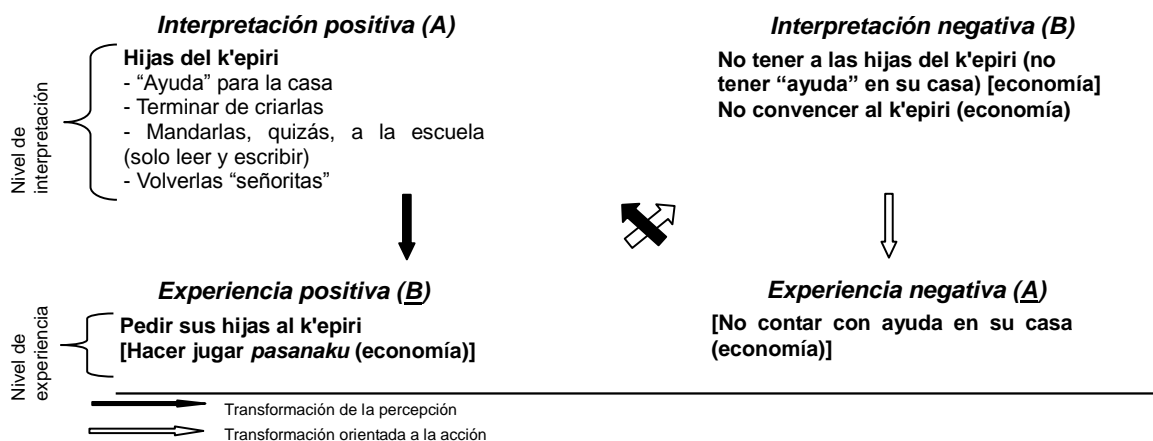
- El sector *Negativo* del cuadrado es inferido, por eso está entre paréntesis: “[El café barato no es suficiente para k'epiris (económico)]”, pues representaría más gastos y derivaría en una experiencia económica negativa. Que se traduce en: “[Invertir más y preparar mejor café para k'epiris]” (inferido).
- Lo que es explícito en el cuento es el sector *Positivo*, donde el “Café barato es suficiente para k'epiris (económico)”, por lo que “Hervir solo agua necesaria” es una experiencia positiva.

La mala experiencia de este personaje es el de preparar mejor desayuno para los k'epiris (inferido). Interpreta que preparar café barato (agua hervida con un poco de azúcar) es más que suficiente para ellos. Por eso su experiencia positiva es hervir solo agua y mezclarla con café molido. La identidad del Tata Pinto se define por su preocupación económica: invertir lo menos para dar de comer a los k'epiris.

5.4.1.4 Doña Florencia

Doña Florencia, por los datos que se tienen de ella, está interesada sobre todo en su economía. Por ello hace jugar *pasanaku* y requiere criadas en su casa que trabajen para ella sin sueldo. Procura convencer al k'epiri para que lleve a sus hijas a su casa y a la de su cuñada para que ellas las terminen de criar.

Tabla 20: Cuadro praxeológico de otros personajes: doña Florencia



- En el lado *Negativo*, el “No tener a las hijas del K'epiri (no tener «ayuda» en su casa)” y el “No convencer al k'epiri (economía)” para que le entregue a sus hijas como criadas, se relaciona con el “[No contar con ayuda en su casa (economía)]” (inferido). El interés que predomina es el *económico*.
- En el lado *Positivo* se interpreta a las “Hijas del k'epiri” como criadas, mano de obra gratis para la casa, necesitadas de educación y de volverse señoritas. Esto se relaciona con la experiencia positiva de “Pedir sus hijas al K'epiri”. Además, lo que demuestra el interés económico de doña Florencia es “[Hacer jugar «pasanaku» (economía)]”.

La experiencia negativa para doña Florencia es no tener ayuda en su casa (con criadas campesinas). A ello contraponen el contar con las hijas del k'epiri para que

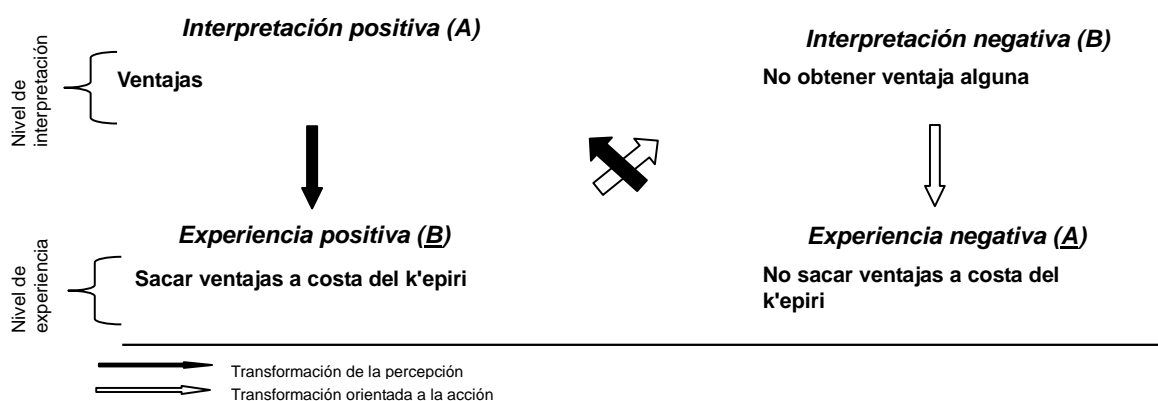
trabajen en su casa y en la de su cuñada. Cree que el k'epiri aceptará en vista de que ella ofrece a sus hijas lo que ni el k'epiri ni el pueblo donde ellas están les pueden dar: terminarlas de criar, mandarlas a la escuela (para que aprendan a leer y escribir “por lo menos”) y convertirse en “señoritas”. Su experiencia positiva es entonces ofrecer esto al k'epiri.

La identidad de doña Florencia se define por su interés económico (“hace jugar pasanaku todos los días”). Su objetivo es contar con las hijas del k'epiri para el trabajo en su casa. Se percibe a sí misma como poseedora de los medios y bienes (casa, dinero, ropa de señoritas) para que las hijas del cargador dejen de ser campesinas y se transformen en ciudadinas (lo conseguirán siendo sus criadas, vistiéndose con las ropas de sus hijas y aprendiendo a leer y escribir porque ella —supuestamente— las mandará a la escuela). Su estrategia es convencer al cargador para contar con sus hijas, pero no es seguro que cumpla lo que le promete.

5.4.1.5 Síntesis

Todos los personajes mencionados están contra el k'epiri. Tomando a estos actantes colectivamente, se puede proponer un cuadrado de un “habitus dominante” {cf. Bourdieu 2008 [1984]: 196} de estos personajes oponentes. De alguna manera, aprovecharse del cargador, hace coincidir sus habitus.

Tabla 21: Cuadro praxeológico de otros personajes: síntesis



La Encarna, los uniformados, el Tata Pinto, Doña Florencia tienen como experiencia negativa el **no sacar ventajas a costa del k'epiri**. Pues este, es de quien todos pueden aprovechar convenientemente y esto incluye el abuso por parte de los “uniformados”. La interpretación positiva de este actante colectivo es la búsqueda de **ventajas** a costa del cargador. La experiencia positiva es hacer efectivo ese propósito: **sacar ventajas a costa del k'epiri**. Siendo la interpretación negativa el **no obtener ventaja alguna**. Las ventajas a costa del cargador se traducen en los

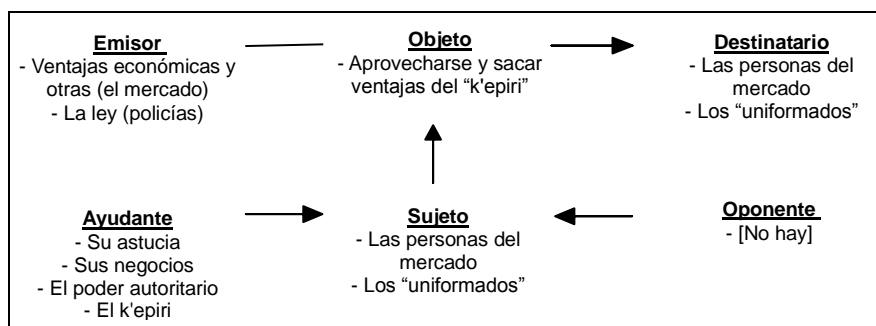
ámbitos económico, simbólico, de poder, social. En cuanto a los policías, al golpearlo lo usan para demostrar a los ciudadanos que ellos hacen cumplir la ley y protegen a la población de la indecencia y la inmoralidad. Pero, en realidad, ellos son cínicos, porque velan sus propios intereses mezquinos.

5.4.2 Los roles actanciales

A continuación presentamos los roles actanciales de los personajes trabajados. Este análisis nos permite constatar el papel que juegan haciéndole la vida difícil al cargador del mercado.

Cada personaje posee un programa narrativo potencial. Por ejemplo, el “Tata Pinto” tiene por objeto ganar dinero vendiendo café de mala calidad a los cargadores. “Doña Florencia”, tiene como objetivo el contar con el trabajo de las hijas del k’epiri. La Encarna, por su parte, echa mano de sus sentimientos para aprovecharse del trabajo del cargador. Estos personajes mantienen una perspectiva de lo que quieren, pero en el cuento no desarrollan ningún programa narrativo explícito. Ellos, como se señaló, viven en los recuerdos o pensamientos del personaje principal. Con los datos que se tienen de ellos, hemos elaborado el siguiente esquema actancial.

Tabla 22: Rol actancial de los otros personajes



El Sujeto son las personas del mercado y los “uniformados”. El objeto es aprovecharse y sacar ventajas del k’epiri. El Emisor son las ventajas económicas en el mercado. En el caso de los policías es la ley, que los guardianes interpretan a su capricho. El Destinatario son las personas del mercado y los “uniformados”. Ayudante, es la misma astucia (o abuso) de las personas del mercado, sus negocios que les dan los medios. En el caso de los “uniformados”, es el poder autoritario. Algunas virtudes del k’epiri son aprovechadas por las personas del mercado: trabajador, no es vengativo, enamorado, resignado. Aunque no sea su intención y en cierta medida, el cargador “ayuda” a su propia opresión. No tiene cómo defenderse, es un alcohólico y vulnerable. Oponente, no hay, por lo que se puede consumir el aprovechamiento y abuso en contra del K’epiri.

5.4.3 Valoración

Las relaciones con las otras personas del mercado nos dan una idea de la sociedad en la que está el personaje, la gente con las cuáles se relaciona. Prácticamente, según se puede leer, son todos unos hipócritas, que aparentan ser lo que no son, que engañan y se aprovechan del más débil. Las relaciones están construidas en base a la violencia, a la sagacidad para sacar ventajas del otro que es más vulnerable. El principal interés es el económico. Como gente del mercado, están calculando siempre costos y beneficios. Debido a sus intereses mezquinos no miden consecuencias ni reparan en ninguna moral de respeto al otro. A diferencia de las TDL, no buscan favorecer al oprimido, sino abusarlo. Incluso se usa los sentimientos para sacar ventajas y jugar con el pobre. Hacerlo con el más pobre de entre los pobres. Para estas personas el otro es solo un medio, un objeto. El otro no es reconocido como un ser humano, peor si se trata de un indígena campesino. Las personas de la ciudad son mestizas, que en Bolivia se conoce como “cholos”. Además este “indio” trabaja bien y duro, cuánto mejor para ellas, pues pueden ganar más. Es la moral de estos comerciantes. En cuanto a los uniformados, simulan hacer cumplir la ley, aplicándola contra quien no puede defenderse, y la usan de la peor manera, en base a la violencia física. Sus actos quedan impunes, pues supuestamente están sirviendo a la ciudadanía al maltratar a un alcohólico y marginado que no podrá defenderse ante ningún tribunal de justicia, de derechos humanos ni de ningún otro modo. En relación a los otros personajes, el cuento los muestra como quienes se benefician de un cargador indefenso, el cual no pretende defenderse ni mucho menos vengarse, cuánto mejor para ellos.

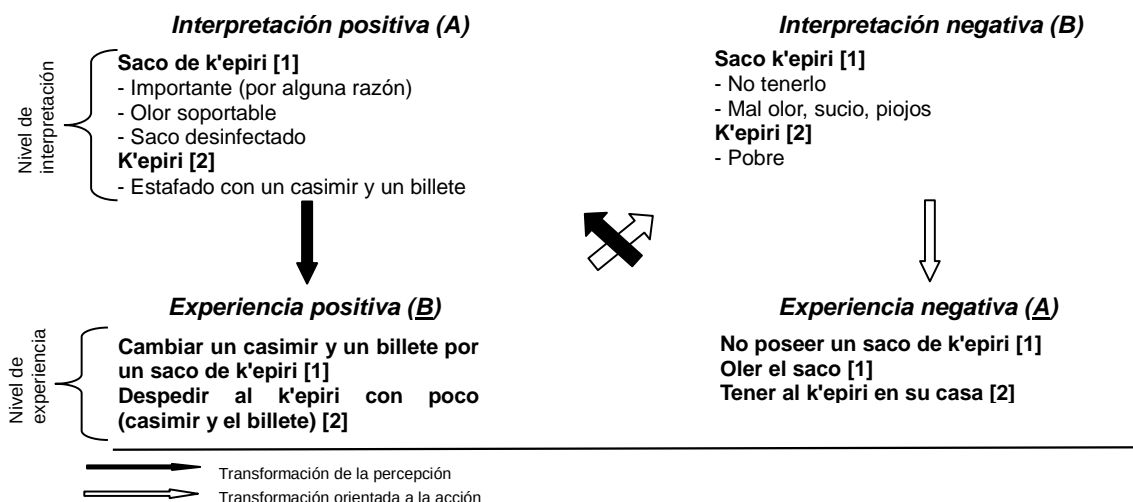
5.5 La subjetividad del “Caballero”

Hemos optado por poner en un punto aparte el análisis a la subjetividad del “Caballero”, porque es el principal oponente del k'epiri en relación a la lucha por el saco, que es un objeto simbólico clave en el cuento.

5.5.1 Habitus

La principal relación que el caballero establece en el cuento es con el saco del k'epiri y con el k'epiri. Está muy interesado en la prenda, pero solo en la prenda, pues el cargador para él no tiene ninguna importancia.

Tabla 23: Cuadro praxeológico del caballero



- En el lado *Negativo*, la interpretación del “**Saco k'epiri**” se relaciona con “**No poseer un saco de k'epiri**” y “**Oler el saco**” [1]. La interpretación del “**K'epiri**” como un “pobre” hombre corresponde a la experiencia de “**Tener al K'epiri en su casa**” [2].
- En el lado *Positivo*, la valoración del “**Saco de k'epiri**” se relaciona con la experiencia de “**Cambiar un casimir y un billete por un saco de k'epiri**” [1]. Y la interpretación del “**K'epiri**” como a quien se puede despedir dándole un casimir usado y un billete se relaciona con la experiencia de “**Despedir al K'epiri con poco (casimir y billete)**” [2].

La experiencia negativa del caballero fue no poseer un saco de k'epiri (inferido). Y cuando lo obtuvo, fue el soportar su mal olor y tener delante a la persona que lo portaba. Frente a esto antepone la importancia de contar con un saco de k'epiri (inferido), y cuando lo obtiene, se precia de ser él quien puede resistir su olor. No obstante, ve la necesidad de desinfectarlo.

En cuanto al k'epiri, lo despidió dándole un casimir y un billete. Así, la obtención del saco de un k'epiri por un casimir y despedir a su portador pobre con poco, fue para el caballero una experiencia positiva, pues se cumple su objetivo.

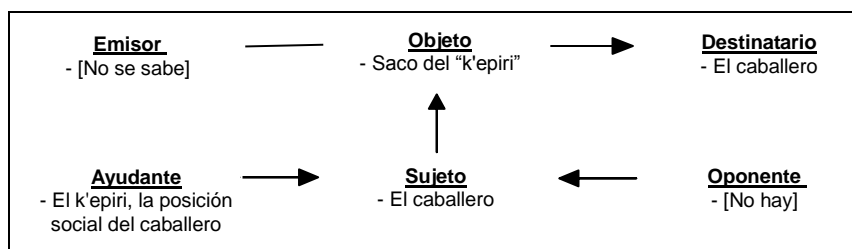
La identidad del caballero se caracteriza por el interés que tiene por el saco de un aparapita. Quiere la prenda para algún fin que se desconoce en la historia. No es para cubrirse ni abrigarse. El caballero es señalado como limpio y “decente”, usa perfume y tiene los medios para conseguir el saco (“billete” y “casimir”). Con esos detalles es claro que para él el saco tiene un significado muy distinto que para el dueño anterior, le interesa como símbolo de algo que él quiere poseer. Al caballero no le interesan los sentimientos del k'epiri, sino solo el saco.

5.5.2 Los roles actanciales

La referencia al “caballero” está en pasado. Por los *semas* que lo describen es una persona de buena posición social (cuenta con una “empleada”, tiene una casa, es “decente”). En el cuento no aparece un programa narrativo en el que el caballero se haga del saco del k'epiri. Solo hay detalles en los recuerdos del personaje central, el momento cuando el k'epiri se lo entrega.

Por ser una figura bastante sugestiva, se podría proponer un esquema actancial hipotético, que no obstante tienen su fundamento en *semas* que el cuento provee. No se podría establecer propiamente un programa narrativo del caballero (que sería un anti-programa).

Tabla 24: Rol actancial del caballero



El mismo k'epiri es Ayudante, porque entrega su saco a cambio de “un billete” y un “casimir inglés”. En otros términos, facilita la transacción. No hay Oponente. El k'epiri no es oponente, pues es de su propia mano que el caballero de buena posición obtiene el saco. Otro ayudante también es la posición social del caballero, que le permite tener los recursos para hacerse del objeto deseado. Emisor, no se sabe. El Receptor, es el mismo caballero. Se puede suponer, además, que el caballero ha tenido que persuadir al k'epiri para que esté de acuerdo en realizar la transacción. El k'epiri fue a la casa del caballero a entregar su saco. El caballero no solo tiene recursos económicos, sino, al parecer, cierta sensibilidad por cosas exóticas, como por el saco de un cargador. Es posiblemente un artista.

5.5.3 Valoración

En el cuento no se señala explícitamente qué valor tiene un saco de un k'epiri para un caballero de buena posición social. Sin embargo, el caballero lo desinfectará y quizás lo exhibirá como una prenda estafalaria y con ella seguramente se jactará de poseer un saco único de un cargador. El mismo caballero posiblemente es uno de esos poetas que alaban a los aparapitas. El k'epiri después de perder la prenda se dio cuenta que los poetas y literatos alaban las ropas de los k'epiris, tal vez se refería al caballero mismo. Pero este poeta

burgués no alaba al k'epiri, sino únicamente le interesa su saco. Lo que el caballero pareciera buscar con el saco es un prestigio a costa de otro y aumentar su capital simbólico. En este sentido, él se aprovecha del personaje central en la parte simbólica. Los otros personajes del cuento se aprovechan en la parte económica. Así, tenemos el cuadro completo de la explotación, que es económica y también simbólica.

El caballero decente intenta disgregar la relación entre el otro y el objeto que lo simboliza y lavando el saco procura eliminar la relación histórica que hay entre el k'epiri y su saco; quiere borrar la identidad del otro que está impregnado en el saco y reemplazarla con alguna otra identidad. Esto es lo que se podría llamar un robo, primero, en el sentido corriente, el caballero es un vulgar ladrón, segundo, es un robo intelectual, una apropiación indebida y deshonesto de lo que otra persona ha creado y que le ha costado su vida, por lo que la prenda no tiene valor de cambio alguno, pues es como la vida. El caballero desinfecta el objeto, borrándole toda pertenencia, toda relación con el verdadero dueño, para convertirlo solamente en un objeto simbólico e inerte, el cual ahora él puede usar. Seguramente le proveerá de un nuevo significado.

5.6 Un diálogo intertextual con Jaime Saenz: el caballero del saco

Del cuento hemos destacado la oposición entre el “k'epiri” y el “caballero”. Por las características del “caballero” la alusión podría ser al escritor paceño Jaime Saenz. Saenz escribió un ensayo titulado: *El aparapita de La Paz* (1968), donde dice haberse apropiado de un saco de un aparapita y describe con detalle las circunstancias y al personaje. Según nuestra interpretación, este ensayo literario de Saenz, es un antecedente del cuento de Viscarra, pues encontramos una relación intertextual estrecha entre ambas obras. Después Saenz, en 1979, escribió una novela: *Felipe Delgado*, donde el protagonista, Felipe Delgado, admira a los aparapitas, especialmente la forma que tienen de morir²⁰⁴. Son dos obras con las que el cuento de Viscarra dialoga, más con el ensayo que con la novela. No obstante la novela complementa al ensayo en la construcción literaria del cargador de La Paz. El k'epiri de Viscarra sigue esa tradición literaria inaugurada por Jaime Saenz, pero poniendo una nota personal y procurando construir a su personaje con datos más actuales de los cargadores.

²⁰⁴ E. Monasterios señala que Saenz se inspiró en un óleo de Arturo Borda titulado *El Yatiri*, que muestra a este personaje aimara luciendo su saco remendado {Monasterios 2007: 557-558}. La obra de Arturo Borda se titula *El Yatiri* (La Paz, 1919) es un óleo sobre lienzo. Ver la imagen en: <<http://www.epdlp.com/cuadro.php?id=2151>>.

A continuación presentamos cómo Jaime Saenz describe a su aparapita, según su propia experiencia, después de haber adquirido un saco remendado perteneciente a un cargador.

5.6.1 El aparapita de Jaime Saenz (pre-comprensión)

Veamos primero como Saenz hace explícito su deseo de poseer el saco de un cargador. Esta descripción, que aparece detallada en el ensayo de Saenz, entra en contacto directo con el cuento analizado. Viscarra al parecer se inspiró en este pasaje del ensayo para construir al “caballero”.

Yo soñaba con un saco verdadero y quería tener uno. Mis intentos eran rechazados con enojo, con desdén e incluso con mofa. Y tenía que haber sido tuerto aquel hombre para aceptar un vulgar saco a cambio del suyo. Sin embargo, una vez hecho el trato se puso a dudar, se quitó el saco poniendo al descubierto el muñón y le di dinero, además de un abrigo viejo, cuando se quedó desconcertado, me miró con pena y finalmente se fue. Me sentí culpable. Luego me puse ante el grave dilema de hacer hervir la prenda o dejarla tal cual y, habiéndome decidido por lo primero, repetí muchas veces la operación. Su peso disminuyó notablemente por efecto de la potasa. ¡Y qué haber de piojos! Hoy por hoy es mi prenda favorita algunas noches de frío intenso, una prenda con la que —debo confesarlo—, me siento un pobre tipo, un impostor intentando vanamente usurpar atributos que de ningún modo me corresponden, como alguien que quisiera impresionar y que, en el fondo, es un hazmerreír y no se da cuenta de nada. Lo cual me da en qué pensar, viéndome con cierto horror en el pellejo del simulador quien, según intuyo, al pretender ser como lo que no es, todavía pretende que los demás quisieran ser como es él. Sea lo que fuese, el saco sigue infundiéndome miedo cada vez que me lo pongo; el miedo es siempre un testimonio de alguna verdad oculta. Jamás llegará a pertenecerle al ladrón una cosa robada; claro que, por lo demás, no se debe olvidar el altísimo valor que asumen las cosas robadas, siempre que el ladrón no las haya robado con otro propósito que el de guardarlas bajo siete llaves. {p. 4-5}

Se podría decir que el “caballero” de Viscarra es una referencia (in)directa a Saenz. Saenz, de hecho, tenía un saco “recontra remendado” que puede haber correspondido a un k'epiri. Haciendo un paralelismo, en el cuento el caballero le da al k'epiri un casimir inglés, pero en el ensayo Saenz lo despacha con un “abrigo viejo”. Posiblemente el supuesto casimir era en realidad un abrigo viejo. En el cuento también le da un “billete”, en la narración arriba expuesta le da “dinero” a cambio del saco. Saenz literaturaliza el personaje del aparapita. El aparapita se va triste de la casa de Saenz, como el k'epiri de la casa del caballero. Viscarra literaturaliza al “caballero” (Saenz) y al aparapita. Pero para diferenciarse de Saenz llama a su protagonista: el “k'epiri”. En el análisis del cuento nos preguntábamos para qué quiere el caballero el saco. Saenz da una idea en su confesión arriba transcrita: para

conservarlo como un objeto valioso y para ponérselo de vez en cuando. Viscarra toma algunos rasgos del personaje que Saenz desarrolla. Sobre el saco, toma la referencia a los “piojos”. Como el caballero en el cuento, Saenz hace hervir la prenda para desinfectarla. Como vemos, la alusión al ensayo de Saenz es directa.

Saenz caracteriza la figura del aparapita. Y el reconocimiento de los aparapitas, al menos en la literatura, es gracias a Saenz. El aparapita —afirma Saenz— es un “indio” del altiplano, aimara; es una “individualidad altamente diferenciada” {p. 4}. Cuando mueren son reemplazados por otros, ya sea del altiplano o “indios” que nacen en la ciudad. Mueren alcoholizados y no llegan a viejos. Desprecian la comida y les fascina el perejil. En el cuento, igual al k'epiri la comida le tiene sin cuidado. Para los curas el aparapita es un “endemoniado” y según los evangelistas, una “oveja descarriada”. Para las “viejas” es un “brujo”. Los literatos no le han hecho caso, ni los poetas, pues es muy “poca cosa” para los estudios nacionales e internacionales. Viscarra también habla de la importancia literaria en su personaje. El k'epiri de Viscarra quiere que los poetas lo valoren, quizás un poeta como Saenz. Para Saenz, el aparapita es un “ejemplar típico del subdesarrollo, mas en ningún caso un parásito” {p. 4}. Como el k'epiri el aparapita es muy trabajador.

El aparapita pasa las noches en la intemperie y en invierno cubre su cuerpo con periódicos que impermeabiliza con grasa. Vive en los cerros metido en algunas fisuras para protegerse del viento, se mete en las “vecindades del cementerio” o pasa sus días en el río. A veces está tirado en una esquina cuando se emborracha, junto a una cloaca a media calle o en la puerta de una cantina. Con tal de no ser molestado o insultado, no le importa dormir en cualquier lugar. El k'epiri de Viscarra pasa sus días y noches en las calles, como vimos.

La sogá y el “manteo” son herramientas de trabajo. La sogá es de cuero de oveja y de llama, tiene tres metros de largo. La lleva en la mano o la enrolla alrededor de su cintura. Con ella, sujeta cargas de hasta tres quintales sobre sus espaldas (las espaldas de aparapitas, dice Saenz, son “espaldarapitas”, pues “su fortaleza es macabra” {p.7}). El manteo es de tocuyo. Lo utiliza para acarrear cosas sueltas como libros, botellas, ladrillos, adobes. También lo usa como colchón para dormir. Su calzado, “abarcas”, son de un modelo exclusivo. La suela, el aparapita la hace de llantas que encuentra en la basura y para afirmar el pie usa lonjas de cuero de vaca que a veces pinta. Para la cabeza, en algunos casos usa una gorra del soldado sin visera. La coca y la lejía las lleva en un “atado” juntamente con la plata. Además, los

cigarrillos, el hilo y la aguja, los guarda en un bolsillo interior del saco, que es el único que el saco tiene (“el aparapita es unibolsillo”) {p. 7}. Toda esta descripción es la que Viscarra trata de actualizar en su cuento: su fuerza al cargar, su experiencia, sus espaldas. Pero el k'epiri en vez de una “soga de cuero”, como describe Saenz, lleva una “pita de nylon”; y se rehúsa a comprarse “zapatillas”, por lo que posiblemente use “abarcas”.

El aparapita a veces se ve ensangrentado y tiene el rostro herido. Para él la muerte es inminente y está consciente de ello. El cuento de Viscarra acaba con la muerte del k'epiri. El cuerpo del aparapita, señala Saenz, va a la morgue o a la facultad de medicina, y no puede hacer nada (el k'epiri de Viscarra, por el contrario, tiene miedo de ser carneado en la facultad de medicina). El aparapita recibe callado lo que se le paga. La Encarna en el cuento ni siquiera le paga al k'epiri. Así, por ejemplo, cuando los deudos de un entierro no tienen dinero para cubrir un transporte es el aparapita quien carga el ataúd y lo hace largas distancias. Como dijimos, es laborioso como el k'epiri de Viscarra. El aparapita, dice Saenz, “mira la vida desde muy lejos”. Además, “no es de los que paga impuestos; ignora olímpicamente los sindicatos, no es un ciudadano, pero es dueño de hacer y deshacer de su persona. Este hombre se ha incorporado a la vida ciudadana en su calidad de animal racional pero al mismo tiempo se ha segregado de ella, para vivir en ella de un modo irracional por completo” {p. 6}. Viscarra intenta dar un sentido a la vida del k'epiri para que no parezca solo “irracional”.

Respecto a su relación con el alcohol, importante en el k'epiri de Viscarra, Saenz explica que el aparapita lo bebe mezclado con agua. El k'epiri de Viscarra, en cambio, lo bebe puro. El aparapita ingiere aproximadamente un litro por día. Los fines de semana puede tomar hasta seis litros al día. Saenz admira al personaje por darse al alcohol sin reparo y, además, por vivir sin ningún cuidado de su vida.

La cuestión es que uno se muere de envidia. Uno envidia al aparapita, esa simplicidad inalcanzable, esa soberana despreocupación. Y precisamente porque es muy difícil llegar a vivir como uno quisiera, qué difícil renunciar a las cosas innecesarias y cortar amarras y quemar naves, es muy difícil dejarse de cuidar su vidita y vivir, vivir en lugar de simular que se vive. El hombre orgulloso, desorbitado, fanático, solitario y anárquico me causa envidia, y es el aparapita, obedeciendo ciegamente a sus impulsos, fascinado por el fuego y por el humo, fascinado por la sangre, fascinado por los muladares. Empujado por el aliento de la libertad, el aparapita siempre encuentra aquello que busca. Hace excursiones nocturnas a los muladares y allí encuentra maravillas. No se trata de mera retórica. En los muladares hay maravillas, según consta a quienes conocen los muladares, como me consta a mí que los

conozco. Y las hay por montones para el aparapita. Puede que sean unos trapos. Los trapos le sirven para remendar su ropa, tarea que él ejecuta asimismo en el muladar. Puede ser un trozo de espejo, puede ser un alambre; puede ser un zapato o simplemente una suela; todo le sirve, él ya sabrá para qué. Puede ser una lata. Quizá algún botón. Papeles. En una bolsa de cotense embute los papeles, escoge la basura para hacer fuego y, en medio de la humareda y de las chispas, encuentra talismanes, es más supersticioso que Satanás. Encuentra un clavo, una muñeca, un guante. Unas botellas; se ve que están rotas pero a lo mejor sirven. No puede haber persona con mayor sentido del humor. El no se ríe, sino que se pone serio mientras que alguien se encarga de reírse por él, o sea él mismo, quien lo hace para darse cuenta de que se ríe de nada. {p. 6}

Saenz dice que él conoce los basurales, como el aparapita, así pretende hablar de lo que sabe, Viscarra dice también que él los conoce en detalle (ver su crónica “Basurales” {cf. 2002: 28-29}). Luego, Saenz continúa ensalzando al personaje. Indica que el tránsito del aparapita por las calles de la ciudad es un “delirio”, que deja en sus pasos una huella “legendaria”. De este modo, el personaje, afirma Saenz, se “proyecta” con las múltiples formas de una “personalidad poderosa”. “Qué elegancia y qué desparpajo, qué decencia, qué pulcritud” {p. 6}. Lo rodea el misterio que a él, a Jaime Saenz, se le revela por gracia. Y frente a tal revelación, afirma el poeta y novelista paceño, no queda más que “divagar”, pues, no se puede hallar una definición. La cuestión es el porqué. El lenguaje literario en este caso, sostiene Saenz, no define, sino muestra (revela) el misterio.

Perdón por el circunloquio, a propósito de un caso tan intrascendente como lo es el de un hombre que se desvive poniendo remiendos a unos andrajos que han salido de la basura y se pasa la vida cuidando de ellos como si fueran la niña de sus ojos mientras que, por otro lado, hace todo lo posible y lo imposible por destruirse a sí mismo sin importarle un ardite su propia persona o las averías, las heridas y los golpes que a diario recibe. Sería difícil encontrar, en términos de intensidad poética, alguien que se le iguale. {p. 7}

Se refiere a su saco y ropas como “andrajos”. Para el k'epiri de Viscarra, sus ropas son la propia vida, su vida-identidad, como señalamos. Saenz afirma que el cargador aparapita hace todo por destruirse, no le importa nada. El personaje de Viscarra, si bien se destruye bebiendo, la causa de su miseria es la gente de la ciudad, del mercado y sí le importa en algo su vida. Al k'epiri, el trago le ayuda a soportar las inclemencias de las calles. En el ensayo, el afán del aparapita por sus remiendos y su capacidad de autodestrucción es lo que le llama la atención y lo que Saenz admira en el personaje. Por eso lo valora como un motivo poético. La forma de vida de los aparapitas, la manera como se toman la vida, con total despreocupación, es lo que interesa a los poetas, es decir, a Saenz.

En cuanto a la virtud moral, el aparapita siendo lo que ya es, un “aparapita”, es un ser profundamente moral.

Es veraz, él no miente, es profundamente religioso. Es caritativo por naturaleza, bueno como el pan. Es incapaz de robar una paja. Muere con orgullo antes que pedir una limosna. En los registros policiales no hay tradición de actos delictuosos cometidos por algún aparapita, pues jamás los comete. Su único delito es emborracharse, trezándose en peleas que no pocas veces resultan sangrientas. {p. 7}

Es la moral que Viscarra también intenta plasmar en su personaje. Luego, Saenz agrega: “es sanguinario por ancestro, y no hay para qué negarlo” {p. 7}. Saenz liga este particular rasgo del cargador con la rebeldía indígena y sus actos de defensa contra abusos del Estado o la Iglesia Católica. Su bravura histórica que a los ciudadanos de La Paz asusta {cf. p. 8}.

Saenz mitifica al personaje, dándole un halo de enigma y misterio. La descripción que hace es una alusión literaria, no etnográfica, aunque, en parte, tiene pretensión de ser una descripción de determinados aparapitas existentes. Saenz, al parecer, proyecta en el personaje no solo una admiración, sino igualmente sus deseos por una determinada forma de vida que él, como un burgués, no estaría en condiciones de llevar a cabo. Pero desea poseer un saco de un cargador. Saenz —el del ensayo— quisiera ser más original y no encuentra que lo sea. El aparapita es muy original y no se preocupa de serlo. Eso es lo que Saenz quiere, esa total despreocupación. Saenz desea dejar de aparentar y ser alguien de verdad; ubicarse lejos de cualquier interés vulgar y mundano. Anhela encontrarse consigo mismo y saber quién es él. Está en una búsqueda personal, como escritor y como persona.

El “caballero” del cuento de Viscarra tiene mucho parecido al Saenz del ensayo. Además, el k'epiri de Viscarra tiene rasgos comunes con el aparapita construido por Saenz. Viscarra ha elaborado a su personaje tomando en cuenta el legado literario de Jaime Saenz. Pero, al mismo tiempo, interpela al poeta paceño, presentándolo en su cuento como el burgués que solamente se ha aprovechado de una identidad que no le corresponde, para figurar quizás como escritor. El caballero Saenz, desde el punto de vista del personaje del cuento de Viscarra, nunca se parecerá a un aparapita, pues le falta vivir como tal, cosa que no podrá jamás hacer. El poseer la prenda no es suficiente.

5.6.2 El aparapita en la novela de Saenz (configuración)

A partir de su ensayo, que quiere ser una descripción verídica sobre el cargador de La Paz, Jaime Saenz realiza una interpretación más literaria (configuración). Saenz dijo

en su ensayo que el personaje tiene una “intensidad poética” y es en su novela donde él la despliega. A continuación hacemos algunas referencias a la novela de Saenz donde se habla del saco y la figura del aparapita.

En el capítulo XI de la Primera Parte de la novela *Felipe Delgado*, se narra cómo Felipe Delgado contempla un saco de un aparapita, esto sucede inmediatamente después de haber tenido una pesadilla, donde él estaba convertido en una mosca que no podía volar. Al despertar, ve el saco de un aparapita que está de espaldas a él.

[...] Delgado escuchaba como desde lejos las voces de los bebedores, y habiendo vislumbrado muy cerca de sus ojos la silueta de un aparapita que le daba las espaldas, sin moverse para nada, se quedó mirando, sin decir una palabra. El espectáculo que tenía a la vista resultaba alucinante por completo. Pues al fin y al cabo —según pensaba Felipe Delgado—, la pesadilla que acababa de sufrir no pertenecía sino al mundo del sueño, mientras que los remiendos que en este momento se hallaba contemplando en el saco del aparapita, parecían haber sido concebidos en una pesadilla de la vida real. {p. 124}

Era una revelación —como dice en su ensayo—, de la cual recién se daba cuenta:

Y tenía ante sus ojos remiendos de todo tamaño y de toda forma; los había desde las más varias telas, pero sin embargo, el color era uno solo, pues la diversidad de colores había sin duda experimentado innumerables mutaciones hasta adquirir el color del tiempo, que era uno solo. Felipe Delgado vio remiendos tan pequeños como una uña, y tan grandes como una mano; vio remiendos de cuero y de terciopelo, de tocuyo, de franela, de seda y de bayeta, de jerga y de paño, de goma, de diablofuerte, de cotense y de gamuza, de lona y de hule. Vio remiendos de forma circular y cuadrada, triangular y poligonal, algunos espléndidamente trazados, unos feos y otros bonitos, pero todos muy bien cosidos, y, desde luego, con los más diversos materiales: hilo, pita, cordel, cable eléctrico, guato de zapato, alambre o tiras de cuero. En la extensión de la espalda que abarcaba el campo visual, a una distancia de diez o quince centímetros, Delgado alcanzaría a contar una cosa de treinta remiendos como si nada. {p. 124}

Esto da una idea del alto valor simbólico del saco del k'epiri. En el cuento de Viscarra su saco estaba hecho de muchos parches, que el cargador le añadía con su aguja e hilo, pinchándose los dedos. Su saco era obra de sus manos, de su cuerpo y del tiempo. En la novela, Delgado lo asoció, sin más, al “cuerpo que se pudre en el sepulcro”, pues también estaba afanado con el tema de la muerte.

Tal como él lo miraba, este saco de aparapita era en todo caso algo de lo más extraordinario y deslumbrante. Y de pronto se le ocurrió que un saco de aparapita no le vendría del todo mal a él, Felipe Delgado, pero luego pensó que, ante todo, él tendría que ser aparapita; y decididamente, esto no era tan fácil. Pues nadie podía ser aparapita así porque sí, con sólo querer y desear, sino que era cuestión de poder y de merecer. {p. 124}

Está claro que Felipe es un personaje, pero tiene mucho en común con el mismo Saenz. Es un personaje construido con la vida del autor. En la cita de arriba, Delgado quiere poseer un saco de aparapita (tal y como lo quiso Saenz, y lo logró). Pero, después declara una idea e intención diferente a sus amigos que beben con él en la bodega (una cantina clandestina, llamada “El Purgatorio”):

Y quiero confesar a ustedes que yo deseo tener un saco de aparapita. Pero mucho me temo que este mi deseo es ya de suyo imposible. Si Damián Tintaya, pongamos por caso, estuviera dispuesto a venderme el suyo y yo lo comprase, en modo alguno llegaría a ser mío, por más que hubiera pasado una y mil veces a mis manos. Y si por ventura intentase volverme aparapita, yo sé que con ello no lograría otra cosa que hacer el papel de impostor, y por lo tanto, jamás llegaría a poseer el saco. {p. 129}

El personaje Idelcencio Beltrán, uno de los amigos y confidentes de Delgado, le confirma que para ser un aparapita tendría que nacer de nuevo. De pronto, Delgado se anima a decirle al aparapita Damián Tintaya si le vende el saco. Tintaya impasible le contesta: “—¿Y para qué quieres comprarme mi saco? ¿En cuánta plata quieres que te venda mi saco?” {p. 131}. Delgado está indeciso entre adquirir o no el saco. Le responde a Tintaya: “—¿Y en cuanto quieres venderme el saco? ¿Cuánta plata quisieras que te pague?” {p. 130}. Pero el aparapita en ningún momento le dijo que quería venderle el saco ni que necesitaba dinero, es más bien Delgado el que está interesado en comprarlo. No obstante, hace ver como si el interesado también fuese el aparapita, atraído por su dinero. Delgado, en cierta medida, se atiene a su dinero, siempre anda invitando trago gratis a los beodos de la bodega, se gasta una herencia que recibió por el fallecimiento de su padre. Tintaya le responde:

—No puedo venderte mi saco; si me pagas veinte bolivianos, puedo venderte; si me regalas tu saco y me pagas diez bolivianos, también puede venderte. En diez bolivianos no puedo venderte mi saco.

Felipe Delgado, con desconcierto, de pronto no dijo nada. Y ante la mirada de reproche que ahora Beltrán le dirigía, quien sin duda estaba persuadido de que él, Delgado, compraría el saco y cometería así una mala acción, resueltamente se dirigió a Tintaya y dijo:

—No quiero quitarte tu saco; pero quiero regalarte mi saco; y también quiero regalarte veinte bolivianos.

Acto seguido, extrajo los objetos que guardaba en sus bolsillos y, habiéndose sacado el saco, se lo dio a Tintaya, y luego de entregarle veinte bolivianos, declaró con tono rotundo:

—Ya que ustedes los aparapitas tienen el valor de sacarse el cuerpo y yo no puedo hacerlo por pura cobardía, por lo menos quiero darme el gusto de sacarme el saco. {p. 131}

Beltrán halaga a Delgado por la noble acción que hace de regalarle el saco al aparapita y por desistir de la idea de apropiarse del saco de Tintaya. El personaje de Saenz renuncia a comprar el saco del aparapita, pero el autor Saenz sí adquiere uno. El personaje Felipe no quiere ser un “impostor”, como lo es el Saenz del ensayo. No desea cometer una “mala acción”, como sí lo hizo Saenz. Esta reflexión y juicio ético está en el ensayo y, ahora, en su novela.

