

**CRISTIANISMO Y POBREZA: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICO-
METODOLÓGICA***

Christianism and poverty: a theoretical-methodological approach

David Vilchis Carrillo**

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México

ORCID: 0000-0002-4248-5937

Resumen

Este artículo explora las formas de relación entre creencias religiosas sobre la pobreza y percepciones de desigualdad. Para ello, partiendo de los conceptos de la sociología comprensiva de Max Weber de afinidades electivas y tipos ideales (o puros), ejemplifica con ciertos portadores típico-ideales; identifica tres respuestas del cristianismo ante la pregunta de por qué hay pobres y qué se debe hacer con la pobreza: la pobreza como objeto de maldición, como objeto de caridad y el pobre como sujeto de derechos; y señala sus coincidencias y paralelismos con las atribuciones causales de la pobreza: individualistas (meritocráticas), fatalistas y estructurales, respectivamente. No obstante, de ninguna forma sugiere que la relación sea determinista o unidireccional. Más bien, apunta a que la presencia de las respuestas del cristianismo ante la pregunta de la pobreza puede influir en la consolidación de sus atribuciones causales en el creyente (las cuales pueden tener fundamentos seculares) y viceversa. Finalmente, se proponen los resultados de la investigación como un marco teórico que permita seguir profundizando empíricamente en las relaciones entre creencias religiosas y percepciones de desigualdad.

Palabras clave: Percepciones de desigualdad, atribuciones causales de la pobreza, meritocracia, afinidades electivas, tipos ideales.

Abstract

This article explores the forms of relationship between religious beliefs about poverty and perceptions of inequality. To do so, it recovers the concepts of Max Weber's comprehensive sociology of elective affinities and ideal (or pure) types. In this way, exemplifying with certain typical-ideal representative, it identifies three answers of Christianity to the question of why there are poor people and what should be done with poverty: poverty as an object of curse, as an object of charity and the poor as a subject of rights; and he points out their coincidences and parallels with the causal attributions for poverty: individualistic (meritocratic), fatalistic and structural, respectively. However, in no way does it suggest that the relationship is deterministic or unidirectional. Rather, it gives the idea that the presence of the former may influence the consolidation of the latter in the believer (which may have secular foundations) and vice versa. Finally, the results of the research are proposed as a theoretical framework for further empirical study of the relationship between religious beliefs and perceptions of inequality.

Keywords: Perceptions of inequality, causal attributions for poverty, meritocracy, elective affinities, ideal types.

Introducción

La legitimidad de la justicia distributiva es un tema poco estudiado en Latinoamérica, pero que resulta clave para el entendimiento de la reproducción de la desigualdad y las percepciones y representaciones sobre el merecimiento y la culpa de los resultados socioeconómicos de los individuos (Jaramillo-Molina, 2019). Ahora bien, en América Latina, la religión es un factor que, pese a las teorías de la modernidad y la secularización, nunca dejó de influir sobre la esfera pública. Además de ser un factor explicativo de la realidad social latinoamericana, la religión, en tanto marco valorativo de creencias, juega un papel importante en la configuración de las cosmovisiones individuales. Por ello, vale la pena explorar la influencia de las creencias religiosas sobre la legitimidad de la justicia distributiva, es decir, sobre la legitimidad del (desigual) orden social existente.

Una de las dimensiones de la legitimidad de la justicia distributiva es la percepción de la desigualdad (McCall, 2013, Jaramillo-Molina, 2019). Su importancia radica en que implica actitudes y respuestas ante la desigualdad, por ejemplo, la aceptación o rechazo de implementación de políticas redistributivas. Ahora, si bien desigualdad y pobreza son cuestiones diferentes (Altamirano y Flamand, 2018), una forma de tratar el asunto es considerar las atribuciones causales de la pobreza. Esto debido a que del origen al que se atribuya la pobreza se desprenden las actitudes ante ella, incluyendo la definición de los principios que deberían definir la política social.