Después de darle su saco y el dinero, Delgado le confiesa que no quiere “quitarle” el saco, es decir, hace saber sus intenciones sin darse cuenta. Delgado lo que quería era arrebatarse el saco a Tintaya. Lo hacía al darle a cambio cosas de menos valor. Por eso toda esta transacción es vista como una “mala acción”. Además, es acción reprochable porque el aparapita habría entregado algo fundamental para él, su saco, que representa, como el saco del k'epiri en Viscarra, un valor de uso, y que, en realidad, no tiene precio. En este sentido, el saco de Delgado no vale nada en comparación al saco de Tintaya, por eso se lo iba a “quitar” e iba a cometer un engaño; le iba a arrebatarse su vida. Pero Delgado, al fin, no lo hace y movido por alguna buena consciencia le regala su saco y le da el dinero. En el ensayo, en la vida real, como vimos, se consume el fraude. En el cuento de Viscarra también se consume la estafa. Es decir, hay un intercambio asimétrico y mal intencionado, por eso el k'epiri después se arrepiente de haber aceptado la transacción, pues se da cuenta que ha sido timado. Finalmente, Felipe Delgado reconoce ante el aparapita que no tiene la valentía para sacarse el cuerpo y, en efecto, no lo hará; es decir, no tiene el coraje para encarar la muerte como lo hacen los cargadores que están en la bodega. No podrá plagiar jamás la forma de vida que ellos llevan, menos la forma en que mueren. Pero los aparapitas no le dan importancia a todo eso, es Delgado quien los admira, para él es importante el tema de la muerte de los aparapitas.

Felipe está originando todo un relato sobre los aparapitas. En otras palabras, los está mitificando, como Saenz en el ensayo. Pero con ese mito del aparapita no quiere hablar de los aparapitas solamente, en el fondo está hablando de sí mismo. Quiere usar al “aparapita” como un símbolo para representarse a sí mismo. Desea robar la imagen del cargador y hablar de su persona. Si tomamos la teoría del mito de Roland Barthes {Barthes 1957: 193-247} el aparapita y su saco son el *significante*, cuyo *significado* sería “Felipe Delgado”. Esa misma intención se puede constatar en el ensayo, Saenz desea aparecer como un aparapita, por ello se pone el saco²⁰⁵.

²⁰⁵ Siguiendo la teoría del *mito* de Roland Barthes, Marcelo Villena dice que la figura del aparapita es reducida a un *significante*, cuyo *significado* sería la vida de Felipe Delgado. En otras palabras, “*Felipe Delgado* hará que el

Por otra parte, ¿qué significa “sacarse el cuerpo” para un aparapita? Según Delgado, beber hasta morir: “El mundo en que vive no le ha sido impuesto, sino que es un mundo creado por él. Y cuando este mundo ha dejado de gustarle, cuando ya no le da la gana de vivir, el aparapita echa una larga mirada sobre la ciudad, y entonces se saca el cuerpo” {p. 133}. Felipe Delgado explica a sus amigos cómo lo hace, advirtiendo que su observación tiene “un carácter meramente personal”. Entrega los siguientes detalles:

Lo primero que hace el aparapita para sacarse el cuerpo es reunir paciente y calladamente unos pesos. Como él no es ningún pordiosero y tiene que ganarse el sustento con el sudor de su frente, debe redoblar sus esfuerzos a fin de acumular la plata que necesita para cumplir su propósito, y, como mientras tanto se ha privado totalmente de comer, quiere decir que al cabo de dos o tres días de haber cargado bultos por calles y plazas está en óptimas condiciones para sacarse el cuerpo, penetrando en una bodega y poniéndose a beber y beber, si se quiere religiosamente, hasta reventar. Una sola cosa lo mantiene despierto, y al mismo tiempo le proporciona energías para seguir bebiendo y bebiendo, es una lucha mortal contra el agotamiento físico; es la coca. Sus compañeros, que están en el secreto, lo miran silenciosamente; ellos perciben un resuello y un olor misteriosos. [...] El aparapita se mantiene inmóvil, ya acuclillado, ya de pie o acurrucado, y prosigue impertérrito en la tarea de vaciarse grandes cantidades de aguardiente en el gargüero, masca que te masca coca [...] Al cabo sus ojos se le vuelven muy pequeños, y comienza a resollar sordamente. La cara se le pone reluciente, y, mientras en ella se dibuja un gesto, mezcla de pasmo y de terror, se diría un fantasma quien resuella. Y llega un momento en que los piojos comienzan a huir del cuerpo. En algún momento, el aparapita hace un esfuerzo prodigioso: el último esfuerzo de su vida, esta vez para no desplomarse en plena bodega. En este instante un temblor recorre su cuerpo. El aparapita se sacude, y logra salir de la bodega. No bien traspone el umbral, trata de avanzar en la oscuridad de la calle; pero no, ya no puede. Se desploma ruidosamente y cae fulminado. {pp. 133-134}

Más tarde los compañeros del aparapita, al salir de la bodega, arrinconarán el cuerpo de su correligionario contra la pared y tomarán para sí las cosas del muerto, su legado: “la sogá, las abarcas, un espejito y el saco, una aguja con hilo, unos trapos, un trozo de lejía y unas cuantas hojas de coca” {p. 134}. Así, esos enseres no van a parar a la morgue o a la basura. “Sacarse el cuerpo” es, según Delgado, la forma como el aparapita cumple su “tránsito en este mundo”, es como un “acto de

aparapita se parezca a Felipe Delgado” {Villena 2011: 204}. Hace con la imagen del aparapita un “símil del arquetípico Delgado”. Saenz en su ensayo hierva el saco para matar los piojos. Esto, dice Villena, se podría interpretar como la eliminación de “todo lo que en el personaje problematiza la requerida identificación con el protagonista; es decir, su efectiva otredad” {Villena 2011: 204}. Saenz no busca —dice el crítico literario— ni descubrir, ni reivindicar, ni siquiera representar al aparapita real. Crea con el aparapita “una imagen y una significación que desplazan y entran en pugna con las representaciones establecidas”. El gesto poético o la práctica poética consiste en un vaciamiento, la puesta “en crisis de los sentidos instituidos” para generar “sentidos otros” {Villena 2011: 205-206}.

liberación”. “El aparapita ha logrado independizarse de su cuerpo” {p. 134}. Nadie reclama su cadáver, en la morgue los estudiantes de medicina disponen de él. En el cuento de Viscarra, el k'epiri muere de modo parecido a como Delgado lo describe, bebiendo y en la calle, procurando no molestar a nadie, completamente solo. Nunca se ha visto, dice Delgado, que se entierre a un aparapita:

El aparapita parece haber salido de la nada. Da la impresión de no haber sido engendrado, ni dado a luz, ni haber sido niño. Y tal como lo vemos, da la impresión de haberse presentado de repente en la ciudad, como salido de una cloaca o de un agujero. No tiene ni padre, ni madre, ni hijos. No tiene a nadie en el mundo. Y se diría que su extraordinario individualismo no le permite ni vivir, ni morir, ni ser enterrado. En todo caso es muy difícil llegar a comprender al aparapita; su temeridad y orgullo, su desprecio y humildad, ustedes saben [...] El espíritu del aparapita está entonces aquí, en la bodega, en lo más recóndito de la ciudad. Y dicho sea de paso: el aparapita es religioso por esencia, pero nada tiene que ver ni con el cielo ni con el infierno; esas cosas no le gustan. Es enemigo de hacer méritos, aunque más no fuera que para salvar su alma. Y si hace méritos, los hará, simplemente porque le da la gana. ¿Qué es lo que le interesa?, me pregunto yo y no hallo respuesta. Pero, hasta donde se puede ver, parece que le interesa la vida, y no menos la muerte. De la vida se interesa mucho, y define la suya propia a brazo partido y hasta cuando le da la gana. De la muerte se ocupa como se ocupa de la basura. {pp. 134-135}

Desprecio a la muerte, temeridad y otras cualidades impresionantes que Delgado le atribuye a algunos cargadores. Delgado transmite sus propios deseos, a él le gustaría enfrentar la muerte de esa manera, con “desprecio”. A diferencia del aparapita de Saenz, el k'epiri de Viscarra sí tiene historia, ha venido del campo, pertenece a un pueblo, tiene familia, teme a la muerte y llora antes de morir. No tiene desprecio a la muerte si no la asume como un destino trágico (fatal). En este caso no hay un culto a la muerte. Los aparapitas, señala Delgado, no necesitan que alguien se conduela de ellos, pues tienen orgullo. “Yo digo: en lugar de hablar y perorar y cuidar sus viditas, nuestros literatos y nuestros letrados deberían tratar de meditar seriamente sobre el aparapita” {p. 132}. Otra vez la alusión a la literatura: el cargador es un tema literario para Felipe (y para el personaje de Viscarra). Según Delgado, los letrados se conduelen “paso a paso”, tienen miedo en verdad mirarse “frente a frente”. Se pasan la vida “haciendo venias a diestra y siniestra y muertos por congraciarse con gil y mil. Pero ha de ver usted: yo voy a escribir no un libro, pero sí un boletín, del tamaño de los boletines de los circos, así largo, sobre estos puntos, y yo mismo lo voy a repartir en las calles. En primer término voy a proclamar que soy un parásito, un rufián, un cobarde y un simulador...” {p. 132}. El mismo Delgado se siente como uno de esos literatos a quienes critica por vivir una vida superficial y de cobardía, habla de sí mismo al afirmar eso.

Ciertos cambios en su estado de ánimo lo tenían preocupado de un tiempo a esta parte. Estos cuartos que habitaba le parecían mezquinos. El aspecto que ofrecían le parecía presuntuoso al par que ridículo. El haber adquirido tantas y tantas baratijas y cosas y haberse rodeado de ellas le parecía mezquino. A su modo de ver, todo esto era una vergüenza. {p. 93}

El k'epiri de Viscarra piensa que la literatura debe ensalzarlo a él, porque él es un verdadero cargador, y no un simulador. Al fin y al cabo, ha vivido la vida mirando a la muerte, arriesgándola en todo momento, no por simple gusto de hacerlo, sino porque esa era su vida; desafortunadamente, no tuvo otra opción.

Para Delgado, hay igualmente “verdaderos aparapitas”. Los falsos aparapitas no pueden cargar ni tienen remiendos, declara Delgado. Es el prestigio al que hacía referencia el k'epiri de Viscarra. En el cuento de Viscarra también se hace alusión a falsos cargadores. En el ensayo Saenz dice que no se refiere a cualquier aparapita, sino a algunos, habla de los cargadores como de una “personalidad altamente diferenciada”.

—No es de extrañar —declaró Delgado—. Téngase en cuenta que el aparapita es un anarquista nato. En el aparapita encontramos una auténtica grandeza. Según mi opinión el indio como aparapita, en algo deja de ser indio; y luego, el aparapita como indio, hace y deshace de una ciudad particular en que él habita, mientras que se mofa de aquella otra ciudad que es responsable de un envilecimiento que por lo demás es solo aparente. {p. 129}

Felipe ha descubierto o quiere hallar algo más en el indio: la imagen que él plantea del aparapita. Pero el “indio” que el aparapita es, ¿dónde queda? Eso a Delgado no le interesa mucho. Con esta descripción el aparapita queda mitificado, al igual que su prenda. Es la visión de la clase media alta boliviana sobre el indio: fuerte, noble y borracho. Es la perspectiva del “caballero” (Felipe), según Viscarra, interesado solo en el saco del cargador. Es la opinión de los artistas y literatos.

Los aparapitas, dice un personaje apodado “el Delicado”, son muy buenos, no serán caballeros ni ciudadanos, pero “saben respetar a los humildes”, trabajan honradamente y no hacen mal a nadie {p. 126}. El tema de la moral del aparapita se reitera en la novela. Trabajan duro, como en las fiestas de San Juan. “—En todas partes cargamos —dijo Tintaya—. En las calles y en las casas también nosotros cargamos cajones de toda clase de muertos. También nosotros cargamos enfermos y cojos que no pueden andar y toda clase de gente” {p. 129}. Cargan a la ciudad entera, como lo hace el k'epiri de Viscarra. El personaje Peña y Lillo les saluda en aymará. Idioma que Delgado no habla y que por lo tanto le impide comunicarse con los aparapitas como él anhelaría, queda excluido, por tanto, de la comunicación con

los cargadores reales. Pero los aparapitas, en cambio, sí hablan el “divino idioma de Cervantes” {p. 127}. Felipe, además, al no atreverse a adquirir un saco de aparapita, intenta hacer uno él mismo, su propio saco, pero no lo consigue y fracasa.

—He trabajado con la mano y con la tijera —declaró atropelladamente—. He trabajado con el cuchillo y con la navaja; con la aguja y con el hilo. No hay caso de transformar ningún saco; ni un saco nuevo, ni un saco viejo; no hay saco. Mejor dicho: no hay caso. Cuatro varas de tela y media vara de tocuyo para la espalda y los bolsillos, y otras dos varas de tela para las mangas, como embudos. Me corté la mano, y me puncé los dedos. Un fracaso. Un saco más torcido que mi cara. Tres días, señor Beltrán. Cuatro días luchando. Usted ve, no se puede. Yo le cuento; los remiendos, más chillones y más nuevos que no sé qué. ¿Y qué es lo que saco? Ningún saco. No hay tal saco. ¡Qué saco ni que saco! Hay otro saco; es viejo. Le pongo buenos remiendos. {p. 155}²⁰⁶

Delgado, por último, igualmente proyecta su obsesión por la figura del aparapita y su saco, al idear la imagen de un viejo aparapita, que se le aparece en momentos claves de su vida. El viejo se hace presente cada vez que a Delgado le ocurre algo decisivo en su vida. Al principio era un personaje misterioso, pero, al final, Delgado se da cuenta que ese viejo que parece aparapita en verdad es él mismo en el futuro {p. 219}. Es la proyección de su deseo, a la vez de su propia frustración, de la inutilidad de su vida. El viejo usaba el falso saco de aparapita que Delgado cosió, cuyos remiendos son, para Delgado, solo podredumbre sin sentido. El viejo le echa en cara el ser un mentiroso por haber “falsificado un saco”, pudiendo haberse metido de una vez en el de él, “en el verdadero” saco {p. 418}. El viejo le dice: “Yo que tú, no me disfrazaba; yo que tú, me volvía disfraz” {p. 419}. Felipe le pregunta que cómo así. El viejo le responde: “—Poniendo mi persona al servicio del saco, y no el saco a mi servicio. Así podías haber hecho lo que precisamente pregonabas, es decir, sacarte el cuerpo” {p. 419}. Felipe dice que de alguna manera lo había intentado, gracias al disfraz, pero que en realidad no supo cómo, ni siquiera sabe qué significa eso realmente: “nadie sabe cómo es eso de sacarse el cuerpo” {p. 419}. El viejo le argumenta:

—Te engañas. Una cosa es sacarse el cuerpo, y sacarse el saco es otra cosa. Hurtar el cuerpo a la muerte es una cosa, y otra muy distinta vivir en un cuerpo prestado, tal como

²⁰⁶ Sobre el saco en su crónica Felipe escribe de modo más reflexivo: “«Lo que pasa con el saco de aparapita que estoy tratando de confeccionar es un poco ridículo. Simplemente, un saco de aparapita es obra de la vida. No es cuestión de agarrar un saco cualquiera y rasgarlo y ponerle remiendos por aquí y por allá. Ese mi saco de aparapita no es ni siquiera un disfraz. Es una suplantación. Decididamente, para tener un saco de aparapita hay que ser aparapita. No es cuestión de ir a la sastrería y mandarse hacer un saco semejante. Ya veré lo que hago luego de consultar con Ramona” {p. 220}. De todos modos Delgado se pone su falso saco {cf. p. 242} y de borracho quiere salir a la Calle con él, pero Ramona, su amante, lo evita {cf. p. 243}. Después se lamenta de que su saco tenga un forro interior y lo arranca con ira {p. 244}.

vives tú, un mendigo muerto en vida. Yo no sé qué habría sido de ti al no habésete ocurrido la farsa del saco, con lo que probablemente se allanó el paso de mi cuerpo a tu poder, aunque todavía siga siendo el cuerpo del algún otro. {p. 419}

Felipe no terminó nunca de encontrarse, por eso necesitaba un saco para justificar su falta de originalidad y su vida vacía, según se sugiere en la novela. El viejo antes de irse le dice a Delgado: “Ahora ponte este saco” y agrega que lo espera “allá” {p. 420}²⁰⁷. Al final de la novela, Delgado no enfrenta a la muerte, sino se esfuma. Su vida, dice, resulta ser un absurdo; es un sinsentido que en la novela se expresa con el humor²⁰⁸.

Quizás la idea más importante no es conseguir la prenda y volverse un aparapita, sino recorrer un camino, inventar un lenguaje, provocar el humor. Y eso sería el aporte de Felipe y de Saenz. Pero como se refieren a un personaje marginal, necesariamente viene una crítica ética. Esto quizás para los poetas y literatos como Saenz no sea relevante, pero sí lo es para alguien como Viscarra que viene y habla desde los márgenes. Al parecer, a él sí le importa hacer una crítica, tanto ética como literaria. En este sentido, su posición sería entendida como más completa, no solo se trata del lenguaje, ni únicamente del placer estético, del humor, sino también de la vida, del sufrimiento, de una clara posición ética ante el mundo que le ha tocado vivir.

5.6.3 Valoración

Viscarra se inspiró en el aparapita de Jaime Saenz para construir su k'epiri e, igualmente, se inspiró en Saenz para hablar del caballero de buena posición social en

²⁰⁷ Al final del capítulo XVII de la Tercera Parte de la novela, aparece un viejo {pp. 473-474}, un tal Juan Vicente Matienzo, quien dice que es huérfano, como Felipe. Parecía un “caballero decente que hubiera caído en desgracia”, tal y como Felipe.

²⁰⁸ “Delgado, después de mucho caminar, en estado casi fantasmal, es tragado razonablemente por el vacío, desapareciendo entre los aires de su negación de vivir. Se trata de una desaparición ética, pues deconstruye todo el camino recorrido, pero también todo el discurso armado por sus amigos, siempre pendientes y afanosos por saber de él. Asistido por ellos, como un público ante un escenario, simplemente desaparece, dejando como único legado de sus experiencias sus antimemorias. Saber esperado por todos. El testimonio de su experiencia de buscador revela empero una verdad terrible: el más absoluto absurdo. Lenguaje delirante que irrumpe y aplasta la severa y aburrida solemnidad discursiva de los personajes de *Felipe Delgado*. Y esta última afirmación es fundamental para comprender la liberación del lenguaje que propone la novela. Un absurdo no conceptualizado pero expresado significativamente en el enardecido discurso final del protagonista: las antimemorias” {Wiethüchter 2002a: 161}. Las memorias de Felipe exponen “el absurdo al mundo”. La forma de expresar ese absurdo es mediante el humor: “la aceptación humorística del no sentido”. La moral que deviene aquí es el “estar entre los hombres riendo”, un “sencillo estarse en el mundo”, pese a toda la “incongruencia” y como “única posibilidad de sobrevivencia” {Wiethüchter 2002a: 163}. “De las grandes significaciones que hubo en el mundo no queda sino el significante, el cuerpo del lenguaje. Al hombre —¿al poeta?—, inicialmente buscador de la verdad, no le queda sino conjurar la gran rueda, el lenguaje, para un juego celebratorio del mismo, pleno de humor. Es este humor, humor negro de alguna manera, que le permite hacer del mundo un mundo posible” {Wiethüchter 2002a: 164}. Los meros significantes, dice la crítica, “abren al goce y a la risa como un acto de solidaridad con el mundo” y un estar sobre la incongruencia, el vacío y el sinsentido del mundo {Wiethüchter 2002a: 108}.

el cuento. Los rastros de este caballero también pueden leerse en la novela *Felipe Delgado*. El personaje Felipe tiene rasgos parecidos a los de Saenz. Felipe y Saenz, guardando sus diferencias, respectivamente como personaje y autor, poseen características similares a los del caballero del cuento de Viscarra. Sin confundir al autor con el personaje, podemos apreciar una conexión directa entre el Saenz del ensayo y el personaje Felipe, y entre estos dos con el personaje “caballero” del cuento de Viscarra. En su relato Viscarra señala características claves que hacen pensar en este vínculo. Implícitamente, para Viscarra, Saenz y Felipe representan al “caballero” que quiso apropiarse del saco del k'epiri para figurar con una identidad que no les pertenecía. Para Viscarra ambos querrían imitar al k'epiri, pero no pudieron, puesto que ellos son de otro estrato social, y es ridículo pensar que pudieran asumir la forma de vida de un cargador. Por ello a lo máximo que podían aspirar era a ser “impostores”, como ellos mismos lo confiesan cada quien en su mundo (ficcional y verídico).

Siguiendo los escritos de Saenz, tenemos la subjetividad de un caballero burgués — Felipe Delgado y el mismo Saenz— un tanto excepcional, en realidad, un letrado, que, como todo artista, anda en busca de la autenticidad en su vida y obra. Tal vez igualmente en busca de una filosofía de vida, en procura, quizás, de nada más que crear un lenguaje, producir humor y entregarlo por placer. Se inspira en los aparapitas para buscar algo que a él le falta. Y como no puede hacerlo, tampoco le interesa en verdad sino representarse a sí mismo usando la imagen del aparapita. Tiene un gusto por el alcohol, como lo tienen los cargadores de La Paz, y trata de justificar su vida de alcohólico como la búsqueda de una iniciación en los misterios de la vida. Para Felipe Delgado, el alcohol es un medio para alcanzar la luz o la oscuridad, es decir, le ayuda en su iniciación²⁰⁹. Tiene sus razones para la búsqueda de su propia identidad, de su propia interioridad {cf. Villena 2011: 173-282}.

Para Viscarra tanto Felipe como Saenz son burgueses, que buscan aprovecharse de la identidad del otro. Pero prefiere dejarlos con sus propios afanes, pues a él le ocupa lograr una nueva representación del cargador, con la cual también intenta representarse a sí mismo. Pero, en su caso, él cree que no se aprovecha de una

²⁰⁹ “Así, en lugar de la tradicional y mística búsqueda de la luz, Delgado irá al encuentro de la oscuridad para ingresar voluntariamente en el vacío y hacerse de sus secretos”. La oscuridad “es la evasión de un peso de las «verdades» que carga el saber social” y que “no ha hecho feliz a nadie”. La oscuridad operaría como el “único ámbito respirable”, el aire que permite el “no ser, la nada, el silencio”, y el *no deber ser* esto o lo otro, “ni hacer esto o aquello”, es decir, *ausencia de atributos*. Delgado instaura “el poder del no” {Wiethüchter 2002a: 160}.

identidad ajena, sino echa mano de su propia experiencia como marginal, él compartió de verdad, y no solo literariamente, la vida con los aparapitas de La Paz. Él, por lo tanto, hablaría de lo que sabe y, en cierta medida, desde lo que es. Así, es un artista, cuya obra habla de su vida.

5.7 Saenz y Viscarra en oposición: el “caballero” vs el “k'epiri”

En una nota periodística se dice lo que Viscarra pensaba de Jaime Saenz:

De Jaime Saenz opinaba que era un impostor que nunca vivió lo que escribía y su descripción del «aparapita» le parecería artificiosa. Alguna vez comentó que sólo una persona que mira pasar la vida de palco puede considerar que la imagen de un personaje profundamente desarraigado como el «aparapita» podía tener algo de poético, cuando era la imagen misma de la miseria, una miseria que él compartió en muchas ocasiones en los basurales aledaños a los mercados paceños cuando se disputaban algún trozo de pan o, si había suerte, de carne para llevarse a la boca. {Carvallo 2011: 52-53}

Para Viscarra la literatura es un proyecto de sobrevivencia: “Y sé muy bien que no se puede separar la literatura de la propia vivencia si no se reconoce los avatares y vicisitudes que uno ha vivido y bebido” {2002: 238}. Y en esa “sobrevivencia” se incluye la dignidad, incluso, el prestigio. Saenz apelaba a la realidad, pero lo que a él más le interesaba era la creación poética, la literatura {Villena 2011: 173-282; Wiethüchter 2002a: 151-168}. Viscarra apela a la realidad para legitimar su discurso. Viscarra dice que la literatura de Saenz no tendría legitimidad por cuanto Saenz no vivía lo que escribía. Además, afirma que la vida de un cargador, jamás puede ser poética, pues cómo va a ser poética la miseria, la pobreza, la desgracias. Eso no es poético, sino “anti-poético”. Por ello Viscarra se presenta como “antipoeta” y escribe sin adornos la crudeza de la vida en la intemperie. Al hacerlo él siente que dice la verdad. Narra en primera persona los hechos y con ello quiere presentarse tal cual es, sin simular nada, y hablar directamente de la vida, sin hacer un juego con el lenguaje para ocultarla o deformarla. Él ha convivido con los cargadores de La Paz y quiere oponerse a Saenz que escribe sobre la vida de los aparapitas sin saber realmente cómo es la vida de un cargador. Saenz hace poesía, pero no habla de la vida o al hacerlo se refiere a la vida de un poeta burgués, a sí mismo. Saenz habla de la vida por medio de la literatura. Eso no sería un problema —parece proponer Viscarra— si no estuviera implicado en la literatura el tema de los sufrimientos de las personas, el tema de la injusticia, de los cargadores discriminados de La Paz. Viscarra dice que no se puede hacer literatura sobre todo ello, si quien escribe no lo

ha vivido realmente. Puede hacerlo, pero hablaría de lo que no sabe y, por tanto, sería como un impostor. Tal vez, también sería un inmoral.

Saenz reconoce que él jamás podrá vivir la vida de un aparapita y que solamente puede simular lo que no es. Su personaje, Felipe Delgado, renuncia a tal posibilidad, jamás podrá vivir o morir como lo hacen los cargadores. Una literatura sobre los k'epiris u otros personajes que sobreviven en la pobreza, escrita por un burgués, solo es una perspectiva superficial, de alguien que mira "desde el palco". La literatura sobre los aparapitas, en opinión de Viscarra, se legitima con la vida del autor quien ha vivido como uno de ellos o junto con ellos en la calle. Así, la representación literaria sobre los cargadores es más fidedigna y por lo tanto más ética.

Para Saenz aspirar a la vida de un aparapita, pudo haber sido un ideal, un tema, una utopía literaria. Lo que sí era real en Saenz, era su dependencia y gusto por el alcohol, como dijimos, que es también una característica importante del aparapita y de Felipe Delgado, un medio de iniciación. Pero, no por ser alcohólico se es necesariamente un aparapita. Por eso, en Viscarra el alcohol juega solo una parte en la vida del k'epiri. El cargador representa una forma de vida: trabajar, comer, vivir de una determinada manera; estar en el basural y en la ciudad; tener una moral, como bien lo indican ambos autores.

Saenz mitifica al aparapita y para él no es el simple cargador. Viscarra, por su lado, cuando en sus crónicas menciona a los "k'epiris", habla, hasta cierto punto, de los cargadores "comunes y corrientes". Sin embargo, en su cuento, mitifica también al personaje, pero procura mantener su primera significación: la de ser un cargador con una faceta más humana. Establece diferencias con el aparapita de Saenz. El aparapita de Saenz es presentado como una personalidad "altamente diferenciada". Cuando Viscarra habla sobre el k'epiri, se refiere a sus contradicciones de orden moral, que son humanas. Al cargador le afectan los pesares de la vida cotidiana, como a cualquier persona. No se trata por ello de un súper héroe, alguien supra humano. El k'epiri tiene hijas de quienes no se acuerda la edad, una esposa a quien no ve y a quien golpeaba hasta casi matar, burras a quienes también maltrataba, se enamora constantemente, es muy vulnerable, tiene miedo de terminar carneado en la facultad de medicina. Él no desprecia a la muerte o la vida como el aparapita poético de Saenz, para el k'epiri la muerte es una consecuencia funesta. Usa incluso una "pita de nylon" y no de cuero de llama como el aparapita de Saenz. Se plantea la posibilidad de comprar una chamarra, tenis y jeans, incluso usar un carrito con ruedas

para ayudarse con las cargas. Pero desiste de hacerlo. Sufre por una mujer, es decir, ama y siente. También se lamenta por su triste existencia, aunque procura no hacerlo. Se reprime y “carajea”. Y lo peor de todo, cambia y vende su saco por un “casimir inglés” y se lo pone, aunque no le proteja del frío. Se arrepiente de haber intercambiado su saco. Viscarra opone su k'epiri de “carne y hueso” y contradictorio al aparapita extraordinario de Saenz. Ambos autores hacen literatura y crean un personaje de ficción, pero al cargador de Viscarra se le ve más “humano” que al cargador de Saenz. El “k'epiri” remite a un cargador corriente, de esos que a Saenz no parece interesar (que incluso mira con desdén, hasta cierto punto). El misterio del k'epiri de Viscarra es la hora de su muerte. Pero su vida no es un gran misterio, su vida es sobrevivencia y desgracia. Representa un tránsito con todos sus defectos y virtudes, de acuerdo a alguien que vive en la calle. El k'epiri no quiso “sacarse el cuerpo”, como lo hace el cargador según la novela *Felipe Delgado* de Saenz. Es la ciudad, el frío, la indiferencia, la “falta de muchas cosas”, lo que finalmente le ha matado. Morirse no significa un placer estético, sino una cruda realidad. Esto no lo puede entender alguien que habla de la muerte sin tenerla en frente todos los días. La muerte primero es injusta antes que literaria o estética. Y para los marginados, previo a la muerte viene el sufrimiento. Día a día las personas excluidas mueren y eso no interesa a nadie. En Viscarra no tiene que ver con la literatura solamente, tiene que ver con las letras, pero además con la realidad. Encuentra que la sola literatura es incompleta, una parte de la vida, pero no la vida. La vida es otra cosa, hay que pelearla día a día.

Al haber compartido las calles con los cargadores, Viscarra desmitifica hasta cierta parte al aparapita de Saenz. Sin embargo, al comenzar su cuento parte del mito del caballero-Saenz e, implícitamente, del aparapita creado por Saenz. Viscarra quiere hablar desde dentro de un k'epiri, estar en su pellejo. Y lo puede hacer porque no tiene que bajar, pues ya está abajo. Obviamente, Viscarra no está en el mismo lugar que un cargador real, de esos que describe en sus crónicas, pues él es un escritor y tiene un capital cultural. Pero tampoco es un escritor-intelectual, que tiene más capital cultural, social y económico que él, como muchos de los que figuran en el canon literario boliviano. Si se toma en cuenta su vida como marginal y alcohólico es el escritor que más se ha aproximado a la vida de los aparapitas de La Paz. De todas formas el autor no pretende necesariamente parecerse a los cargadores. De acuerdo a nuestra interpretación, lo que propone a través de su cuento y su literatura en general, es su propia reivindicación como alguien de los márgenes, socialmente

excluido, pero que a pesar de estar en esta situación, y gracias a su trabajo como escritor, quiere destacar y con ello conseguir que lo valoren y valorarse él mismo. Puede escribir sobre esos temas porque se ha mantenido en lo que es: un “paria”, como él mismo lo decía. En otras palabras, como el k'epiri, mantiene su oficio, sus ropas y sus costumbres. Desea escribir sobre los márgenes y hacerlo bien para ser reconocido.

Viscarra, hasta cierto punto, se simboliza en el k'epiri de su cuento. Con ello, se podría señalar que también hace referencia a la vida de los cargadores para hablar de sí mismo como lo hace Saenz y su personaje. Constatamos que Viscarra no tuvo la necesidad de envidiar el saco a alguien ni de quitarle el saco a un aparapita, pues llevaba puesto su propio saco, su propia vida. Por eso se expresa del k'epiri como si hablara de sí mismo. La literatura para algunos críticos, a quienes Viscarra detesta, no tiene que ver necesariamente con la realidad. Pero para Viscarra, de acuerdo a su experiencia, sí tiene que ver con ella y mucho. Sin embargo, Viscarra interpela a Saenz desde la literatura y no solo apelando a su vida en las calles. Responde al texto de Saenz con otro texto. Y pareciera ser la única forma. Porque muchas personas viven en las calles, los mismos cargadores reales, más allá de la literatura, y ninguno de ellos podría interpelar a Saenz, porque Saenz es un escritor y no un cargador. No sería suficiente en el campo literario interpellarlo como un marginal o un alcohólico. En ese sentido Viscarra lo interpela no como alcohólico, ni por el hecho de vivir en las calles, no tendría sentido para la literatura hacerlo, sino lo cuestiona en el campo de la literatura. Está, en alguna forma, en el terreno donde Saenz es reconocido. Viscarra se presenta allí con su literatura marginal, con sus crónicas, para hablar del aparapita, con un cuento. En ese terreno le disputa a Saenz el monopolio de la representación del personaje y la cultura de los márgenes. Viscarra quiere ser reconocido en el campo de la literatura boliviana de esa manera. En alguna medida busca ser legitimado y lo intentará deslegitimando a Saenz.

Saenz escribe sobre muchas otras cosas, es un escritor prolífero, no se le puede subestimar. Viscarra apunta a lo que mejor conoce de Saenz: a su aparapita. Con ello, puede lograr un reconocimiento literario y después social. Al mismo tiempo, en su cuento, ficcionalmente, quiere reivindicar al aparapita a quien Saenz despachó. A ese aparapita que se fue “con pena” de la casa de Saenz (el “caballero”, según Viscarra) después de haberle entregado su saco. Viscarra se identifica con ese aparapita (su vida estaba marcada también por la tristeza y el abuso de las personas

de la ciudad, como él mismo dice en sus crónicas, y el k'epiri de Viscarra es un personaje triste). Ese aparapita puede ser visto como inmoral al haber vendido su saco a Saenz, habría “caído bajo”, pero en su cuento Viscarra procura reivindicarlo. No fue por inmoral, sino por necesidad, y se arrepiente mucho de haberlo hecho.

Viscarra, además, da a entender que no necesita de las cosas para ser quien es, no requiere necesariamente de un saco. Pues ya está desnudo, no tiene nada que aparentar. Así es como enfrenta a la muerte, sin buscar disfraces (como Felipe Delgado y Saenz). Por eso habla de lo que ha vivido.

Viscarra, como afirma en sus obras, sabe que ante la muerte no hay caretas ni bienes que valgan. Esa es una verdad que intenta mostrar con sus escritos. Y sobre el despojo, el pobre muchas veces es obligado a vender a precio irrisorio algún bien que no tiene precio de mercado para él, es lo que le habría pasado al aparapita de Saenz y al k'epiri de Viscarra, y al propio Viscarra en algún momento de su vida. En la calle, se es despojado por otros, como le sucedió al k'epiri.

En efecto, el aparapita de Saenz y el k'epiri de Viscarra saben que el dinero es poco y que el abrigo que reciben es “viejo”, de modo que entregan algo de mucho valor a cambio de nada. No comprenden esa manera de ser que tienen las personas de la ciudad que buscan siempre perjudicar al otro para beneficio propio, por eso es como si no fueran de este mundo. Pero tampoco estos personajes están preocupados de la moral, solo son como son (según Saenz y Viscarra). Quizás con esa manera de ser sí se comportarían de un modo “completamente irracional”, puesto que en el mercado se intercambia todo buscando siempre sacar ventajas o para hacer un buen negocio. Lo racional es ganar invirtiendo poco.

Aquí se tiene el caso de dos escritores y sus posiciones en el campo de la literatura boliviana. La lucha entre dos formas de hacer literatura, de ser escritor y de vivir. La confrontación entre un consagrado y un hereje. La literatura boliviana es, en general, un campo marginal, pero dentro de ella existen, como en cualquier campo, competencias por el reconocimiento. Viscarra desde su condición de marginado social, puede escribir con un estilo “anti poético”. Esa sería una forma de pureza y originalidad para él, con la que intentaría romper la tradición inaugurada por Saenz. Saenz le da una pauta: el mito del “aparapita” y del caballero. Saenz escribe novelas, la novela es un género burgués por excelencia {cf. Lukács 1994 [1963]}. Viscarra, por su lado, escribe “fragmentos” literarios, crónicas y cuentos breves como lo es la narración sobre el k'epiri. Los estilos, como dice Bourdieu, muestran las posiciones en

el campo. Saenz es igualmente un poeta de renombre en Bolivia, Viscarra intentó escribir poesía, pero, según dijo su editor, Manuel Vargas, no serían publicables, pues les faltaba más “trabajo con el lenguaje”. Saenz para Viscarra vendría a ser como un símbolo exaltado por la crítica académica, el mismo que hay que relativizar, ironizar y, finalmente, desmitificar. De ahí que Viscarra asuma una posición anti intelectual, anti crítica literaria, anti literatura y, finalmente, según hemos analizado, anti Saenz. Sin embargo, depende de la tradición dejada por Saenz. Viscarra pretende escribir como si fuese la vida quien le dictara sus obras, con ello quiere dejar de lado cualquier pose de intelectual o escritor burgués. “Quien ha leído *Felipe Delgado* de Jaime Saenz y cosas por el estilo, difícilmente puede imaginarse el mundo que se concentra en el interior de «Las Carpas», porque para ir hasta allá, lo que menos vale es ser o parecerse a literato” {2001: 42}.

Su posible capital sería su propia vida de marginado, pero que tiene que convertir en capital simbólico mediante el trabajo literario como escritor. Tiene que convertir ese capital en capital cultural y, luego, también en capital social. Así se alcanza el reconocimiento completo. Es lo que Viscarra pretende. Por eso tiene que ser “auténtico” como un k’epiri “de verdad”²¹⁰. Quienes escriben sobre los márgenes urbanos de Bolivia, de La Paz: Arturo Borda, René Bascopé Aspiazu, Adolfo Cárdenas Franco²¹¹, Saenz y otros, no contarían con ese capital personal que se vuelve un capital simbólico. Viscarra con ello querría marcar la diferencia e inaugurar una nueva tendencia literaria que se podría denominar provisionalmente: *la literatura testimonial de los márgenes periurbanos de la ciudad de La Paz (Bolivia)*. De ahí surgirá un particular estilo literario: la crónica testimonial de Viscarra, los fragmentos literarios²¹². Viscarra “habla desde su ser” nos informó Adolfo Cárdenas Franco, con ello, se produce la distinción en relación a otros autores de los márgenes urbanos quienes solo cultivarían la *forma*.

²¹⁰ Bourdieu se refiere a la “auténticidad” que procuran algunos intelectuales en el campo universitario de su país. “(Ése es uno de los fundamentos de la impresión de «auténticidad» que procuran los ocupantes de posiciones dominadas, socialmente asignadas a una posición profesional única y a menudo definida de manera rígida, y poco dotados por eso mismo de las disposiciones necesarias para ocupar sucesivamente posiciones diferentes, en la medida en que las disposiciones impuestas por esas condiciones de existencia unitarias encuentran un refuerzo en las exhortaciones explícitas de la ética, que valoriza a la gente «de una sola pieza», «yo soy así», etc.)” {Bourdieu 2008 [1984]: 233}.

²¹¹ La obra de Arturo Borda se titula *El Loco* (1966), es una obra extensa, de tres volúmenes. Bascopé Aspiazu publicó una novela: *La tumba infecunda* (1985). La tercera edición fue publicada en 2014. Adolfo Cárdenas Franco es autor de varias obras, la más importante es: *Periférica Blvd. Ópera Rock-ocó* (2009 [2004]). Todas estas creaciones hablan de la marginalidad de La Paz, con sus respectivos enfoques y lenguajes.

²¹² “Since I am unable to enter into the details of the dialectic between positions and dispositions, I shall say only that we can observe an extraordinary correspondence between the hierarchy of positions (those of genre, and, within it, that of styles) and the hierarchy of social origins, and therefore the associated dispositions.” {Bourdieu 1993b: 187}.

Viscarra también cita nombres de grandes escritores: Amado Nervo, Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, Edgar Allan Poe, para legitimar su propia literatura. El campo que cuestiona, no es el de la literatura en general, sino específicamente, el de la literatura urbana y periurbana de Bolivia, en él le interesa ser reconocido. Cárdenas Franco, en una entrevista que le hicimos, dijo que Viscarra mencionaba en sus obras a grandes escritores porque deseaba estar a la altura de ellos y que así se le viese, que citando a autores se convertía en un gran literato.

Viscarra, si bien mezcla registros, escribe en un castellano estándar. Eso podría mostrar que también desea legitimar la *forma* de los literatos “burgueses”. Es más bien el escritor Adolfo Cárdenas Franco, por poner un ejemplo del campo literario boliviano, quien va a contra corriente del lenguaje estándar, como una manera, según dice este autor, de ironía y de hacer crítica social. Pero Viscarra usaría el lenguaje estándar para comunicarse ampliamente, para que lo lean, le conozcan y lo comprendan.

Una pequeña diferencia con otros luchadores del campo literario, sería que Víctor Hugo allí no tiene casi nada que perder. Pues, al ser un marginado social, no tendría mucho que poner en juego para perderlo todo. Pero sí tiene mucho que ganar, en términos de capital simbólico. Y se la jugaría por ello. “En el mundo artístico como mundo económico invertido, las «locuras» más antieconómicas son en determinadas condiciones «razonables» puesto que el desinterés está reconocido y recompensado” {Bourdieu 1997 [1994]: 186}. Ese “desinterés”, como lo entiende Bourdieu, es un fuerte interés por significar y sacar algún rédito social, de prestigio.