Estas atribuciones causales pertenecen al orden de lo microsocial, es decir, al de las ideas, creencias e intereses que se forman e interiorizan desde la interacción social (Berger y Luckmann, 1968; Mead, 1972; Luckmann, 2008). En este orden, también juegan un papel importante las creencias y las prácticas religiosas (Lenski, 1963; Glock y Stark, 1965). Así, la relación entre las creencias religiosas y las atribuciones causales de la pobreza es otra formulación de la problemática relación entre las ideas y la conducta porque, al fin y al cabo, un aspecto esencial de la religión es la creencia en lo sagrado que se materializa en un comportamiento concreto. En este campo, la célebre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber es la piedra señera. Su investigación señaló, entre otros aspectos referidos al surgimiento del capitalismo, cómo los cambios de concepción de la pobreza influyeron sobre el comportamiento económico y político de los individuos. Por ejemplo, según señala Weber, la aversión puritana a la pobreza fue la causante de la dura legislación inglesa sobre los pobres de la época.

Así, la presente investigación se pregunta cuál es el papel de las creencias religiosas en la legitimidad de la justicia distributiva, particularmente en términos de percepción de desigualdades. Para ello se pregunta desde el cristianismo por qué hay pobres y qué se debe hacer con la pobreza. Para contestar la pregunta, con base en la revisión de literatura, se construyen tres tipos ideales de visiones religiosas de la pobreza y se muestran sus afinidades electivas con la tipología clásica de atribuciones causales de la pobreza (Feagin, 1972). De esta manera, el texto se organiza en cuatro apartados: tras esta breve introducción se explica cómo puede operar la relación entre las visiones religiosas y las atribuciones causales de la pobreza desde la discusión metodológica de los conceptos weberianos de tipo ideal (o puro) y afinidades electivas. Posteriormente, se explican en qué consisten, primero las atribuciones causales de la pobreza y, segundo, las visiones religiosas de la misma. Particularmente en este último apartado se van señalando las afinidades electivas que guardan estas últimas con las primeras. Finalmente, el texto cierra con algunas consideraciones finales sobre lo discutido.

Religión y pobreza: las creencias religiosas como mecanismo causal

Ahora bien, ¿cómo puede operar la relación entre creencias religiosas y atribuciones causales de la pobreza? En esta investigación se postulan las creencias religiosas como mecanismo explicativo. Con Zalpa y Offerdal (2008, 13), se parte del supuesto de que "las religiones juegan un papel importante como proveedoras de marcos de interpretación de las situaciones de pobreza y de injusticia social [...], y como generadoras de prácticas de transformación o de reproducción de estas situaciones." Es decir, las religiones pretenden dar cuenta del mundo y, a través de los sistemas de creencias, proporcionan pautas de comportamiento que funcionan como esquemas básicos proveedores de sentido para la acción social. En otras palabras, la religión va indicar qué es la pobreza, cómo se debe de valorar y cómo comportarse ante ella.

Así, las religiones ofrecen un sistema de creencias que contribuyen a la conformación de las cosmovisiones de los individuos y que funcionan como estructuras fundamentales de sentido o como estrategias de refuerzo o cambio de significados de la acción social y del mundo (Zalpa y Offerdal, 2008). En otras palabras, influyen sobre cómo el individuo se comporta, ve y vive en el mundo (Coto y Salgado, 2008).

Siguiendo a Geertz, la religión (así como la cultura en general) tiene una función modeladora en dos sentidos. Por un lado, actúa como

cosmovisión, es decir, como representación del mundo (Geertz, 1990). Esta no solo es imagen o reflejo de lo que se percibe como mundo (la totalidad de las experiencias de la persona), sino que son los sentidos que el sujeto le da a su mundo. Sentidos que precisamente lo constituyen como "su" mundo, con relativa independencia del "mundo real" (Arnason, 1989). En este sentido, hay evidencia empírica que muestra que las personas, en su afán de creer en un "mundo justo", tienden a ignorar, reinterpretar o distorsionar los datos que contradicen su visión del mundo; así por ejemplo, hay personas que tratan de encontrar méritos en los receptores de fortunas gratuitas o de asignar culpas a víctimas inocentes (Bénabou y Tirole, 2005). Otro ejemplo lo hallamos en el caso de las mujeres provida, donde se ha señalado que aunque la escenificación pública de sus acciones son distintas, el modelo cultural cristiano del que parten explica por qué sus motivaciones profundas y sus valoraciones del mundo son muy similares (Delgado-Molina, 2018).