La literatura de Viscarra vuelve, hasta cierto punto, a la “realidad”. Quiere desmitificar al aparapita de Saenz, pero al hacerlo lo vuelve a mitificar. Como sea, la perspectiva sobre el personaje se enriquece. Gana el lenguaje literario, no obstante se menciona que la realidad de sufrimiento existe, y no es un invento, ni un sinsentido, no significa solamente muerte o humor como quiere Saenz. Tal parece que en el caso de Viscarra, la literatura vuelve a ser un medio de denuncia social y no necesariamente un culto a la muerte. La muerte de los pobres es algo serio, como lo plantea la TDL y la FDL, de acuerdo a lo estudiado. Viscarra, dentro de sus posibilidades, intentó ser solidario mediante su literatura y en su comunidad de alcohólicos y marginados. Con sus obras hace justicia a los personajes que de otra manera pasarían al olvido, pero a la vez, revela sus secretos y los lugares donde están y viven, es el riesgo que implica hacer este tipo de literatura, es decir, volverse un “infidente” (como lo señalaba el

mismo Víctor Hugo Viscarra). Sin embargo, con el cuento *El k'epiri* el autor habla más de sí mismo, que de los cargadores reales de los mercados populares.

5.8 Temas de la literatura de Viscarra a partir del 'k'epiri'

Hay algunos rasgos del personaje construido por Viscarra que también están presentes en la vida y personalidad del "Víctor Hugo" narrador, que es, como dijimos, quien cuenta las historias y que está presente en la mayoría de las crónicas y cuentos de Viscarra. Con ellos en esta parte del capítulo realizamos un estudio hermenéutico a la obra de Viscarra, destacando los siguientes temas: la sobrevivencia, el alcohol, el amor o desamor, la moral, la policía y la literatura.

5.8.1 "Tan solo quedó el frío": la sobrevivencia

Analizando las crónicas de Viscarra, el procurar sobrevivir es la acción y deseo que más destaca el narrador. Subsistir a como dé lugar, no queda otro camino, de lo contrario, la muerte. Sobrevivencia es para el narrador ante todo comida, abrigo, techo y alcohol (sobre el alcohol, nos referiremos más adelante). Es la satisfacción de necesidades básicas, incluyendo, por supuesto, la seguridad y el amor, que pueden ser necesidades tan concretas como el comer. Así, se trata de hacer lo necesario para salvar la vida y buscar bienestar, aunque sea mínimo. Víctor Hugo dice que ha sido derrotado moral y materialmente:

Hace algunos meses atrás, me confiaba que había decidido regenerarse y cambiar por completo su existencia; pero tal parecer que ese cambio se le está haciendo muy difícil, y, las «malas lenguas» (que nunca faltan), me contaban que mi amigo ha vuelto a beber con frecuencia y que la idea del suicidio está rodando por su mente. Quisiera preguntarle que, si se suicida, ¿lloraría alguien su muerte?, ¿existiría algún familiar o persona de buena voluntad que eleve una oración por el eterno descanso de su alma?, ¿quién llevaría luto? Yo creo que nadie. Por esas mismas «malas lenguas» me enteré también que mi amigo aún asegura poder completar ese cambio radical que tanto ansía; mas, yo sé que eso es mentira porque mi amigo se siente derrotado moral y materialmente" {2005 [1996]: 51}

Habla de sí mismo como de un "amigo". La desesperanza muchas veces se ha apoderado de él. Ha intentado cambiar y no ha podido. El k'epiri dice que ha tratado dejar su oficio y el alcohol, pero las circunstancias se lo impiden. Como el k'epiri, leemos en las crónicas de Viscarra a un Víctor Hugo que siempre se la pasa caminando, de un lugar a otro. Como los perros callejeros que él menciona, que andan siempre huyendo de la perrera y de quienes procuran lastimarles. Y registrando los basurales en procura de algo para comer. Sobrevivir para Víctor Hugo es huir y buscar.

El cuerpo le pide (como al k'epiri): alcohol, sexo, comida, más alcohol. El k'epiri vive en una sociedad violenta, y la violencia también está en él. El peor enemigo de los malparados es el ser humano, como para los perros. El ser humano y su crueldad, las personas del mercado en el caso del k'epiri, son quienes hacen daño.

Debe sobrevivir, igualmente a otros alcohólicos y marginados. A él mismo, a su vida de miseria y abandono. Cuenta para ello con su voluntad y deseo. Es muy difícil encontrar a personas que quieran ayudar, pero las hay. Víctor Hugo recuerda, por ejemplo, que mientras estuvo en el Patronato de menores una señorita asistente social le ayudó o, cuando huyó de casa, doña María que compartió con él lo poco que tenía. Víctor Hugo se siente abandonado.

Ya ve, así no más son las cosas; cuando uno nace meado por el perro, hasta el perro lo abandona precisamente porque uno está meado. Con decirle que hasta aquellos que se decían mis amigos del alma me han abandonado. Nadie viene a preguntarme ni la hora porque hasta el reloj lo he perdido en una de mis habituales farras.

[...]

Y ahora que ya estoy listo, estimadísimo compadre, el único que no me ha abandonado en esta cochina calle, podemos irnos hasta lo del tata Pinto a tomarnos nuestros traguitos. {2001: 107}

Pero el “compadre” al cual se refiere, le traiciona, así, en realidad, solo puede confiar en sí mismo. Es difícil encontrar amigos en el contexto donde se encuentra, hay que aprender a sobrevivir solo. Además, para sobrevivir: “Le gustaba embriagarse consuetudinariamente, fumaba hasta dos cajetillas de cigarrillos al día; en ocasiones se drogaba con *thinner* para olvidar sus penas” {2005 [1996]: 50}. El “Tata Pinto” que en el cuento vende café mezclado con agua, en realidad, según la cita de arriba, vende alcohol mezclado con agua a los alcohólicos. Y a Víctor Hugo no le importa con tal de sentirse mejor por un momento.

Víctor Hugo habla de un río “El Chume”, que era un lugar donde él solía asearse. Esto representa un bienestar para su cuerpo, pues vive en las calles y en medio de la suciedad y la miseria. El k'epiri hervía en piojos y aprendió a convivir con ellos²¹³. Así,

²¹³ Víctor Hugo describe los males olores y los lugares sucios y miserables. Se ha habituado a ellos, no tiene alternativa (ver, por ejemplo, “El Cara de Piedra” {2007: 67-72}; o “El Penthouse” {2005: 100-107}). “En lo personal, a mí no me gusta mucho que digamos el fumar cigarrillos pero, esa madrugada, tuve que hacerlo por dos motivos: porque estábamos cerca del cuartucho donde estaba la lata que servía de urinario, y en la mesa vecina estaba un parroquiano parece que no conoció el agua desde el momento que nació. Oía como suelo oler yo, cuando, completamente perdido en el alcohol, dejo que se me aflojen los intestinos, y al despertar no tengo ninguna diferencia con un baño clandestino” {2005: 89}. “Pies y axilas que clamaban por un poco de aseo, cuerpos impregnados de sudor y suciedad, alientos que matarían hasta a una rata de albañal” {2005: 104}.

un mejor pasar parece tan difícil de conseguir. Víctor Hugo incluso interpreta que los mismos valores humanos, que podrían darle esperanza, le han dado la espalda y se han convertido, por el contrario, en sus oponentes.

Le dediqué mis versos al Dolor y él se ensañó aún más conmigo. Hablé, a través de mis versos, con Felicidad, Fe, Caridad, Bienaventuranza, Esperanza, Sinceridad, Confianza y otras bellas divinidades, y todas ellas me hicieron saber, en una noche fría y tormentosa, que jamás se meterían conmigo. Entonces corrí frenético hacia Amistad y ella fue la única que se apiadó de mí, mientras, adrede, me alejé de su lado, pues creí que ella también me golpearía... {2001: 68}

Ha recibido golpes (como el k'epiri). Para sobrevivir apela a su moral, a las personas de la calle (señoras de “mala fama”, a un amigo alcohólico, a un amigo ladrón —como su apreciado amigo “Chino Munachi”—, a un mendigo), a lugares para pasar la noche o los días (el “Penthouse” o los bares).

Quienes se oponen férreamente a su sobrevivencia son el contexto (la calle, el frío, la noche, la lluvia, la humedad), la policía, personas de la calle (alcohólicos, delincuentes, vendedoras del mercado, un mendigo tacaño), la enfermedad (su constante dolor de estómago —el k'epiri también sufre de dolores de estómago), alcohol o la falta de él, la moral de la gente que desprecia a los vagos y alcohólicos.

5.8.2 “Su sobrebebencia”: el alcohol

La sobrevivencia va unida —como en el k'epiri— a la “*sobrebebencia*”. Los elementos en relación al alcohol y al *sobrebeber*, están trabajados en el cuento, se entrega una reflexión del bebedor k'epiri. El tomarlo para el cargador —recordemos— se convierte en un ritual. Con el trago, evita enfriarse y morir.

El padre de Víctor Hugo era dado al trago y precisamente de las cantinas se había traído una mujer, que sería su madrastra {2002: 14-15; 2005 [1996]: 47}. De hecho, todos los personajes de sus crónicas y cuentos van a parar a la cantina y ahí establecen sus relaciones, son todos bebedores consuetudinarios. El narrador, los k'epiris, los guardianes, las mujeres, los delincuentes, los mendigos, los estafadores, los sablistas —así lo señalan los semas que los colorean— se les identifica con el alcohol. Hasta a los perros callejeros, que tanto aprecia Víctor Hugo, “le gustaba tomar sus traguitos” {2002: 234}. De tal forma que no se puede concebir el mundo marginal de la literatura de Viscarra sin la omnipresencia del alcohol, que lo remoja todo. El alcohol empapa a toda una sociedad²¹⁴. Los títulos de los libros de Viscarra

²¹⁴ “[...] todos sus habitantes estamos en peligro de morir con cirrosis por el exagerado consumo de bebidas que no tienen nada de espirituosas, pero sí mucho de afrodisíacas y excitantes” {2001: 59}. “[...] el alcohol

rezan: “*Borracho estaba, pero me acuerdo...*”, “*Alcoholatum & otros drinks...*”, “*Ch'aquí Fulero...*” [mala resaca]. Están ambientados en las cantinas y en las calles²¹⁵. Y también anuncia la muerte por obra del alcohol: “*Avisos necrológicos*”²¹⁶. Quizás el alcohol no sea un elixir para la inspiración literaria y el alcohólico es un ser —tal y como lo presenta Viscarra en su literatura— desdichado y abandonado que tiene una experiencia de vida y muerte; es un ser enfrentado a su enfermedad, a su final, y es, en este sentido, que tendría alguna importancia literaria para el autor. Es decir, esta tragedia merecería contarse, relatarse la lucha contra la muerte. Como en el k'epiri, se intenta mostrar un pensamiento en relación al alcohol. Al ponerse en el lugar del alcohólico, el trago llega a ser algo espiritual. El alcohol es lo único que el marginal tiene para sostenerse. Se trata de su vida y de su muerte.

El narrador recupera el ambiente en el que se desenvuelven las personas alcohólicas. Habla de las cantinas, cómo transcurre la vida allí y propone a la vez una reflexión sobre la vida (o la “muerte”) de quienes están entregados en cuerpo y alma al licor:

Y si en el interior de esa cantina se puede observar cualquier cantidad de hombres y mujeres, para entenderlos mejor, lo único que uno necesita es tener la misma predisposición que ellos tienen para ahogar sus existencias en alcohol y —si es que sobran algunos centavos— en tabaco.

Un personaje de Allan Poe decía que «todos los días siempre son iguales» y esta afirmación puede parecer cursi si uno se pone a pensar que un día en la vida de un ser predestinado a acabar en las calles, en posición decúbito dorsal y con el hígado completamente fosilizado, nunca se puede parecer al día precedente ni al venidero.

Tampoco se puede decir que este ser vive un día tras otro, porque su tragedia comienza el instante en que sintió el peso de su abandono, y terminará cuando deje caer sus párpados trasnochados y sedientos de horizontes menos agresivos.

Y si ayer vivió su deshago animal en el interior del baño con la mujer anónima que le prestó sus piernas y le dejó un recuerdo, hoy ese recuerdo será quemado con los tragos indiferentes. ¿Para qué sirve atesorar impresiones en el arcón de la memoria si allí sólo mora la iniquidad escapada de la Caja de Pandora?

consumido en lo que ahora es la plaza, era suficiente como para causar desbarajustes ecológicos semejantes a los de Hiroshima y Chernobyl juntos” {2001: 111}. En “BBC. Borracho Bien Conocido” {2007: 59-61}, se cuenta la historia de un ebrio que deambula por las cantinas, buscando beber, sin un peso en los bolsillos, sin gente conocida, zarrapastroso y, sobre todo, sediento.

²¹⁵ Según Manuel Vargas, fue Germán Araúz quien tituló los libros *Alcoholatum & otros drinks* y *Borracho estaba, pero me acuerdo*, puesto que, dice Vargas, “no podíamos sustraernos al olor de los tragos” {Vargas 2011: 101-102}.

²¹⁶ “**El alcohol y la noche.** Para el hombre que mora en la noche, para aquel que se ha adentrado en la noche y conoce las profundidades de la noche, el alcohol es la luz. El que su cuerpo se vuelva transparente, y el que esta transparencia le permita mirar al otro lado de la noche, es obra exclusiva del alcohol.” {2007: 147}

Sigmund Freud trató de establecer el límite que existe entre la razón y la locura y no pudo hacerlo. Pero, allá en la zona Chijini, se puede establecer el límite entre la desesperación y la hipocresía, entre la angustia de vivir una vida que no se quiere y el conformismo; entre la frustración existencial y la alienación, o, para decirlo en palabras sencillas, entre el bien y el mal. {2001: 42-43}

“Ahogar la existencia en alcohol”, es lo único que se requiere para entrar a ese mundo, pero no una vez ni dos, para después salir, sino quedarse allí hasta la muerte. No hay días iguales. Todos los días se padece y se cae. Abandonado, decepcionado y violentado, el alcohólico se sumerge en el trago y ese es su único consuelo, mientras dure el efecto de la total pérdida de la consciencia: “Dios dispuso que no haya bien que dure más que dos segundos” {2001: 84}. Enfrentado a un lento aniquilamiento, ya nada vale la pena, se satisface la necesidad del sexo por satisfacerla, y de eso no queda nada, el alcohol lo mata todo, los recuerdos también, queda solo la “iniquidad”²¹⁷. “Al fin y al cabo, ¡qué putas importa pensar, si nuevamente había que pelearla a la vida para no morir ni de hambre ni de sed el día de hoy!, porque mañana —si hubiera un mañana— será otro día” {2007: 26}. El bien y el mal no tienen fronteras, y hay muchas necesidades que no se pueden ni se podrán suplir²¹⁸.

Como al k'epiri, la bebida ayuda también a Víctor Hugo a mitigar el hambre, la sed, el abandono:

Tengo hambre y tengo sed; y para sumergirme de una vez por todas en el laberinto de mis angustias, no me queda más que sacar de uno de mis bolsillos mi botella plástica llena de alcohol, para beberme todo su contenido y olvidarme de todo, menos de la nevada que sigue cayendo insensiblemente y que me está mojando todo, aun los sueños que no he concebido... {2005 [1996]: 70}

El k'epiri del cuento vive sus últimos momentos en la calle, contando solo con su botella plástica. Pero el alcohol se le acaba junto a sus esperanzas, como a Víctor Hugo.

²¹⁷ “A pesar de que la mañana estaba nublada y el tiempo presagiaba tormenta, en el fondo recóndito de mi esencia de hombre, maldije mis desvaríos por haber profanado uno de los más gratos recuerdos que yo guardaba al soñar despierto con la memoria de un ser querido.” {2001: 50}

²¹⁸ “Si bien es cierto que del negocio turbio que realizaste me diste una parte para comprar un cómplice silencio, no te culpo que lo que me habías dado te lo hayas embolsillado nuevamente. Creo que en tu lugar yo habría hecho lo mismo. Y aunque trato de comprenderte, me ha costado muchísimo valorar la deshonestidad de tu conducta” {2001: 52}. “Dicen que dicen tantas cosas, que al final de cuentas uno ya no sabe qué es cierto y qué es falso, porque las mentiras ya no hallan cabida en nuestras mentes, y las esperanzas nos son ajenas, tan ajenas, que hasta da vergüenza recordarlas” {2007: 15}.

5.8.3 “Esas mujeres no son para él”: el amor y el desamor

El k'epiri es un personaje enamorado y vive el sentimiento con actitudes contradictorias. Por un lado, está enamorado de la Encarna y por otro lado dice que las mujeres de la ciudad no son para él. Al final muere pensando en el solaz que la Encarna no le dio.

Víctor Hugo sobrevive gracias a que logra encontrar en medio de tanta violencia y sub humanidad “migajas” de amor: “con sus besos, sus mimos y sus desdenes, sus burlas y sus palabras melodiosas, lograron darme el aliento y fuerzas necesarias para que yo persista en ese camino pedregoso de pretender ser amado, sin reconocer que amar era algo que yo nunca había aprendido” {2001: 116}. En su “Testamento”, a las mujeres por las que se interesó y con quienes compartió su existencia las llama: “las criaturas más bellas que poblaron la tierra” {2001: 116}. Y dice esto, a pesar que le hicieran sufrir. Amar es algo que finalmente aprecia y agradece, aunque le produzca dolor: “llorando mi desconsuelo en cantinas y chicherías donde estúpidamente yo moría ahogado en ingentes cantidades de licor, resucitando en medio de mi tragedia y volviendo a morir, mientras ellas, felices y contentas” {2001: 116}. Al k'epiri, la perspectiva de un “futuro romance” con la Encarna, lo mantenía con esperanzas. Las mujeres de la periferia compartieron con Víctor Hugo sus desdichas. “Una lluvia finísima acompaña la caída de los copos niveos, y como no hay segunda sin primera, los besos y las caricias mal correspondidas que la muchachita aquella nunca supo apreciar con eso que los ingenuos llamamos «corazón» siguen viviendo conmigo” {2005 [1996]: 68}.

Víctor Hugo habla igualmente del desamor²¹⁹. En su juventud, el autor se enamoró de “Esperanza”, con quien experimentó su primera “decepción sentimental” a causa de la

²¹⁹ En “Anti cuento primaveral {2001: 48-50}, “A llorar al río” {2001: 51-56}, “Sueños de amor” {2001: 57-58}, “Carta a don Sata” {2001: 59-61} o “Las madrugadas no siempre son hermosas” {2007: 133-138} narra sus experiencias de desamor a causa de las mujeres que por varias razones (pobreza, ingenuidad, prostitución, desconfianza) no corresponden a sus sentimientos. En “La Creación según Víctor Hugo” {2007: 32-33} y “Hermano corazón” {2001: 62-66} dice estar decepcionado a causa de las mujeres que no le aman, además habla de su impotencia y su baja autoestima. Inclusive se achaca a sí mismo por su incapacidad para amar y ser amado. En una parte de “Delirium tremens” {2001: 67-71} habla de sí como un mendigo del amor y que su soledad la comparte con mujeres solas. En “No era el puñal sino la herida” {2005: 36-39}, habla del acto sexual sin amor. En “Las cositas de la Berta” {2005: 87-91} describe a una mujer que le regala amistad, aunque solo en situaciones muy excepcionales. En otras unidades aparece el narrador buscando el amor en mujeres “viejas”: “La canción del despecho” {2007: 23}. Se enfada con el diablo por haber creado a la mujer para que lo derrote: “La Creación según Víctor Hugo” {2001: 32-33}. En cuentos como “Una tristeza perdida en el silencio” {2007: 80-85}, los protagonistas de una esperanza y resurrección son una mujer y su amado. “El Vengador sentimental” {2007: 86-90} es otra historia de amor, donde el protagonista perdona la infidelidad de su mujer. En “Mi más bello recuerdo” {2001: 93-96} el narrador habla a una mujer, quien se dedicaba a la mala vida desde joven y que despertó en él sentimiento de respeto. En “Muchos tenquius, llajtamasi” {2001: 106-108}, la mujer lo abandona y se va con otro hombre, porque él es un impotente.

infidelidad de ella {2002: 62-63}²²⁰. Víctor Hugo, como el k'epiri, fracasa en sus sentimientos. Aun así prefiere —como el k'epiri— intentarlo de todas maneras.

Las plazas y parques han sido el escenario que eligió para cantarle a su amada, en silencio, todas las coplas que le salen del corazón. Sus ojos se han resecado de tanto verter lágrimas mezcladas de impotencia; la ausencia de ella hace crecer la necesidad de sentirla cercana y que su manto luminoso le brinde el calor necesario para esperar la nueva madrugada. Mas, ella no está presente para consolarlo en su pena y mientras la bocina del carro distribuidor de gas anuncia a los madrugadores que ya debe ser las cinco de la mañana, él emprende el camino de retorno hacia el cuchitril que le sirve de morada. {2001: 100}

Es un poeta enamorado. Es pobre, pero no ha perdido la capacidad de amar e inspirarse. Todo lo contrario, en su situación hacerlo es lo más sensato. Debido a la decepción, Víctor Hugo desea mejor no amar jamás: “me he visto obligado por las circunstancias a volver a la realidad, y poniendo los pies donde deben estar, me dejo de macanas y tonterías para dejar de pensar en Cupidos, Eros, Venus, Afroditas, corazones, poemas, flores y chiquilladas” {2007: 137}. Las mujeres son bellas y el corazón del poeta sufre, no puede renunciar fácilmente a ellas {2001: 62-66}. Pues no tiene que ver con una simple decisión (como si se tratara de no sentir y punto), sino que el cuerpo se lo pide {cf. 2007: 133-138}²²¹.

El sexo pareciera ser como compensatorio al desamor o a alguna otra falta tan grande que se le asemeja: “¿Será ésta, tal vez, una de las causas por las que ambos solíamos recorrer las cantinas buscando en el alcohol el alivio a nuestras penas y en anónimos cuerpos el complemento de ese «algo» que nos faltaba?” {2001: 62}. El sexo se consume en las incomodidad de las calles y en cantinas indecorosas: “hay que matar el romanticismo que las lecturas de Neruda, Gibrán, Nervo, Tagore, Vargas Vila y Bécquer sembraron en nuestras jornadas de besos y caricias que no llegaban, y conformarnos con el sexo, que, morboso o erótico, se compartirá, si no en los baños, en cualquier callejón oscuro y maloliente” {2001: 43}. Frecuentemente en sus crónicas y cuentos, Víctor Hugo habla que el satisfacer los deseos sexuales en el contexto en el que vive, muchas veces llega a ser únicamente como una satisfacción solo biológica: “ella pudiese servir para desahogar aquellas pasiones tan personales

²²⁰ El nombre “Esperanza” en las historias de Víctor Hugo, lo llevan mujeres en las cuales no hay esperanza alguna. Mujeres, como en este caso, que no le dan esperanzas de amar, o aquellas a quienes matan sus propias esperanzas: “Esperanza al borde del abismo” {2005: 23-26}, “La Loca Esperanza” {2001: 78-82}.

²²¹ “**Amor**. Palabra fría cuando está impresa en el diccionario. Sublime y agradable cuando es pronunciada por la persona amada. Alegría indescriptible cuando a nosotros viene; sinónimo de muerte cuando nos abandona. Beso prolongado cuando las palabras salen sobrando. Bálsamo celestial que cura aún a los corazones más heridos, antítesis del odio. Escudo que nos protege contra el dolor. Faro costero que orienta nuestras existencias. Misterio profundo e inescrutable para los que aún no lo hemos percibido” {2007: 146}

que no nos diferenciaban en nada de los perros en estado de celo” {2005: 18}. Como en el caso del k'epiri, es el cuerpo que se lo pide. Además, los sentimientos de amor conviven al lado de la violencia y la violación: “En estas cantinas se ven batallas campales, robos, violaciones, pero también romances apasionados” {2002: 64}.

Las mujeres de las cantinas y las calles, al final, son las únicas que han estado con él y le han brindado “compañía”. Son, al fin y al cabo —dice—, “su gente”. A las únicas a quienes él ha interesado.

Aquellas mujeres que tienen más cicatrices en el cuerpo y en el alma que días vividos, esas que han sido trajinadas por seres que las prostituyeron y las mancillaron sin darles nada a cambio. Esas que han parido más hijos que perras en celo y que por esos avatares de la vida no pueden darles de mamar porque ellas también les faltaban de comer. Esas mujeres que han sido ultrajadas hasta el extremo y que conviven con el alcohol, la mugre, el abandono, la necesidad, la flojera, las venéreas y la muerte, esas mujeres son mi gente. Y quién sabe si más temprano que tarde vuelva a ellas para alcoholizar mi fracaso en su compañía, y perderme con los que las rodean, antes que me arrepienta de haberlos abandonado por buscar tan sólo esa fama absurda de sentirme elegido y predestinado por los diosecillos del Olimpo, para realizar obras excelsas y magistrales. {2007: 136}

Víctor Hugo se identifica con ellas. En sus memorias ellas tienen un lugar privilegiado. Por eso, pensando en su propia muerte, entrega su corazón a las mujeres que conoció, como una ofrenda {cf. 2001: 116}.

5.8.4 “Él se encargaría de cargarla”: La moral

El k'epiri es un ser moral: trabaja duro y bien, no guarda rencor, no hace daño a nadie. Una actitud moral de Víctor Hugo, se podría tal vez caracterizar con su disposición a desear el *bien* a las personas que le rodean. Aun frente a las injusticias que debe soportar de parte de algunas de ellas. El narrador de la pieza “Dura lex...” {2007: 16-17}, por ejemplo, sufre injustamente el peso de la ley. Recibe un mal siendo inocente, clama justicia y no desea necesariamente vengarse por ello. Otro ejemplo, en su “Testamento” Víctor Hugo opta por el perdonar a quienes le han hecho daño: “Siempre supe que es mejor no vivir amargado colocando una venda de indiferencia a los ultrajes recibidos, perdonar agravios e injurias para reconciliarse con Dios y con el diablo y, por ende, con la propia naturaleza” {2001: 116}. Se expresa la misma idea de boca de un personaje: “el otro día nomás le están echando con chicha, y ahora usted les está invitando a los que tan mal le han tratado...” {2007: 90}. Pero el personaje aludido no se jacta por eso, solo quiere actuar sin el ánimo de cobrársela. Pero frente a personas que quieren hacer daño, comportarse con integridad resulta complicado.

El k'epiri se relaciona con personas que solo buscan aprovecharse de él y, pese a su condición de alcohólico y marginado social, debe sacar lo mejor de sí. Víctor Hugo intenta algo parecido.

El *bien* para Víctor Hugo, de acuerdo a lo que hemos visto en la descripción de las obras de Viscarra, sería el deseo de justicia, la esperanza, el morir en paz y, en suma, el deseo de pagar con el bien al mal recibido. Por lo general, Víctor Hugo se identifica con las personas marginadas como él y siente compasión por ellas. Del mismo modo, da a conocer sus sentimientos por los animales²²². A pesar de los *oponentes*, desea el bien para sí y para los demás, para el mundo entero: “El muerto mal asesinado” {2001: 74-77}. Su versión de Jesucristo, habla también de la esperanza y la libertad a la cual aspira, y que desea a todos. Aunque encuentra obstáculos: la desesperanza, el “peso de la ley”, las “autoridades”, los “honestos” ciudadanos (que lo estigmatizan y lo culpan por vivir en las calles), “Dios y el diablo” (que le son indiferentes), el sadismo (que le hacen anhelar la muerte), las calles, la vejez. La esperanza es algo que siempre anhela mantener, pero sabe que es difícil mantenerla.

El k'epiri del cuento no anda en busca de la “justicia” a pesar de todas las injusticias que recibe y soporta. El k'epiri tampoco procura hacer el bien, solo es como es y tiene una moral; sin hacer un esfuerzo para ello, sin aparentar poses, sin ser un “cristiano”. Víctor Hugo en una crónica, critica la doble moral de unas mujeres católicas que repartían comida a los indigentes (ver la crónica: “El buen mastiche” {2002: 87-90}). El k'epiri es transparente, lo que no implica negar sus contradicciones. Las reconoce abiertamente, es un ser humano. Víctor Hugo como marginal no tiene nada que ocultar, ninguna reputación que guardar, ninguna compostura o apariencia que

²²² Se expresa en la dedicación que tiene por los gatos: “Memorias de un esclavo” {2005: 114-131}. Además, la compasión e identificación que siente por los “Amigos perros” {2002: 234-236} y “Cada hueso con su perro” {2001: 97-98}. Son los mismos animales que le despiertan sentimientos de afecto. Víctor Hugo dice de los perros que son “amigos fieles”; acompañan tanto a los mendigos como a los ladrones y sacan la cara por ellos. De la misma manera, hacen compañía a los discapacitados (“a la loquita”) o pasan frío con sus dueños en la calle. Si estos son alcohólicos van con ellos a la cantina. En las noches los caninos buscan comida en los basurales. También roban por hambre a las carniceras. Víctor Hugo cuenta de un *roquefeller*. Los de la Alcaldía lo habían intentado envenenar, pero el animal era experto en saber cuáles eran los bocados envenenados. Recuerda también a un perro que lo cuidaba mientras dormía su borrachera, quien jamás aceptó vivir en su casa. Perros malheridos, fieles y desinteresados, verdaderos amigos, dice el autor. Los hay de todas “razas conocidas y por conocer” y de “todos los tamaños y de todos los sexos”. Y en cuanto a las perras dice: “Si una perra está en celo, triste es su vida porque todos los machos se la quieren desfilan. Si la perra no se deja, le muerden haciéndole entender que es mejor que se entregue por las buenas”. También hay historias conmovedoras, como cuando en medio de los basurales nacen perritos. Hay personas que a la madre de los cachorros la atraen con un poco de comida y la llevan a sus casas donde la tienen hasta que sus crías abran los ojos. Cuando lo hacen, botan a palos a la perra y sus crías son vendidas en el mercado. Hay perras que por sí mismas consiguen su alimento. Sobreviven, como los vagabundos y alcohólicos en los basurales. Ya hemos mencionado “La triste historia de Tristán” (Homenaje a todos los perros vagabundos)” {2005 [1996]: 23-34}.

reservar, ninguna hipocresía que mostrar. Por eso no tendría vergüenza en reconocer abiertamente sus contradicciones.

5.8.5 “Innumerables oportunidades le han roto”: la policía

“[...] la Policía cumple a cabalidad su labor de represión a la delincuencia” {2002: 169}; “nada ni nadie les puede decir que cometen injusticias, porque ellos son los que hacen y deshacen, y guay del que les diga algo. Puede sentir sobre su cuerpo el peso de la ley, materializado en el bastón de mando que siempre llevan colgados de sus cinturones” {2002: 157}. Los policías son un personaje importante en las narraciones de Viscarra. Están en casi todos los escenarios donde se mueven las personas excluidas. Su presencia no puede pasar desapercibida en las calles y cantinas. En el mundo de los márgenes, son los encargados de imponer la ley, el orden, la moral, las buenas costumbres y castigar a quienes las desobedecen. Los policías en la literatura de Viscarra, son conocidos también como: “uniformados” (como en el cuento), “guardianes de la ley”, “tombos”, “varitas”, “carabineros”, “agentes”²²³.

Cuando niño, su progenitora, junto a su padrastro lo entregan a la policía para ser castigado y lo torturan {2002: 8-11}. Para Víctor Hugo los uniformados son un peligro mucho peor que la noche, la lluvia o el frío en las calles que provocan muertes, o que los mismos delincuentes. Aparecen sin que nadie les invite y junto con la crudeza de la noche:

Los que llegan a arruinar la fiesta son los infaltables carabineros que, más que a calentarse, se acercan a pedir plata a los fogateros. Su argumento preferido es que sólo los maleantes, que no tienen dónde ir a dormir, son los que se dedican a quemar la basura. Cuando no se les quiere dar dinero, sacan sus bastones. Una madrugada se pasaron de la raya cuando a una tipa dedicada a la artillería pesada y que dormía en una de las tarimas del pasaje Tumusla, le metieron un palo de escoba en la vagina. Cuando la tipa se puso a gritar de dolor, la golpearon ordenándole que se callase. Los que estábamos presentes tuvimos que retirarnos porque uno

²²³ Las historias y referencias a los “guardianes” están en las siguientes unidades: “Mi primer arresto” {2002: 8-11}; “Protectores de niños” {2002: 46-57} y “Hay que saber pelearle a la vida” {2007: 103-120}, los guardianes en estas unidades son los agentes o regentes de una correccional de menores, se narran su corrupción y abusos. “Guardianes de la Ley” {2002: 156-161}, aquí se describen la vida delictiva de algunos de ellos; “Alojamiento cinco estrellas” {2002: 165-169}, se hace una relación de las temidas instituciones policiales; “Turismo recreacional” {2002: 179-184}, son las prisiones de trabajos forzados donde la policía comete todo tipo de abusos llegando incluso al asesinato de los presos; “Escuela de canto” {2002: 176-178}, se detallan tipos de torturas que aplican los agentes a los presos para hacerlos confesar; “Esperanza al borde del abismo” {2005: 23-26}, dos guardianes violan a una muchacha; “Suicidio circunstancial (cuento-K'epi policial)” {2005: 51-54}, se narra sobre el asesinato de un sospechoso por parte de la policía para encubrir sus delitos. Otras unidades en las que aparecen los guardianes son: “Calígula 2000” {2007: 50-58}; “La vida, un teatro” {2002: 170-175}; “La jodiste, compadre” {2005: 10-13}; “Recuerdos mal queridos” {2007: 121-132}; “Estómagos eran los de antes” {2002: 162-164}. En el cuento: “Que viva la Ley” {2005: 44-50}, el narrador es “un colaborador” de una de las comisarías. Narra un día cualquiera, después de una jornada de trabajo. Da a conocer todos los delitos que comete él y sus colegas en nombre de hacer cumplir la Ley.

de los carabineros nos amenazó con balearnos si es que no nos alejábamos. Naturalmente, los dos carabineros que hicieron esto, a pesar de estar de servicio, estaban borrachos. {2002: 24}

Tienen por costumbre acercarse a grupos de alcohólicos y de otros marginales para exigirles dinero. También lo hacen en las cantinas, donde además de “sacar plata” se dedican a beber. En el cuento, al k'epiri le pegan por estar bebiendo, pero ellos toman estando en servicio y nadie les reclama. “Debido a sus reiteradas faltas y por haber sido sorprendido borracho y con uniforme, y otras macanas que le batieron [delataron] sus cuates, la Bruja fue suspendido de la guardia y echado a la calle” {2002: 158}. “Nos trataron de borrachos, como si ellos no hubieran estado más yucas [ebrios] que los cañas [borrachos] que se calentaban junto a nosotros” {2002: 160}. “El cabo Montero, que cada vez que se emborrachaba —o sea cada día— sacaba la mierda al choro [delincuente] que le cayera antipático” {2002: 181}, y así hay varios ejemplos.

Todos los que no ceden a sus abusos son acusados de “maleantes” e incriminados, y les va peor. Los atropellos de los policías van desde la extorsión y el robo, pasando por violaciones sexuales, hasta el asesinato, incluyendo secuestros, torturas, amenazas y organización para delinquir: “camuflan con el uniforme sus fechorías” {2002: 156}. Se dedican a “voltear [violar] a las cholitas o minitas que caminan por las calles” {2002: 156}; “[...] todas las *imillas* del Río Abajo, sin excepción, sabían que por esa zona, en la madrugada, los carabineros abusaban de las cholitas que no tenían dónde alojarse” {2002: 36}. En el cuento, el k'epiri afirma que ellos tienen derecho a “meter mano”.

Como son quienes atienden casos de violaciones, nada les impide que a una ñatita pintada a la que se la han pasado por las armas, también se la fusilen; al final, el castigado por desflorarla será el muchacho acusado. A la hermana de un amigo le hicieron así; de nada valieron las protestas de sus padres, lo único que lograron fue que el agente que la violó fuera cambiado a una seccional de barrio. {2002: 166}

Como les interesa el dinero y lo procuran a toda costa, uno de sus principales cometidos es la extorsión: “A veces venía la Policía y cuando sacaban a todos de bajo el puente, lo único que hacían era pedir plata” {2002: 33}. “Cuando chapan a uno, lo llevan hasta la esquina y allí le laburan [roban] todo el *quivo* [dinero] que tenga guardado en sus enguillos [bolsillo secreto en el cual se oculta el dinero para prevenir los robos] y después lo sueltan” {2002: 77}. “Cuando el camión está lleno, conducen a los detenidos a las inmediaciones de la plaza de San Pedro, donde los *tombos* dejan en libertad a los que pagan la suma estipulada como multa” {2002: 85}. “Los tiras de

la subsección Menores entran en el local y, con o sin motivo, agarran a cualquiera, con el fin de sacarle plata, y mucho más si la víctima es un choro” {2002: 129}. Ni los “palomillos que se *k’olean*” [niños delincuentes que se drogan] se escapan, pues deben proveer de dinero a los uniformados {2002: 157}. Los “palomillos” son obligados a robar para ellos {2002: 166}. Y los presos con mayor razón “reciben toda clase de amenazas y extorsiones” {2002: 171}. Si de dinero se trata los uniformados son insaciables {2002: 136}. Por esa razón, ellos mismos también se dedican al robo, son también “choros” {2002: 159}.

Los *tombos* habían salido de una cantina, y como seguramente no hallaron giles para laburarles el susto, creyeron que con nosotros se iban a hacer la *tuti* [...] El *tombo* se turbó y haciéndose el loco nos pidió que siguiéramos caminando, recomendándonos que tengamos cuidado porque a esa hora había muchos choros. En eso tenía mucha razón, porque cuando nos alejamos, comentábamos que ya nos habíamos cruzado con dos de ellos. {2002: 159}

Los carabineros que patrullan la avenida Buenos Aires, ocupan gran parte de su ronda en este local y uno puede ver cómo reciben su parte correspondiente de los robos que suceden allí. {2002: 66}

De un uniformado, el narrador recuerda: “Su especialidad era *tak’abobos* (ladrón de relojes) pero en una de esas apareció vistiendo uniforme” {2002: 157}. “Lo que más les gusta recuperar —y por eso exigen a los choros que las roben— son joyas, dólares, aparatos electrónicos y objetos sofisticados, para dejar luego en libertad al delincuente que entregó dicho botín a sus captores” {2002: 174-175; cf. 2005: 53}. “Cuando tiene la lista de cosas robadas, escoltan al preso al lugar donde han vendido dichos objetos, para recogerlos —y de paso sacar una buena multa a quien los ha comprado— y devolverlos a sus dueños. Los cuales suelen ser los mismos agentes...” {2002: 174}. Incluso obligan a los ladrones a quienes tienen fichados a que roben para satisfacer sus gustos:

Una tarde, un agente de apellido Vega agarró en la calle a un choro que estaba bien junado [identificado y vigilado por la policía]. Lo llevó a una casa comercial de la esquina Ballivián y Colón. Lo metió allí, y tras mostrarle la tela que había elegido, conminó al delincuente para que esa misma tarde se la llevara a un cierto lugar. Una vez que tuvo la tela, el agente la llevó a la sastrería para que le confeccionaran un terno. Cuando el trabajo estuvo hecho, agarró a otro choro en la calle y le ordenó que cancelara la confección y le llevara el terno a la oficina. En su defecto, cagaría pilas. {2002: 168}

Acusan con facilidad a cualquiera {cf. 2005: 52}. Y a quienes toman presos les hacen trabajar gratis para ellos: “La policía suele realizar esporádicos recorridos por allí, para reunir mano de obra regalada para distintos fines que no siempre son en

beneficio de la comunidad” {2005: 111}. A quienes no pagan lo que ellos piden, les llevan al regimiento policial la Academia de Policías para el aseo y todo tipo de trabajos {2002: 34, 85}. “Además de hacerlos trabajar todo el día, rara vez les dan algo de comer, porque los policías aducen que con ese castigo un bebedor puede dejar de serlo” {2002: 85-86}.

Una de las víctimas favoritas de los uniformados son, precisamente, los aparapitas: “Por la madrugada, los uniformados se acercan a los basurales donde los aparapitas queman cartones. Si es que no hay muchos, van a las tarimas de madera de los mercados para despertarlos a patadas” {2002: 160}. Algunos policías son hijos de campesinos k'epiris:

Un aparapita viejo que siempre quema cartones en los basurales del mercado Rodríguez, contaba a los que querían oírle, que su hijo menor había trabajado con él en los tambos de Chijini, descargando frutas de los camiones que llegaban de los Yungas. Cuando salió del cuartel, consiguió trabajo como carabiniero. Desde que empezó a cobrar su sueldo mensual y aprendió que portándose malo los giles se amansaban, renegó hasta de su padre, porque para él era una vergüenza tener un padre cargador. {2002: 160}

Rechazan sus orígenes y, muchas veces, ejercen más violencia contra otros campesinos como ellos. “En todos estos lugares se diseminan los infaltables *tombos*, campesinos que se vinieron para trabajar en la guardia como simples carabineros” {2002: 156}.

Muchos uniformados son “desclasados” y resentidos: “Como era un desclasado, sentía un odio mortal por los que tenían piel más blanca que la suya”. “Este cabo, de la etnia guaraya, odiaba todo lo que no le resultaba rentable; por ejemplo, que un choro no tenga plata para pagarle sus vicios, la base entre ellos. Debido a su ignorancia, envidiaba a quienes eran más instruidos y se expresaban mejor que él” {2002: 181}.

Son despiadados, bastonean a los drogadictos y los borrachos {2002: 33}. A quienes detienen les interrogan a “plan de golpes” y las víctimas deben callar “por temor a que su caso se complique” {2002: 166}.

Cuando el Cornelio, que fuera campeón nacional de box, trabajaba de esta sección, bajaba a las celdas para sacar a un choro que desee marcharse sin pagar su multa. Lo llevaba a las oficinas y allí, en presencia de los agentes de servicio, enmanillaba al choro por la espalda, mientras uno de los agentes lo sujetaba de la chompa y las manillas, se colocaba unos guantes de box para entrenar un poco, usando el cuerpo del detenido como una bolsa de arena. {2002: 167}

Supe de un preso que antes de su detención había sufrido sendos cortes en las dos mejillas que apenas cicatrizaban. Cuando el Cornelio lo vapuleó, le abrió las heridas y el choro volvió a las celdas bañado en sangre. {2002: 168}

Aun así, por las noches, cuando quedan sólo los funcionarios, entraban en la celda del Jaime para seguir machucándolo hasta que confiese. Además, lo pegaban brutalmente [...] {2002: 170}

Son varios los métodos que tienen los agentes para hacer confesar a los delincuentes. Amenazas, pateaduras y por último la tortura: “*El submarino*”, “*Colgar al potro*”, “*La gangocha*”, “*El honor a la bandera*”, “*La crucifixión*”, “*El edificio*”, “*Eliminar la competencia*”. Los delincuentes “cantan hasta los delitos que no han cometido” {2002: 176-178; cf. 2005: 53}. Otro tipo de tortura son las “granjas de trabajo” a donde son enviados los presos {2002: 179-184}. Los reclusos viven allí en condiciones inhumanas y soportando todo tipo de ultrajes, incluso varios son asesinados por los guardias.

El cabo Zurita, que tenía un cementerio particular donde enterraba a los delincuentes que victimaba. Algunas tardes hacía formar a los piratas (presos fugados y recapturados en la ciudad) a unos cien metros de la orilla del río. Luego, prometía que quien llegue primero a la orilla, podría marcharse sin temor alguno. Cuando daba la orden de largada, sacaba su revólver y empezaba a disparar. Tenía buena puntería, porque ninguno de los competidores llegaba a la orilla. {2002: 181}

Víctor Hugo también recuerda que en 1981, durante un toque de queda, los carabineros y miembros del ejército irrumpieron violentamente en el albergue del padre Daniel. Sacaron de allí a los indigentes que pernoctaban, les obligaron a trotar por horas, les sometieron a “ejercicios violentos” y a los que no podían debido a su debilidad, les “golpearon salvajemente”. Tres de ellos “fueron a morir al hospital” {2002: 161}. De igual modo, con ironía Víctor Hugo recuerda a los regentes del Patronato de menores, quienes tenían “excesivo cariño por los menores” {2002: 165}. Es decir, se dedicaban a amargar la vida a los niños y así creían que justificaban sus sueldos. Les explotaban, les golpeaban, hacían que se les extrajera sangre para venderla. Además, eran corruptos: “la directora ordenaba a los regentes que nos manden temprano a la cama, para sacar alimentos del depósito de víveres” {2002: 49; cf. 2007: 116}.

Los uniformados molestan a las mujeres que venden café en toldos y quioscos {2002: 156}. Toman trago a costa de las señoras que venden ponche {2002: 157}. “Por muy autoridades que sean, me imagino que no tenían derecho de llevarlas hasta tan lejos para botarlas sin que les importe un pepino lo que les podía pasar a ellas” {2007:

130}. En el cuento “Recuerdos mal queridos” {2007: 121-132}, la policía suele capturar a alcohólicos y otras personas que están en las calles para llevarlos al altiplano y abandonarlos allí, lo más lejos de la ciudad, a merced de que sean confundidos con delincuentes y sean linchados por la gente de los pueblos. Una de las víctimas dice: “Mi cabo, no se pase de pendejo, si ayer nomás el capitán nos ha llevado más allá de Senkata, ahora usted nos quiere cargar de nuevo. Eso es más que un abuso de autoridad” {2007: 131-132}.

Son infalibles clientes de prostitutas {2002: 96}. Incluso, son una especie de proxenetas: “La conocí una madrugada, ella discutía con dos *tombos*; luego al acercarse a la ponchera donde yo estaba, nos contó que a las cuatro de la madrugada debía entregar a los guardias 400.000 pesos, suma que le habían impuesto como multa por negarse a ir con ellos” {2002: 96}. Los carabineros son maestros del mal:

Si el Patronato es la escuela de delincuentes, esta subsección [Delitos contra la propiedad] es la Universidad. Aquí el choro está obligado a perfeccionar sus métodos de trabajo, corregir sus deficiencias y no cometer los errores que lo llevaron a ser detenido. Los agentes civiles y uniformados que trabajan en estas oficinas, son los verdaderos padrastros que llevan a sus entenados (los delincuentes) por los caminos del mal” {2002: 167}

Son homofóbicos: “En dependencias policiales y al descubrir que era homosexual, le echaron alcohol de quemar en los ojos y estuvo a punto de perder la visa” {2002: 47-48}.

Finalmente, los “uniformados” son también los soldados que velan la democracia y el Estado. Víctor Hugo recuerda que le acusaron de “terrorista” por estar repartiendo material de la Central Obrera Boliviana (COB).

Entraron unos oficiales cambas, quienes empezaron a golpearnos sin previo aviso [...] Me hicieron entregar a la mala los seis volantes y el oficial, todo maldadoso, me ordenó que me los comiera uno por uno, caso contrario me ejecutarían.

La primera hoja la tragué casi sin problemas, pero con la segunda ya no fue lo mismo porque mi boca se había secado y sólo la pasé con «ayuda» de un golpe en la boca del estómago. Cuando a duras penas pude terminar, ordenaron a un soldado que fuese a traer una botella de agua. El voluntarioso trajo una botella de litro y me ordenaron que la bebiese sin respirar hasta la última gota. Pude hacerlo y cuando terminé mandaron a traer otra, esta vez sólo pude beber hasta la mitad. Vino otro golpe en el estómago y no me quedó más remedio que terminarla. Después me hicieron «colgar al chanco» y en esta posición recibí tal puntapié en la boca del estómago que me hizo revolcar en el suelo.

Después nos flagelaron, nos desnudaron y baldearon. Hicieron simulacros de fusilamiento, nos plantonearon en el patio y al que se movía lo pateaban como a su chola. Nos huasquearon y al final

nos encerraron en la secretaría de la escuela donde nos mantuvieron de plantón, amenazándonos con rompernos el alma si intentábamos abrigarnos o sentarnos. {2002: 163}

El k'epiri tiene problemas con su estómago, lo tiene echado a perder. Víctor Hugo dice que su frecuente dolor de estómago se debió precisamente a la tortura de la que fue víctima.

En mi juventud me jactaba de tener un estómago de hierro. Ahora está a las dragas, al extremo que en junio del 83, tras una endoscopia me dijeron que tenía una perforación ulcerosa en el duodeno. Acaso esto se explique porque el día 21 de julio de 1980, a cuatro días del golpe de Estado de Luis García Meza, me detuvieron unos soldados acuartelados en la escuela Holanda, detrás del Cementerio. Me pescaron distribuyendo panfletos de la COB que llamaban a la huelga general e indefinida y al bloqueo de caminos. {2002: 162}

El “mal” no está necesariamente en las prostitutas, en los mendigos, en los alcohólicos y ni siquiera en los “choros” —estos son víctimas de los “uniformados”. Es producido por las personas e instituciones que defienden la justicia y la ley. Hemos desarrollado ampliamente en esta parte el tema de los guardianes de la ley, para mostrar que junto a las personas del mercado, que en el cuento representan a una sociedad donde cada quien vela sus intereses haciendo daño a los demás, existe un sistema legal corrupto que forma parte de esa sociedad. Es el mundo donde están las personas pobres y marginadas, que sufren directamente los abusos y la represión de los “uniformados”, como el k'epiri del cuento y Víctor Hugo.

5.8.6 “Escritores y poetas”: la literatura

Para el k'epiri es importante que su profesión sea valorada literariamente. Víctor Hugo escribe para recuperar la memoria {2002: 237} y librarse de sus “demonios” {2002: 238}. “¿Viste, Corazón, que solamente en un papel puedo transcribir parcialmente lo que no me atrevo nunca a decir a cualquier oyente profano?” {2001: 63}. La vida que lleva, lo que ha visto y oído, quizás, solo puede adquirir algún sentido para él si la misma es interpretada en clave de poesía. Aunque el contexto y su misma sensibilidad atrofiada por el alcohol y el maltrato (propio y ajeno), sea considerado por Víctor Hugo — como vimos más atrás— como anti-poético, anti-literario y, finalmente, como anti-humano. La luna y las estrellas no son fuentes de inspiración, dice, a menos que sea para iluminar la desgracia y la tragedia humana que a diario vive:

Sí, hay noches para todos los gustos; pero, para los seres que han nacido bajo el cielo encapotado de la desdicha y la miseria, y que de la vida sólo han recibido golpes e injurias, la noche no tiene nada de poética ni de maravillosa, puesto que en el transcurso de ella, esta gente tiene que buscar refugios clandestinos donde dormir sus cansancios, o guardar intranquila vigilia esperando en vano la llegada de aquella madrugada que cambie el derrotero de sus existencias. {2001: 21}

En caba “artista” se llama a los bebedores habituales. Víctor Hugo sería “artista” en el doble sentido de la palabra: escritor y bebedor empedernido. El beber desesperadamente y, en muchos casos, hasta morir, es el único arte que se practica en la periferia. El arte no tendría que ver entonces con la belleza ni el placer, ni con el bien, todo lo contrario; no teniendo dónde dormir, incluso puede ser fatal. Por ello la noche es anti-poética y no fuente de inspiración literaria, como muchos podrían pensar.

Dicen que la noche suele ser propicia para que la gente salga a la calle a contar estrellas y que una legión de poetas encuentra inspiración en el flujo nocturno que desciende de las alturas. Yo conocí a alguien que durante una noche entera, se pasó intentando ver las estrellas, sin importarle para nada que la lluvia caiga a raudales. A la mañana siguiente fue recogido por agentes de Homicidios. El dictamen médico fue que había fallecido la tarde anterior por el abuso de bebidas alcohólicas. {2002: 22}

El narrador quiere oponer la trágica vida real a la poesía. Sin embargo y, a pesar de todo, de ahí podría surgir otro tipo de lenguaje que hable de la realidad tal cual es, sin ese velo lingüístico que propone “noches estrelladas” y de “amor”, sino la realidad de las noches frías y de las calles, lugar donde mueren anónimamente los “artistas”. En su caso, surge un lenguaje lleno de pasión que podría, tal vez, aspirar a ser un lenguaje literario. Es una escritura con humor e ironía, que hace soportable la cruda realidad. En *Alcoholatum & otros drinks* escribe:

Los avatares del infortunio me han conducido a este extremo y por eso estoy vagando por cualquier parte, lagrimeando mi lucidez y mi cordura, temiendo que alguien o algunos vengan a destruirme para robar mi poesía, para hacerme mal mientras observo el firmamento, para terminar conmigo aunque nunca les hice daño, para herirme y torturarme.

[...]

Quieren matar a mis hermanos perros, hermanos carnales míos y de Francisco de Asís. Les falta tiempo para elucubrar sus concupiscencias y hacerme carne de cañón para experimentar el odio sádico que me tienen por ser poeta, mientras ellos tan sólo son simples mortales. {2001: 70}

La poesía es en vano y está destinada a sucumbir, como los hombres y mujeres que viven en la calle. Hacer poesía es una locura: “Delirium tremens” {2001: 67-71}. En esta pieza poética, el narrador habla de su experiencia de vida en general y de su experiencia literaria en particular: “Yo nací poeta, pero me parieron encima de un camastro donde muchísimas parejas clandestinas se habían revolcado amándose. Mas, este detalle no tiene importancia porque, quejándose, uno desmerece al poeta que lleva adentro y sólo consigue llenarse de autocompasión y desventura” {2001: 67}. Y comienza hablar de su experiencia de vida:

Entonces, elevé mis pasos hacia las alturas, buscando entre las estrellas aquella felicidad que no figuraba en ninguna de las páginas del diccionario. Paseé mis manos reseca sobre desiertos cubiertos de piel, tratando de encontrar la ternura que tanta falta me hacía. Besé bocas desdentadas de mujeres más viejas que el olvido, y en ellas hallé soledades que no querían ser compañeras de una soledad tan absoluta como la mía. Mendigué comida y tan solo huesos me dieron. Supliqué un poquito de agua, y en mis labios reseca se estrellaron líquidos tan amargos, que su hedor no hace juego con el que mis poros exudan. {2001: 67}

Unos párrafos más adelante escribe:

Y aun así, yo seguí bebiendo ilusiones y esperanzas. Soñé con Dios y acabé conjugando con el diablo. Me hice querer y termine siendo odiado. Y en el fondo de este paroxismo, muchas, muchísimas veces, con un tenue sabor a derrota, desperté echado en cualquier lugar, como los desperdicios que los malos vecinos echan en las calles. {2001: 68}

Por último:

Retorné a mi infierno y aumenté sus llamaradas quemando mis intestinos, haciendo arder mi alma, reduciendo a cenizas mi espíritu, calcinando mis esperanzas, carbonizando mis pensamientos, sacrificando mis versos, tornando humo mis palabras, secando mis recuerdos y ennegreciendo de hollín las montañas del horizonte.

Y trastiqué el presente y el olvido, el ayer y el futuro, el placer con la amargura, la piedad con el sadismo, el bienestar con la maldad; la coma con el punto, el aymara con el quechua, como si no supiera que, aparte de ladrar como los perros, yo era poeta, y nadie entendía ni un carajo qué era lo que había pretendido plasmar este poeta.

Y mi mente se volvió lúcida: conocí fantasmas, delirios, visiones, «perseguidoras», cadáveres, silenciosos bulliciosos, sangre, sudor frío; dolores ficticios, dolores auténticos; confusiones, interrogantes, caos, miedos. Temblaba mi cuerpo, y ese temblor se negaba a salir a través de mis poros. Y mi mente, mi pobre mente que sólo sabía de poemas, se volvió loca, y yo, poeta bueno y solitario, me solidaricé con ella. {2001: 69}

Así se resume la experiencia poética del narrador. Además, tal vez así él pueda, como quiere, trascender hacia alguna parte y a pesar de todo lo que ha vivido. Víctor Hugo desea que su literatura no sea completamente inútil: “a quienes la lean les sirva de algo” y que no haya sido “escritas en vano” {2002: 238}. Espera haber vivido por lo menos para lo que ha escrito, pues todo lo demás pareciera perderse. Tiene conciencia de su escritura porque también piensa en su muerte: “Y ya no soy poeta, sino, tan sólo una colonia infestada de gusanos” {2001: 71}. La muerte no tendría ningún sentido para él, la escritura si lo tendría. La literatura, producida en agonías infinitas, es un medio de resistencia para no morir simplemente.

Pero su literatura no solo se alimentó de las calles, sino también de la educación y el cultivo de las letras, hasta donde pudo y le permitía su condición social. Después de

tantos años de vivir en las calles, ha plasmado una obra literaria, en ella refleja su educación y cultivo: “en el más completo estado de abandono, un ser humano puede cultivarse y educarse sin pasar por institutos, universidades, simposios, congresos, postgrados, maestrías y demás tucuymas [todo lo demás]” {2001: 114-115}. En este sentido, no es un marginal, sino más bien participa y quiere formar parte de la ciudad letrada.

Lo escrito es su único medio de pago: pretendiendo así saldar al mal con el bien, pagar simplemente a un mundo que no le ha dado nada. La literatura para él sería una forma de pago que se entrega por gracia {cf. 2001: 114}. Él siempre ha caminado “de la mano con la muerte”, como el k'epiri, pero la literatura le permitiría ir más allá de ese destino de desaparecer para siempre sin dejar huellas. “Hay que anhelar la vida de la misma manera que se teme a la muerte” {2007: 146}. Hablar de la muerte en la literatura sí tiene un sentido.

Su proyecto literario tiene un precio muy elevado: su vida. Víctor Hugo es consciente de su “oficio” y sus “ropas”, al no tener nada que perder, escribe. Pero, al final, quizás, las personas pueden olvidar su nombre. La muerte no es solo física, sino también simbólica, y contra eso escribe. La escritura es su memoria, la memoria que desea legar.

5.9 Conclusión del capítulo

A través de la literatura de Viscarra hemos analizado una subjetividad más específica que la que propone el teólogo y el filósofo de la liberación. La literatura de Viscarra está hecha con sus experiencias de vida, por eso en ella igual se puede leer la subjetividad del propio narrador “Víctor Hugo”, que refracta la vida del autor. En este sentido, hemos estudiado la obra completa de Viscarra a partir de la subjetividad de su personaje k'epiri y se trabajó su habitus.

En el cuento hemos interpretado el habitus de cada personaje con quienes el protagonista principal se relaciona. Se establecen, como apreciamos, relaciones de dominación y, sobre todo, de abusos contra el más pobre y vulnerable.

Se han determinado diferentes aspectos del habitus del personaje central, que desembocan en la lucha por afirmar su vida-identidad. La misma surge de sus propias necesidades y formas de vivir, sale de la situación en la que vive y genera su consciencia, no como algo construido desde afuera; en este sentido, no es una idea abstracta, sino la lucha por la vida en las calles. A pesar de la discriminación que sufre y la vida complicada que tiene, el k'epiri procura que se le reconozca. Lo hace a

partir de su vida-identidad que se construye en oposición a la identidad de los caballeros decentes y de las personas del mercado que buscan aprovecharse de él. Aquí también hay que incluir a los “uniformados” que representan todo un sistema de opresión y represión contra las personas pobres y marginadas.

El caballero, las personas del mercado y los uniformados son el antisujeto en la obra de Viscarra. Existe el caballero como enemigo de clase, clase media-intelectual versus clases baja-marginal-indígena, la clase popular es una enemiga de clase para el marginado: los comerciantes mestizos, quienes se aprovechan de los que están más abajo. Los uniformados, muchos de ellos de clase media y baja, algunos indígenas o ex indígenas (según cómo ellos mismos se consideran), salvaguardan todo el sistema de opresión. Se encargan de hacer la vida difícil a las personas pobres y marginadas, entrando en contacto directo con ellas: para ejercer la represión, la corrupción y toda forma de ultraje.

No hay una lucha entre los más ricos y los más pobres en el campo social, que son los polos extremos, la lucha ocurre entre los “dominados”. Igualmente sucede entre los intelectuales y los que no lo son, entre los escritores y los que aspiran a serlo. Entre los críticos literarios y los escritores. Se perciben disputas en distintos ámbitos. La literatura de Viscarra nos muestra el combate en el campo de la literatura (cultural) y en el campo social y económico. En este contexto, no existe la esperanza de que alguien de afuera venga a liberar, las mismas personas marginadas y pobres, tomando consciencia de su situación y cuánto valen, deben enfrentarse a sus enemigos.

Viscarra crea una confrontación con uno de los escritores más reconocidos de la literatura boliviana: Jaime Saenz, a través del personaje del aparapita creado por primera vez por Saenz. Viscarra seguramente no será exaltado como Saenz, pero ha logrado reinventarse a través de la literatura, reclamando el terreno de la marginalidad, que él conoce bien, frente a otros escritores que, de acuerdo a lo que él piensa de ellos, no viven allí, pertenecen a otra clase social, pero, sin embargo destacan en la literatura hablando de los lugares marginales. El autor, hasta cierto punto, valora a esos escritores, pero cree que él va un poco más allá que ellos en el subcampo de la literatura de los márgenes. Este subcampo está constituido por la relación con estos autores. Viscarra quiere validarse en este subcampo. Si, como dijimos, en parte reconoce a los escritores, es para procurar después su propia legitimidad. Es la forma como el marginado resiste cultural y socialmente y busca

reconocimiento. El “pobre” y “marginado” no es solo un ser con necesidades materiales, biológicas, aunque esto nunca se deja de lado, sino es un ser con necesidades culturales y está dispuesto a jugársela por ello.

6 Contraste de las subjetividades

En este capítulo contrastamos las subjetividades analizadas a lo largo de este estudio, para identificar los elementos que convergen y cuales se interpelan.

6.1 La construcción de un 'antisujeto'

En Gustavo Gutiérrez las causas de la opresión son presentadas de modo abstracto y general: *sistema y estructuras capitalistas*. Como parte de ellas se menciona a la jerarquía de la Iglesia Católica que pacta con los poderosos, a la oligarquía latinoamericana, que oprime al pueblo, pero no hay una especificación de quiénes son ellos, qué particularidades tendrían como personas. En la teología de Gutiérrez no se desarrolla la subjetividad del “enemigo de clases”.

A diferencia del teólogo peruano, en Hinkelammert se despliega una teoría del 'antisujeto', que es un individuo que calcula el interés propio en el contexto del mercado capitalista. Este 'antisujeto' es una subjetividad opuesta al 'sujeto'. Como el sujeto, igualmente este antisujeto puede ser entendido como una persona. Tiene comportamientos humanos, siente miedos, es religioso (un católico conservador, quizás del *Opus Dei*), le interesa adquirir poder, es un propietario que le va bien en los negocios. El antisujeto combate en el mercado para salir vencedor. Destruye la competitividad de los demás con ese fin. Asimismo, este personaje, o, como le hemos llamado, “actante” de la filosofía de Hinkelammert, tiene ideología y una teología. Finalmente, ve a los otros que no comparten su posición como una amenaza que él debe combatir con la fuerza de la ley y la violencia legítima del sistema. Así, en Hinkelammert hay un 'antisujeto' caracterizado como una persona; tal y como la categoría de 'sujeto' que es alguien con sentimientos y esperanzas.

Por su lado, Viscarra representa también a un actante que puede ser visto como antisujeto. Viscarra lo caracteriza de forma precisa con la imagen del 'caballero', quien se opone al personaje central. El caballero quiere aprovecharse del k'epiri, apoderarse de su saco, lo consigue en base al dinero y, hay que agregar también, a la persuasión que ejerce sobre el cargador para que le venda su saco. Además, en este rol de antisujeto no solo se halla el caballero interesado en aprovecharse de la identidad del cargador, sino aparecen igualmente los otros personajes que están en el mercado y los “uniformados”. En el análisis vimos, que todos ellos buscan algún tipo de ventaja a costa del aparapita, especialmente ventajas económicas. Las que adquieren directa o indirectamente usando subterfugios, como los sentimientos

(Encarna), el falso interés de ayudar (doña Florencia) o vendiendo productos de mala calidad (Tata Pinto). Los uniformados golpean al personaje principal, por estar bebiendo y molestando a mujeres, representando así la represión de la ley y el orden, que en este caso se realiza de un modo completamente arbitrario e ilegal. Los personajes del cuento parecieran estar para hacer la vida difícil al k'epiri, son entonces un antisujeto colectivo, que aplasta y busca destruir al oprimido. Los aspectos como el cinismo y la mezquindad son resaltados en este antisujeto como en el antisujeto de Hinkelammert.

Contrastando la construcción del “enemigo de clase” de Gutiérrez y de Hinkelammert, verificamos que el filósofo desarrolla más a este enemigo en la figura del antisujeto o el individuo que calcula. Viscarra igualmente construye ese antisujeto y enemigo de clase, con un ejemplo de relaciones de dominación económica y simbólica. En el caso de los uniformados, constituye a un antisujeto que abusa de la autoridad concedida por el sistema social.

6.2 La subjetividad dominada económicamente y de otras formas

En Gutiérrez y en Hinkelammert la dominación ocurre en el plano económico y sobre esta base se habla de otros tipos de opresión. Gutiérrez menciona la subyugación a causa de la “raza” y del “sexo”, pero no profundiza en qué pueden consistir. El teólogo peruano habla de las no personas (“no-sujetos”), pero no entrega más información sobre los rasgos de ellas. Hinkelammert también parte de esa condición de los seres humanos, pero incluye otras características de su opresión y precisa en qué se basa. No es solo sentirse “no-persona”, sino además, constatar que el sistema viola la vida, violenta a los seres humanos, les engaña, les hechiza y les impone deudas impagables. Las personas son aniquiladas corporalmente, asesinadas, y atacadas simbólicamente. Existe la mentira e ideologías que se presentan como para la vida, pero que en realidad son de “muerte”. Con estas ideologías se excluye y se avasalla a los seres humanos en el contexto del mercado capitalista y ello forma parte del funcionamiento del mercado. Esta es una visión que profundiza más los efectos negativos y destructivos del sistema de dominación y su efecto sobre la gente. Hinkelammert en este sentido es más radical que Gutiérrez e indaga más que el teólogo peruano la subjetividad dominada.

En Viscarra aparecen los abusos contra el k'epiri en el contexto de un mercado, donde priman las relaciones económicas, juntamente con otro tipo de relaciones:

raciales, sexuales, sociales que son asimétricas y agresivas. De igual manera, existe la relación entre personas que pertenecen a la clase baja, donde se establecen fuertes diferencias sociales. El cargador ocupa el último lugar de la escala social de quienes están abajo y es violentado por quienes están encima de él.

El cargador intercambia su saco por “unas monedas”, lo que da un indicio de sus malas condiciones económicas y que está dispuesto a todo con tal de conseguir lo necesario para sobrevivir. En el mercado se requiere dinero para mantenerse con vida y sin él casi nada se puede hacer. De igual modo, en ese sistema económico el personaje debe trabajar muy duro para solventar su vida. La competencia entre cargadores es intensa, el aparapita debe levantarse temprano para “ganar las cargas” a otros k'epiris. El trabajo incluso es más importante que alimentarse. Todo esto nos da a entender que la pugna en el mercado es “salvaje” (“capitalismo salvaje”) y, además, que no interesa el respeto por el otro (como se constató con la gente del mercado), sino lograr ganancias económicas a costa de los demás. De eso también habla Hinkelammert, para situar ahí al ser humano que es reconocido como un rival con el cual hay que pelear y derrotar. Finalmente, a los perdedores se les expulsa y, en último caso, se les aniquila. En el caso del cuento sobre el k'epiri, se le deja morir al marginado. Hinkelammert, dice que el sistema capitalista deja perecer a millones de personas. No se trata de que se les explote solamente, sino que se les priva de los medios de vida, medios básicos, como la comida, y con eso se les mata. En este sentido, sugiere Hinkelammert, es más importante pagar deudas o solventar a las grandes empresas privadas que asegurar mejor vida a la población. Y con eso, el sistema no viola formalmente ninguna ley, los vencedores de la lucha económica y social puede quedarse tranquilos y seguir haciendo lo que hacen, sin tener peso de consciencia puesto que la ley es respetada. Los vendedores del mercado y el mismo caballero en el cuento, no tienen peso de consciencia. Creen que el intercambio injusto que hacen está bien, pues actúan conforme a la competencia en el mercado que es como una ley; competir, como dice Hinkelammert, llega a ser incluso una obligación moral.

Aunque en Gutiérrez no hay un desarrollo de los factores económicos tan amplio como lo hace Hinkelammert, el teólogo sí deja claramente expuesto que el sistema capitalista es uno de los principales responsables de la miseria del mundo, y que en América Latina se produzca tantos pobres y pobreza. Los tres autores hablan del ser humano oprimido económicamente. El teólogo y el filósofo reflexionan que se debe al

mercado y al sistema capitalista, (Hinkelammert despliega más la idea sobre la opresión económica, por su formación como economista). El escritor debido al género literario que usa, hace una representación de la dominación en la vida cotidiana y da ejemplos de un mercado popular. Muestra la violencia simbólica y cómo se internaliza, se corporaliza el sometimiento; evidencia los prejuicios que tienen quienes oprimen.

El k'epiri, desde un punto de vista económico, no puede ser considerado como un marginal, alguien que es improductivo o un excluido del sistema económico, pues con su trabajo genera valor agregado, es decir, con lo que realiza produce riqueza. Sin embargo, su trabajo no es valorado. Es mano de obra barata y que no es reconocida. Por ello, deviene excluido y marginal, pero no porque no trabaje o no produzca. Su exclusión es por razones sociales (prejuicios sociales) y políticas, y no por razones estrictamente económicas: porque sea incapaz de producir. Y conviene mantenerlo así, para no pagarle lo que le corresponde. La dominación del pobre consiste también en el no reconocimiento de su trabajo, con el cual se le explota más y mejor, sacando ganancias a costa de él. De este modo, el k'epiri no es marginal porque él simplemente lo haya preferido, sino porque la sociedad le ha expulsado al no reconocerle su labor en ningún sentido, se le roba. A esto hay que agregar que también se le usurpa su aporte cultural, pues tampoco se le acepta como un ser con cultura, para los ciudadanos es casi como un animal de carga o peor que eso. Quienes podrían hacerlo (escritores, poetas), le sustraen sus bienes culturales para beneficio propio. De modo que es despojado económica y culturalmente. Aun así, el indígena sigue produciendo con su trabajo valor de cambio y valor simbólico. El cargador se da cuenta relativamente de cómo funciona este sistema de intercambio y de subyugación, sospecha, por ejemplo, que poetas y literatos pueden alabar lo que él hace, es decir, que posee un bien cultural que se valora en el sistema; al mismo tiempo, se da cuenta que la gente del mercado únicamente busca usarlo, que se burlan de él; asimismo, reflexiona sobre los ultrajes que sufre y la situación de abandono en la que está su pueblo. El k'epiri de Viscarra es un personaje con consciencia, como el pobre en Gutiérrez y el sujeto en Hinkelammert, se da cuenta de la situación injusta en la que vive. No califica explícitamente la relación con las personas del mercado con la palabra "injusticia", pero con sus reflexiones sobre cómo ellas se comportan con él, lo dice claramente y lo denuncia. El k'epiri sabe que se aprovechan de él, pero no puede convertir su

trabajo y su cultura en un medio sistemático de lucha, de defensa de sus intereses. Sin embargo, pese a ese rechazo, él procura hacerse valer y propone una manera de resistencia.

De acuerdo a Hinkelammert, el k'epiri sería como el sujeto que “grita”. Aunque es más que eso, no solo grita, sino busca reivindicarse. Inmediatamente después del grito viene la consciencia del k'epiri. Se grita porque se tiene consciencia, el grito nunca es solo un grito para el k'epiri. El cargador tiene que conseguir que se le reconozca, solo así será valorado como ser humano y podrá convertir lo que tiene en valor de uso y de cambio para mejorar su vida y luchar.

En los tres autores visto, la subjetividad dominada es una subjetividad consciente de la injusticia que se comete contra ella y procura salir adelante de algún modo. Ella lucha en los campos: político, social, económico y cultural.

6.3 Los pobres

En el cuento de Viscarra quienes abusan no son necesariamente los ricos, los poderosos, sino personas de clase media baja y clase baja. Además, podemos suponer que incluso son cristianas, puesto que Viscarra representa a una sociedad que es cristiana —como el autor lo da a entender en otras piezas literarias, refiriéndose a la clase baja y media urbana. Esto cuestiona, en general, a los 'pobres' de Gustavo Gutiérrez, presentados como la comunidad del bien. Aunque Gutiérrez en determinadas partes de sus trabajos intenta ver las contradicciones en las que caen los pobres, normalmente en su teoría los pobres aparecen asociados a la comunidad de salvación, son los predilectos de Dios. Pero en la literatura de Viscarra los pobres son malvados y abusan a otros de la misma condición socioeconómica o a otros que están todavía más abajo que ellos, a quienes han sido excluidos por el sistema económico y social y a quienes ellos mismos han marginado. Eso es lo que da a conocer el cuento de Viscarra y, en general, su literatura desde los márgenes urbanos. En los márgenes, los abusos y la maldad están en todos lados; los pobres entre sí —como muestra Viscarra en sus diferentes crónicas— se mienten, se roban, practican la indiferencia y todo tipo de violencia. Pero igualmente los que tienen buena posición económica y social, son hipócritas y buscan aprovecharse, maltratar o despreciar a otros que están debajo de ellos (la clase media y media alta). Ellos de igual forma se hacen llamar “cristianos” y personas “decentes”.

Hinkelammert, aunque presenta una visión separada entre sujeto y antisujeto, deja entrever una dialéctica entre ellos, para decir que una subjetividad puede

comportarse como un individuo calculador. Pero el filósofo quiere dejar claramente establecido dos tipos de subjetividades que no podrían reconciliarse: el 'sujeto' y el 'anti-sujeto'. Es la lucha de clases, a la cual también se refiere Gutiérrez. Pero el teólogo lo hace desde un ámbito eclesial, intentando reconciliar las posiciones y focalizándose más que nada en la vida de los pobres. En Viscarra se muestra la miseria humana, pues se vive en un mundo violento, para él la lucha de clases se da entre ricos y pobres y entre los pobres: los dominados entre sí se dominan.

El k'epiri en Viscarra simboliza el bien, pero ni él es completamente bueno: acosa a las cholitas, putea, golpeaba a su mujer en el campo hasta casi matarla y se hace violencia a sí mismo. En este sentido, es un humano más, que tiene defectos y contradicciones.

El k'epiri de Viscarra, si bien es un personaje literario, el impulso que este puede dar a los trabajos de Hinkelammert y Gutiérrez es que los intelectuales, puedan tomar ejemplos más cercanos de la cotidianidad sobre la exclusión de la que precisamente hablan en sus teorías y de cómo son los pobres. Desde la literatura de Viscarra, se menciona la subjetividad de los pobres desde diversas perspectivas y de modo más discordante que mostrarlos solo como buenas personas. Esto enriquece los trabajos teóricos que hablan de vidas excluidas, pobres y amenazadas.

6.4 El caballero y el k'epiri: valor de uso y valor de cambio del saco

Los roles actanciales nos muestran que el caballero y el k'epiri tienen como objeto de deseo el saco. Para el k'epiri representa el reconocimiento en su identidad, su vida, su alma. Para el caballero que lo compra en menor grado le garantiza el reconocimiento social como una falsa autenticidad, un valor de cambio. Le roba la identidad al indígena para transformarla en una identidad falsa, para hacerse el escritor boliviano auténtico. Le compra el saco, el alma, al cargador para revestirse con algo que no le pertenece, pero que le da algún tipo de prestigio.

El "caballero" en el cuento de Viscarra, representa al intelectual y escritor de clase media alta que se aprovecha de la identidad de los indígenas (el saco) para adquirir un prestigio social y reconocimiento en el campo intelectual y literario. En otras palabras se folcloriza la cultura indígena para sacar algún bien que permita acrecentar un capital simbólico. Además, se usa el saco del otro, algún elemento de su cultura, pero no interesan sus luchas reales, sus preocupaciones ni sus necesidades concretas. Es un matiz del aprovechamiento.

El saco porta un valor simbólico. El k'epiri y el caballero se juegan por un objeto de reconocimiento. Pero la estrategia que usa el dominante es una estrategia económica, pues lo quiere comprar. Tiene capital económico para apoderarse del saco. El k'epiri le vende un bien cotizado por medio del dinero y con eso, desde cierto punto de vista, vende su alma, su identidad. Para el caballero el saco no es nada más que un instrumento para mejorar en un menor grado su reconocimiento como escritor, es un valor de cambio. Para el cargador el saco tiene un valor de uso, es la base de su autorreconocimiento por parte de otras personas y no en cuanto a bienes económicos-monetarios. Aquí está en juego la vida-identidad del k'epiri frente a la capacidad económica del caballero.

Así como el caballero, el antisujeto en Hinkelammert funciona a través del dinero, usa el valor de cambio como arma contra el sujeto. Como el k'epiri, el sujeto en Hinkelammert es un sujeto cuya identidad se materializa alrededor del uso, no del cambio o del dinero: cuerpo, banquete, la vida, la humanización, la divinidad, la naturaleza, el bien común, la resistencia. Valores que no son cambiables con el dinero, sino de uso, que se unen íntimamente al proceso de vida. La reproducción directa de la vida como práctica sensual. La vida vivida en la reproducción corporal, emocional y cognitiva, y no como función monetaria y valor de cambio.

Con la relación entre el k'epiri y el caballero, Viscarra muestra que la dominación es tanto simbólica como económica y que aparece una lucha entre el valor de uso y de cambio que representa el conflicto entre las personas quienes no valoran de la misma manera las cosas. Para unas, el k'epiri, hay bienes que están relacionados con la vida y la propia identidad. Para otras, el caballero, hay bienes que son solo medios para conseguir otros bienes que para ellas son más preciados, que valorar los bienes de uso de los demás. En este sentido, hay una completa falta de respeto e instrumentalización de las demás personas, se las toma por objetos o como simples medios de un interés mezquino. En Hinkelammert aparece la teoría de la racionalidad medio-fin. Lo que desde cierto punto de vista económico para unos es un fin: la naturaleza, la propia vida humana; para otros es un simple medio que se usa para un fin mayor: la acumulación de capital, los negocios, el poder y otros. En Gutiérrez la problemática ética del valor de cambio y de la racionalidad medio-fin no se discute como tal. Se incluye más bien una referencia global al sistema capitalista que desprecia la vida humana y en general la vida.

6.5 El valor de uso, el valor de cambio y la vida corporal

En el habitus del antisujeto, los valores son transformados en antivalores, pero son mantenidos como valores y se oponen al sujeto. La dominación, por lo tanto, tiene que ver con la defensa de determinados valores que son presentados como valores supremos e impuestos al resto de la sociedad. El antisujeto no actúa a nombre del mal, sino a nombre del “bien” que está centrado en los beneficios que puede conseguir para acrecentar sus ganancias. Así, los valores están supeditados a los valores del mercado, al valor de cambio, pero que son presentados como valor de uso. El sujeto se opone a este tipo de valoración recuperando el valor de uso. En Gutiérrez igualmente se hace hincapié en el valor de uso, pero no se desarrolla en conexión con el valor de cambio en el mercado como Hinkelammert ampliamente lo despliega y no se realiza el juego de contrastarlos para ver cómo se relacionan dialécticamente.

En Viscarra el valor de uso es defendido, aunque el propio cargador transforme ese valor que para él es de uso en valor de cambio al vender su saco. Pero el k'epiri nunca ha perdido la idea de que su saco tiene un valor de uso. El k'epiri siempre reconoce el valor de uso del saco, que está ligado a su vida-identidad, el saco lo protege contra el frío de las calles.

Sin embargo, el uso del saco para el k'epiri va más allá de lo materialmente útil — protección contra el frío—, porta una vida-identidad. Posee la identidad de quien lo lleva puesto. Por ello que vender el saco puede ser interpretado como vender la identidad.

Esa necesidad de convertir su saco en un valor de cambio no es como en el antisujeto de Hinkelammert que lo realiza para calcular ventajas en el mercado, sino el cargador lo hace por necesidad de comer y beber (“sobrebeber”). La necesidad a veces obliga a las personas a vender sus cosas, y las venden por menos precio de lo que valen. Especialmente, cuando estas necesidades son vitales, y está en juego la sobrevivencia. Para el cargador, como constatamos, el saco no tiene precio de mercado, es el caballero quien en verdad le pone un precio para adquirirlo. Impone un precio completamente arbitrario, como son los precios del mercado capitalista. Lo que hace el aparapita es aceptar ese precio impuesto. La pregunta es ¿por qué no reclama, por qué no exige justicia? Se podría responder que la necesidad es más fuerte, además, el k'epiri no tendría cómo reclamar ni a quién. Y en verdad, pareciera que el caballero tiene más necesidad del saco del k'epiri, que este de su dinero y de su “pilcha”.

Los pobres muchas veces por necesidades extremas deben vender cosas que para ellos tienen valor de uso, las mismas que el mercado, que impone los precios, jamás pagará y es más les paga casi nada por ellas, consumándose así, el empobrecimiento y la deshumanización. Y el pobre es obligado a participar en el juego del mercado, donde todo valor de uso se convierte en valor de cambio, aun la propia vida. Pero también el pobre participa del mercado porque lo ve como una posibilidad de sobrevivencia. Eso es lo que justamente denuncia Hinkelammert con su teoría ética, y pareciera que Viscarra también con su cuento.

Hay valores de usos que no tienen precio en el mercado, no se los puede vender como una mercancía más, pero sí se los puede intercambiar por otros bienes con valor de uso. Pero esto se está perdiendo debido a que el mercado lo absorbe casi todo y la tradicional forma de producir también es dejada de lado. En la reflexión que hace el k'epiri después de haber vendido el saco, se verifica una racionalidad que resiste en alguna medida a la racionalidad del mercado y del antisujeto que se basa en costo y beneficio, inversión y ganancia, y en la racionalidad medio-fin (como nos muestra Hinkelammert en su teoría).

Luego de haber perdido su saco, el cargador comienza a valorarlo más, contra el frío que siente era mejor tenerlo. Como propone Hinkelammert para el caso del sujeto, el k'epiri discierne que en su situación la "última instancia" es afirmar la vida "real y material". El "sobrebeber" es un bien irremplazable, pesa más que otros bienes. En este sentido, Hinkelammert dice que si primero no se vive todo lo demás se desvanece. Incluso desaparece una ética de la vida pensada como corporal y a partir del valor de uso. Discernir en la práctica qué es lo primero y qué lo secundario es muy complejo, el k'epiri saca sus propias conclusiones al respecto.

Cuando el cargador toma decisiones, estima que mantenerse con vida es más sensato que conservar la prenda. Por eso el personaje se arrepiente, pues subestimó el valor de uso de su saco. Se puede decir que cometió un error, y él mismo lo reconoce. El aparapita de Saenz se va triste de la casa de este, pues sabe que le ha entregado algo que vale su vida. Por eso Saenz le dice que es un ser "completamente irracional". Después de entregar el saco al caballero y haber suplido una necesidad momentánea, tomar alcohol, el cargador piensa en la necesidad de la prenda para asegurar su vida-identidad y su prestigio, que para él también es un medio para vivir. Lo que prima es el valor de uso antes que el de cambio.

Cuando Hinkelammert dice que la última instancia es el “sujeto viviente” está diciendo que se debe afirmar un cuerpo con espíritu, que aspira a la trascendencia y que desea sentirse abrigado y nutrido. Y que aunque no se pueda separar el cuerpo del espíritu, al final se muere porque es el cuerpo el que muere o lo que se mata. Lo que definitivamente no es posible, es que un alma pueda vivir sin un cuerpo. Por todo ello, Hinkelammert piensa en la necesidad de afirmar el valor de uso antes que el valor de cambio. El valor de cambio es importante pero supeditado al valor de uso. Esto está presente siempre en su teoría económica. Y en el caso del k'epiri, él no se concibe sino como un ser corporal: el cuerpo le pide trago, abrigo, amor, cariño. Dado su extrema forma de vida no puede pensar sino a partir de su cuerpo.