Por otro lado, proveen de un *ethos*, es decir actitud y estilo de vida (Geertz, 1990). Las creencias sirven de puente entre ambas funciones: enlazan la realidad construida (cosmovisión) con el comportamiento (*ethos*) (Zalpa, 2008). Las creencias proveen pautas de comportamiento que se derivan de la peculiar forma de ver el mundo. No obstante, no se puede entender esta relación (creencias-comportamiento) en términos deterministas o genéticos, sino en términos weberianos:

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las "imágenes del mundo" creadas por las "ideas" han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses (Weber, 1998, p. 204).

Así, las "ideas" influyen sobre los intereses que mueven la acción humana, no la causan determinísticamente. Para Weber, "las ideas son 'imágenes del mundo' que buscan dar una descripción coherente del mundo" (Gil Villegas, 2013, p. 17). Max Weber utiliza el recurso de las "afinidades electivas" (*Wahlverwandtschaft*) para relacionar los intereses con las ideas, lo que hace que algunos autores las consideren "la noción decisiva" para ese tipo de relaciones, y otros como "la alternativa teórica para matizar y flexibilizar las relaciones de causalidad" entambos (Gil Villegas citado en Weber, 2011, p. 280). Aunque Weber no las define, Löwy (2004) propone la siguiente definición, basada en el uso weberiano de la noción: la afinidad electiva es un proceso a través del cual dos formas culturales -

religiosa, intelectual, política o económica- que tienen ciertas analogías, parentescos íntimos o es decir, afinidades, entran en una relación de atracción e influencia recíprocas, selección mutua, convergencia activa y refuerzo mutuo. Y en palabras de Mannheim, debe entenderse como un concepto que refleja una relación dinámica, flexible, de modo que sea la investigación empírica la que muestre qué tan "estricta es la correlación entre la situación vital y los procesos del pensamiento" (Mannheim, 2019, p. 304).

Las afinidades electivas son un recurso auxiliar del método sociológico empleado por Max Weber. El célebre sociólogo alemán define en la primera página de su obra póstuma *Economía y sociedad* a la sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos" (Weber, 2014, p. 34). Esta definición tiene dos elementos principales, que son dos pasos secuenciales de método: *Verstehen* (comprensión, interpretación hermenéutica) y *Erklären* (explicación causal).

Primero hay que hacer una comprensión hermenéutica de la visión del mundo. Para ello, uno se puede auxiliar de la pregunta ¿cómo interpreta el mundo tal grupo? Y a partir de tal comprensión interpretativa de la acción social que se está estudiando, se procede con la explicación. Se ha de tener cuidado de separar las intenciones buscadas, comprendidas en *Verstehen*, de las consecuencias y efectos no buscados de la acción social (Gil Villegas, 2013, p. 37-39). Los tipos ideales o puros se construyen en este paso.

Sobre el segundo paso, por una parte, *Verstehen* es un principio construccionista que tiene la finalidad de aclarar el significado de las unidades que se pretende relacionar (Gil Villegas, 2013, p. 1365). Por otra parte, el recurso de las afinidades electivas es una variante de *Erklären*, pues es una explicación causal, pero con las características distintivas de ser "multifactorial, abierta, flexible y no genética" (Gil Villegas, 2013, p. 1363-1364). De hecho, el atractivo de las afinidades electivas radica en su flexibilidad y apertura, que rompen con los determinismos y reduccionismos, lo que permite explicar relaciones complejas (nota del editor, Weber, 2011, p. 281). Se prefiere ese recurso antes que una causalidad directa puesto que "parece más cauteloso porque tiene menor alcance y fijación que el de *dirección causal*, pero permite proceder comparativamente y establecer gradaciones en el nexo de influencia" (Gil Villegas, 2013, p. 1365).

Así, las afinidades electivas no expresan una causalidad directa o determinista, sino una relación más flexible en términos de coincidencia (Gil Villegas, como se cita en Weber, 2011) que apela al

parentesco de una estructura significativa (Gil Villegas, 2013). Es decir, la relación no se explica en términos de causas y efectos, sino por un paralelismo entre dos estructuras: en el caso de *La ética*, entre el ascetismo intramundano del calvinismo en su ética del trabajo y el modo de conducción del espíritu del capitalismo moderno; en el caso de la presente investigación, entre las atribuciones causales de la pobreza y las visiones católicas de la misma.

Ahora bien, la investigación sobre el protestantismo de Max Weber se concretaba al establecer si habían existido determinadas afinidades electivas entre ciertas modalidades de la fe religiosa y de la ética profesional, para aclarar el modo y la dirección en que el movimiento religioso actuaba sobre el desenvolvimiento de la civilización. De este modo, precisaba qué aspectos concretos de la cultura capitalista son imputables a los motivos religiosos y cuáles no (Weber, 2011, p. 135). Es decir, se señalaba concretamente las afinidades electivas entre dos tipos ideales o puros. Estos son construcciones analíticas realizadas con la intención de ejercer una comprensión hermenéutica de los sujetos estudiados. En palabras de Weber, son producto del "realce unilateral de uno o varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras", lo que los hace "inhallables empíricamente en la realidad" (Weber, 2000, p. 79-80).

La construcción de los tipos ideales o puros implica una exageración deliberada o una selección de ejemplos que permitan mostrar de la manera más extrema el objeto de estudio. Estas abstracciones permiten aislar los factores y describir mejor sus efectos concretos en las realidades sociohistóricas estudiadas. En este sentido, los tipos ideales o puros, más que representantes de dichas realidades, son portadores típicos de los factores a estudiar (Gil Villegas, 2013, p. 1366).

Esta elección metodológica no está libre de críticas. Una de ellas arguye que su uso no solo exagera los rasgos de las realidades sociohistóricas, sino que las capta de forma estática, ignorando su dinamismo. En este mismo sentido, se le ha criticado por ser tan abstracta y estilizada que no puede captar adecuadamente la complejidad de la realidad empírica. Por el contrario, también se ha señalado que se corre el riesgo de perder su capacidad explicativa al tomar muchos elementos de la realidad. Estas críticas son válidas y, aunque la presente investigación ha buscado nutrirse de diferentes estudios para la construcción de sus tipos ideales o puros, deben considerarse como limitaciones de esta.

En resumen, la presente investigación recupera metodológicamente las afinidades electivas y los tipos ideales o puros. No obstante, aunque se es consciente de lo polémico de su uso, suscribe la afirmación de que el centenario debate en torno a las tesis weberianas se debe, principalmente, a la incompreensión, tanto de la concepción weberiana de causalidad, presente en el recurso de las afinidades electivas, como de la naturaleza metodológica del tipo puro o ideal (Gil Villegas, 2013).

No obstante, conviene desde este punto aclarar dos cosas. 1) De ninguna forma se sugiere que de las visiones religiosas del pobre aquí presentadas surgieron las atribuciones causales de la pobreza o que es necesario que para tener alguna de estas últimas se debe compartir alguna de las primeras. Más bien, se apunta a que la presencia de las primeras puede influir en la consolidación de las segundas en el creyente (las cuales pueden tener fundamentos seculares) y viceversa. 2) Las visiones religiosas propuestas, en tanto tipos puros, son categorías analíticas que enfatizan los rasgos esenciales de las diferentes formas de ver al pobre en el cristianismo. Así, aunque en cada caso se presentan portadores típicos ideales, estos no deben considerarse como representantes exclusivos, sino como ejemplos de actitudes que trascienden los casos presentados.