Así, la objetividad en Hinkelammert es cuerpo, necesidades primarias, economía, y lo que se llama subjetividad no es un alma separada del cuerpo, como lo es para algunos teólogos conservadores, a los que igualmente se refiere Gutiérrez, que condenan el cuerpo a nombre de un espíritu eterno. Hinkelammert va a decir en síntesis que el espíritu es el cuerpo, y que si muere el cuerpo muere también el espíritu, no hay separación. Gutiérrez del mismo modo quiere borrar esa diferencia entre subjetividad y objetividad, pues para él el cuerpo del pobre lo es todo. La dominación contra el pobre es una dominación en todas las dimensiones: cultural, social, espiritual. Por su lado, en el k'epiri la diferencia ya no existe. Para él es lo mismo cuerpo y alma, lo moral y lo material. Es que en la relación entre los cuerpos —como también postula Bourdieu— se desvanece la separación entre lo subjetivo y lo objetivo. El cuerpo es, a la vez, subjetivo y objetivo. Gutiérrez no desarrolla una idea que intente explicar mejor cómo se borra esa dicotomía, pero al hablar de la salvación integral del pobre podría estar refiriéndose a un ser completo, donde no se separa el alma del cuerpo. Por ello, además, insiste en que el bienestar no solo debe ser místico y espiritual, sino a la vez, social y político. La experiencia de sufrimientos afirma el valor de uso y lo reclama siempre. Y a partir de ahí juzga y desarrolla criterios de acción.

6.6 La vida amenazada

Gustavo Gutiérrez aunque habla de la salvación integral, no reflexiona detenidamente sobre esta “última instancia” de afirmar valores de uso, o afirmar el cuerpo. Hinkelammert lo puede hacer en respuesta a la radicalidad del sistema que como en la Alemania nazi o como en el Chile de Pinochet destruye los cuerpos; se persigue a las personas, se busca sus escondites y se les mata. En Viscarra, como vimos, el

cargador siempre está bajo amenaza. Las personas del mercado todo el tiempo lo están abusando y humillando.

Las experiencias de los propios autores, guardando las diferencias obvias, son extremas. Hinkelammert en Alemania y en Chile, Viscarra viviendo en las calles frías de La Paz Bolivia, y siempre luchando día a día por sobrevivir. Hinkelammert está marcado por su experiencia en la Segunda Guerra Mundial, por la persecución a los judíos, por las muertes en la guerra, por los bombardeos sobre la población civil alemana por parte de los Aliados; luego, por los torturados de Chile, donde en alguna medida también participaron esos “Aliados” contra los países del sur en una Guerra Fría que no conocía reglas. Él huyó del peligro en Chile. Con toda esa experiencia no puede sino presentar una subjetividad que siempre está bajo amenaza.

Hinkelammert habla de la radicalidad del sistema actual; señala el fundamentalismo de los poderosos, de las potencias hegemónicas que patrocinan las guerras; que “vuelan países”, que invaden en nombre del bien y de los derechos humanos. Hinkelammert dice que la ideología nazi está presente en los “globalizadores”. Existe una dictadura a nivel global. Los dictadores son las “burocracias privadas” de las transnacionales. Vivimos bajo la tiranía de las instituciones del mercado y de sus leyes. La ley se impone a la vida y es a nombre de la legalidad del sistema que se viola la vida en el planeta. En el mercado donde está el cargador de Viscarra, todos están contra el aparapita, por eso muere solo. Todo le es negado, asimismo el alcohol, el café, el amor. El sujeto y el k'epiri son subjetividades en constante amenaza de muerte y negación.

Viscarra y Hinkelammert no presentan subjetividades que, como en las comunidades populares que describe Gutiérrez, celebren la vida. Están amenazados, no la pueden celebrar. No es que no lo hagan o no deseen hacerlo, lo hacen cuando pueden, pero pesa más el peligro en el que se hallan. Es su reacción a la radicalidad del contexto que no respeta las vidas humanas y muchos menos la vida de las personas pobres y expulsadas del sistema.

6.7 El reconocimiento de forma paradójica

El 'sujeto' en Hinkelammert y el k'epiri en Viscarra buscan el reconocimiento como una forma de afirmar su dignidad. En Hinkelammert se trata del reconocimiento como seres humanos, de modo íntegro. Reconocer al otro es verlo como persona, con todo lo que representa eso, vulnerabilidad, proyectos, sueños, sufrimientos. En Viscarra aparece una mediación para ser reconocidos, pues esto no ocurre directamente.

Viscarra sabe que en el medio donde se halla es difícil que a una persona la reconozcan por ser solo un ser humano. Eso no podría pasar, sino es reconocida primero por lo que es capaz de hacer y por lo que tiene. Se reconoce a los que poseen mucho dinero y a alguien que hace una obra importante. A nadie se le reconoce por ser simplemente una persona. El k'epiri de Viscarra busca un tipo de reconocimiento de parte de los poetas y literatos. El cargador no es un literato, pero sí una inspiración para poetas y literatos. Está consciente de que su vida representa un tema literario y, yendo más allá, su cultura indígena puede ser valorada por algunos intelectuales (o puede ser aprovechada, como dijimos, para beneficio de esos propios intelectuales). Son los poetas quienes lo podrían reconocer. Pero no por ser un humano, sino por lo que para ellos representa su vida sacrificada, es decir, que no teme a la muerte (como el "aparapita" imaginado por Saenz). Lo valoran por su saco "recontra remendado", por sus ropas y por su trabajo bruto. Lo admiran por lo que es, un cargador, un alcohólico destinado a la muerte y que jamás se queja de nada. Lo valoran por su valentía de encarar la vida y la muerte; por ese desprecio a la vida que tendría que tener y por su supuesto amor a la muerte. Es la admiración que siente el personaje de Saenz, Felipe Delgado, por los aparapitas y el mismo Saenz, hasta cierto punto. Se mitifica al indio por su rudeza, su alcoholismo y su fuerza.

Hay literatos que se maravillan de ese tipo de comportamientos y de la muerte, y lo comprueban en algunos marginados, como en los aparapitas, Jaime Saenz es uno de ellos, pero no es el único. En los márgenes hay muchas muertes y muchas formas de morir. Algunos literatos ven en la muerte un tema estético. No hay que esperar algo más de esos poetas y letrados que admiran al k'epiri. Pero, a pesar de que ese reconocimiento es solo estético, literario, que alaba la muerte y que no toma en cuenta a los indígenas reales, el personaje de Viscarra se arriesga, pues eso es mejor que no tener absolutamente ningún tipo de valoración. Un reconocimiento cultural puede ser un buen comienzo. Pero, en realidad, la persona del cargador no interesa a nadie, sino a él mismo, por eso el k'epiri muere en el completo abandono y reflexionando su desgracia. Como hemos dicho, a los poetas les interesa su saco, pero no él como persona. En efecto, fallece triste, recordando sus cosas queridas, sintiéndose mal por sus dolencias y expresando su desdicha. Todo lo contrario de lo que esperaban esos poetas que alaban una estética de la muerte, donde el cargador no se queja: la valentía que admiraba Felipe Delgado en los cargadores que se "sacan el cuerpo". En vista que el reconocimiento por parte de

los poetas es limitado y que responde solamente al interés de ellos, el k'epiri tiene que autovalorarse a partir de sus propias cosas y su trabajo.

El k'epiri tiene consciencia de que es valorado por un determinado rol, pero si bien sabe que es considerado por las personas en ese rol, constata que es más que eso. Es una persona con más dimensiones, y por ello se siente solo y abandonado. No es únicamente un ser para la muerte, como quieren los poetas. La ciudad a la que cargó durante tanto tiempo no lo reconocerá jamás como persona, sino solo como un "k'epiri". Él lo sabe y lo reflexiona, y al hacerlo en alguna medida surge su consciencia de la injusticia (se descubre como "sujeto" diría Hinkelammert).

En Hinkelammert, para reconocer a las personas se apela al valor como ser humano directamente, en Viscarra la valoración pasa por un reconocimiento en el campo literario. El k'epiri sufrido, si dejara de ser un cargador y un bebedor no tendría ningún valor, pues si algo vale, es como valor simbólico, que es igualmente un valor de cambio en el campo literario. Esta es precisamente la crítica que hace Hinkelammert a las relaciones humanas en el contexto del mercado capitalista: la reducción del ser humano a determinados roles y a cosa. Que algún día nos podamos reconocer todos solo como seres humanos, es una utopía, pues, como dice Jung Mo Sung, el reconocimiento entre personas pasa por la definición que hacemos de ellas y por considerarlas en su rol y no por considerarlas directamente como "sujetos". No se puede establecer una relación directamente como sujetos, al menos no de modo duradero. En los campos en los cuales se actúa: social, económico, literario, se lo hace en un rol determinado y no como sujetos. Hinkelammert está consciente de eso, por eso llamó a su teoría 'sujeto' un "postulado", es decir, su categoría de 'sujeto' es un criterio para juzgar las relaciones humanas y tenemos el deber de juzgarlas. Viscarra con la historia del k'epiri, muestra la diferencia entre el rol y la persona del cargador que tiene más rasgos (como lo hemos desarrollado en el análisis de su habitus).

Sobre el tema del reconocimiento, en el caso de Gutiérrez, predomina la visión del sacerdote. Es el sacerdote, la Iglesia, quien debe reconocer a los pobres. Como cristianos, los pastores y la institución eclesial tienen la obligación de darles el lugar a los pobres y considerarlos como rostros de Cristo. En América Latina la mayoría de los pobres son católicos y Gutiérrez habla desde aquel contexto. La iglesia, apelando a la Biblia y a su tradición, demanda que los mismos pobres se reconozcan como personas. Así, lo que predomina como criterio final no es el valor del ser humano en

sí mismo, sino el mandato cristiano dado por la Iglesia, el mensaje de Cristo. Hinkelammert sugiere que el fondo del mensaje de Jesús de Nazaret, es el reconocimiento de las personas como tales. Es decir, no se predica a Jesús, sino el valor del ser humano, como también lo hizo Jesús. Pero la iglesia-institución borra muchas veces esa idea fundadora del cristianismo y se pone como origen a "Cristo" en tanto divinidad autosuficiente, siendo la iglesia-institución su representante. Los teólogos de la liberación, entre ellos Gutiérrez, luchan por recuperar el origen del mensaje cristiano: el ser humano, pero también deben defender la validez de la Iglesia en la que están y sus dogmas, pues son creyentes, lo que los pone en un desafío: el de optar por "Cristo" o por el ser humano concreto mas allá o a pesar de la iglesia-institución. Como respuesta postulan la universalidad de Cristo. Gutiérrez habla de Cristo como el rostro de los pobres, pero no podría concebir que los pobres puedan vivir sin "Cristo". Tal vez puedan hacerlo, pero eso para Gutiérrez no sería aceptable. Para Gutiérrez, solo en el contexto de la iglesia, como cristianos, las personas se pueden reconocer. No solo para Gutiérrez, para los cristianos en general, Cristo lo es todo. La iglesia popular de la cual habla el teólogo, si bien es diferente a la iglesia que defiende la jerarquía, no obstante es la "iglesia de Cristo". Esto se relaciona con el dogma que dice que solo en la Iglesia Católica hay salvación.

Hinkelammert sugiere un juego dialéctico, al mismo tiempo que se reconoce al ser humano como persona se pone a Cristo en primer lugar y viceversa. Pero en la teología de Gutiérrez se debe reflejar a Cristo en las relaciones humanas para que estas tengan sentido profundo. Al final, es Cristo lo que cuenta. ¿Existe salvación fuera de la Iglesia, sin ser cristiano? La respuesta para Gutiérrez pareciera ser no, para Hinkelammert sí existe. De modo que en la propuesta de Gutiérrez predomina la idea de un reconocimiento autosuficiente desde la Iglesia y del sacerdote, quien representa a Cristo. Solo Cristo y, por lo tanto, como cristianos, podemos lograr ese reconocimiento como humanos. Sin Cristo no es posible. Para Hinkelammert el reconocimiento puede darse fuera de la Iglesia, en otras culturas e instancias. El ser humano como sujeto es anterior a las instituciones eclesiales. Jesús redescubre esta idea y la defiende. Las instituciones religiosas muchas veces pierden ese criterio de juicio y se fetichizan poniendo a Dios, a ellas mismas, por encima del ser humano. De ahí que Hinkelammert diga que lo que él hace es una "teología profana" o "secular".

En Hinkelammert se pide un esfuerzo a las personas para este reconocimiento. No importa si ellas son o no cristianas. No se apela a la calidad de ser cristianos, sino al

hecho de ser reconocido como personas. Por ello que el concepto 'ser humano' es más importante que el concepto 'ser cristiano'.

En Viscarra, el k'epiri no es cristiano y sabe que directamente como humano no será reconocido, debido a sus condiciones. Por eso entiende igualmente que debe tomar lo que se le presente en la vida como una oportunidad. En su caso, ser por lo menos un tema literario antes de morir sin nada.

Lo que se refleja aquí es la necesidad de que el ser humano sea reconocido como persona, directa o indirectamente. En el k'epiri, en su hora final, "grita el sujeto", es decir, aparece la persona y no solo el cargador. Por más que él mismo se diga que "solo es un k'epiri". Y ese grito parecería convertirse en una especie de resistencia y, en alguna medida, en reflexión y esperanza a pesar de sus condiciones.

6.8 El llamado al levantamiento y a la resistencia

El sujeto en Hinkelammert se levanta, se rebela; es una subjetividad más activa y más combativa que la comunidad cristiana popular que presenta Gutiérrez, que opera dentro de la Iglesia Católica buscando la paz, apelando a la consciencia de los poderosos. Pero históricamente se sabe que los poderosos de América Latina jamás optarán por la "vía socialista" que el teólogo pareció mostrar como una posibilidad para una mejor sociedad cuando escribió su teología en la década de los sesenta y setenta. Es decir, los poderosos no optarán nunca por aquel proyecto, el de los pobres, que, según proponía Gutiérrez, más se aproximaba al "reino de Dios". Los poderosos tienen otros proyectos y otros "reinos". Gutiérrez habla de "lucha de clases" pero no llama a la "rebelión del sujeto" como lo hace Hinkelammert. Incluso el "enemigo" de la subjetividad que presenta el filósofo es un cínico que tiene mucho poder, por lo que se cree que es difícil que se convierta. A la subjetividad que resiste no le queda otra alternativa que el levantamiento. Aunque no deje de interpelar a los poderosos, por más que estos hagan oídos sordos a sus demandas y protestas.

Pese al llamado a rebelarse, Hinkelammert ve que las posibilidades de triunfo de un levantamiento son escasas, por no decir que, por el momento, no se visualizan. El dominio de los poderosos es casi total. Incluso pueden regodearse en ese poder y seguir matando y hablando falsedades. No obstante, su mismo poder y lógica guerrillera les condenará, pero puede que arrastren a todos con ellos por la capacidad que tienen hoy en día de asesinar. Hinkelammert habla del "suicidio colectivo de la humanidad". Sin embargo, pese a estas malas noticias para los levantamientos, él llama a la resistencia, que adquiere muchas formas y no solo como

propone Gutiérrez, en el proyecto cristiano, sino en muchos proyectos, en proyectos ateos, en el anarquismo, inclusive. Por eso a Hinkelammert ya no le sirve pensar en categorías solamente cristianas, sino reflexionar a partir del ser humano y su rebelión. De ahí que haga suya la frase de Marx: “El ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Frente a la radicalidad del sistema su llamado es a todos los seres humanos a la resistencia, al levantamiento, a la rebelión de muchas maneras. Por eso ya no piensa en términos de solo “opción por los pobres”, sino de una opción por el ser humano, dado que la amenaza la vivimos todas las personas, según afirma. Desde cualquier parte puede surgir la rebelión, incluso de manera personal, cuando uno se encuentra insatisfecho con la forma de vida que tiene y protesta. Hinkelammert sugiere que el “sujeto rebelde” duerme en cada uno de nosotros y que a veces despierta, que despertará en cualquier momento, ahora o en el futuro, frente a la opresión y la negación. En el fondo, sugiere, es la resistencia de la vida contra la muerte.

En las comunidades cristianas que presenta Gutiérrez se celebra la vida y se resiste, pero no se llama al levantamiento ni a la rebelión abiertamente. Así, aunque algunas palabras pueden sonar igual, como la palabra “resistencia”, la práctica que se sugiere de estas dos subjetividades es distinta. En Gutiérrez se trata de actuar en el marco de la fe católica, la Iglesia y pacíficamente, por tanto, procurando ser buenos cristianos, incluso intentar reconciliarse con el “enemigo de clase”, como se dijo. En sus versiones posteriores de TLP Gutiérrez ya no habla de “lucha de clases” sino de un “conflicto de clases”. Pero en Hinkelammert se trata de un llamado más radical contra todo el sistema establecido.

En este sentido, se puede decir que Hinkelammert le quita ingenuidad al trabajo de Gutiérrez. Como pensador fuera de la Iglesia, radicaliza la visión del mundo que tiene el católico, por eso no es teólogo de la Iglesia. Hace una crítica sin el cuidado que debe tener un pastor. Llama al levantamiento contra el antisujeto que destruyó el proyecto social donde él puso sus esperanzas y gran parte de su vida. La dicotomía que presenta entre sujeto y antisujeto responde a ese enemigo que él vio en Chile, que eliminó toda posibilidad de una mejor sociedad, instalando el terrorismo de Estado; persiguiendo, torturando y asesinando a las subjetividades que buscaban un mundo mejor. Instaurando el infierno que el autor ya ha visto en la Alemania nazi, y el cinismo, pues cuando destruían y mataban ofrecían al mismo tiempo el paraíso, la democracia e, incluso, los derechos humanos y la libertad. Por ello, Hinkelammert constantemente interpela a un antisujeto, el cual parece que no oír razones.

Viscarra, por su lado, con el k'epiri plantea no necesariamente un levantamiento del "sujeto" como lo hace Hinkelammert, sino una resistencia desde su identidad. El cargador ha perdido su saco, se siente tentado a dejar de una vez por todas lo que le identifica como k'epiri: su forma de trabajo, pero no lo hace. Aunque ya no posea el saco, le quedan las fuerzas, que cada vez son pocas, para seguir con su oficio que consiste en cargar a la vieja usanza, es decir, sin usar carros con ruedas, sino llevar los bultos sobre las espaldas. No se compra una chamarra, prefiere, literalmente, morir de frío y morir trabajando duro, antes que dejar de ser lo que es. Lo que es, es todo lo que puede ser, es todo lo que tiene, renunciar a ello sería quedarse sin nada. Lo que es lo demuestra mediante su trabajo, su fuerza, su espíritu de lucha, su insistencia para vivir en la ciudad, su derecho a ser alguien. El k'epiri es voluntad de ser, y construye una forma de ser oponiéndose al caballero. Como pasa con la subjetividad planteada por Hinkelammert, surge su consciencia para defender su dignidad frente a las amenazas que se le presentan: a su vida, a su identidad en la ciudad y a su amor propio. Son estas la que lo obligan a asumir mayor consciencia de quién es y que busca ser.

Hinkelammert llama al levantamiento. Viscarra inspira la resistencia, a mantener lo que se tiene, aunque sea poco, pero para quien lo posee, lo es todo; hay que luchar para legitimar lo que se tiene y lo que se siente, si los demás no reconocen nada, hay que hacerlo uno mismo. El k'epiri no tiene el saco, pero tiene su cuerpo que trabaja, es en su cuerpo donde finalmente está su identidad, en la ropa que aún usa y que no ha vendido, en la coca que mastica, en el alcohol que bebe y que se le agota. Su reclamo de identidad es como un levantamiento en contra de quienes le hacen daño.

6.9 El "reino" y su concreción

Las figuras humanas propuestas por los autores buscan una respuesta a su condición de opresión. El pobre en Gutiérrez persigue el reino de Dios y actúa con esa perspectiva. El 'sujeto' en Hinkelammert discierne una serie de posibilidades y profundiza la idea del reino en términos de bienestar económico. El aporte de Hinkelammert como economista le permite desarrollar ambas dimensiones, teológica e ideológica, del reino como la dimensión socioeconómica. Esto garantiza, en cierta medida, la utopía de una nueva sociedad, donde se satisface las necesidades y ya no se tiene el peso del sistema económico injusto, sino hay otras relaciones económicas, sin deudas impagables, sin culpas y la ley está al servicio de la vida y no al servicio del sistema, es decir se da importancia al ser humano por sobre la economía y se lo

pone en el centro como criterio de discernimiento de la ley. Hinkelammert desarrolla lo que sería el reino, pero en términos más seculares. Gustavo Gutiérrez lo deja indeterminado. La concreción a la que quiere llegar Hinkelammert con la esperanza de una nueva sociedad, se basa en las condiciones de bienestar mínimas para asegurar la vida.

La subjetividad propuesta por Hinkelammert desarrolla más elementos que la subjetividad propuesta por Gutiérrez, en proponer categorías para referirse a la esperanza. Gutiérrez lo deja más inconcreto o en las “manos de Dios”. Aunque Gutiérrez establece el tema de la comunidad como un elemento importante. De este modo, Hinkelammert sitúa la utopía y le da contenido. La utopía es una tierra sin muerte. Evitar matar es un criterio de discernimiento de las instituciones y los sistemas. Consiste además, en el esfuerzo de poner el sistema al servicio de las personas, de los grupos humanos, de comunidades y sociedades. De situar la racionalidad medio-fin al servicio del circuito natural de la vida, como tantas veces dice el autor. No se da por hecho nada y se trata de tener perspectivas para actuar. Por ello el filósofo va hablar de postulados, de utopías, como guía para la acción. Hay que esforzarse por tanto, pues las cosas no están dadas. Y hay que hacerlo aquí, en esta tierra, no esperar necesariamente y de modo inmediato una salvación de Dios.

En Gutiérrez es la comunidad la que hace el reino, pero ese espacio de acción es reducido: se trata del ámbito popular cristiano, como dijimos. Hinkelammert piensa en una subjetividad cuya ética va más allá de la ética cristiana, se trata de una ética de la vida, donde hay elementos del cristianismo, relacionados a la afirmación concreta de la vida. En la propuesta de teólogo alemán-costarricense, el cristianismo tiene que discernirse, pues también se vuelve contra el sujeto.

El k'epiri sitúa sus esperanzas a un nivel más personal buscando satisfacer necesidades íntimas: el amor, la dependencia del trago, el prestigio. Es una subjetividad amenazada de muerte que apela a una resurrección simbólica para evitar quizás la peor de las muertes: la insignificancia, el ser invisibilizado completamente (los excluidos son tales, porque son invisibilizados). Así, en el k'epiri no hay paraísos ni tierras prometidas, no hay reconocimiento inmediato entre seres humanos. Lo que existe es luchar por el reconocimiento porque se está a punto de ser tragado por la indiferencia de la muerte, que indirectamente es producida por las demás personas, incluso gente de la misma clase social. En el k'epiri la cuestión es significar o no significar, pero aquí y ahora, pues el más allá no existe. En esa afirmación es la vida

entera la que se afirma y se pone en juego. El pobre apuesta la vida en el juego. No teniendo capital económico, se lucha por un capital simbólico, lo cual permite una tipo de salvación. En el k'epiri se hace presente, en algún grado, la resistencia de personas y pueblos marginados y excluidos.

7 Reflexión final: una propuesta teológica desde el pentecostalismo alteño (Bolivia)

En este capítulo proponemos algunos impulsos que las subjetividades estudiadas pueden dar a la teología pentecostal de la ciudad de El Alto (Bolivia)²²⁴. Hablamos de comunidades pentecostales pequeñas, que no pertenecen a grandes organizaciones religiosas; estas comunidades son lideradas generalmente por un pastor carismático o pastora. En cuanto a sus dogmas siguen, en general, las doctrinas de las iglesias evangélicas surgidas desde el protestantismo: la Biblia como autoridad suficiente, la salvación es solo por la fe y solo Dios es la suprema autoridad. Sin embargo, a pesar de estas creencias, se predica que la salvación se pierde si el creyente no se comporta como un “verdadero cristiano”, que Dios puede relevarse de otras maneras, en el sueño por ejemplo, o en el pensamiento; que el pastor es una autoridad importante por lo que se exige “sumisión” a él. Añadido a eso están las principales doctrinas pentecostales: el bautismo del Espíritu Santo, el hablar en lenguas como manifestación de ese bautismo, la segunda venida de Cristo, la sanidad divina, entre otras.

La ciudad de El Alto ha tenido un rápido crecimiento poblacional y sus habitantes los últimos años han aumentado su capacidad de consumo, teniendo acceso a nuevos bienes, como la tecnología, sobre todo en comunicación (internet, telefonía celular, redes sociales). En El Alto se edifican más casas, se abren nuevos negocios y las personas parecieran aspirar a más cosas de la vida moderna. Nosotros hemos trabajado en comunidades pentecostales desde la década del noventa, en este tiempo se veía mucha migración del campo a la ciudad, ahora, sin embargo, la situación socioeconómica ha cambiado. Algunas iglesias de ser muy cerradas a la influencia del “mundo”, ahora negocian con él, aunque se sigue predicando la salvación del alma y la perdición del “mundo”. Los integrantes de las iglesias se dedican principalmente al comercio y a otras actividades de servicio. Los miembros siguen perteneciendo a sectores populares, aunque aspiran a mayores reivindicaciones sociales (salud, educación y otros servicios). Hay una importante influencia del neopentecostalismo transnacional, especialmente en la música y en la interpretación de la Biblia como un medio de “autoayuda”; no pocas iglesias predicán la prosperidad y la “bendición de Dios”. Pero, a la vez, se recupera la música popular,

²²⁴ Como mencionamos en la Introducción, hemos sistematizado en dos volúmenes, la teología pentecostal a partir de las iglesias pentecostales de la ciudad de El Alto (Bolivia) {cf. Tancara 2005; 2011}.

propia de la región. Se sigue cantando en aymará en algunas iglesias. Las personas se reúnen para compartir la lectura de la Biblia, orar y para celebrar algunos acontecimientos importantes: matrimonios, cumpleaños, aniversarios de la iglesia y fechas del calendario cristiano. El culto del día domingo sigue siendo la actividad central. La predicación junto a los cánticos son las partes principales del culto. Una de las iglesias en la que estuvimos, ahora tiene ayuda internacional (de la organización cristiana evangélica Compassion). Personas del extranjero, de los EE.UU., ayudan económicamente a los niños. Funciona en esta iglesia un centro para reforzar los estudios de la escuela y proveer de alimentación a los menores. Este beneficio para los pequeños es controlado mediante la participación de sus padres y ellos mismos en las reuniones y en otras actividades de la comunidad eclesial. Hay una importante participación juvenil en las iglesias. En general, lo que se ve ahora es la generación de personas que han nacido en El Alto, hijos de ex-mineros, campesinos y otros. La vinculación que las personas tienen con el campo sigue siendo frecuente.

En las iglesias pentecostales se dice que Dios ayuda a resolver tanto los problemas “materiales” como los “espirituales”. En general, se ve que las personas pobres encuentran en las iglesias una “familia”, con la cual se pueden identificar y respaldar en varios ámbitos de sus vidas.

Con el enfoque pentecostal trabajamos una cuarta posición frente a las propuestas teológica y filosófica (liberación), y literaria boliviana analizadas anteriormente. La posición que queremos presentar es pastoral y teológica en un contexto de iglesias pentecostales populares. Podemos reflexionar las tres posiciones estudiadas desde la perspectiva pentecostal, que no es una perspectiva objetiva ni absoluta. En este sentido, nos damos la libertad de hacerlo desde la situación en general de las iglesias y sin tomar en cuenta una sede u organización específica.

7.1 El “mundo”: la sociedad capitalista

Empecemos por definir qué significa “mundo” para las personas pentecostales. El mundo es aquel lugar que queda fuera de la iglesia y la gracia de Dios. Un espacio donde el bien (Dios) y el mal (el “enemigo”, el diablo) se disputan las almas de las personas. Estas deben decidir entre “irse con Dios” o “irse con el diablo”. Además, el “mundo” es donde se desarrollan las prácticas económicas, sociales, políticas y otras que no tienen relación con las prácticas cristianas. Se puede influir “cristianamente” a veces en ellas, pero corresponden a otro ámbito. Se interpreta que esas prácticas no están definidas por el “amor cristiano”, ni por las relaciones entre hermanos, sino por

intereses de personas no cristianas que buscan allí algún beneficio de carácter social, económico, político, pero sin Cristo. El “mundo” es el lugar donde las personas funcionan sin Dios y sin tener salvación. Es un campo para ganar almas y evangelizar.

El actual contexto social y económico, que es también cultural, tiene consecuencias nocivas para el ser humano y su convivencia, ponen en peligro la vida (Hinkelammert, Gutiérrez). En el caso del k'epiri de Viscarra, las personas del mercado solamente les interesa salir ganando a costa del cargador. Como vimos, Hinkelammert desarrolla más la teoría del mercado capitalista, dando varios detalles sobre este sistema que él considera inhumano. En este sentido, las propuestas de los autores son una invitación a la teología pentecostal para tomar mayor consciencia sobre la realidad social donde se lleva a cabo la evangelización y toda práctica de vida humana. Esto podría complementar la interpretación teológica que se tiene del “mundo” en la fe pentecostal, como un lugar de perdición y decisión. Las sociedades capitalistas ponen obstáculos a la posibilidad de construir algo mejor y a toda ética. Existen estructuras que producen el mal, hay un sistema social, económico, político e ideológico que ocasiona sufrimiento y “pecado”. En general, se trata de impulsar al análisis de las sociedades capitalistas, que hoy en día, como señala Hinkelammert, están en una nueva fase: permanecen en la etapa de una “globalización” cultural y económica, pero al mismo tiempo, producen exclusión de gran parte de la humanidad. Situación que cualquier iglesia cristiana, y por ello las iglesias pentecostales y su teología, no pueden ignorar. Las crisis sociales, económicas y de valores son las que la teología pentecostal reconoce también como el “mundo perdido” que necesita de Cristo.

El contexto económico y social es un desafío para la iglesia y teología pentecostal, en orden de asumir una posición ética y evangélica ante ella. No se pueden pasar por alto las crisis actuales que están afectando las vidas de las personas, directa o indirectamente. Se extiende un modo de vida donde se pone el interés costo y beneficio por encima del respeto al otro y su vida, por sobre el interés comunitario que define las prácticas de las iglesias pentecostales pequeñas. El “amor al dinero” lo está degenerando todo. Entre las mismas iglesias cristianas y pentecostales a veces se compite por ver quién tiene más bienes materiales, o miembros con más dinero y mejor posicionados en la sociedad. El “mundo”, que es el mercado capitalista, se está metiendo a la iglesia con fuerza.

La teoría de Franz Hinkelammert por trabajar más el factor socioeconómico, puede dar luces a una teología pentecostal para reflexionar los problemas señalados y

buscar respuestas a los males de la actual sociedad. Asimismo, y como se indicó, la teoría de Hinkelammert considera la dimensión ideológica y teológica. Una teología pentecostal podría hacer también esa distinción entre lo que es mensaje cristiano o lo que es un mensaje ideológico para encubrir injusticias.

Esta reflexión conduce y debe guiar a un mayor compromiso con quienes en el “mundo” y en el “sistema capitalista” (“mundo”-capitalista) son los perdedores, que el mismo sistema produce. Históricamente la iglesia pentecostal de El Alto ha trabajado con los sectores populares, con lo pobres, y debería seguir haciéndolo, continuar conformando comunidades que dan a la gente esperanza, al crear un espacio de encuentro. Evitar con esto la tentación que implica el mercado y las teologías “de la prosperidad” en un contexto donde más bien, pese a que se ha mejorado, hay que seguir luchando, puesto que no se logra salir de la pobreza y de la “pobreza espiritual”, como muchas personas dicen. La gente requiere valorarse y empoderarse, las iglesias pentecostales alteñas han contribuido a eso, muchas veces hablando más del mundo espiritual que de los efectos sociales que tiene. Ahora lo podrían hacer con mayor consciencia y responsabilidad. La teología pentecostal tiene con esto una tarea importante: acompañar con la reflexión estos procesos.

En el pentecostalismo se dice que la iglesia cristiana está en el mundo, pero que no es del mundo (Juan 17: 15-16). Está en el mundo para llevar confianza a las personas, desde esta perspectiva debe conocer más cómo funciona el “mundo”. La teoría del filósofo Hinkelammert aporta en este sentido, porque articula teología y economía y presenta detalles de cómo funciona la sociedad occidental y las subjetividades que en ella combaten (sujeto versus antisujeto). El “mundo” que interpretan los pentecostales es también el sistema capitalista de relaciones injustas que produce el mal. Es un mundo determinado por las relaciones socioeconómicas y políticas, y no es solo espiritual.

7.2 El “pecado”, una nueva forma de entenderlo

Las iglesias pentecostales consideran que el pecado es exclusiva responsabilidad del individuo y no hacen mayor crítica al contexto social donde ese individuo “culpable” está. En este sentido, por ejemplo, el k'epiri pudiera ser responsable solo él de sus males. Todo lo que le pasa es por “borracho” y no buscar una mejor vida, porque no se ha “convertido al evangelio”. Le va mal porque no ha tomado una decisión de “tener a Dios en su corazón”. En otras palabras, “anda así porque él quiere”. Se enseña que la “salvación es personal” y, se infiere de ahí que la “condenación”

también lo es. Sin embargo, en esta apreciación y creencia, no se repara sobre la responsabilidad que igualmente tiene la sociedad. El “pecador” no tiene solo él toda la culpa, pues es parte de un contexto, el cual contribuye a su desgracia. El k'epiri es parte de una red de relaciones, está en contacto con las personas del mercado y con el caballero que le intercambi6 el saco. El cuento nos enseña a ver relaciones, a identificar a otros culpables. Cada quien tiene responsabilidad, pero no solamente uno. La teorí de habitus que hemos visto se basa en las relaciones que se establecen y no en individuos aislados. Nosotros somos determinados, hasta cierta parte, por las relaciones que tejemos y que, al mismo tiempo, nos van tejiendo. Si existe, según Hinkelammert y también Gutiérrez, una salvación que es relacional: “Yo vivo, si tú vives”, o de conjunto, es decir, la salvación como un hecho colectivo que incluye al prójimo, al semejante, a la sociedad y al medio ambiente, del mismo modo se podría pensar en una doctrina del pecado relacional o del conjunto de la realidad y no solo del individuo.

No se puede condenar con la misma dureza a una persona que no cree en Dios, que goza de una buena posición social (como el “caballero”) y aquellas que no creen, que sufren presas del alcohol y de las drogas. No todos los pecadores tienen las mismas posibilidades para enfrentar la vida, las tentaciones, las injusticias sociales, las enfermedades y no tienen la misma responsabilidad. Además, los pecados no son los mismos, hay diferencias, puesto que los pecadores son diversos y pertenecen a distintos ámbitos sociales. En muchos casos el contexto en el que viven los hunde más, como pasa con el k'epiri.

El análisis de la subjetividad de Gutiérrez y Hinkelammert propone la idea de estructuras que producen pecado. Gutiérrez y los teólogos de la liberación se referían al “pecado social” o “pecado estructural”. Hinkelammert habla de las leyes del mercado. El pecado institucional, puede ser tanto del mercado como del estado. Según el filósofo alemán-costarricense, la moral del mercado capitalista se resume en el cumplimiento de contrato y el respeto de la propiedad privada a costa de la vida humana. Las instituciones son mediaciones que se pueden absolutizar y convertir en ídolos que demanden sacrificios humanos. La iglesia cristiana también puede caer en esto, históricamente ha tropezado en ese pecado que se comete cumpliendo la ley. Hinkelammert, como vimos, da un ejemplo: a nombre de los Derechos Humanos se viola a los seres humanos. En el cuento de *El k'epiri*, es la sociedad, el mercado, quien en parte asegura su mala situación e indirectamente le impulsa a su

destrucción, al alcoholismo y, por ejemplo, a sus acciones violentas. Hablar del “pecado social”, “pecado de las instituciones”, “pecado colectivo”, “pecado estructural” y “pecado que se comete cumpliendo la ley” es urgente para la teología pentecostal, pues le permite un desarrollo amplio, en vista que estos pecados son temas sociales y se pueden contextualizar. Dan criterios para la reflexión teológica y para entender de modo más profundo el tema del “pecado”.

El pecado que se comete cumpliendo la ley, que Hinkelammert interpreta de Pablo de Tarso, es, del mismo modo, el pecado que cometen varias iglesias pentecostales al juzgar a una persona con moral legalista, olvidándose de la gracia. Se piensa, muchas veces, de manera fundamentalista en lo que dice la Biblia, pero se olvida ver los casos de las personas en concreto, para intentar comprenderlos a partir de allí. Hinkelammert nos invita a ir fuera de la iglesia para llevar a la práctica ese yo vivo si tú también puedes vivir. Gutiérrez se sitúa dentro de la iglesia, pero con una postura crítica y denuncia la deshumanización. Viscarra, por su parte, muestra en su cuento que en el peor abandono, el ser humano como tal es importante y vale. La teología pentecostal con estos impulsos puede denunciar las injusticias sociales al mismo tiempo que habla de la Buena Noticia. La iglesia no se puede desarrollar negando la realidad del pecado, el “pecado social”.

El “pecado” hay que considerarlo y enfrentarlo colectivamente, conscientes de que existen estructuras que oprimen a los seres humanos y que las personas se hacen esclavas de alguna ley moral o institucional. Las estructuras y leyes sociales, muchas veces impiden a las personas pentecostales actuar con mayor comprensión y, como ellas mismas dicen, con más “misericordia”. Por lo tanto es necesario discernirlas.

7.3 El “pecador”: antisujeto

Hinkelammert construyó, como vimos, la subjetividad de alguien que actúa como antisujeto. La subjetividad del 'antisujeto' en Hinkelammert da un impulso para analizar, desde otro enfoque, al “pecador” en la teología pentecostal. Tradicionalmente el “pecador” para el pentecostalismo alteño es, por ejemplo, alguien que fuma, bebe, baila, convive sin casarse, participa en política o no quiere venir a la iglesia, ni escuchar la palabra de Dios. Pero no se considera pecador a quien, por ejemplo, como el antisujeto de Hinkelammert, vela solamente sus intereses y procura acabar con los demás en la guerra económica. Pues no existen categorías ético-teológicas desarrolladas en el pentecostalismo alteño, para analizar posturas de esta naturaleza. La relación que se establece en el mercado es generalmente la relación

de un antisujeto, pues se propagan “valores” como el individualismo, el hedonismo, el machismo, el nihilismo, el consumismo sin freno, que daña el medio ambiente natural y social, y que enferma el cuerpo. Posiblemente, algunas personas cristianas y pentecostales tengan también algunos rasgos del antisujeto. Toda persona puede comportarse como antisujeto, pues participamos del mercado.

La teología pentecostal critica la “idolatría” de la Iglesia Católica y de las religiones originarias, pero no lo ha hecho con la idolatría del mercado y los idólatras que lo ensalzan y celebran, muchos de ellos son cristianos y cristianas. En el neopentecostalismo, que tiene alguna influencia en las iglesias pentecostales a través de la música y mensajes, existe un culto indirecto al dinero y a los negocios injustos del mercado capitalista {cf. Ocaña 2002}. La teología pentecostal podría ser crítica hacia dentro del propio pentecostalismo y del cristianismo, como lo hace Hinkelammert, al desarrollar una teología sobre el pecador, enfocando las prácticas de aquellas personas que para lograr beneficios económicos y éxitos en los negocios, producen daño a los demás y a la naturaleza. Con esta postura, también se convertiría en crítica hacia fuera de la iglesia (una “voz profética”). En este sentido, afirmaría su deseo de ser luz para el “mundo”-capitalista, pues lo interpelaría constantemente.

El estudio del 'pecador' se puede hacer considerando los puntos centrales que Hinkelammert propone con su teoría sobre el 'antisujeto'. La misma se ilustra con la inmoralidad del caballero y las personas del mercado en el cuento de Viscarra.

La iglesia pentecostal debe llamar constantemente la atención a sus miembros para evitar aprovecharse de las personas vulnerables, para no discriminarlas, no usufructuar de ellas, no usarlas para lograr beneficios económicos y otros; para adquirir prestigio usando a los otros. Para no engañar haciendo tratos injustos, como lo hizo el caballero. Para no aprovecharse de ninguna manera, ni material ni simbólicamente. No robarle su producción cultural, su sabiduría para hacer negocios. No ganar plata a costa de la gente. Se debe respetar la cultura del otro, sus bienes. Puesto que hacer alguna de las cosas señaladas o acciones semejantes es “pecado” y definen al “pecador”.

7.4 La salvación y sus medios

En Gutiérrez y Hinkelammert se trata, sin duda, de una salvación integral, que incluye el alma y el cuerpo, que toma en cuenta a la sociedad, a la comunidad y a la persona. Hay varias prácticas pentecostales donde se afirma la corporeidad, pero muchas

veces en las predicaciones se insinúa o se dice directamente que la salvación es del alma o se habla de un “cuerpo glorificado”. Parecido a como, según Hinkelammert, lo plantea Agustín, cuando hace referencia al cuerpo sin necesidades materiales. Asumir estos puntos de vista, llevan a menospreciar el cuerpo, quien requiere de esperanza, salvación y, sobre todo, satisfacer sus necesidades. La tradicional dicotomía entre lo espiritual y lo material debe ser superada. Del mismo modo, debe cuestionarse la separación entre subjetividad y objetividad. Si somos salvados eso tiene que reflejarse en la vida cotidiana con la satisfacción de las necesidades corporales. Si continúa el hambre, la violencia, la discriminación no se puede hablar que hay salvación. Esto lo define y lo defiende también Gustavo Gutiérrez y la TDL en general. Es ahora y aquí donde las personas necesitan de bienestar corporal.