Las atribuciones causales de la pobreza: individualistas, fatalistas y estructurales

Feagin (1972) propuso la ya clásica tipología de atribuciones causales de la pobreza: 1) individualistas, los pobres son los principales responsables de su pobreza, aquí se inserta la narrativa meritocrática; 2) estructurales, las causas no dependen de la persona, pero pueden cambiarse porque competen al orden social y político; 3) fatalistas, la pobreza remite a fuerzas que condicionan la vida de las personas más allá de su control. Esta tipología se ha convertido en punto de partida para ulteriores estudios, al grado que las han usado 98% de las investigaciones sobre percepción de la pobreza realizadas entre 1979 y 2009 (Dakduk, S., *et. al.*, 2010, p. 421).

Katz (1989) expone que la idea de la pobreza como problema personal tiene dos acepciones: la *soft* considera que la pobreza es causa de cuestiones personales como flojera, comportamiento inmoral o habilidades no desarrolladas, pero que, en todo caso, depende del pobre salir de su situación; la *hard*, más radicalmente, tiene una visión esencialista e incluso biologicista (Kraus & Keltner, 2013) sobre la pobreza al considerarla resultado de cuestiones genéticas, de deficiencias heredadas. En esta distinción clásica, la versión *soft* puede identificarse con las causales individuales y la *hard* con las fatalistas.

Patel y otros (2000), en su estudio de las definiciones de la pobreza expresadas por quienes la sufren en carne propia, se encuentran con ideas fatalistas, por ejemplo, "las personas pobres tienen que existir para servir a los grandes, a los ricos. Así es como Dios ha hecho las cosas", "podemos ser pobres en objetos materiales, pero somos ricos ante los ojos de Dios". El problema con las ideas fatalistas en torno a la pobreza es que inhiben todo intento por incidir en la disminución de la desigualdad e implican una naturalización plena de la permanencia y reproducción de la desigualdad (Jaramillo-Molina, 2015). Cabe mencionar que, quizá por tratarse de causales adjudicadas a fuerzas superiores que controlan los destinos de los hombres (Dios, el destino o la naturaleza [así son las cosas, siempre han sido así y siempre lo serán]), las atribuciones fatalistas tienen un trasfondo religioso.

Las causales individualistas guardan estrecha relación con el mérito y la meritocracia. En primer lugar, Katz (1989) da cuenta de la necesidad centenaria de clasificar a los pobres según su mérito, es decir, entre aquellos que merecen recibir apoyos sociales y aquellos que no merecen ayuda alguna. En virtud de la finitud de los recursos públicos, parece necesaria la existencia de un criterio discriminador de la redistribución de los mismos. Según Katz, el problema se aguzó con la prosperidad que caracterizó la segunda mitad del siglo XX, pues si antes la pobreza era atribuida a escasez y deficiencia individual, con la aparente prosperidad y ante oportunidades de éxito nunca antes vistas, aumentó la culpabilidad de los pobres de su propia pobreza, pues teniendo la oportunidad de salir de ella, no la aprovechaban. En cualquier caso, a lo largo de la historia apenas ha habido consenso en considerar a los niños y a las viudas como los "pobres merecedores"; fuera de ellos, los "no merecedores" son aquellos que son causantes de su propia pobreza, gracias a sus acciones u omisiones. Esta distinción se encuentra incluso entre los mismos pobres, cuando distinguen entre "los pobres dependientes, los pobres sin recursos, los pobres en forma temporaria, los pobres que trabajan y los pobres de Dios, todos los cuales tienen distintas prioridades" (Patel *et. al.*, 2000, p. 3).

En segundo lugar, es en torno al mérito que se construye el mito o narrativa de la meritocracia. La definición clásica de esta "conlleva la idea de que, cualquiera que sea su posición social al nacer, la sociedad debe ofrecer suficientes oportunidades y movilidad para que el 'talento' se combine con el 'esfuerzo' para 'llegar a la cima'" (Litter, 2018, p. 1 [*traducción propia*]). Para la autora, la meritocracia es la principal creencia que legitima la desigualdad en nuestros días (Mijs, 2019, p. 2). En una especie de vino nuevo en odres viejos, la meritocracia defiende y parte del supuesto de que, en la actualidad,

vivimos una igualdad de oportunidades nunca vista, de modo que no hay condición estructural (género, clase, raza, educación, etc.) lo suficientemente fuerte como para impedir el éxito personal, sino que este depende casi exclusivamente del esfuerzo que le pongamos a nuestra propia superación. El problema de las visiones meritocráticas que, en última instancia, son individualistas, es que “el énfasis excesivo en el esfuerzo y el mérito termina ocultando la inequidad en el campo social, ignorando las profundas (des)ventajas de la riqueza del hogar y la posición social” (Jaramillo-Molina, 2019, p. 45).