El movimiento pentecostal comenzó cuestionando la hegemonía de la Iglesia Católica y de otras iglesias protestantes históricas. La salvación viene de Cristo, sin embargo no tiene que estar determinada por fuerza a algunas iglesias o limitada a alguna forma de creencia. Una teología pentecostal debe reconocer en la práctica eclesial, la fidelidad al evangelio y la no perfección de sus prácticas, sus limitaciones. Es necesaria la autocrítica para evitar la fetichización de la propia institución, así como la de determinadas formas y caminos de salvación. El camino a Cristo adquiere muchos matices y no se puede decir que una vía es mejor que otra. Las instituciones, como dice Hinkelammert, son medios, instrumentos al servicio de la dignidad humana y la salvación, no son el fin. El análisis teológico sirve para discernir la propia senda e institución como un medio y no como un fin para la salvación. Una de las características de las personas pentecostales es que para ellas lo más importante es el amor de Cristo y la fe. La institucionalidad para organizarse, expresar el amor y la fe están en segundo lugar. Dios se hace presente donde hay dos o tres reunidos en su nombre, como señala la Biblia en Mateo 18: 20. Por esa razón los pentecostales pueden empezar una obra evangélica en cualquier parte y con cualquier persona. A ello se suma el reconocimiento de todo ser humano, sin excepción, como “sirvientes de Dios”, es decir, todos están llamados a predicar la palabra de Dios y a ser instrumentos para llevar la salvación. Aunque existe siempre una lucha entre los que quieren burocratizar el evangelio y los que anhelan mantenerlo a un nivel de espontaneidad. Hay una tensión entre quienes desean una relación jerárquica y los que intenta más bien una relación horizontal. Esa lucha se da en la misma obra que se considera que solamente “obedece a Dios”. La institución (léase burocratización) es una tentación permanente, pero surgen siempre nuevas iglesias pentecostales que

empiezan otra vez el proceso, proclaman que solo obedecen a Dios y a nadie más y que únicamente en Cristo hay salvación. No nos salvamos por la institución, sino por la capacidad de hacer comunidad y satisfacer las necesidades de los miembros de la manera más amplia y concreta posible. Es un tema para una teología pentecostal: reflexionar salvación e institucionalidad, a partir de los autores vistos, en especial Hinkelammert.

Se predica “solo a Cristo”, pero parece inevitable la mediación de la institución. Ahí es necesaria la reflexión teológica. Además, es importante investigar otras formas de afirmar la vida y aproximarse a un Dios que salva (libera, diría Gutiérrez). Incluso, procurar un diálogo intercultural e interreligioso. Aquí habría que tomar en cuenta, según la fe pentecostal, al Espíritu Santo como guía, que permite una apertura intercultural y una buena disposición para el diálogo (Hechos 2: 4-21).

7.5 El reino de Dios

En la subjetividad que propone Gutiérrez aparece la referencia al “reino”. Inspira a la articulación entre creencias en el reino y la práctica social-comunitaria. Hinkelammert, por su parte, considera las ideas concretas, relacionadas a determinadas prácticas sociales y económicas, ligadas a principios éticos para respetar las fuentes de la vida: al ser humano y al medio ambiente natural. Profundiza en los criterios y prácticas socioeconómicas específicas. La teología pentecostal debe comenzar a pensar el reino incluyendo la problemática social y económica, para no espiritualizar el concepto o dejarlo como algo que algún día vendrá (como lo dijimos respecto a la salvación). Una forma que el reino venga, es adelantándolo en alguna medida y que se lo viva. Si bien en el pentecostalismo, hay prácticas específicas que adelantan el reino: las comidas comunitarias, el acompañamiento a las familias, la oración unida, los donativos a las personas más pobres, se hace necesario mejorar estas prácticas, promoverlas más y proponer otras. Por lo general, en las iglesias pentecostales lo que predomina es la práctica de la liturgia. En muchos casos no se va más allá. La realidad se reduce a un culto y a la oración. Pero, en vista del algún impacto que la iglesia tiene sobre el barrio y la sociedad, es necesario reflexionar en prácticas más allá de la iglesia, lo que no significa dejar a Dios, sino ampliar la misión, que se traduce en llevar vestigios del reino a las personas en el contexto donde ellas están. Hay que contextual una reflexión del reino.

La teología pentecostal, siguiendo el libro del Apocalipsis, habla de una “tierra nueva” y de un “cielo nuevo”, pero es necesario pasar del aspecto escatológico y metafórico

a una interpretación de los tiempos presentes y más concretos. Así lo plantea el sujeto en Hinkelammert. Obviamente, no se trata de alcanzar la plenitud ya, ahora, eso no se puede. La subjetividad propuesta por Hinkelammert tiene consciencia que el reino no se alcanza en este mundo, está en manos de Dios, pero sí postula tareas de reivindicación más cercanas o “factibles”. El “reino”, en lugar de ser una meta siempre pendiente, se vuelve una fuerza para la acción y la reflexión en la actualidad. La subjetividad que describe Hinkelammert es de un ser que tiene “utopía”, que considera una guía de sus acciones. Las personas pentecostales no piensan en términos de “utopías”, pero sí en la “guía de Dios”. La teología debería reflexionar sobre cómo hacer para que esa bondad y ese poder de Dios se hagan presente en los momentos actuales.

Pensar en el tema del reino de Dios obliga a la teología pentecostal a buscar e incorporar nuevas fuentes para establecer su saber. Hay un criterio de la Divinidad que podría acompañar el proceso, a parte del Espíritu Santo que se mueve libremente, es la “soberanía” de Dios, pues Dios se “revela” donde quiere y como quiere. Esto abre el discurso teológico del pentecostalismo alteño para entender la presencia de Dios y su reino prometido.

7.6 Una antropología teológica: la dignidad y la tolerancia

Hay criterios en las subjetividades vistas en este trabajo que pueden aportar para una construcción teológica pentecostal sobre el ser humano. Los seres humanos no solo son “gusanos” ante Dios, como lo dicen algunos pastores pentecostales cuando predicán, sino seres con muchas dimensiones positivas. Y a la vez son seres creativos, capaces de servir a Dios de diferentes maneras, que luchan por sus derechos y la justicia, que, a pesar de todo, tienen dignidad y que jamás la pierden (como el k'epiri). Lo central en el sistema económico, debe ser que la vida no esté al servicio del capital, sino el capital al servicio de la vida humana (Hinkelammert). Dios entrega poder al ser humano para que él pueda crear, transformar (Gutiérrez). Por lo tanto, hay que valorar al ser humano y descubrir sus potencialidades. Es un hijo de Dios, como decía Gustavo Gutiérrez. No es razonable solo condenarlo.

El k'epiri a pesar de no creer en Dios ni ir a la iglesia, tiene su moral: es trabajador, no roba, no estafa, y en general no le hace daño a nadie. No es vengativo y soporta las bofetadas de la gente de la ciudad, incluso, se podría decir que “da la otra mejilla”. Estas actitudes hablan del valor del ser humano. Se podría decir que en algunos aspectos el k'epiri se comporta “mejor” que muchas personas cristianas.

El k'epiri es un alcohólico, supuestamente no tendría nada que enseñar a la fe cristiana, sin embargo, se puede aprender de su sobrevivencia, de la lucha por su dignidad. Una nueva concepción del ser humano se hace necesaria en la teología pentecostal. Abandonar con ello ese lenguaje condenatorio, que se oye sectario, cuando se define al ser humano, como un ser sin ninguna posibilidad de valerse por sí mismo. Muchas veces se usa un discurso que engrandece a la Divinidad, pero empobrece al ser humano. Hay que procurar engrandecer al ser humano apelando a la grandeza de Dios, en especial cuando habla de los pobres, pues los pobres han sido ya bastante humillados. El pobre es el “rostro de Dios”, señalaba Gutiérrez. Hinkelammert, como indicamos, habla de la centralidad humana. Pero en el pentecostalismo, en su discurso sobre el ser humano, pareciera despreciarlo, derivándose de allí la subestimación por las culturas y las obras humanas. Se piensa que existe algo supra cultural, sobrenatural y único. No se advierte que lo que se piensa como supra cultural es también una cultura. Muchas costumbres occidentales, especialmente que provienen de sociedades capitalistas como la de los Estados Unidos, son vistas como si fueran una “cultura cristiana”, por lo tanto, casi descendidas del cielo. A nombre de ella se minusvalora otras expresiones culturales. Se parte del principio que nada de lo que haga el ser humano es bueno y que solo las obras de Dios son buenas. Que ningún ser humano sirve ante Dios y que solo Dios es grande, único, celoso, quien regirá por siempre el universo entero. Que todo lo que hagamos se debe a Dios y que por lo tanto vano es toda nuestra propia iniciativa. De ahí se deriva un tipo de fundamentalismo, muy parecido al del antisujeto de Hinkelammert. Empobrecer al ser humano es una estrategia para predicar y hacer reconocer las propias faltas, para quitar toda autosuficiencia y orgullo. Hasta cierto punto, eso ayuda para hacerse una autocrítica, pero en lugar de optar o por Dios o por el ser humano, como creyentes, se podría procurar engrandecer al ser humano en Dios y a Dios en el ser humano, como lo hacen Gutiérrez y Hinkelammert en sus teorías.

En última instancia, ese Dios todopoderoso, que está por encima de las personas y que gobierna todo, puede tornarse déspota, un dictador y exigir sacrificios innecesarios del ser humano. Dios lo exige todo y el ser humano se empobrece. Se instala una dura distinción entre un Dios con mucho poder, abstracto, controlador, egoísta y un ser humano débil, que no sirve casi para nada, arrojado al mundo sin ninguna esperanza. Solo en Dios ese ser caído puede valer algo. Pero ese “Dios” es una particular interpretación de una determinada tradición cristiana: el

pentecostalismo. Es necesario, en este sentido, una teología que reflexione la doctrina del ser humano, lo que le lleva igualmente a pensar en la doctrina sobre Dios. El pensamiento crítico de Gutiérrez y más el de Hinkelammert, lleva a plantearse este tema y sospechar de las imágenes de Dios en relación a la emancipación humana. El objetivo superior es la salvación del ser humano, “Dios no requiere ser salvado” se dice en las iglesias locales.

Teólogos que no son pentecostales encuentran motivos cuando ven esa imagen de Dios egoísta, para hablar del pentecostalismo como de una religión autoritaria y de fanáticos; que no les gusta dialogar y que, por lo general, son reacios a toda crítica. La teología pentecostal debe reflexionar más la premisa sobre el respeto al ser humano, porque, como sugieren nuestros autores, este siempre es digno, no importando a que religión pertenece, su origen social, siempre será criatura de Dios, en especial, las personas más pobres.

7.7 El reconocimiento de la naturaleza como semejante: la ecología

Habíamos señalado que desde la subjetividad de Hinkelammert se reflexiona sobre la naturaleza como si fuera un semejante, otro “sujeto”, que igualmente merece atención y reconocimiento. La naturaleza es condición de posibilidad para la vida humana. En la teología pentecostal se reflexiona muy poco, o no se piensa, el problema ecológico. La salvación es solo del ser humano, la naturaleza será destruida para que venga una tierra nueva. Este tipo de creencias deben ser re trabajadas para que no produzca una indiferencia hacia los problemas ecológicos actuales, la falta de respeto al medio ambiente. Se hace necesaria, a nuestro parecer, una teología ecológica pentecostal. Si importa la salvación humana, debe interesar la salvación del medio ambiente natural que está en relación íntima con la vida humana. Hay que reflexionar sobre la relación entre ser humano – medio natural. Se vive la vida como si el medio ambiente no tuviera peso, pero lo tiene y mucho. Este razonamiento, tan elemental para otras personas, no es tomado en cuenta en la teología de las iglesias pentecostales de El Alto, por lo tanto es un impulso importante.

7.8 La resistencia indígena y la migración interna

La figura del k'epiri simboliza la resistencia indígena y la migración de los oriundos del campo a la ciudad. Esa migración del aparapita puede ilustrarnos acerca de cualquier persona que se incorpora a la ciudad, en donde debe soportar una serie de calamidades para ser aceptado y para conseguir los medios de sobrevivencia, como

de hecho pasa con el cargador. Así, esta figura impulsa a la teología pentecostal a reflexionar sobre el mundo indígena en general, y sobre la migración en particular, no solo desplazamientos indígenas, sino de otras personas. El k'epiri no viene a quitar el trabajo a nadie, no viene a aprovecharse, con su trabajo aporta a la economía de la ciudad. Ha llegado del campo a la urbe para aportar con su ardua labor. Además, no solo está dispuesto a trabajar, sino trae consigo su cultura, su lengua, su identidad que se debe acoger y no rechazar. Más aún la cultura indígena puede enriquecer a la ciudad. Esto lo afirmamos porque hay muchos hermanos pentecostales que condenan las creencias autóctonas y varias de las prácticas de las naciones originarias, critican diferentes elementos de la identidad de los indígenas. Menosprecian las culturas de los pueblos originarios, las ven como inferiores en comparación a la cultura cristiana occidental. Imponen en cierta medida el desarrollo occidental sobre otras formas de desarrollo. Así, existe una visión socioeconómica que hay que intentar superar. En esa concepción del “desarrollo” occidental aparecen esos rasgos del individuo que calcula presentado por Hinkelammert y el “pecado social” del que habla Gutiérrez. En el caso de la migración, muchos hermanos y hermanas pentecostales de la ciudad de El Alto, son migrantes o hijos de migrantes. Por ello la migración del campo a la ciudad es un tema crucial para una teología pentecostal. De modo que no se ha tomado en cuenta este factor que es el caso de los propios miembros de las iglesias pentecostales alteñas en Bolivia.

En cuanto a lo indígena, una idea más: muchas personas pentecostales descendientes de pueblos originarios intentan borrar su identidad cuando vienen a la ciudad y cuando se “convierten” al evangelio. La intercambian por su identidad cristiana, como hizo el k'epiri con su saco. Hasta cierto punto esto se explica, porque es una manera de sobrevivir, en un contexto donde hay mucha discriminación, de modo que uno a veces tiene que “blanquearse” y asumir la cultura del colonizador, o rasgos de la cultura que domina, para ser aceptado y no ser rechazado. Los códigos son otros y se desdeña todo lo que no provenga del mundo occidental. Es, en alguna medida, la experiencia del cargador de Viscarra. Resulta práctico negar la propia identidad, pues se evita el sufrimiento de ser maltratado. Pero hoy, con el reconocimiento de los pueblos originarios, un proceso que sigue y que se pelea, no está demás, y más bien es importante e interesante, que la teología pentecostal reflexione el tema de las identidades pentecostales indígenas: ¿Somos más pentecostales que indígenas, o más indígenas que pentecostales? ¿Somos de ambas identidades? Como sea, la identidad indígena pervive en alguna medida en los

cantos, en las maneras de comportarse (habitus) o a través de las historias de las abuelas y abuelos. Aun así, hoy se sigue vendiendo la propia identidad por unas monedas o por un “guiso de lentejas” (cf. Génesis 25: 25-34). A la vez, hay muchos modos de resistencia de esta identidad originaria (como el k'epiri lo hizo a pesar que ya no tenía el saco). Se abre un gran tema para la teología pentecostal en relación a la resistencia de la identidad indígena y la evangelización pentecostal en Bolivia. Mediante el pentecostalismo los indígenas se reivindicaron o, por el contrario, ¿Están abandonando definitivamente su identidad? La identidad que asumen ¿es mejor que la que se dejó? ¿Es la mezcla de identidad una buena opción?

Ahora hay políticas del Estado y del actual gobierno boliviano a favor de los pueblos originarios y se promueve la idea de la “descolonización”. Varias iglesias en vez de encarar el tema reflexivamente, simplemente condenan esas iniciativas. En decir, ellas siguen con el proyecto de “extirpación de idolatrías”, lo cual pensamos debemos cambiar si es que queremos tener una respuesta seria y actual a la problemática indígena y la diversidad cultural. La ciudad de El Alto es una ciudad de mayoría indígena y de migraciones indígenas del campo a la ciudad (y de otras partes más), por ello los temas aludidos: pueblos originarios y migración interna, resultan relevantes para la teología pentecostal alteña.

7.9 Articulación entre fe y política

La subjetividad propuesta por Gustavo Gutiérrez articula su fe en el Dios de Jesucristo y la práctica social y política. Lo importante es la articulación entre fe y participación política. Esto da un impulso a la teología pentecostal para que reflexione sobre la fe cristiana, la política y el compromiso social de acuerdo al contexto. Generalmente, en las iglesias pentecostales se demoniza la participación política y el compromiso social, se lo reduce a un compromiso con el “mundo”, sin advertir que son dimensiones importantes para la vida de los creyentes, que les afecta directa o indirectamente. Además, el ejercicio político tiene que ver con la construcción de la propia comunidad, no solo con políticas sociales o económicas a nivel macro. Las mismas comunidades tienen prácticas políticas que forman parte de sus vidas, presentes en las relaciones que hay entre sus miembros. La teología pentecostal tampoco se dedica a reflexionar la articulación entre fe y política pensando en un compromiso desde la iglesia. No existe, en términos generales, la pregunta de cómo un evangélico puede participar, sin renunciar a su fe, en la vida política y comprometerse con los que luchan, como lo propone el 'pobre' en la teología de

Gutiérrez. Aunque no es muy frecuente, hay hermanos pentecostales en la política, más que nada en la política partidaria o en la política sindical. Cuando se trata de reclamar por la vida del pobre, la política se vuelve más digna e importante. Las prácticas políticas de los miembros pentecostales, en general, no son reflexionadas teológicamente.

Muchas veces las personas pentecostales hacen política, pero no se interpreta como “práctica política”. Por ejemplo en la revolución de octubre 2003 muchos miembros de las iglesias estaban en las barricadas de la ciudad de El Alto exigiendo la defensa de los recursos naturales y, después, la salida del gobierno. ¿Qué tipo de participación política es esta? Pero muchas veces se prefiere ignorar a los hermanos y hermanas que están “metidos en la política”. Incluso, se les ve como que quieren dejar de servir a Dios. No hay una articulación, por ejemplo, de la idea del servicio a Dios y la práctica política. Y no se toma en cuenta que desde la práctica política a favor de las personas pobres se podría dar también un servicio a Dios. Una diferencia interesante con la Iglesia Católica, de la que forma parte Gustavo Gutiérrez, es que en ella la política tiene una mediación institucional, mientras que entre los pentecostales es un asunto personal e individual. Quizás la reflexión de las subjetividades presentadas por los intelectuales analizados en este trabajo, puedan inspirar y, más que eso, entregar algunas ideas para pensar la práctica política de la propia iglesia o comunidad pentecostal. Incluso para ponerse a meditar si con la práctica entendida como “apolítica” no se está apoyando en realidad al mantenimiento del orden establecido injusto y a la perduración de partidos corruptos que gobiernan para unos cuantos privilegiados, como sucedió en la mayor parte del siglo pasado en Bolivia. Además, que pensando de esa manera, nos inhibimos de hacer nuestra crítica y de participar como es nuestro deber, pues no solo somos hermanos de la iglesia, sino ciudadanos con derechos y obligaciones. La participación política y en los procesos políticos es una responsabilidad ética. Esto nos debe ayudar a pensar la teología pentecostal, sin renunciar a profundizar y actualizar el contenido de los dogmas propiamente cristianos al interior de la iglesia. Cristianismo y sociedad, fe y política, son los temas que podría abordar la teología pentecostal con el impulso de Gutiérrez y Hinkelammert.

Las personas pentecostales con su actual teología que es conservadora pueden oponerse a los avances sociales que se procuran en Bolivia, por eso la necesidad de renovar el lenguaje teológico. Hay mucha tarea para su teología y sus teólogos. Se

requiere estar al tanto de la nueva situación del país, donde, a pesar de todas las complicaciones, está ocurriendo la reivindicación de muchas personas oprimidas, entre ellas, las personas evangélicas pentecostales. Sin embargo, el trabajo y las luchas continúan.

8 Anexos

8.1 Anexo 1: El cuento de Viscarra

El K'epiri

[55] ²²⁵

¹Camina por las calles con su saco corte casimir ²(casimir inglés, se supone), llevando entre sus ³manos su pita *nylon*, mientras las vendedoras del ⁴mercado se disputan sus servicios. Ha pasado la ⁵noche pensando en qué putas le ha sucedido para ⁶que acepte a aquel caballero el cambio de su saco del ⁷mil ochocientos por una pilcha, que le cae demasiado ⁸grande, y huele a la recontra no sabe qué... ¡perfume, ⁹dizque!

¹⁰El anterior olía mejor. Lo había acompañado ¹¹durante tantas jornadas, hora tras hora, día tras día, ¹²noche tras noche, que se podría decir que era una ¹³especie de parte sustancial de él. Era su cuerpo, su ¹⁴alma, su ser mismo. Y mientras más pasaban las ¹⁵eternidades, una especie de cariño innombrable lo ¹⁶había unido a dicha prenda, que ahora extraña, y ¹⁷hasta se puede decir que ha empezado a morir poquito ¹⁸a poco por la ausencia de ese saco.

¹⁹Desenrolla la pita que lleva entre las manos, y cual ²⁰llamero solitario (todas las comidas que se sirve son ²¹de carne de llama), la hace bailar brevemente por el ²²aire y la recoge entre sus manos para envolver con

[56]

¹ella los cajones de tomate que la Dionisia le ha ²encargado que cargue hasta el puesto de su comadre ³Tomasa. Con manos expertas aprisiona las cajas, y ⁴tras darles la espalda, coloca ambos extremos de la ⁵pita sobre sus hombros. Prestamente anuda alrededor ⁶de los mismos el envoltorio y sus espaldas se abren ⁷para recibir el peso de los tomates, mientras con otro ⁸movimiento diestro amarra los extremos de la pita en ⁹un nudo certero y preciso. Su cuerpo se incorpora ¹⁰encorvado, y comienza a caminar sin mirar de frente, ¹¹sino tan sólo el piso que marca sus pisadas hasta el ¹²lugar que será su destino, porque él no necesita ver ¹³hacia adelante, ha llevado tantos bultos por ese camino, ¹⁴que el transitar por ahí es una rutina.

¹⁵Y es que el *k'epiri* es el mismo hombre que hace ¹⁶más de tres décadas ha llegado del campo a la ciudad ¹⁷(de dónde más iba a llegar) y ante el rechazo que ¹⁸recibió tanto de los pobladores como de la misma ciudad, ¹⁹decidió quedarse a vivir en ella, aunque tenga que ²⁰ser tratado peor que una visita indeseable.

²¹Sí, se quedó con la férrea decisión de que si la urbe ²²no quería encargarse de él, él se encargaría de cargarla ²³a ella, aunque le digan aparapita, cargador, tata, *choy*, ²⁴*chuy*, o, en el mejor de los casos, *k'epiri*, que, me ²⁵imagino, en aymara debe significar alguna cosa.

²⁶Extraña su saco, en él estaban los únicos seres ²⁷que lo habían adoptado desde su inicio, y a los que ²⁸llegó a amar como la razón misma de su diario vivir, ²⁹porque al final de cuentas, eran de su misma sangre: ³⁰sus piojos. De seguro ese caballero los ha debido hacer ³¹cocer en varias latas de agua para aniquilarlos, y hasta ³²los huevitos donde estaban las futuras generaciones ³³de piojitos han debido de terminar como huevos duros,

[57]

¹de esos que él solía comer con papa, llajwa y chuño, ²aquellos mediodías de la hoyada, cuando en los ³umbrales del mercado los venían a vender la Juana y ⁴la Margarita, las dos cholitas de las que en una ⁵temporada estuvo locamente enamorado. Pero el tiempo ⁶le ha enseñado que por mucho que su cuerpo se lo ⁷pida, él ni siquiera tiene que mirarlas, porque esas ⁸mujeres no son para él. No. Ellas están destinadas a ⁹otros hombres, sean estos

²²⁵ Los números con negrillas y entre paréntesis [] indican las páginas del libro en la versión original impresa, y los números pequeños, las líneas, que sirven para indicar al lector de qué parte del texto hemos sacado los semas para proponer isotopías en la matriz de interpretaciones y experiencias de los personajes del cuento.

ayudantes de albañil (él ¹⁰también trabajo de eso), empleados de almacenes, ¹¹ayudantes de los que reparten pan, o para los ¹²uniformados que rara vez pasan por ese lugar, y que ¹³en innumerables oportunidades le han roto su reputación ¹⁴madre por el delito imperdonable de haber estado ¹⁵bebiendo más de la cuenta en la calle, y estar ¹⁶queriendo meter la mano allí donde solamente las ¹⁷manos del uniformado tienen derecho de hacerlo.

¹⁸Ahora son dos tremendos gangochos de papa los ¹⁹que sus espaldas trasladan desde el depósito de don ²⁰Hernán hasta el *k'ato* de la Encarna, la cual desde ²¹que tiene memoria, siempre se ha aprovechado de él, ²²porque a ella tan sólo le basta decirle que si no ²³estuviera casada con el que es su marido, él (no es ²⁴bueno llamar a nuestro *k'epiri* con nombre alguno) ²⁵tranquilamente sería su esposo, porque varios *yatiris* ²⁶se lo habían dicho repetidas veces, y el *k'epiri* se lo ²⁷creyó, así como sigue creyendo que ella lo quiere, y ²⁸que si hasta ahora no se ha atrevido a darle la mano, ²⁹es por temor a su marido, que dicen es un celoso de ³⁰la gran siete y les puede romper la poca vergüenza ³¹que les queda. Es tal el respeto que le tiene, que hasta ³²rechaza inclusive las pocas veces que ella intentó darle ³³algunas monedas a cambio de su trabajo, porque no

[58]

¹quiere que su marido los sorprenda con las manos ²en las monedas, y ahí pueda terminar la perspectiva ³de un futuro romance si es que el energúmeno se ⁴muere.

⁵Muchas veces oyó comentarios acerca de que la ⁶Encarna aprovecha el estado de turbación que ⁷aqueja al hombre para que éste se lo cargue gratis ⁸los gangochos de papa. Pero, así como escucha esos ⁹comentarios, también los desecha, porque ¹⁰presiente que ella no puede ser tan abusiva, y que ¹¹realmente lo ama, porque hasta la vez en que, por ¹²confiado, él hizo caer uno de los bultos, la frase “indio ¹³de mierda” le sonó como una declaración de amor ¹⁴y de cariño.

¹⁵Cuando la noche presiente su final, y la cigüeña ¹⁶trae consigo una nueva madrugada, él sale del tambo ¹⁷del Raimundo, y botando en el camino los restos de ¹⁸sueño que aún le quedan en los ojos, va presuroso ¹⁹hasta la parada de los camiones que llegan de Río No ²⁰Tan Abajo, para trabajar como los de su pueblo saben ²¹hacerlo, porque no puede permitir que sean otros los ²²que le quiten los bultos que solamente a sus espaldas ²³pertenecen.

²⁴Si las calles se llenan de niños y vehículos, y el ²⁵mercado y sus inmediaciones de palabrotas y ²⁶compradoras, es hora de ir a tomar el desayuno donde ²⁷el Tata Pinto. Si bien no es tan agradable que se diga, es ²⁸más que suficiente para engañar al estómago, mientras ²⁹las que venden comida, a *luca y quivo* (un boliviano y ³⁰medio) el plato de ají de fideo con arroz y sin carne, ³¹acomodan sus ollas llenas de vapor, y las bocinas de los ³²autos se encargan de espantar de una vez por todas el ³³poco sueño que aún adormece sus párpados.

[59]

¹Hace tiempo que el café ha perdido ese gustito que ²tenía; desde que murió la mujer del Tata Pinto, ³consiste en agua calentada con un poco de azúcar. Y ⁴es que el Tata Pinto tan sólo hace hervir en aquella ⁵olla, que era de aluminio y que ahora parece de carbón, ⁶el agua necesaria como para dar de tragar a la legión ⁷de *k'epiris* (ninguno de ellos tenía un saco como el suyo) ⁸que pululan como necesitados de trabajo por el ⁹mercado, y a la que (me refiero a la olla), con tan sólo ¹⁰echarle el contenido de un paquete pequeño de café ¹¹molido que en la tienda se compra por un peso, es ¹²más que suficiente para que el agua adquiriera un color ¹³oscuro, y con el título de café caliente sea de provecho ¹⁴para sus clientes.

¹⁵Sí, varias veces el estómago le ha dolido que ¹⁶da un encanto, pero eso debe ser por el esfuerzo ¹⁷que realiza al levantar los bultos. Como ya es ¹⁸demasiado tiempo que ha salido de su pueblo, ha ¹⁹perdido las fuerzas que él debería haber gastado ²⁰manejando el arado, o, de borracho, rompiéndole ²¹lo poco que le quedaba por romper a su mujer, ²²pues desde que se la *irpastó* (se la llevó) siempre ²³le ha brindado todo su cariño, y si no le creen, ²⁴pregúntenle cuántas veces la ha dejado lista para ²⁵el estuche.

²⁶Sí, las mujeres de la ciudad, en especial las cholitas ²⁷que trabajan alrededor de donde él trabaja no son ²⁸para mirarlas, y menos para gozar de algo que se ²⁹asemeje a la amistad.

Eso está bien para los demás, y ³⁰si los demás se aprovechan de las circunstancias, allá ³¹ellos, con él las cosas son diferentes.

³²La señora Florencia, sí, la misma que hace jugar ³³*pasanaku* todos los días, muchas veces le ha dicho ³⁴que no sea malo, que vaya a su pueblo y traiga a sus

[60]

¹dos hijas para que ella (me refiero a doña Florencia) y ²su cuñada se las terminen de criar. De paso, mientras ³las chicas ayudan en algunas que otra cosita en sus ⁴casas (en la de ellas, se supone), las pueden mandar, ⁵siempre que se pueda, a la escuela, para que por lo ⁶menos aprendan a leer y escribir. Claro, alguna vez ⁷pueden estar comprando algunas ropitas, e incluso ⁸regalarles aquellas que sus hijas ya no usan, cosa ⁹que cuando sean grandes, las hijas del *k'epiri* sean ¹⁰señoritas, siempre y cuando los caballeros de las casas ¹¹y sus hijos varones no se encarguen de truncar ese ¹²estado señorial.

¹³Sí, puede ser que un día cualquiera vaya a su ¹⁴pueblo, ese pueblo que lo vio nacer y que nunca lo ha ¹⁵abandonado, para traer a sus dos hijas (ya ni se ¹⁶acuerda qué edad tienen, tal vez con su ausencia ¹⁷misteriosamente su familia ha aumentado). En el ¹⁸pueblo no hay nadie que les pueda enseñar nada de ¹⁹nada, y si no se preocupa por ellas, quién sabe si con ²⁰el tiempo sean más burras que las dos burras que ²¹tiene, y a las que extraña, porque eran las únicas a ²²las que podía pegar con el rebenque hasta cansarse ²³cuando la rabia lo dominaba. Ahora, al no tenerlas, ²⁴sólo puede desfogar su bronca lanzando carajazos en ²⁵aymara a las tarimas, *chiwiñas* y toldos del mercado, ²⁶cuando el sueño le abandona y el frío le recuerda que ²⁷como ser humano tiene derecho de mandar a donde ²⁸sea sus emputes y malestares.

²⁹Está haciendo frío, y es tan intenso, que por ³⁰enésima vez extraña su saco, que estaba remendado remiendo sobre ³¹remiendo, y del cual no le queda ni ³²su aguja ni hilo con los que solía aumentar los parches ³³que le ayudaban a soportar este frío que el saco de

[61]

¹casimir inglés (¿qué es inglés?) no puede ayudarle a ²mantener el poco calor que permanece en su cuerpo.

³En qué manos habrá caído su saco, al cual cuidó ⁴como solamente se cuida las cosas que uno llega a ⁵querer porque forman parte de uno mismo. El saco ⁶que lo protegía del frío y de sus demás añadidos llegó ⁷a ser tan esencial que, ahora de antemano, no debe ⁸estar cubriendo el cuerpo del caballero ése. Porque ⁹claramente le dijo que lo dejara en un rincón, ya que ¹⁰al día siguiente su empleada se encargaría de ¹¹desinfectar, porque el olor que despedía era tan ¹²especial que podía matar de un sofocón a uno que no ¹³tuviese la nariz tan resistente como la de él. Al menos ¹⁴así recuerda que le dijo dicha persona cuando lo ¹⁵acompañó hasta la puerta y, tras colocar un billete ¹⁶entre sus manos, lo despidió como si su pobreza ¹⁷pudiese ser contagiosa.

¹⁸¿Pero qué tenía que ver el olor con los recuerdos ¹⁹que habían nacido entre él y su saco, y que ahora ²⁰moriría estando el uno separado del otro? Nadie podría ²¹comprender las emociones, pesares, sinsabores, ²²tragedias, problemas y demás cosas gratas que habían ²³vivido él y su saco. Por eso, ahora, su cuerpo estaba ²⁴temblando convulsivamente por efecto del frío, pues ²⁵la sensación de calor que experimentó al tomar el plato ²⁶de sopa en sus manos y comer del líquido que allí le ²⁷habían servido, ya había pasado. Tan solo quedó el ²⁸frío que estaba despoblando las calles de la ciudad, ²⁹puesto que sus moradores caminaban presurosos ³⁰hacia sus moradas, mientras un tenue viento le ³¹recordaba más aún a su saco, y por ende, a aquellas ³²remiendos que con tanto cariño había ido costurando ³³uno a uno, mientras a cada momento sus dedos

[62]

¹sufrían los pinchazos de la aguja mal hilvanada, y ²peor usada.

³Claro, podía haberse ido hasta el barrio Chino a ⁴comprarse una chamarra o un abrigo para mantener ⁵el calor del cuerpo, pero, como él era un *k'epiri* de ⁶los pocos que aún persistían

en caminar por los ⁷mercados de la ciudad, necesariamente tenía que ⁸tener un saco recontra remendado por el tiempo y ⁹por sus dedos para aparecer como tal. ¿Dónde se ¹⁰había visto un *k'epiri* de tenis, bluyin y chamarra, ¹¹manejando un pequeño artefacto con ruedas que ¹²aliviaba el peso de los bultos? Sería una especie de ¹³desprestigio para la profesión, porque si estas cosas ¹⁴se aceptaban, el oficio caería muy bajo, y ya no habría ¹⁵escritores y poetas que alaben y ensalcen dicha ¹⁶actividad.

¹⁷No. Él no iba a caer tan bajo (aunque ya lo había ¹⁸hecho) como para que los caballeros decentes ¹⁹cambien sus ropas elegantes por las que ellos ²⁰usaban, y que, aparte de estar pringadas de sudores ²¹y cansancios, tenían un sabor a coca, cigarrillo y ²²alcohol.

²³Sí, alcohol, porque eso era lo que le daba fuerzas ²⁴para continuar con las labores que el diario vivir le ²⁵entregaba, y que al paso del tiempo había hecho una ²⁶especie de hábito del que no podía sustraerse, y ²⁷aunque se lo propuso más de una vez, las circunstancias ²⁸le recordaban siempre cuáles eran sus funciones. En ²⁹ese sentido, esta especie de “profesión” lo tenía ³⁰prácticamente atrapado, e inconscientemente sabía ³¹que, aunque se lo propusiera e hiciese todo lo posible ³²por conseguirlo, no podría romperla, y se llenaba de ³³espanto cada vez que lo recordaba.

[63]

¹Ese mismo alcohol le había ayudado a sentir que ²la vida no era tan pesada como al principio pensaba, ³porque desde que lo conoció (al alcohol) una tarde de ⁴aquellas en su pueblo, le quemó más adentro de los ⁵intestinos. Pero, fríos idénticos como el que estaba ⁶experimentando ahora, le habían hecho comprender ⁷que era mejor tenerlo del lado suyo, ya que de esta ⁸manera podía soportarlo mejor. Mientras el tiempo ⁹pasaba lentamente a su lado, y la nueva mañana ¹⁰tardaba en llegar, comenzó a beberlo y a quererlo, ¹¹tornándolo en el compañero de sus horas solitarias.

¹²Era el mejor de los alicientes que tenía para seguir ¹³soportando sus inclemencias, y si hasta entonces su ¹⁴cuerpo ya se había acostumbrado a beberlo incluso ¹⁵sin mezclarlo con agua, sabía muy bien que si lo ¹⁶abandonaba podía perder algo más importante que la ¹⁷vida. Aunque con este frío, la vida era lo que menos le ¹⁸importaba. Él tenía alcohol, y ese era una ¹⁹especie de esencia fundamental para seguir existiendo.

²⁰El tomar entre sus manos la botella de cristal donde ²¹estaba el trago que había comprado de la tienda del ²²Huaycheño, dadas las circunstancias, era una especie ²³de ritual, porque agarró fuertemente la botella como ²⁴si estuviera agarrando algo valioso; y en verdad que ²⁵era valioso, porque de ello dependía que su ²⁶sobrevivencia caminase parejo con su *sobrebebencia*. ²⁷Dicho de otra manera, si no tomaba los tragos ²⁸necesarios para calentar su cuerpo, corría el riesgo ²⁹de acabar como el Tomás, que por no tomar, se enfrió ³⁰una madrugada cualquiera. Como la noticia de su ³¹muerte no llegó hasta el pueblo de donde era ³²originario, fue enterrado dizque en el cementerio, cuando ³³todos los que lo habían conocido (vendedoras,

[64]

¹comerciantes, carabineros, vecinos, cargadores y demás ²tucuymas) estaban seguros que lo habían carneado ³como a cordero, allá donde los que estudian medicina ⁴suelen hacer este tipo de cosas.

⁵Por eso, sacando el corcho que mantenía el líquido ⁶dentro de la botella, llevó ésta a su boca, y bebió un ⁷trago largo, tan largo, que sintió que sus tripas se ⁸quemaban lentamente produciéndole una sensación ⁹de malestar y a la vez de agrado. Esa sensación era lo ¹⁰que necesitaba para recordarse que estaba vivo ¹¹todavía. Tras que pasó la primera sensación de ¹²bienestar, y le calmaron los ardores del estómago, ¹³volvió a beber el contenido de la botella, notando que ¹⁴el ardor era menos intenso, y que por lo tanto la ¹⁵sensación de bienestar aumentaba la calma que él ¹⁶necesitaba, y de lejos, de muy lejos, podía sentir como ¹⁷una voz le decía en aymara (al menos se supone que ¹⁸todos los aparapitas hablan aymara) que todo estaba ¹⁹tranquilo, que no se preocupara, que todo iba a ²⁰resultar bien.

²¹Nuevamente bebió de su botella, y mientras sentía ²²que el frío le estaba abandonando y el calor retornaba ²³a su cuerpo, mandó a cierta parte el triste recuerdo ²⁴que aún persistía en

recordarle que él ya no era un ²⁵hombre si no tan sólo un *k'epiri*. Volviendo a beber de ²⁶la botella, una lluvia pasajera, de esas lluvias que ²⁷llegan para mojar más de la cuenta, limpió las ²⁸lágrimas que a torrentes le brotaban, y el hombre se ²⁹sintió feliz por haber encontrado ese solaz en el ³⁰alcohol, y que en sus noches de luna, nubes y estrellas, ³¹la Encarna le había negado. Sí, le había negado, y es ³²más (el trago ya estaba haciendo efecto, porque hasta ³³le daban ganas de seguir tomándolo. De esta forma

[65]

¹podía sentirse más realizado, tanto de manera ²humana, como sub humana a la que -por su ³condición infra no sé qué, estaba reducido-, hasta ⁴pensaba que así nomás tenían que ser las cosas.

⁵Las horas pasaban. Su cuerpo otra vez estaba ⁶temblando convulsivamente, y el calor que le había ⁷brindado el alcohol ya se había disipado. Cuántas ⁸horas se habrá quedado dormido que no sintió cómo ⁹avanzaban lentamente (o tal vez apresuradamente), ¹⁰que el bienestar que había experimentado en un ¹¹principio había desaparecido. Y sólo le quedó algo ¹²parecido al desconsuelo, desconsuelo que ni dos ¹³botellas de alcohol le iban a quitar, porque ahora le ¹⁴faltaban muchas cosas: su pueblo, la Encarna, sus ¹⁵ovejas, sus burros, su campo, sus hijas, y más que ¹⁶todo su saco. Y él sabía muy bien que nunca los ¹⁷volvería a recobrar, porque, aunque estaba despierto, ¹⁸su cuerpo había dejado de temblar, y si persistía en ¹⁹tener los ojos abiertos, éstos se le cerraban ²⁰pesadamente y tan sólo una tenue visión de su pueblo ²¹se reflejaba en ellos, como despedida del mundo que ²²no lo había adoptado, y en el cual tan sólo había sido ²³esa cosa que llaman, ¿cómo es?, ¡ah, sí!... *k'epiri*. [65]

8.2 Anexo 2: Matriz de interpretaciones y experiencias del *k'epiri*

8.2.1 Nivel de interpretaciones

<i>Interpretación positiva</i>	<i>Interpretación negativa</i>
<p><u>Su saco</u></p> <p>Su saco, propio [pensamiento]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “del mil ochocientos” (55:6-7)²²⁶ [antigua prenda] • “olía mejor” (55:10) [usado por él] • “recontra remendado por el tiempo y por sus dedos” (62:8-9 [su propia hechura] • Único [“ninguno de ellos tenía un saco como el suyo”] (59:7) [ningún otro <i>k'epiri</i>] • El olor y los recuerdos de su saco no tienen nada que ver lo uno con lo otro (61:18-19) [el saco guarda muchos sentimientos y vivencias] <p>Importancia</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sustancia, cuerpo, alma, su ser mismo, esencial (55:12-14; 61:5,7) • Contenía seres amados: sus “piojos” <ul style="list-style-type: none"> - “los únicos seres que lo habían adoptado desde un inicio” (56:26-27) - “razón misma de su diario vivir” (56:28) - “su misma sangre” (56:29). 	<p><u>“Pobreza”</u></p> <p>Pobreza (en sentido negativo)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “contagiosa” (61:16-17) <p><u>Casimir y ropas elegantes</u></p> <p>Saco de caballero [pensamientos]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “casimir inglés, se supone” (55:2) • “una pilcha” (55:7) • “¡perfume, dizque!” (55:8-9) • “¿qué es inglés?” (61:1) <p>Ropas elegantes</p> <ul style="list-style-type: none"> • “como para que los caballeros decentes cambien sus ropas elegantes” (62:18-19) <p><u>Saco y caballero</u></p> <p>Su saco en manos del caballero [pensamientos, suposición]</p> <ul style="list-style-type: none"> • Cocido en agua para matar los piojos (56:30-33)

²²⁶ Los números entre paréntesis indican página y número de línea en la versión impresa del cuento. Se trabaja de manera literal con partes del cuento que indiquen “interpretaciones” o “experiencias” del personaje.

<p>Sentimientos y recuerdos</p> <ul style="list-style-type: none"> • “¿Pero qué tenía que ver el olor con los recuerdos que habían nacido entre él y su saco, y que ahora moriría estando el uno separado del otro? (61:18-20) • Nadie comprende “emociones, pesares, sinsabores, tragedias, problemas y demás cosas gratas que habían vivido él y su saco”(61:20-23) <p><u>Sus ropas</u></p> <p>Sus propias ropas</p> <ul style="list-style-type: none"> • Con “sudores y cansancios” (62:20-21) • Sabor “a coca, cigarrillo y alcohol”(62:21-22) • Caballeros decentes no las deben cambiar por sus ropas elegantes (62:18-20) <p><u>Pobreza</u></p> <p>Pobreza (en sentido positivo)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “como si pobreza pudiese ser contagiosa” (61:16-17) 	<ul style="list-style-type: none"> • “En qué manos habrá caído su saco” (61:3) • “no debe estar cubriendo el cuerpo del caballero ése” (61:7-8) <p><u>Desprecio del caballero</u></p> <p>Trato del caballero después de obtener su saco</p> <ul style="list-style-type: none"> • “lo despidió como si pobreza pudiese ser contagiosa” (61:16-17) <p><u>Arrepentimiento</u></p> <p>Sin el saco [pensamientos e interpretación]</p> <ul style="list-style-type: none"> • Siente más frío (61:23-24) • Morirá separado de su saco (61:20) <p>Arrepentimiento</p> <ul style="list-style-type: none"> • “qué putas le ha sucedido” (55:5) • Ha caído bajo al intercambiar su ropa con la de un caballero decente: “Él no iba a caer tan bajo (aunque ya lo había hecho)” (62:17-18)
<p><u>Prestigio</u></p> <p>Cómo debe ser un k'epiri [suposición]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “tener un saco recontra remendado por el tiempo y por sus dedos” (no abrigo ni chamarra) (62:8-9) • No usar tenis, bluyín ni chamarra (62:9-10) • No manejar un “artefacto con ruedas” para aliviar el peso de su carga (62:11-12) <p>Prestigio</p> <ul style="list-style-type: none"> • No aceptar cambiar el oficio (“profesión”) k'epiri (62:13) • “Él no iba a caer tan bajo” [cambiar sus ropas con las de los “caballeros decentes”] (62:17) <p>Reconocimiento del oficio</p> <ul style="list-style-type: none"> • Los poetas alaban y ensalzan su actividad (62:15-16) <p><u>Trabajador</u></p> <p>Trabajador [experto en su “profesión”, “oficio”]</p> <ul style="list-style-type: none"> • Rutina. Llevar bultos por el mismo camino (55:13-14) [pensamiento] • Trabajar como los de su pueblo (58:20), “porque no puede permitir que sean otros los que le quiten los bultos que solamente a sus espaldas pertenecen” (58:20-23) [pensamiento sobre la competencia en su trabajo] <p><u>Derecho a desfogarse (como humano)</u></p> <p>Tiene derecho a desfogarse (es humano)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “lanzando carajazos en aymara a las tarimas, <i>chiwiñas</i> [carpas] y toldos del mercado” (60:24-25) 	<p><u>Desprestigio (“caer bajo”)</u></p> <p>Desprestigio</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aceptar cambiar el “oficio” k'epiri (62:13) <p>No reconocimiento del oficio</p> <ul style="list-style-type: none"> • Si el “oficio” cae bajo (62:14) • “ya no habría escritores y poetas que alaben y ensalcen dicha actividad” (62:14-16) <p><u>Trabajo</u></p> <p>Trabajo [otros k'epiri necesitados de trabajo]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “legión de <i>k'epiris</i> [...] que pululan como necesitados de trabajo por el mercado” (59:6-9) [competencia en el trabajo] <p><u>No desfogarse como quisiera</u></p> <p>No puede desfogarse como quisiera</p> <ul style="list-style-type: none"> • “sólo puede desfogar su bronca lanzando carajazos en aymara a las tarimas, <i>chiwiñas</i> y toldos del mercado” (60:24-25) • No tiene a sus dos burras: -“eran las únicas a las que podía pegar” (60:21-22), “al no tenerlas” (60:23) <p><u>Solo un k'epiri</u></p> <p>No sentirse humano (somatización): “Reducido”, no hombre, solo un k'epiri</p> <ul style="list-style-type: none"> • “el triste recuerdo que aún persistía en recordarle que él ya no era un hombre si no tan solo un <i>k'epiri</i>” (64:23-25) • “tanto de manera humana, como sub humana a la que -por su condición infra no sé qué, estaba reducido-” (65:1-3)

<ul style="list-style-type: none"> • “como ser humano tiene derecho de mandar a donde sea sus emputes y malestares” (60:27-28) • Con alcohol (64:21-25) <p><u>K’epiri de los pocos (exclusividad)</u></p> <p>Un K’epiri de los pocos en la ciudad [exclusividad]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “un <i>k’epiri</i> de los pocos que aún persistían en caminar por los mercados de la ciudad” (62:5-6) <p><u>[Ayudante de albañil (estatus)]</u> (57:9-10)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • “tan sólo había sido esa cosa que llaman, ¿cómo es?, jah, sí!... <i>k’epiri</i>” (65:22-23)
<p><u>Pueblo (imaginación)</u></p> <p>[recuerdos y pensamientos]</p> <p>Lo que significa</p> <ul style="list-style-type: none"> • Lo vio nacer y nunca lo abandona (60:14-15) <p>Fuerzas</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sus fuerzas, las “debería haber gastado manejando el arado, o, de borracho, rompiéndole [...] a su mujer” (59:19-21) <p>Su mujer</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Romper” a su esposa es brindarle cariño (59:21-23) [interpretación del por qué golpea a su esposa] <p><u>Ciudad (imaginación)</u></p> <p>Decisión</p> <ul style="list-style-type: none"> • Decisión de vivir en la ciudad (56:18-19) • “con la férrea decisión de que si la urbe no quería encargarse de él, él se encargaría de cargarla a ella” (56:21-23. Negrilla es nuestra). <p>Traer a sus hijas</p> <ul style="list-style-type: none"> • Preocuparse por ellas, para que no sean burras: “y si no se preocupa por ellas, quién sabe si con el tiempo sean más burras que las burras que tiene” (60:19-21) 	<p><u>Ciudad (imaginación)</u></p> <p>Rechazo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “rechazo que recibió tanto de los pobladores como de la misma ciudad” (56:17-18) • “la urbe no quería encargarse de él” (56: 21-22) <p>Esfuerzo al cargar da dolor de estómago (59:15)</p> <p>Pérdida de las fuerzas</p> <ul style="list-style-type: none"> • “debe ser por el esfuerzo que realiza al levantar los bultos” (59: 16-17) • “Como ya es demasiado tiempo que ha salido de su pueblo, ha perdido las fuerzas (59:17-19) • las “debería haber gastado manejando el arado, o, de borracho, rompiéndole [...] a su mujer” (59:19-21) <p>Doña Florencia: lo que les espera a sus hijas de ir con ella [pensamiento, suposición]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “siempre y cuando los caballeros de las casas y sus hijos varones no se encarguen de truncar ese estado señorial” (60:10-12) <p><u>Pueblo (imaginación)</u></p> <p>Familia</p> <ul style="list-style-type: none"> • “tal vez con su ausencia misteriosamente su familia ha aumentado” (60:16-17) • No hay nadie que puede enseñar a sus hijas “nada de nada” (60:18-19) • Sus hijas serán burras (60:19-21)
<p><u>Encarna (correspondido)</u></p> <p>Lo quiere y ama</p> <ul style="list-style-type: none"> • “sigue creyendo que ella lo quiere” (57:27) • “porque presiente que ella no puede ser tan abusiva, y que realmente lo ama” (58: 9-11) • “porque hasta la vez en que, por confiado, él hizo caer uno de los bultos, la frase «indio de mierda» le sonó como una declaración de amor y de cariño” (58:11-14) <p>No se aprovecha de él</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Pero así como escucha esos comentarios, también los desecha” (58:8-9) 	<p><u>Encarna (no correspondido)</u></p> <p>Se aprovecha de él</p> <ul style="list-style-type: none"> • “desde que tiene memoria, siempre se ha aprovechado de él” (57:20-21) <p>Marido celoso puede poner fin a su romance</p> <ul style="list-style-type: none"> • “porque no quiere que su marido los sorprenda con las manos en las monedas” (57:33 -58:1-2). • “que dicen es un celoso de la gran siete y les puede romper la poca vergüenza que les queda” (57:29-31)

<p><u>Mujeres de la ciudad (“cholitas”)</u></p> <p>Es para los demás [pensamiento]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Eso está bien para los demás, y si los demás se aprovechan de las circunstancias, allá ellos, con él las cosas son diferentes” (59:29-31) <p>Puede meter mano (57:16)</p> <p>Sentimiento corporal</p> <ul style="list-style-type: none"> • “que por mucho que su cuerpo se lo pida” (57:6-7) <p><u>Expresarle cariño a su esposa</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “desde que se la <i>irpastó</i> (se la llevó) siempre le ha brindado todo su cariño” (59:22-23) 	<ul style="list-style-type: none"> • “pueda terminar la perspectiva de un futuro romance si es que el energúmeno se muere” (58:2-4) <p>Le negó solaz</p> <ul style="list-style-type: none"> • “haber encontrado ese solaz en el alcohol, y que en sus noches de luna, nubes y estrellas, la Encarna le había negado. Sí, le había negado” (64:29-31) <p><u>Mujeres de la ciudad (cholitas)</u></p> <p>No son para él [pensamiento, explicación]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “porque esas mujeres no son para él. No. Ellas están destinadas a otros hombres, sean estos ayudantes de albañil [...], empleados de almacenes, ayudantes de los que reparten pan, o para los uniformados que rara vez pasan por este lugar” (57: 7-12) <p>Las cholitas no se deben mirar [pensamiento, convencimiento]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Sí, las mujeres de la ciudad, en especial las cholitas que trabajan alrededor de donde él trabaja no son para mirarlas” (59:26-28) <p>Menos para gozar de la amistad [pensamiento, resignación]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “y menos para gozar de algo que se asemeje a la amistad” (59:28-29) <p>Solo los uniformados pueden “meter mano” [pensamiento, quiénes son los uniformados]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “allí donde solamente las manos del uniformado tienen derecho de hacerlo” (57:16-17) <p><u>Solo los uniformados tienen derecho a meter la mano</u></p> <p>Los uniformados golpean: prohibición de “meter la mano” [pensamiento, explicación]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “y estar queriendo meter la mano” (57:16) <p><u>“Su familia ha aumentado”</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “tal vez con su ausencia misteriosamente su familia ha aumentado” (60:16-17)
<p><u>Desayuno (engaño)</u></p> <p>Suficiente para engañar el estómago</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Si bien no es tan agradable que se diga, es más que suficiente para engañar al estómago” (58: 27-28) 	<p><u>Desayuno (no es agradable)</u></p> <p>Desayuno de todos los días no es agradable [pensamiento]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “desde que murió la mujer del Tata Pinto, consiste en agua calentada con un poco de azúcar” (59:2-3)
<p><u>Alcohol</u></p> <p>Fuerza para las labores diarias</p> <ul style="list-style-type: none"> • “porque eso era lo que le daba fuerzas para continuar con las labores que el diario vivir le entregaba” (62: 23-25) 	<p><u>Alcohol</u></p> <p>No va a poder dejarlo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “inconscientemente sabía que, aunque se lo propusiera e hiciese todo lo posible por conseguirlo, no podría romperla” (62:30-32)

<p>Ayuda a enfrentar sus funciones</p> <ul style="list-style-type: none"> • “las circunstancias le recordaban siempre cuáles eran sus funciones” (62:27-28) • “se llenaba de espanto cada vez que lo recordaba” (62:32-33) [su “profesión”] <p>Ayuda a sentir que la vida no es tan pesada</p> <ul style="list-style-type: none"> • “le había ayudado a sentir que la vida no era tan pesada como al principio pensaba” (63:1-2) <p>Compañía en la soledad</p> <ul style="list-style-type: none"> • “compañero de sus horas solitarias” (63:11) <p>Aliciente</p> <ul style="list-style-type: none"> • “el mejor de los alicientes” (63:12) <p>Hábito (difícil de dejar)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “hábito del que no podía sustraerse” (62:26) <p>Permite sobrevivir</p> <ul style="list-style-type: none"> • “si lo abandonaba podía perder algo más importante que la vida” (63:15-17) • “especie de esencia fundamental para seguir existiendo” (63:19) • “su sobrevivencia caminase parejo con su <i>sobrebebeencia</i>” (63:25-26) • “Dicho de otra manera, si no tomaba los tragos necesarios para calentar su cuerpo, corría el riesgo de acabar como el Tomás, que por no tomar, se enfrió una madrugada cualquiera” (63:27-30) <p>Valioso</p> <ul style="list-style-type: none"> • “algo valioso” (63:24) [una botella de alcohol] • “y en verdad que era valioso” (63:24-25) [sobrevivir] <p>Da solaz mejor que nadie</p> <ul style="list-style-type: none"> • “haber encontrado ese solaz en el alcohol, y que en sus noches de luna, nubes y estrellas, la Encarna le había negado” (64:29-31) <p>Lo realiza completamente</p> <ul style="list-style-type: none"> • “podía sentirse más realizado, tanto de manera humana, como sub humana” (65:1-2) <p>Ayuda a conformarse</p> <ul style="list-style-type: none"> • “pensaba que así nomás tenían que ser las cosas” (65:4) <p>Da calor</p> <ul style="list-style-type: none"> • “por no tomar, se enfrió” (63:29) 	<ul style="list-style-type: none"> • “está especie de «profesión» lo tenía prácticamente atrapado] (62:29-30) <p>No puede beberlo en la calle, los uniformados golpean [pensamiento, conclusión]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “por el delito imperdonable de haber estado bebiendo más de la cuenta en la calle” (57.14-15) <p>Inclemente</p> <ul style="list-style-type: none"> • “soportando sus inclemencias” (63:12) • “su cuerpo ya se había acostumbrado” (63:13) <p><u>Frío</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “Aunque con este frío, la vida era lo que menos le importaba. Él tenía alcohol (...)” (63:17-18) • “si no tomaba los tragos necesarios para calentar su cuerpo, corría el riesgo de acabar como el Tomás, que por no tomar, se enfrió una madrugada cualquiera” (63:27-30) <p><u>Desconsuelo</u></p> <p>Por la falta de muchas cosas</p> <ul style="list-style-type: none"> • “ahora le faltaban muchas cosas: su pueblo, la Encarna, sus ovejas, sus burros, su campo, sus hijas, y más que todo su saco” (65:12-16) <p>Lo perdido no se recobra jamás [pensamiento, conclusión]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Y él sabía muy bien que nunca los volvería a recobrar” (65:16-17) <p><u>Muerte: despedida del mundo que no lo adoptó</u></p> <p>Despedida del mundo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “como despedida del mundo que no lo había adoptado, y en el cual tan sólo había sido esa cosa que llaman, ¿cómo es?, ¡ah, sí!... k'epiri” (65:22-23)
--	---

8.2.2 Nivel de experiencias

<i>Experiencia positiva</i>	<i>Experiencia negativa</i>
<p><u>Relación con su saco (recuerdos)</u></p> <p>Sentimientos hacia su saco (somatización)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Lo había acompañado durante tantas jornadas” (55:10-12) • “una especie de cariño innombrable lo había unido a dicha prenda” (55:15-16) • Amar a los piojos de su saco (56:28-30) <p>Recuerdos de su saco</p> <ul style="list-style-type: none"> • Lo cuidó (61:3-4) • Remiendos del saco le ayudaron a soportar el frío (60:31-33) • Lo protegía del frío y de sus “añadidos” (61:5-6) • Había costurado con cariño “uno a uno” sus “remiendos” (61:32-33) <p><u>Usar sus propias ropas</u></p> <p>Usar de sus ropas</p> <ul style="list-style-type: none"> • “sudores y cansancios” (62:20-21) • Saborear “coca, cigarrillo y alcohol”(62:21-22) <p><u>[Recibir un billete por su saco y un casimir]</u> (61:15-16)</p>	<p><u>Venta del saco y su intercambio por un casimir</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Caminar por la calle llevándolo puesto (55:1) • “demasiado grande”, “huele a la recontra no sabe qué...” (55:7-8) <p><u>Usar casimir</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “no puede ayudarle a mantener el poco calor que permanece en su cuerpo” (61:1-2) <p><u>Extrañar el saco y sentir frío</u></p> <p>Extrañar su saco y arrepentimiento</p> <ul style="list-style-type: none"> • “ahora extraña” (55:16) • “Extraña su saco” 56:26) • “ha empezado a morir poquito a poco por la ausencia de ese saco” (55:17-18) • “por enésima vez extraña su saco” (60:29-30) <p>Sin su saco y arrepentimiento</p> <ul style="list-style-type: none"> • “no le queda ni su aguja ni hilo con los que solía aumentar los parches” (60:31-32) • “un tenue viento le recordaba más aún a su saco, y por ende, a aquellas remiendos que con tanto cariño había ido costurando” (61:30-32) <p>Sentir frío (sin su saco)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Está haciendo frío” (60:29) • “su cuerpo estaba temblando convulsivamente por efecto del frío” (61:23-24) • “ahora, su cuerpo estaba temblando convulsivamente por efecto del frío” (61:23-24) • “la sensación de calor que experimentó al tomar el plato de sopa [...] ya había pasado” (61:25-27) <p><u>Recordar reacción del caballero</u></p> <p>Lo dicho por el caballero sobre el saco [recuerdos, somatización del desprecio]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “que lo dejara en un rincón, ya que al día siguiente su empleada se encargaría de desinfectar” (61:9-11) • “el olor que despedía era tan especial que podía matar de un sofocón a uno que no tuviese la nariz tan resistente como la de él” (61:11-13) • “como si su pobreza pudiese ser contagiosa” (61:16-17)

	<p><u>[Recibir “un billete” y casimir a cambio del saco]</u> (61:15-16)</p>
<p><u>“No comprar una chamarra”</u> (62:3-9)</p> <p><u>Cargar</u></p> <p>Ejecutar su “profesión”, “oficio” (trabajo)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Llevar una pita <i>nylon</i> en las manos (55:2-3) • “vendedoras del mercado se disputan sus servicios” (55:3-4) [competencia en el trabajo] • “Desenrolla la pita que lleva entre las manos, y cual llamero solitario [...] la hace bailar brevemente por el aire y la recoge entre sus manos para envolver con ella los cajones [...] Con manos expertas aprisiona las cajas, y tras darles la espalda, coloca ambos extremos de la pita sobre sus hombros. Prestamente anuda alrededor de los mismos el envoltorio y sus espaldas se abren para recibir el peso [...] con otro movimiento diestro amarra los extremos de la pita en un nudo certero y preciso” (55:19-56:9). [expertiz] • No necesitar ver el camino (56:10-13) <p>Trabajar como los de su pueblo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Trabajar muy temprano, con premura y ganando las cargas a otros (58:15-23) <p><u>Desfogarse</u></p> <p>Desfogarse</p> <ul style="list-style-type: none"> • En aymara contra tarimas y objetos en el mercado: “mandar a donde sea sus emputes y malestares” (60:27-28) • Con sus dos burras (recuerdos)[“a las que podía pegar con el rebenque hasta cansarse cuando la rabia lo dominaba”] (60:21-23) • Con alcohol: “mandó a cierta parte el triste recuerdo que aún persistía en recordarle que él ya no era un hombre si no tan sólo un <i>k'epiri</i>” (64:23-25) <p><u>Caminar por los mercados</u></p> <p>Sentirse un <i>k'epiri</i> de los pocos en la ciudad</p> <ul style="list-style-type: none"> • “caminar por los mercados de la ciudad” (62:6-7) <p><u>[Trabajar de ayudante del albañil]</u></p> <p>Recuerdo del trabajo de albañil</p> <ul style="list-style-type: none"> • Trabajó de albañil (57:9-10) [recuerdos de status socioeconómico] 	<p><u>Venta e intercambio del saco</u></p> <p>Caer bajo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Cambiar sus ropas por las ropas elegantes de caballeros decentes (62:17-20) <p>Recibir billete (61:15-16)</p> <p><u>Ver a otros cargadores</u></p> <p>Ver a otros <i>k'epiri</i> (competencial en el trabajo)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “legión de <i>k'epiris</i> [...] pululan” (59:6-7) [competencia en el trabajo] <p><u>Sentirse reducido</u></p> <p>Estar reducido (solo un <i>k'epiri</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “estaba reducido” (65:2-3) [deshumanizado] • “el triste recuerdo que aún persistía en recordarle que él ya no era un hombre si no tan solo un <i>k'epiri</i>” (64:23-25) • “tan sólo había sido una cosa que llaman [...] <i>k'epiri</i>” (65:22-23)
<p><u>Estar en el pueblo (recuerdos)</u></p> <p>Pueblo</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ir a su pueblo cualquier día (60:13-14) [desear, planear] • Pegar a sus dos burras por rabia [“a las que podía pegar con el rebenque hasta cansarse 	<p><u>Vivir en la ciudad</u></p> <p>Recibir maltratos y desprecios</p> <ul style="list-style-type: none"> • “rechazo que recibió tanto de los pobladores como de la misma ciudad” (56: 17-18) • “tratado peor que una visita indeseable” (56:20)

<p>cuando la rabia lo dominaba”] (60:21-23) [recuerdos]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “romper a su mujer” (59:21) <p><u>Estar en la ciudad</u></p> <p>Vivir en la ciudad pese a todo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “hace más de tres décadas ha llegado del campo a la ciudad (de dónde más iba a llegar)” (56:15-17) • “aunque tenga que ser tratado peor que una visita indeseable” (56:19-20) • “aunque le digan aparapita, cargador, tata, <i>choy, chuy</i>, o, en el mejor de los casos, <i>k’epiri</i>” (56:23-25) 	<ul style="list-style-type: none"> • “le digan aparapita, cargador, tata, <i>choy, chuy</i>, o, en el mejor de los casos, <i>k’epiri</i>” (56:23-24) <p>Olvidar la edad de sus hijas</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Ya ni se acuerdan qué edad tienen” [sus hijas] (60:15-16) <p>No desfogarse con sus burras</p> <ul style="list-style-type: none"> • “a las que extraña” (60:21) [sus burras] • “no tenerlas” (60:23) [sus burras] <p>Doña Florencia: le pide que traiga a sus hijas</p> <ul style="list-style-type: none"> • “La señora Florencia [...] muchas veces le ha dicho que no sea malo, que vaya a su pueblo y traiga a sus dos hijas” (59:32-34-60:1)
<p><u>Estar cerca de la Encarna</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Cargar gratis para ella (57: 18-20) • Creer en sus palabras (57: 26-27) • Rechazar las monedas por su trabajo (57:31-33) • “indio de mierda” (58:12-13) <p><u>“Locamente enamorado” (recuerdos)</u></p> <p>Recuerdos de amores pasados</p> <ul style="list-style-type: none"> • “la Juana y la Margarita, las dos cholitas de las que en una temporada estuvo locamente enamorado” (57:3-5) • “meter la mano” (57:16) <p><u>Golpear a su esposa (recuerdo)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “le ha brindado todo su cariño” (59:23) 	<p><u>No estar junto a la Encarna</u></p> <p>No poder ser su esposo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “a ella tan sólo le basta decirle que si no estuviera casada [...], él tranquilamente sería su esposo” (57:22-25) <p>Respetarla</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Es tal el respeto que le tiene” (57:31) <p>Rechazar sus monedas</p> <ul style="list-style-type: none"> • “rechaza inclusive las pocas veces que ella intentó darles algunas monedas” (57:32-33) <p>Oír comentarios de que ella se aprovecha</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Muchas veces oyó comentarios acerca de que la Encarna aprovecha el estado de turbación [...] para que [...] se lo cargue gratis los ganchos de papa”] (58:5-8) <p>No tener su solaz</p> <ul style="list-style-type: none"> • “la Encarna le había negado” [solaz] (64:31) <p><u>No enamorarse</u></p> <p>No mirarlas ni tener amistad</p> <ul style="list-style-type: none"> • “el tiempo le ha enseñado que por mucho que su cuerpo se lo pida, él ni siquiera tiene que mirarlas” (57:5-7) • No mirar “cholitas” ni gozar amistad con ellas, aunque “su cuerpo se lo pida” (57: 5-12; 59:26-31). <p><u>Roto por los uniformados</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “meter la mano” (57:16) <p><u>No tener a su esposa</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “ausencia” de él (60:16)
<p><u>Tomar desayuno</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Tomar desayuno donde el Tata Pinto apenas amanece (58: 24-27) 	<p><u>Tomar desayuno</u></p> <p>Tomar café sin sabor</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Hace tiempo que el café ha perdido ese gustito que tenía” (59:1-2) [desayuno del Tata Pinto]

<p><u>[Comer carne de llama]</u> (55:20-21)</p> <p><u>[Comer huevo duro con llajwa, papa y chuño]</u> (57:1-2)</p>	
<p><u>Beber alcohol</u></p> <p>Beberlo y quererlo [sentimiento]</p> <ul style="list-style-type: none"> • “comenzó a beberlo y a quererlo” (63:10) <p>Sentirse acompañado</p> <ul style="list-style-type: none"> • “compañero de sus horas solitarias” (63:11) <p>Soportar sus inclemencias</p> <ul style="list-style-type: none"> • “seguir soportando sus inclemencias” (63:12-13) [las del propio alcohol] <p>Beberlo sin agua</p> <ul style="list-style-type: none"> • “su cuerpo ya se había acostumbrado a beberlo incluso sin mezclarlo con agua” (63:13-15) <p>Tenerlo en sus manos</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Él tenía alcohol” (63:18) • “El tomar entre sus manos la botella [...], dadas las circunstancias, era una especie de ritual” (63:20-23) • “agarro fuertemente la botella” (63:23) <p>Ser quemado por él</p> <ul style="list-style-type: none"> • “sus tripas se quemaban lentamente produciéndole una sensación de malestar y a la vez de agrado” (64:7-9) <p>Sentirse vivo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “estaba vivo todavía” (64:10-11) <p>Beberlo una y otra vez</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Tras que pasó la primera sensación de bienestar, y le calmaron los ardores del estómago, volvió a beber” (64:11-13) • “Volviendo a beber de la botella” (64:25-26) • “le daban ganas de seguir tomándolo” (64:33) <p>Sentir calma</p> <ul style="list-style-type: none"> • “el ardor era menos intenso” (64:14) “la sensación de bienestar aumentaba la calma que él necesitaba”(64:14-16) <p>Sentir consuelo</p> <ul style="list-style-type: none"> • “de muy lejos, podía sentir cómo una voz le decía en aymara [...] que todo estaba tranquilo, que no se preocupara, que todo iba a resultar bien” (64:16-20) <p>Sentir calor y valor: liberarse de malos recuerdos</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Nuevamente bebió de la botella, y mientras sentía que el frío le estaba abandonando y el 	<p><u>Beber alcohol</u></p> <p>Hábito</p> <ul style="list-style-type: none"> • “especie de hábito del que no podía sustraerse” (62:26) <p>Son quemados sus intestinos</p> <ul style="list-style-type: none"> • “desde que lo conoció [...] le quemó más adentro de los intestinos” (63:3-5) • “varias veces el estómago le ha dolido” (59:15) <p>Sentir inclemencia (63:12-13)</p> <p>Golpeado por beber</p> <ul style="list-style-type: none"> • “innumerables oportunidades le han roto” (57:13) <p><u>Sentir convulsión (frío)</u></p> <p>Frío</p> <ul style="list-style-type: none"> • “fríos” (63:5) • “con este frío, la vida era lo que menos le importaba (63:17-18) • “Su cuerpo otra vez estaba temblando convulsivamente, y el calor que le había brindado el alcohol ya se había disipado” (65:5-7) <p><u>Sentir desconsuelo</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “sólo le quedó algo parecido al desconsuelo” (65:11-12) <p><u>No tener bienestar</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “el bienestar que había experimentado en un principio había desaparecido” (65:10-11) <p><u>Sentir la falta de muchas cosas</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “le faltaban muchas cosas: su pueblo, la Encarna, sus ovejas, sus burros, su campo, sus hijas, y más que todo, su saco” (65:13-16) <p><u>Llorar</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “una lluvia pasajera [...] limpió las lágrimas que a torrentes le brotaban” (64:26-28) <p><u>Morir</u></p> <p>Los ojos se cierran pesadamente</p> <ul style="list-style-type: none"> • “si persistía en tener los ojos abiertos, éstos se le cerraban pesadamente” (65:18-20)

<p>calor retornaba a su cuerpo, mandó a cierta parte el triste recuerdo que aún persistía en recordarle que él ya no era un hombre si no tan sólo un <i>k'epiri</i>" (64:21-25)</p> <p>Sentirse feliz por encontrar solaz</p> <ul style="list-style-type: none"> • "se sintió feliz por haber encontrado ese solaz" (64:28-29) <p>Sentirse realizado</p> <ul style="list-style-type: none"> • "podía sentirse más realizado (65:1) <p>[Muerte]</p> <p>Dejar de temblar</p> <ul style="list-style-type: none"> • "aunque estaba despierto, su cuerpo había dejado de temblar" (65:17-18) <p>Tener una visión de su pueblo</p> <ul style="list-style-type: none"> • "tan sólo una tenue visión de su pueblo se reflejaba en ellos" (65:20-21) 	
--	--

8.3 Anexo 3: Matriz de interpretaciones y experiencias de otros personajes del cuento

8.3.1 La Encarna

<i>Interpretación positiva</i>	<i>Interpretación negativa</i>
<p><u>K'epiri</u></p> <p>Podría ser su esposo</p> <ul style="list-style-type: none"> • "porque varios <i>yatiris</i> se lo habían dicho repetidas veces" (57:25-26) <p>Turbado (puede cargar gratis)</p> <ul style="list-style-type: none"> • "estado de turbación" (58:6) <p>Aprovechable, para que se lo cargue gratis</p> <ul style="list-style-type: none"> • "para que éste se lo cargue gratis los gangochos de papa" (58:7-8) [el K'epiri] 	<p><u>K'epiri</u></p> <p>K'epiri no se lo carga gratis (no aprovechable)</p> <p><u>[Marido]</u></p> <p>Marido "celoso" (57:29-30)</p>
<i>Experiencia positiva</i>	<i>Experiencia negativa</i>
<p><u>Aprovecharse del K'epiri</u></p> <p>Aprovechable</p> <ul style="list-style-type: none"> • "siempre se ha aprovechado de él" (57:21) <p>Decirle al K'epiri que sería su esposo</p> <ul style="list-style-type: none"> • "le basta decirle que si no estuviera casada con el que es su marido, él [...] tranquilamente sería su esposo" (57:22-25) 	<p><u>No aprovecharse del K'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • "comentarios acerca de que la Encarna aprovecha" (58:5-6) <p><u>Temor a su marido</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • "si hasta ahora no se ha atrevido a darle la mano, es por temor a su marido" (57:28-29)

<p>Turbarlo (58:6-7)</p> <p>Pagarle pocas veces al K'epiri</p> <ul style="list-style-type: none"> • “las pocas veces que ella intentó darle algunas monedas a cambio de su trabajo” (57:32-33) <p>Aprovechar el estado de turbación del K'epiri</p> <ul style="list-style-type: none"> • “aprovecha el estado de turbación que aqueja al hombre” (58:6-7) <p>Decirle “indio de mierda”</p> <ul style="list-style-type: none"> • “indio de mierda” (58:12-13) [al K'epiri] 	
--	--

8.3.2 Los uniformados

<i>Interpretación positiva</i>	<i>Interpretación negativa</i>
<p><u>No pueden permitir a un k'epiri borracho en la calle</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “el delito imperdonable de haber estado bebiendo” (57:14-15) <p><u>Solo ellos tienen derecho a meter mano</u></p> <p>Tienen derecho a “meter la mano”</p> <ul style="list-style-type: none"> • “donde solamente las manos del uniformado tienen derecho de hacerlo” (57:16-17) 	<p><u>K'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • borracho: “por el delito imperdonable de haber estado bebiendo más de la cuenta en la calle” (57:14-15) • no debe propasarse: “y estar queriendo meter la mano” (57:15-16)
<i>Experiencia positiva</i>	<i>Experiencia negativa</i>
<p><u>Romper al k'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “en innumerables oportunidades le han roto su reputa madre” (57:13-14) [al K'epiri] • “rara vez pasan por este lugar” (57:12) <p><u>Meter mano a las cholitas</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “las manos del uniformado”, ”hacerlo” (57:16-17) 	<p><u>K'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • verlo cocharro (57:14-15) • verlo metiendo mano a las cholitas (57:15-16)

8.3.3 Tata Pinto

<i>Interpretación positiva</i>	<i>Interpretación negativa</i>
<p><u>Café barato es más que suficiente para k'epiris (económico)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • “con tan sólo echarle el contenido de un paquete pequeño de café molido que en la tienda se compra por un peso, es más que suficiente para que el agua adquiera un color oscuro, y con el título de café caliente sea de provecho para sus clientes” (59:9-14) 	<p><u>[Café barato no es suficiente para k'epiris (económico)] (inferido)</u></p>

<i>Experiencia positiva</i>	<i>Experiencia negativa</i>
<p><u>Hervir solo el agua necesaria</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “sólo hace hervir en aquella olla, que era de aluminio y que ahora parece de carbón, el agua necesaria como para dar de tragar a la legión de <i>k'epiris</i>” (59:4-7) 	<p><u>[invertir más y preparar mejor café para <i>k'epiris</i> (económico)]</u> (<i>inferido</i>)</p>

8.3.4 Doña Florencia

<i>Interpretación positiva</i>	<i>Interpretación negativa</i>
<p><u>Hijas del K'epiri</u></p> <p>“Ayuda” en la casa (60:3-4)</p> <p>Ella y su cuñada las pueden terminar de criar</p> <ul style="list-style-type: none"> “muchas veces le ha dicho que no sea malo, que vaya a su pueblo y traiga a sus dos hijas para que ella [...] y su cuñada se las terminen de criar” (59:33-34-60:1-2) <p>Vayan a sus casas para trabajar</p> <ul style="list-style-type: none"> “mientras las chicas ayudan [...] en sus casas (en la de ellas, se supone)” (60:2-3) <p>Quizás las pueden mandar a la escuela, para que por lo menos aprendan a leer y escribir</p> <ul style="list-style-type: none"> “las pueden mandar, siempre que se pueda, a la escuela, para que por lo menos aprendan a leer y escribir” (60:4-6) <p>Las puede vestir como señoritas</p> <ul style="list-style-type: none"> “alguna vez pueden estar comprando algunas ropitas, [...] regalarles aquellas que sus hijas ya no usan, cosa que cuando sean grandes [...] sean señoritas” (60:6-10) 	<p><u>No tener a las hijas del k'epiri (no tener “ayuda” en su casa) [economía]</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “mientras las chicas ayudan en alguna que otra cosita en sus casas (en la de ellas, se supone)” (60:2-4) <p><u>No convencer al K'epiri (economía)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “La señora Florencia [...] muchas veces le ha dicho que no sea malo, que vaya a su pueblo y traiga a sus dos hijas” (59:32-34-60:1)
<i>Experiencia positiva</i>	<i>Experiencia negativa</i>
<p><u>Pedir sus hijas al K'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “muchas veces le ha dicho que no sea malo, que vaya a su pueblo y traiga a sus dos hijas”(59:33-60:1) <p><u>[Hace jugar “pasanaku” (economía)]</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “hace jugar <i>pasanaku</i> todos los días” (59:32-33) 	<p><u>[No contar con ayuda en su casa (economía)]</u> (<i>inferido</i>)</p>

8.3.5 El Caballero (oponente principal)

<i>Interpretación positiva</i>	<i>Interpretación negativa</i>
<p><u>Saco k'epiri</u> Importante (por alguna razón)</p> <p>Olor soportable</p> <ul style="list-style-type: none"> “porque el olor que despedía era tan especial que podía matar de un sofocón a uno que no tuviese la nariz tan resistente como la de él” (61: 11-13) <p>Saco desinfectarlo</p> <ul style="list-style-type: none"> “claramente le dijo que lo dejara en un rincón, ya que al día siguiente su empleada se encargaría de desinfectar” (61:9-11) <p><u>K'epiri</u></p> <p>Estafado con un casimir y un billete</p> <ul style="list-style-type: none"> despedirlo: “lo acompañó hasta la puerta y, tras colocar un billete entre sus manos, lo despidió como si su pobreza pudiese ser contagiosa” (61:14-17) 	<p><u>Saco k'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> no tenerlo (<i>inferido</i>) mal, olor, sucio, piojos <p><u>K'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> pobre
<i>Experiencia positiva</i>	<i>Experiencia negativa</i>
<p><u>Cambiar un saco casimir por un saco k'epiri</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “para que acepte a aquel caballero el cambio de su saco” (55:5-7) <p><u>Despedir al K'epiri con poco (casimir y billete)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “lo acompañó hasta la puerta y, tras colocar un billete entre sus manos, lo despidió” (61:14-15) 	<p><u>No poseer un saco k'epiri (inferido)</u></p> <p><u>Oler el saco</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “el olor que despedía era tan especial que podía matar de un sofocón” (61:11-12) <p><u>Tener a un k'epiri en su casa</u></p> <ul style="list-style-type: none"> “lo despidió como si su pobreza pudiese ser contagiosa” (60:16-17)

9 Bibliografía

9.1 Fuentes primarias

Gustavo Gutiérrez

- 2013 [2010] *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales.* Edición de Daniel G. Groody y revisado por el autor. Santander: Sal Terrae.
- 2003 *La densidad del presente.* Salamanca: Sígueme.
- 1993 [1992] *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas.* Salamanca: Sígueme.
- 1990 *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas.* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas – Centro de Estudios y Publicaciones CEP.
- 1989 *Dios o el oro en las indias (siglo XVI).* Salamanca: Sígueme - CEP, 1ª Ed.
- 1986a *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión del libro de Job.* Salamanca: Pedal – Sígueme.
- 1986b *La verdad los hará libres: confrontaciones.* Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Rimac – Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- 1986 [1984] “Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung”. En: Clodovis Boff, Fernando Castillo *et al*; *Theologie der Befreiung und Marxismus.* Aus dem Spanischen übersetzt von Maria Wetzel und Peter Rottländer. Herausgegeben von Peter Rottländer. Münster: Edition liberación, pp. 45-72.
- 1987 [1983] “Die Armen brechen in die Geschichte ein”. En: Fernando Castillo (Hrsg.); *Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung.* Aus dem Spanischen übersetzt von Florian Flohr und Victoria M. Drasen-Segbers. Freiburg: Edition Exodus, pp. 93-121.
- 1985 “Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de J. M. Arguedas”. En: Pablo Richard (editor); *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología.* San José: DEI – CEHILA, pp. 345-363.
- 1983 *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2ª Ed. revisada y aumentada.
- 1981 “En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el siglo XVI”. En: Pablo Richard (editor); *Materiales para una historia de la teología en América Latina.* VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). San José: CEHILA – DEI, pp. 137-163.
- 1980 [1979] *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos.* Lima: CEP, 2ª Ed.
- 1977 *Teología desde el reverso de la historia.* Lima: CEP.
- 1976 *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina.* Lima: CEP.
- 1975 [1971] *Teología de la liberación: perspectivas.* Salamanca: Sígueme, 7ª Ed.

1970 Notes for a Theology of Liberation (Lima, Perú). Recuperado el 20 de mayo de 2015 de <http://www.unisa.ac.za/chs/news/wp-content/uploads/2015/01/3.1-Gutierrez.pdf>

Franz J. Hinkelammert

2013 “Der Kapitalismus als Religion”. Recuperado el 19 de enero de 2015, de: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/der-kapitalismus-als-religionn>

2012 *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekin.

2011 *Befreiung denken. Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften*. Bearbeiter und herausgegeben von Norbert Arntz. Münster / Luzern: ITP-Kompass - Edition Exodus.

2010a “Yo vivo, si tú vives”: *el sujeto de los derechos humanos*. La Paz: Palabra Comprometida – ISEAT.

2010b *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso*. San José: Arlekin.

2008 *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad (materiales para la discusión)*. La Paz: Palabra Comprometida / Driada / DEI.

2005 *Solidaridad o suicidio colectivo*. Granada: Universidad de Granada.

2003a *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA.

2003b *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI.

2001 *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: LOM.

1999a “La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos”. En: Franz Hinkelammert (compilador); *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

1999b “¿Hay una salida al problema de la deuda externa?”. En: Franz Hinkelammert (compilador); *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

1998a *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI, 3ª Ed.

1998b *Sacrificios humanos y sociedad sin exclusión: Lucifer y la bestia*. San José: DEI, 3ª Ed.

1996 *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI.

1997 “Los derechos humanos en la globalización: la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad”. En: José Duque (editor); *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: CETELA – DEI, pp. 75-88.

1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.