No obstante, cabe señalar con Shedd (2015) que tales creencias no son abstractas, sino que se enraízan en el entorno social de la persona. En su estudio de los estudiantes de las escuelas públicas de Chicago, encuentra –en concordancia con otras investigaciones (Cruces *et. al.*, 2013)– que las percepciones del mundo están moldeadas indeleblemente por su lugar en ese mundo. El problema es que la gente lee el mundo desde su propia posición y extrapola su propia experiencia (Mijs, 2019, p. 6). En consecuencia, la gente ignora lo que no vive, como la desigualdad o la discriminación.

Entonces, como ya se ha dicho, las percepciones que se tienen sobre la pobreza influyen sobre nuestra actitud y comportamientos hacia esta. Y las prácticas discursivas a las que uno está expuesto inciden en la construcción social de la pobreza, sobre cómo los pobres son visibilizados, objetivados u ocultados, en su naturalización o presentación como una anomalía socioeconómica. De esta forma, las prácticas discursivas, en la medida en que moldean las percepciones sociales, contribuyen a la violencia simbólica contra los vulnerables y desposeídos.

La idea principal del tercer tipo de atribuciones causales de la pobreza es que las fuerzas socioestructurales son las causas principales de la riqueza y la pobreza y que estas existen independientemente de los rasgos individuales de las personas ricas y pobres. Desde esta perspectiva, las estructuras sociales no ofrecen oportunidades iguales para todas las personas y son causa de arreglos sociales injustos y desiguales. En consecuencia, a través del control de estructuras sociales, políticas y económicas (por ejemplo, la educación, la política, el trabajo y el capital), los ricos mantienen y legitiman el control sobre otros segmentos de la población (Smith y Stone, 1989, p. 95). Y, en este sentido, solo a través de la transformación de dichas estructuras es que verdaderamente se podrá mitigar la pobreza y la desigualdad.

En este sentido, Banegas (2015, p. 127) señala que la principal diferencia entre las atribuciones causales mencionadas y las estructurales proviene de su cercanía o no con un enfoque de derechos

como fundamento de su percepción del modelo de justicia social. Es decir que de la concepción de las causas de la pobreza se puede inferir lo que se podría hacer para combatirla. Así, no se puede esperar que quienes creen que la pobreza tiene causas individualistas o fatalistas, actúen con pretensiones de erradicarla, mientras que sucede lo contrario con quienes creen que la pobreza tiene causas estructurales.

En este sentido, diversas investigaciones (como Alesina, Stantcheva y Teso, 2018; Gimpelson y Treisman, 2018) han apuntado que las preferencias de redistribución se relacionan más con las percepciones que con la realidad de la desigualdad y la movilidad social. Por ejemplo, se sabe que las percepciones juegan un papel de gran importancia al momento de tomar postura en cuestiones de política pública social, como lo es la aplicación de impuestos progresivos (Campos *et. al.*, 2020). Para el caso mexicano, Jaramillo-Molina (2015) encuentra que hay una relativa coherencia entre las creencias de los orígenes de la pobreza y quién tiene la responsabilidad para acabar con los problemas sociales. Así, quienes creen en factores individualistas tienden a creer que es responsabilidad personal salir o permanecer en la pobreza, y quienes atribuyen a la pobreza causas estructurales son los que más culpan al gobierno por la existencia de los problemas sociales.

Finalmente, y como ya se ha comentado, las atribuciones causales de la pobreza se relacionan con otras actitudes, posturas y creencias en torno a la desigualdad. Por ello, retomamos el cuadro con el que Jaramillo-Molina (2015) ejemplifica los tipos ideales sobre representación de la pobreza y el modelo de justicia social (cuadro 1). En este se recupera la visión de McCall (2013) sobre modelos de justicia distributiva con tres dimensiones íntimamente relacionadas: 1) la percepción sobre la desigualdad, 2) las representaciones sobre las oportunidades y 3) las percepciones de la política social redistributiva.

El cuadro 1 muestra asociaciones estadísticas con base en la Encuesta Nacional de Pobreza de la UNAM, de la colección "los mexicanos vistos por sí mismos". Puede observarse que, conforme a lo teorizado, los factores individualistas se asocian con culpar al pobre de su pobreza y estigmatizarlos por ser beneficiarios de programas sociales; de igual forma, los factores estructurales se asocian con responsabilizar al gobierno de los problemas sociales y hallar en la eficiencia gubernamental y políticas redistributivas la solución a la pobreza.

En cambio, las dimensiones del modelo de justicia social redistributiva contrastan con lo teorizado, pues en vez de presentar actitudes de resignación o inacción, se asocian con políticas redistributivas,

aportaciones privadas y aumento de impuestos a ricos y la atención a grupos en desventaja. Cabe pensar que, en caso de que sean creyentes religiosos los que adopten estas atribuciones causales, la razón de tales asociaciones radique en elementos religiosos de la doctrina social cristiana. Pues un creyente bien puede tener una visión fatalista de la realidad y al mismo tiempo desenvolverse en temas de justicia social y defensa del marginado y del desposeído por mandato evangélico.

Cuadro 1. Tipos ideales sobre representación de la pobreza y modelo de justicia social

Factores que explican la pobreza	¿Quién es el responsable de los problemas sociales?	¿Cómo acabar con la pobreza?	¿Cómo pagar política social?	Principios que deberían definir la política social	Estigma sobre el pobre
Individualistas	Personas que no quieren trabajar	Mayor desarrollo económico	Que los pobres trabajen más	Premiar el esfuerzo	Sí
Estructurales	El gobierno	Mayor eficiencia del gobierno	Que el gobierno no robe	No hay una respuesta predominante	No
Fatalistas	La [naturaleza de la] sociedad	Política redistributiva	Impuestos a ricos/ aportaciones privadas	Atender grupos en desventaja	No

Fuente: Jaramillo-Molina, 2015

Las visiones religiosas de la pobreza: la pobreza como objeto de maldición, como objeto de caridad y el pobre como sujeto de derechos

Ahora bien, desde las tradiciones religiosas, ¿cómo se plantea el problema de la desigual distribución de los bienes? En su célebre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber planteó esta relación. Por un lado, señala que el ascetismo religioso intramundano, característico del calvinismo, justificó la profesión (en el sentido de vocación) del empresario y su afán de lucro –siempre y cuando su conciencia se hallase en estado de gracia–, así como “la seguridad

Vilchis, E. (2023). Cristianismo y pobreza: una aproximación teórico-metodológica. *Revista Cultura y Religión*, 17, 1-25.

tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la Providencia Divina” (Weber, 2011, p. 243). Así, se establece una analogía entre la “injusta” predestinación de algunos y la igualmente “injusta” distribución de los bienes, ambas queridas por Dios. Injusta desde la perspectiva humana, desde la que debemos confiar en que persigue finalidades divinas ocultas; desconocidas para nosotros, pero con una razón de ser en el plan divino de salvación.

Por otro lado, señaló las diferencias entre catolicismo y calvinismo en la valoración de la pobreza: mientras que el primero no solo había tolerado la mendicidad, sino que la había llegado a glorificar, el segundo no admitía en su seno la mendicidad. Y esta aversión puritana a la pobreza, según señala Weber, fue la causante de la dura legislación inglesa sobre los pobres de la época. Así, la pobreza es vista por algunos como un síntoma de pereza culpable, e incluso de condenación; por otros, como querida por Dios para evitar los grandes peligros que conlleva la riqueza, incluyendo el arrancamiento de la religión del corazón del hombre; y por tantos otros, como ocasión del rico para realizar buenas obras y dar limosna.