- 1991 [1989] *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI, 2ª Ed.
- 1988 *La deuda externa de América latina: el automatismo de la deuda*. San José: DEI.
- 1986 “Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik”. En: Clodovis Boff, Fernando Castillo *et al*; *Theologie der Befreiung und Marxismus*. Herausgegeben von Peter Rottländer. Münster: Edition liberación, pp. 155-174.
- 1987 *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI.
- 1984 *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.
- 1983 [1970] *Dialéctica del desarrollo desigual: el caso latinoamericano*. San José: EDUCA, 2ª Ed. [1ª Ed. Santiago de Chile: Número especial de la revista Cuaderno de la Realidad Nacional Nro. 6].
- 1981 *Las armas ideológicas de la muerte*. San José. DEI, 2ª Ed.
- 1977 *Ideología del sometimiento: la Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974*. San José: EDUCA.
- 1976 *Die Radikalisierung der Christdemokraten. Vom parlamentarischen Konservatismus zum Rechtsradikalismus*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- 1973 [1970] *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- 1970a *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Paidós.
- 1970b *El subdesarrollo Latinoamericano: un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires: Paidós.
- 1967 *Economía y revolución*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- 1963 “Die Wachstumsrate als Rationalitätskriterium”. En: Osteuropawirtschaft, Heft I. Berlin. Recuperado el 05 de abril de 2016, de: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/aleman/382-die-wachstumsrate-als-rationalitaetskriterium>
- 1961 *Der Wachstumsprozess in der Sowjetwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungsprozesses und der Volkseinkommens*. Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Herausgegeben von Karl C. Thalheim, Band 15. Berlin: Duncker & Humblot.
- Con Mora, Henry
2008 *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. San José: Instituto Tecnológico de Costa Rica, 2ª Ed. revisada y aumentada. Recuperado el 08 de marzo de 2014, de: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>
- 2001 *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José: DEI.

Compilador
1999 *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

Víctor Hugo Viscarra

- 2007 *Ch'aqui fulero: los cuadernos perdidos del Víctor Hugo*. La Paz: Correveidile, 150 pp.
- 2005 *Avisos necrológicos*. La Paz: Correveidile, 134 pp.
- 2005 [1996] *Relatos de Víctor Hugo*. La Paz: Tercera Piel, 2ª Ed.
- 2004 [1981] *Coba, lenguaje secreto del hampa boliviano*. La Paz: Correveidile, 3ª Ed., 149 pp.
- 2002 *Borracho estaba, pero me acuerdo: memorias de Víctor Hugo*. La Paz: Correveidile, 240 pp.
- 2001 *Alcoholatum & otros drinks: crónicas para gatos y pelagatos*. La Paz: Correveidile, 120 pp.

9.2 Fuentes de apoyo

- Alcázar, Reinaldo
1981 *El cuento social boliviano*. La Paz: Alenkar.
- Alves, Rubem
2004 *Teologia da libertação em suas origens. Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil – 1963*. En: *Redes: Revista Capixaba de Filosofia e Teologia*, Ano. I, n. Especial, (fevereiro 2004). Vitoria: IFTAV / Unisales, 108 pp. [Traducido del inglés por Antônio Vidal Nunes y Carlos Fellipe Tavares].
- 1994 “Teologia crepuscular”, entrevista com Rubem Alves. En: *Notas, jornal de ciências da religião*. Ano 1. Nro 2. Brasil, pp. 10-12.
- 1990 *The poet, the warrior, the prophet*. London, Philadelphia: SCM Press – Trinity Press International.
- 1983 *Poesia, profecia, magia. Meditações*. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).
- 1982 *Creio na ressurreição do corpo. Meditações*. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).
- 1981 *Variações sobre a vida e a morte: A teologia e a sua fala*. São Paulo: Edições Paulinas.
- 1975 [1972] *Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural*. Traducida del inglés por Juan José Coy. Salamanca: Sígueme.
- 1973 *Cristianismo ¿opio o liberación?* Traducido del inglés por Ángel García Fluixá. Salamanca: Sígueme.

- Antezana, Luis H.
1985 "La novela boliviana en el último cuarto de siglo". En: Javier Sanjinés C. (editor); *Tendencias actuales en la literatura boliviana*. Minneapolis / Valencia: Institute for the Study of Ideologies and Literature (ISIL) / Instituto de Cine y Radio-Televisión, pp. 27-54.
- Antoncich, Ricardo
1990 "Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 145-168.
- Arancibia, Paulina
2011 "«El infierno es un buen lugar» (entrevista a Víctor Hugo Viscarra)". En: VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 8-15.
- Araya, Victorio
1983 *El Dios de los pobres*. San José: DEI.
- Arendt, Hannah
1993 [1958] *La condición humana*. Traducida del inglés por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Arguedas, José María
2013 [1971] *El zorro de arriba y el zorro de abajo* [novela]. Chimbote / Lima: Fondo Editorial de Nuevo Chimbote – Estruendomundo.
- Arizpe, Lourdes y Alonso, Guiomar
2005 "Cultura, comercio y globalización". En: Daniel Mato (compilador); *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 107-126.
- Arroyo, Gonzalo
1975 "Significado y sentido de cristianos por el socialismo (un análisis de c.p.s. en Chile, hecho por el secretario general 26/11/72)". En: Alfredo Fierro Bardaji y Reyes Mate Ruperez (compiladores); *Cristianos por el Socialismo*. Documentación. Estella (navarra): Verbo Divino, pp. 367-391.
- Assmann, Hugo
2001 [2000] "Por una teología humanamente saludable fragmentos de memoria personal". En: Luiz Carlos Susin (editor); *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, pp. 108-122.
- 1997 "Apuntes sobre el tema del sujeto". En: José Duque (editor); *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: CETELA – DEI, pp. 115-146.
- 1997b *La Idolatría del mercado*. San José: DEI.
- 1986 *A idolatria do mercado. Um ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes (1989)
- 1971 *Opresión – Liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Ayala Ugarte, Alex
2012 "Las mil noches del Bukowski boliviano". En: El MEEQUIS, 16 abril 2012, pp. 54-63.

- Ayllón, Virginia
2005 "Prefacio a la segunda edición". En: Víctor Hugo Viscarra (2005 [1996]): *Relatos de Víctor Hugo*. La Paz: Tercera Piel, 2ª Ed, pp. 11-19.
- Azevedo, Narcello de C.
1990 "Comunidades Eclesiales de Base". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores): *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 243-265.
- Bajo, Ricardo
2011 "Cinco años sin Viscarra, o Víctor Hugo vive, ¡carajo!". En: VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 108-113.
- Barcellos, José Carlos
2008 "Literatura y teología". Traducido del portugués por Eduardo María Adrogué. En: *Revista Teología XLV*, Nro. 96, Agosto 2008, pp. 289-306.
- Barthes, Roland
1987 [1984] *El susurro del lenguaje: más allá del lenguaje y la escritura*. Traducido del francés por C. Fernández Medrano. Barcelona / Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- 1957 *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bascope Aspiazú, René
1985 [2014] *La tumba infecunda*. Introducción Omar Rocha Velasco. La Paz: La Mariposa Mundial.
- Batista Libânio, João y Taborda, Francisco
1990 "Ideología". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 579-600.
- Batista Libânio, João
1993 "Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años". En: José Comblin, José I. González Faus, Jon Sobrino (editores); *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, pp. 57-78.
- Bautista S., Juan José
2007 *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano: introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grito de Sujeto.
- Bengoa, José
2007 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Berryman, Phillip
1989 [1987] *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Traducida del inglés por Pantheon Book. México D.F.: Siglo XXI.
- Boff, Clodovis
1990 "Epistemología y método de la teología de la liberación". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 79-113.

- 1986 [1983] *Die Befreiung der Armen. Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.* Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bejas, Eggensperger, Drasen-Segbers, Goldstein, Hermans. Freiburg: Edition Exodus.
- 1980 *Teología de lo político: sus mediaciones.* Salamanca: Sígueme.
- Boff, Clodovis; Castillo, Fernando *et al*
1986 *Theologie der Befreiung und Marxismus.* Herausgegeben von Peter Rottländer. Münster: Edition liberación.
- Boff, Leonardo
1989 "A originalidade de Teologia da Liberação em Gustavo Gutiérrez". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 48, pp. 531-543.
- 1986 *Teología desde el lugar del pobre.* Traducida del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae.
- 1982 [1981] *Iglesia, carisma y poder: ensayos de una eclesiología militante.* Traducida del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae.
- Boff, Leonardo y Boff, Clodovis
1986 *Cómo hacer teología de la liberación.* Traducido del portugués por Eloy Requena Calvo. Madrid: Paulinas.
- Borda, Arturo
1966a *El Loco.* Tomo I. La Paz: H. Municipalidad de La Paz.
- 1966b *El Loco.* Tomo II. La Paz: H. Municipalidad de La Paz.
- 1966c *El Loco.* Tomo III. La Paz: H. Municipalidad de La Paz.
- Bosch, Juan
2000 "Introducción a la teología protestante latinoamericana". En: Juan-José Tamayo y Juan Bosch (editores); *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamientos son inseparables...* Estella (Navarra): Verbo Divino, pp. 53-91.
- Bottasso, Juan (Compilador)
1989 *La iglesia y los indios: ¿500 años de diálogo o de agresión? -Reflexiones-*. Quito: Abya Yala [Colección 500 años, Nro. 12].
- Bourdieu, Pierre
2008 [1992] *Una invitación a la sociología reflexiva / Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant.* Traducido del inglés por Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª Ed.
- 2008 [1984] *Homo academicus.* Traducido del francés por Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 2008 [1980] *El sentido práctico.* Traducido del francés por Ariel Dillon. Madrid: Siglo XXI.
- 2007 [1958] *Antropología de Argelia.* Prólogo, estudio preliminar y revisión de la traducción por Elena Hernández Corrochano. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- 2006 [2004] *Autoanálisis de un sociólogo.* Traducido del francés por Editorial Anagrama. Barcelona: Anagrama.

- 2004 [2002] *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearn*. Traducido del francés por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- 2003 [1965] "Introducción", "Primera parte". En: Pierre Bourdieu; *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Versión castellana de Tununa Mercado. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, pp. 37-172.
- 2000 [1979] *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Traducido del francés por M^a Del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid / Buenos Aires / Bogotá: Taurus, 2^a Ed.
- 1997 [1994] *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Traducido del francés por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- 1995 [1992] *Las reglas de arte: génesis y estructura del campo literario*. Traducido del francés por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- 1993a "Principles of a sociology of cultural works". Translated by Jenifer Wakelyn and Cameron Majidi. En: Salim Kemal and Ivan Gaskell (editors); *Explanation and value in the arts*. Cambridge: University Press, pp. 173-189.
- 1993b "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works". En: Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (editors); *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge, CB2 1UR, UK: Polity Press, pp. 263- 275.
- Calderón de la Barca, Pedro
1997 [1655] *El gran teatro del mundo*. Edición y estudio preliminar de John J. Allen y Domingo Yndurán. Barcelona: Crítica.
- Cárdenas Franco, Adolfo
2009 [2004] *Periférica Blvd. Ópera Rock-ocó*. La Paz: Gente Común, 3^a Ed., 271 pp.
- 2001 [1992] *Chojcho con audio de rock p'ssahdo*. La Paz: Ediciones Pirata, 36 pp [Una edición anterior fue hecha en La Paz por la Editorial d' la Piut, 1992].
- Cárdenas, Cleverth
2008 "Democracia y literatura boliviana". En: Omar Rocha y Cleverth Cárdenas (coordinadores); *Literatura y democracia: novela, cuento y poesía en el periodo (1983-2009)*. La Paz: Carrera de Literatura (UMSA) / Instituto de Investigaciones Literarias / Gente común.
- Carvallo, José A.
2011 "El mensajero de las noches paceñas". En: VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 49-53.
- Castillo, Fernando
1988 [1986] *Das Evangelium gestattet keine Resignation. Erfahrungen, Reflexionen und Anstöße aus der Basiskirche in Chile*. Aus dem Spanischen übersetzt von Karel Hermans. Freiburg: Exodus.
- Castillo, Fernando (Hrsg.)
1987 [1983] *Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung*. Aus dem Spanischen übersetzt von Florian Flohr und Victoria M. Drasen-Segbers. Freiburg: Exodus.

- Chamorro, Graciela
2004 *Teología Guaraní*. Quito: Abya-Yala.
- Cleary, Edward L. and Steigenga, Timothy J. (Ed.)
2004 *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- Codina, Víctor
1990 "Sacramentos". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 267-294.
- Comblin, José
2001 [2000] "Treinta años de teología latinoamericana". En: Luiz Carlos Susin (editor); *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, pp. 164-176.
- 1990 "Espíritu Santo". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 619-642.
- Croatto, J. Severino
1989 [1984] *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik*. Aus dem Spanischen übersetzt von Christoph Schroeder. München: Kaiser.
- 1984 *Liberación y libertad*. Lima: CEP.
- De la Torre A., Jesús A.
1989 *Evangelización Inculturada y liberadora*. Quito: Abya Yala.
- Dierckxsens, Wim
2007 *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*. La Paz: Palabra comprometida – Grito del Sujeto.
- Duchrow, Ulrich; Eisenbürger, Gert; Hippler, Jochen (Hrsg.)
1989 *Totaler Krieg gegen die Armen: geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*. München: Kaiser.
- Duque, José (editor)
1997 *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: CETELA – DEI.
- Duque, José y Gutiérrez, Germán (editores)
2001 *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz J. Hinkelammert en sus setenta años*. San José: DEI.
- Dussel, Enrique
2006 *20 tesis de política*. México: Siglo XXI – Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos En América Latina y el Caribe.
- 1998 *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1ª Ed.
- 1997 "Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la «Teología de la Liberación» (Las «Trece tesis de Matanzas» para ser debatidas)". En: José

- Duque (editor); *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José: CETELA – DEI, pp. 29-39.
- 1996 [1977] *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 4ª Ed. corregida.
- 1995 [1979] *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México D. F.: Potrillos editores.
- 1994 *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito” de la modernidad*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UMSA).
- 1990 “Teología de la liberación y marxismo”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta. pp. 115-144.
- 1988 *Filosofía ética de la liberación*. Tomo III. Buenos Aires: La Aurora.
- 1987 *Filosofía de la liberación*. Tomo II. Buenos Aires: La Aurora.
- 1985 *Filosofía ética de la liberación*. Tomo I. Buenos Aires: La Aurora.
- 1981 “Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)”. En: Pablo Richard (editor); *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). San José: CEHILA – DEI, pp. 401-452.
- 1977 *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. México D.F.: Extemporáneos.
- 1973a *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 1973b *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- El Diario
2011 “Victor Hugo Viscarra: Dicen que mi temática es sórdida y deprimente”. En: VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 66-71.
- Ellacuría, Ignacio
1990a “Historicidad de la salvación cristiana”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 323-372.
- 1990b “Utopía y profetismo”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino; *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 393-442.
- Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (editores)
1990a *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta.
- 1990b *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta.
- Encuentro de Cientistas
2000 “La Problemática del Sujeto en el contexto de la Globalización”. Síntesis del Encuentro de Cientistas Sociales, Teólogos/as, realizado en el DEI, San

- José, Costa Rica, 6 al 9 de diciembre de 1999. En: *Pasos segunda época*, Nro. 87, enero – febrero, 2000. Costa Rica.
- 2003 “La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad”. Cuarto Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos DEI, San José, Costa Rica, diciembre 5-9 del 2002 (Síntesis elaborada por Germán Gutiérrez). En: *Pasos segunda época*, Nro. 106, marzo – abril, 2003, Costa Rica.
- Estrada, Juan Antonio
1990 “Pueblo de Dios”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 175-188.
- Fernández, Estela & Silnik, Gustavo Daniel
2012 *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CICCUS; CLACSO.
- Fierro Bardaji, Alfredo y Mate Ruperez, Reyes (compiladores)
1975 *Cristianos por el Socialismo. Documentación*. Estella (navarra): Verbo Divino.
- Freire, Paulo
1971 [1969] *La educación como práctica de la libertad*. México D.F.: Siglo XXI.
1972 [1969] *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Maestro, Juan Pablo
2004 *Pensar a dios desde el reverso de la historia. El legado teológico de Gustavo Gutiérrez*. Salamanca: Acción Cultural Cristiana.
- Gobierno Municipal de El Alto
2005 *El Alto: nueve aspectos que configuran la ciudad*. El Alto: PAR.
- Gollwitzer, Helmut
1980a *Christentum / Demokratie / Sozialismus I. Aufsätze zu Christentum und Sozialismus*. Berlin: Argument-Verlag.
1980b *Christentum / Demokratie / Sozialismus I. Aufsätze zur Politik*. Berlin: Argument-Verlag.
- Gómez-Martínez, José Luis (coordinador)
1996 *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*. Madrid: Milenio.
- González Boixo, José Carlos
1999 “Hacia una definición de las crónicas de Indias”. En: *Anales de Literatura Hispanoamericana* 28, pp. 227-237. Recuperado el 12 de septiembre de 2014, de: <https://jorgecaceres.files.wordpress.com/2010/05/hacia-una-definicion-de-la-cronica-de-las-indias.pdf>
- González Faus, José Ignacio
2001 [2000] “Los pobres al centro”. En: Luiz Carlos Susin (editor); *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, pp. 177-181.

- 1990 "Antropología, persona y comunidad". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 49-78.
- Greimas, J.-A.
1966 *Sémantique structurale : recherche de méthode*. Paris: Larousse.
- Grupo de Entrevernes
1982 [1979] *Análisis semiótico de los textos: introducción, teoría, práctica*. Traducida del francés por Iván Almeida [prólogo, notas y acomodación por Juan Mateos]. Madrid: Cristiandad.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
(1615) *Nueva corónica y buen gobierno* (Tomo I, II). Transcripción, prólogo, notas y cronología: Franklin Pease García. Perú.
- Gutiérrez, Germán
2001 *Globalización, caos y sujeto en América Latina: el impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José: DEI.
- 1998 *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. San José: DEI.
- Henrique Cardozo, Fernando y Faletto, Enzo
1973 *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hernández Pico, Juan
1990 "Revolución, violencia y paz". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 601-621.
- Hopenhayn, Martín
2005 "¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura". En: Daniel Mato (compilador); *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-40.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.
2013 [1969] *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Ibáñez, A.
2003 *Gustavo Gutiérrez: el Dios de la vida y la liberación humana*. Espiral, IX(26), pp. 11-28. Recuperado el 24 de enero de 2013, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13802601>
- Irarrázaval, Diego
1999 *Un cristianismo andino*. Quito: Abya-Yala.
- 1990 "Religión popular". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 345-475.
- Jahraus, Oliver
2004 "Revolte des Lesers – Rezeptionsästhetik und Empirische Literaturwissenschaft". En: Oliver Jahraus; *Literaturtheorie*. Tübingen, Basel: A. Francke, pp. 290-314.

- Jolicoeur, Luis
1996 *El cristianismo aymara ¿inculturación o culturización?* Quito: Abya Yala [colección: Iglesia, Pueblos y Cultura Nro. 42-43].
- Kleiber, Jeffrey
1985 "Religión y justicia en Túpac Amaru". En: Pablo Richard (editor); *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*. San José: DEI – CEHILA, pp. 73-84.
- Köppe, Tilmann / Winko, Simone
2008 "Rezeptionsästhetik". En: Tilmann Köppe / Simone Winko; *Neuere Literaturtheorien: Eine Einführung*. Stuttgart [u.a.]: Metzler, pp. 85-96
- Kristenson, Olle
2009 *Pastor in the shadow of violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Uppsala University. Recuperado el 10 de julio de 2014, de <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:273909/FULLTEXT01.pdf>
- Krüger, René
2003 *Análisis semiótico de la Biblia*. La Paz: ISEAT.
- Krüger, René; Croatto, Severino et al.
1996 *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: ISEDET.
- Kuschel, Karl-Josef
2000 *Im Spiegel der Dichter: Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Dusseldorf: Patmos Verlag.
- Lamarque, Peter
2009 *The philosophy of literature*. Malden (USA), Oxford (UKA), Victoria (Australia): Blackwell Publishing.
- Lienhard, Martín
2009 "Los testimonios populares y la cuestión de su lectura". En: Alfonso del Toro (editor); *Cartografías y estrategias de la "postmodernidad" y la "postcolonialidad" en Latinoamérica: "Hibridez" y "Globalización"*. Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert. pp. 309-321.
- Link, Jürgen
1974 *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine programmierte Einführung auf strukturalischer Basis*. Uni-Taschenbücher; 305. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Lois Fernández, Julio
1986 *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid: IEPALA – Fundamentos.
- 2007 *El Dios de los pobres*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- López Hernández, Eleazar
2005 "Dios, tradiciones indígenas y globalización" (Documento en Word). México: CENAMI. 13 pp [recibido del autor].
- 2000 *Teología India. Antología*. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino.

- Lotman, Iuri M.
1996 *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Edición de Desiderio Navarro. Madrid: Cátedra.
- Löwy, Michael
1987 "Marxismus und Religion. Die Herausforderung der Theologie der Befreiung". En: Löwy, Michael (Hrsg.); *Theologie der Befreiung und Sozialismus*. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Rudolf Segall, und aus dem Spanischen von Helga Ballauf. Frankfurt am Main: isp-Verlag, pp. 5-34.
- Löwy, Michael (Hrsg.)
1987 *Theologie der Befreiung und Sozialismus*. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Rudolf Segall, und aus dem Spanischen von Helga Ballauf. Frankfurt am Main: isp-Verlag.
- Lukács, Georg
1994 [1963] *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. Mit dem Vorwort von 1962*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marcuse, Herbert
1972 [1969] *Versuch über die Befreiung*. Aus dem Englischen übersetzt von Helmut Reinicke und Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 3ª Ed.
- Marini, Mauro Roy y Millan, Mária
1994 *Teoría de la dependencia*. Tomo II. México D.F.: UNAM – CELA.
- Martín-Barbero, Jesús
2003 [1987] *De los medios a las medicaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 5ª Ed.
- Martínez, Patricia
2011 "Víctor Hugo: «Soy una especie de espina en el talón»". En: VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 76-78.
- Martínez, Matías y Scheffel, Michael
2011 [1999] *Introducción a la narratología: hacia un modelo analítico-descriptivo de la narración ficcional*. Traducido del alemán por Martín Koval. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Marzal, Manuel M. (editor)
1994 *Los rostros indios de Dios*. México D.F.: Centro de Reflexión teológica – Universidad Iberoamericana.
- Mato, Daniel
2005 "Des-fetichizar la «globalización»: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En: Daniel Mato (compilador); *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 143-178.
- McFague, Sallie
1994 [1987]. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Traducido del inglés por Agustín López y María Tabuyo. Bilbao: Sal Terrae.

- Méndez Ana / Pérez, Renán
2007 *Organizaciones juveniles en El Alto: reconstrucción de identidades colectivas*. La Paz: Fundación PIEB; UPEA; CEBIAE; Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza; Red HABITAT; Wayna Tambo; CISTEM.
- Michael, Joachim / Schäffauer, Markus Klaus
2006 "El pasaje intermedial de los géneros". En: Alfonso del Toro (editor); *Cartografías y estrategias de la "postmodernidad" y la "postcolonialidad" en Latinoamérica: "Hibridez" y "Globalización"*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert. pp. 473-515.
- Miembros del Taller "Hipótesis"
2009 "Dos novelistas contemporáneos: Jesús Urzagasti y Jaime Saenz". En: Revista Iberoamericana, Vol: 52, Issue: 134, pp. 279-284. Recuperado el 21 de junio de 2015, de <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/iberoamericana/article/viewFile/4163/4331>
- Mignolo, Walter D.
2003 [2000] *Historia locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido del inglés por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Akal.
- Miguez Bonino, José
1975 *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Miranda, José Porfirio
1972 *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Salamanca: Sígueme.
- Mires, Fernando
1998 "Del indianismo a la indianidad". En: Pablo Suess, Juan F. Gorski, M. M., Beat Dietschy, Fernando Mires, José Luis Gómez- Martínez; *Desarrollo histórico de la Teología India*. Quito: Abya Yala (Iglesia, Pueblos y Cultura No 48-49), pp. 71-103.
- Monasterios, Elizabeth
2007 "Poéticas del conflicto andino". En: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220, Julio-Septiembre 2007, pp. 541-561.
- Moreno Rejón, Francisco
1990 "Moral fundamental en la teología de la liberación". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta. pp. 273-286.
- Negri, Toni
2000 [1988] *Arte y multitud. Ocho cartas*. Traducido del italiano por Raúl Sánchez. Madrid: Trotta.
- Núñez, Emilio A.
1986 *Teología de la liberación: una perspectiva evangélica*. Miami: Caribe.
- Ocaña Flores, Martín
2002 *Los banqueros de Dios: una aproximación evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima. Puma.

- Oliveros Maqueo, Roberto
1977 *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Edición digital de los «Servicios Koinonía» (servicioskoinonia.org). Recuperado el 20 de marzo de 2016, de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/varios/oliveros.pdf> [Edición impresa: 1977, México D.F.: Centro de Reflexión Teológica (CRT)].
- 1990 “Historia de la teología de la liberación”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta. pp. 17-50.
- Orihuela, Juan Carlos
1997 *La ciudad periférica (acerca de la nueva narrativa boliviana)*. Cuadernos de Literatura Nro. 1. La Paz: Carrera de Literatura (UMSA).
- Pabel, Tobias
2012 *Tejiendo entre el pasado y el futuro: condiciones de vida y conflictividad en la ciudad de El Alto*. La Paz: T'ka&teko.
- Palacio, Carlos
2001 [2000] “Treinta años de teología en América Latina: una declaración”. En: Luiz Carlos Susin (editor): *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae. pp. 47-59.
- Paz Soldán, Alba María (coordinadora)
2002 *Hacia una historia crítica de la literatura Boliviana. Hacia una geografía del imaginario*. Tomo II. La Paz: PIEB.
- Paz, Octavio
1994 [1991] *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas I*. Edición del autor. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2ª Ed.
- Pixley, Jorge y Boff, Clodovis
1986 *Opción por los pobres*. Traducida del portugués por Alfonso Ortíz García. São Paulo: Paulinas, 2ª Ed.
- Poma Laura, Juan Manuel
2011 *El Trosko (novela)*. El Alto: Edición del autor, 218 pp.
- Portugal, Luis Alberto
1998 *Marginalidad y escritura en la narrativa boliviana*. Cuadernos de Literatura Nro. 10. La Paz: Carrera de Literatura (UMSA).
- Prada, Ana Rebeca
2012 *Escritos críticos: literatura boliviana contemporánea*. La Paz: Carrera de Literatura (UMSA), Instituto de Estudios Bolivianos (UMSA) / Sierpe.
- Quiroz Magaña, Álvaro
1990 “Eclesiología en la teología de la liberación”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 253-272.
- Rama, Ángel
1994 *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

- Richard, Pablo
1994 *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. San José: DEI.
- 1990 "Teología en la teología de la liberación". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta. pp. 201-222.
- 1987 *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. San José: DEI.
- 1976 *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*. Salamanca: Sígueme.
- Richard, Pablo (editor)
1985 *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*. San José: DEI – CEHILA.
- 1981 *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). San José: CEHILA – DEI.
- Richard, Pablo; Croatto, J. Severino et al.
1989 [1980] *La Lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José: DEI, 3ª Ed.
- Ricoeur, Paul
1983 *Temps et récit*. Tome I. Paris: Du Seuil.
- Ricoeur, Paul
2004 [1985] *Tiempo y narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*. Traducido del francés por Agustín Neira. México D.F.: Siglo xxi, 5ª Ed. en español.
- 2008 [1984] *Tiempo y narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*. Traducido del francés por Agustín Neira. México D.F.: Siglo xxi, 5ª Ed. en español.
- 2009 [1985] *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*. Traducido del francés por Agustín Neira. México D.F.: Siglo xxi, 5ª Ed. en español.
- 1999 [1978] *Historia y narratividad*. Introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque. Traducido del francés por Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Barcelona: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rivera Pagan, Luis
1996 *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*. Puerto Rico: Publicaciones puertorriqueñas.
- 2009 *Teología y cultura en América Latina*. Heredia: UNA.
- Rivera Rodas, Oscar
1972 *La nueva narrativa boliviana: aproximación a sus aspectos formales*. La Paz: Camarlinghi.
- Rocha Monroy, Ramón
2011 "Memorias de Víctor Hugo". En VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 42-43.

- Rocha Omar y Cárdenas, Cleverth (coordinadores)
2008 *Literatura y democracia: novela, cuento y poesía en el periodo (1983-2009)*. La Paz: Carrera de Literatura (UMSA) / Instituto de Investigaciones Literarias / Gente común.
- Rohr, Elisabeth
1997 [1991] *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígenas en el Ecuador*. Traducido del alemán por Tania Klaczko Ryndzium. Quito: Abya Yala.
- Rowe, Williams
1996 *Hacia una poética radical: ensayo de hermenéutica literaria*. Lima: Mosca azul.
- Saenz, Jaime
2007 [1979] *Felipe Delgado*. La Paz: Plural, 632 pp.
- 1968 "El aparapita de La Paz". En: *Mundo Nuevo*, Núms. 26-27, Ag.-Sept. 1968, pp. 4-8.
- Salazar, Cecilia
2006 "Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia". En: *ANTHROPOLOGICA/AÑO XXIV*, Vol. 4, Núm. 24, diciembre de 2006, pp. 5-27. Recuperado el 01 de 2013 de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/2083/2016>
- Salazar, Jezreel
2005 "La Crónica: una Estética de la Transgresión". En: *Razón y Palabra*, vol. 10, núm. 47, octubre-noviembre 2005. Estado de México, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Recuperado el 10 de noviembre de 2012 de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520655007>
- Samanamud, Jiovanny; Cárdenas, Cleverth *et al.*
2007 *Jóvenes y política en El Alto: la subjetividad de los Otros*. La Paz: Fundación PIEB; UPEA; CEBIAE; Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza; Red HABITAT; Wayna Tambo; CISTEM.
- Sánchez-Ostiz, Miguel
2011 "Víctor Hugo Viscarra de nuevo". En: VV. AA. [Varios Autores]: *Dossier Viscarra*. La Paz: Interzona, pp. 94-99.
- Sanjinés C. Javier
1992 *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*: La Paz: ILDIS – Fundación BHN.
- 1985 (coord.) *Tendencias actuales en la literatura boliviana*. Minneapolis / Valencia: Institute for the Study of Ideologies and Literature (ISIL) / Instituto de Cine y Radio-Televisión.
- Santa Ana, Julio de
2000 "Entre el pasado y el presente (un ejercicio de memoria, sin nostalgia)". En: Juan-José Tamayo y Juan Bosch (editores); *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamientos son inseparables...* Estella (Navarra): Verbo Divino, pp. 543-557.
- 1991 *La práctica económica como religión: crítica teológica a la economía política*. San José: DEI.

- 1987 *Ecumenismo y liberación. Reflexiones sobre la relación entre la Unidad Cristiana y el Reino de Dios.* Madrid: Paulinas.
- 1970 *Protestantismo, cultura y sociedad: problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina.* Buenos Aires: La Aurora.
- Santamaría Suárez, Luis
1994 “Estado actual de la investigación sobre la teoría de los géneros periodísticos”. En: *Estudios sobre el mensaje periodístico* No. 1. Editorial Complutense: Madrid, pp. 37-56.
- Saranyana, Josep-Ignasi
2009 *Breve historia de la teología en América Latina.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saranyana, Josep-Ignasi (director)
2002 *Teología en América Latina (Volumen III): El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001).* Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- Schäfer, Heinrich
2015 *HabitusAnalysis 1: Epistemology and language.* Wiesbaden: Springer VS.
- 2009a “The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements”. En: Stephan Gramley / Ralf Schneider (eds.), *Cultures in Process: Encounter and Experience.* Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2009, pp. 5-19.
- 2009b “La generación de sentido religioso – Observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina”. En: Daniel Chiquete / Luis Orellana (editores): *Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): Teología, Historia, Identidad.* Concepción: EMW / CETELA, pp. 45-72.
- 1997 “«¿Existe mi mamá porque yo existo?» El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del «sujeto»”. En: José Duque (editor); *Perfiles teológicos para un nuevo milenio.* San José: CETELA – DEI, pp. 147-180.
- 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central.* San José: DEI.
- Segundo, Juan Luis
1990 “Revelación, fe, signos de los tiempos”. En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino; *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I.* Madrid: Trotta, pp. 443-466.
- 1975 *Liberación de la teología.* Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- 1970 *De la sociedad a la teología.* Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Shaull, Richard y Gutiérrez, Gutiérrez
1977 *Liberation and Change.* Atlanta: John Knox Press.
- Silva Gotay, Samuel
1989[1981] *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión.* Río Piedras (Puerto Rico): Ediciones Huracán. 3ª Ed.

- Sobrino, Jon
2012 "La conflictividad dentro de la iglesia". En: Educación y Comunicaciones (Editor); *Eco en el Horizonte Latinoamericano (II). La Iglesia de los pobres en América Latina*. Santiago de Chile: Eco, pp. 93-117.
- 1993a "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio". En: José Comblin, José I. González Faus, Jon Sobrino (editores); *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, pp. 101-121.
- 1993b "Opción por los pobres". En: Casiano Floristán y Juan-José Tamayo (editores); *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 880-898.
- 1992 *El principio misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae.
- 1990a "Centralidad del reino de dios en la teología de la liberación". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 467-510.
- 1990b "Espiritualidad y seguimiento de Jesús". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta, pp. 449-476.
- 1990c "Comunión, conflicto y solidaridad eclesial". En: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (editores); *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*. Madrid: Trotta. pp. 217-243.
- 1982 *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.
- 1981 *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*. Santander: Sal Terrae.
- 1977 [1976] *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México D.F.: Ediciones crt, 2ª Ed (aumentada y revisada).
- Soruco Sologuren, Ximena
2012 *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia siglos XIX y XX*. La Paz: IFEA / PIEB, 2ª Ed.
- Suárez, Hugo José
2003 *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia política-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia de los años 60*. La Paz: Muela del Diablo.
- Suess, Paulo (org.)
2002 *La conquista espiritual de la América Española: 200 Documentos-Siglos XVI*. Quito: Abya Yala.
- Sung, Jung Mo
2002 *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópiles, RJ: Vozes.
- 1997 "Exclusión social: ¿un tema teológico?". En José Duque (editor); *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, Costa Rica: CETELA / DEI, pp. 89-113.

- 1994 *Economía, tema ausente en la Teología de la Liberación*. San José: DEI.
- 1993 *Neoliberalismo y pobreza: una economía sin corazón*. San José: DEI.
- Susin, Luiz Carlos (editor)
2001 [2000] *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae.
- Tahar Chaouch, Malik
2007 “La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina”. En: *Historia y Grafía*, núm. 29, 2007, pp. 95-129, Departamento de Historia. México. Recuperado el 02 de septiembre de 2014 de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922909004>
- Tamayo, Juan-José
2001 “Cambio de paradigma teológico en América Latina”. En: Juan-José Tamayo y Juan Bosch (editores): *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamientos son inseparables...* Estella (Navarra): Verbo Divino. pp. 11-52.
- Tamayo, Juan-José y Bosch, Juan (editores)
2001 *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamientos son inseparables...* Estella (Navarra): Verbo Divino.
- 2001 [2000] “Teología de la liberación: revolución metodológica. Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo”. En: Luiz Carlos Susin (editor); *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, pp. 190-203.
- 1993 “Teologías de la liberación”. En: Casiano Floristán y Juan-José Tamayo (editores); *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, pp. 1363-1376.
- 1989 *Para comprender la teología de la liberación*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Tancara Ch., Juan Jacobo
2014 “La Teología en perspectiva liberadora y el pensamiento crítico en América Latina: Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Franz Hinkelammert (una herencia a seguir, re-impulsar y re-crear)”. Recuperado el 02 de abril de 2016, de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/otros-autores/espanol/321-la-teologia-en-perspectiva-liberadora-y-el-pensamiento-critico-en-america-latina>
- 2011 *Teología pentecostal popular: la fe en comunidades periurbanas y andinas*. La Paz: ISEAT – Palabra Comprometida.
- 2006 *La Palabra comprometida: apuntes para una hermenéutica literaria, a partir de algunos elementos de la Teología y Filosofía de la Liberación*. La Paz: Driada (México D.F.) / Palabra Comprometida.
- 2005 *Teología pentecostal: propuesta desde las comunidades pentecostales de la ciudad de El Alto*. La Paz ISEAT – Palabra Comprometida.
- Tillich, Paul
1959 *Theology of culture*. London: Oxford University Press.

- Todorov, Tzvetan
1987 *La conquista de América. La cuestión del otro.* Traducida del francés por Siglo xxi editores. México D.F.: Siglo xxi.
- Touraine, Alain
2000 [1992] *Crítica a la modernidad.* Traducido del francés por Alberto Luis Bixio. México: FCE, 2ª Ed.
- Toutin, Alberto
2009 “La realidad crucial de los pobres da que pensar a la teología latinoamericana. Teología y literatura desde esta ladera del mundo” En: *Teología y Vida*, Vol. L (2009), pp. 117-129.
- Trigo, Pedro
1985 “Teología narrativa en la nueva novela Latinoamericana”. En: Pablo Richard (editor): *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología.* San José: DEI – CEHILA, pp. 263-343.
- Urquiza H., Carlos F.
2006 *La Paz: ¿Saco de aparapita o metrópoli andina?* La Paz: FES-ILDIS.
- Valencia Parisaca, Narciso
1999 *La Pachamama: revelación del Dios creador.* Ilave (Puno) - Quito: Abya-Yala.
- Vargas, Manuel
2011 “Víctor Hugo Viscarra o el corcho de la fama”. En: VV. AA. [Varios Autores]; *Dossier Viscarra.* La Paz: Interzona, pp. 100- 102.
- Vidales, Raúl
1991 *Utopía y liberación: el amanecer del indio.* San José: DEI.
- Vigil, José María
1990 *Entre lagos y volcanes: práctica teológica en Nicaragua.* San José: DEI.
- Vilanova, Evangelista
1993 “Teología”. En: Casiano Floristán y Juan-José Tamayo (editores); *Conceptos fundamentales del cristianismo.* Madrid: Trotta, pp. 1318-1327.
- Villalobos Alpízar, Iván
2015 Eine Untersuchung zu den theoretischen Grundlängen der Kritik von F. J. Hinkelammert an den Legitimationsmechanismen von Gewalt und Sakrifizialität im Abendland. Concordia: Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien, Band 65. Herausgeber Raúl Fornet-Betancourt. Aachen: Verlagsgruppe Mainz.
- Villena Alvarado, Marcelo
2011 *Las tentaciones de San Ricardo: siete ensayos para la interpretación de la narrativa boliviana del siglo XX.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos / Gente común.
- VV.AA. [Varios Autores]
2011 *Dossier Viscarra.* La Paz: Interzona.
- VV. AA. [Varios Autores]
1994 *Teología India.* Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano (Panamá 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993). Quito: Abya-Yala – CENAMI (México).

Wacquant, Loïc
2008 [1992] "1. Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu". En: Pierre Bourdieu: *Invitación a la sociología reflexiva* / Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant. Traducido del inglés por Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª Ed., pp. 21-90.

Wiethüchter, Blanca
2002a *Hacia una historia crítica de la literatura Boliviana*. Tomo I. La Paz: Fundación PIEB.

2002b "Ricardo Jaimes Freyre: el hospitalario". En: Alba María Paz Soldán (coordinadora); *Hacia una historia crítica de la literatura Boliviana. Hacia una geografía del imaginario*. Tomo II. La Paz: Fundación PIEB, pp. 193-258.

Yáñez, Adolfo
2007 "El entierro de cortijo: la crónica urbana como vehículo reivindicador de sectores subalternos". En: Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey, número 023. Monterrey, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 59-82.

Videos

Martínez Martey,
2003/2005 "Víctor Hugo: el escritor de los márgenes". Entrevista. Recuperado el 06 de febrero de 2014, de [//www.youtube.com/watch?v=BWFmc3GqoXE](http://www.youtube.com/watch?v=BWFmc3GqoXE) y la segunda parte de [//www.youtube.com/watch?v=jCBweHIU4vU](http://www.youtube.com/watch?v=jCBweHIU4vU)

Documentos del CELAM

2ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín. Recuperado el 02 de diciembre de 2013, de http://www.celam.org/conferencia_medellin.php

3ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Puebla. Recuperado el 01 de diciembre de 2012, de http://www.celam.org/conferencia_puebla.php

4ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Santo Domingo. Recuperado el 03 de diciembre de 2013, de http://www.celam.org/conferencia_domingo.php

5ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Aparecida. Recuperado el 05 de diciembre de 2013, de http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php

9.3 Entrevistas realizadas y transcritas por Juan Jacobo Tancara

Adolfo Cárdenas Franco: "Literatura y márgenes sociales: una recreación estética del habla «popular». Entrevista a Adolfo Cárdenas Franco (escritor boliviano contemporáneo)" (noviembre de 2012, 9 pp., soporte digital en Word).

Ana Rebeca Prada: "Literatura boliviana periférica: una mirada desde la academia y otros hilos". Entrevista a Ana Rebeca Prada (crítica literaria, docente de la Carrera de la Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés [UMSA]) (noviembre de 2012, 11 pp., soporte digital en Word).

Juan Manuel Poma Laura: “Literatura rebelde en la ciudad de El Alto: entrevista con el escritor alteño Juan Manuel Poma Laura (Bolivia)” (octubre de 2012, 9 pp., soporte digital en Word).

Víctor Montoya: “Literatura, márgenes sociales y procesos de cambio en Bolivia”. Entrevista publicada en los sitios web: http://elaltobolivia.blogspot.de/2013/04/entrevista-con-el-escritor-victor_14.html y <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=166856>

Virginia Ayllón: “Literatura boliviana periférica: márgenes sociales, mujeres, lenguajes”. Entrevista a Virginia Ayllón (escritora, crítica literaria, promotora cultural) (noviembre de 2012, 10 pp., en soporte digital Word).