Por su parte, Lindberg (2019) señala que la respuesta de la comunidad cristiana a las preguntas sobre la pobreza y los pobres se puede esbozar en términos de cuatro perspectivas principales, que históricamente se han superpuesto e incluso coexistido en mutualidad o contradicción. La primera, en términos cronológicos y de continuidad, es la caridad personal. La segunda perspectiva complementa la caridad personal mediante esfuerzos para el bienestar preventivo a través de cambios estructurales en la sociedad. Esta preocupación por eliminar las causas de la pobreza se expresó claramente en la Reforma, pero pronto –como evidenció Weber– se perdió en los profundos cambios sociopolíticos y económicos de la época. La tercera perspectiva es un retiro hacia los modelos de caridad de la comunidad cristiana anterior. Así, debido a los efectos abrumadores del proceso de secularización y la miseria humana causada por la industrialización, la clave del bienestar social se expresó en la máxima pietista de que el cambio social dependía de la conversión de los individuos. La cuarta perspectiva, presente en las iglesias del período contemporáneo, prevé un cambio social sistémico para facilitar la redistribución de la riqueza del mundo. La caridad personal no se descuida, pero el objetivo principal es cambiar las estructuras injustas de la sociedad mundial.

De esta forma, podemos percibir, al menos, tres grandes formas en que desde el cristianismo se ha percibido la pobreza: como objeto de

maldición, como objeto de caridad (en sentido personal y asistencial) y como objeto de cambio estructural.

Primero, un portador típico ideal contemporáneo de la pobreza como objeto de maldición es la así llamada teología de la prosperidad. Muchos estudios han profundizado en el análisis de las raíces históricas, de sus fuentes intra y extrarreligiosas de inspiración y la formulación y de sus características comunes (Anderson, 2004; Piedra, 2005; Bowler, 2013; Heuser, 2020). Por ello, en este apartado únicamente delinearemos algunos aspectos esenciales de esta en relación con cómo se concibe la pobreza desde su seno.

En primer lugar, conviene precisar que el nombre "teología de la prosperidad" es impropio como escuela teológica, mas no como fenómeno sociológico. Pues, por un lado, refiere a un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas (Semán, 2001, p. 45) que no son reconocidas como tal por sus exponentes (Coto y Salgado, 2008) y en que hay importantes variaciones regionales, grupales e individuales según los sujetos que se apropian de ella (Semán, 2001; Garrad-Burnett, V., 2013). Pero, por otro lado, presenta un grado asombroso de uniformidad y heterogeneidad, lo cual se atribuye al uso mediático de la doctrina (Coto y Salgado, 2008) y al contexto social adverso de sus receptores (Koch, 2009; Okosun, 2018). En cualquier caso, se señala que la rápida expansión de la teología de la prosperidad en el mundo se debe a que ofrece una forma de pensar, sentir y dar significado a la identidad y autopercepción de la persona, lo que le permite enfrentar con resiliencia las vicisitudes de los contextos sociales de desigualdad y vulnerabilidad (Rojas, 2019).

Su núcleo es la prosperidad, la cual se clasifica en prosperidad del alma, del cuerpo y económica. En esta concepción, la prosperidad es una bendición otorgada por Dios a quienes lo obedecen. La riqueza material es concebida como una señal de la bendición de Dios o como una especie de compensación o retribución por ser fiel en las causas religiosas de las iglesias (Koch, 2009). Esta relación señala al evangelio de la prosperidad como antropocéntrico, donde el discurso religioso revela la centralidad de la agencia y la voluntad humana, e incluso la responsabilidad del individuo de su propio destino (Bowler, 2013, p. 226). Lo anterior significa, en términos escatológicos, que la salvación es un logro personal; y en términos terrenales, que el éxito, la salud y la riqueza se pueden conseguir con el empeño y la fe suficientes (Sandel, 2020, p. 64).

En contraposición, la miseria es considerada una maldición, una condición pecaminosa despreciada por Dios. Es decir, la pobreza y la

enfermedad se entienden como que las personas aquejadas por ellas no han cumplido sus obligaciones para con Dios, pues no solo no han hecho nada con sus talentos, (Mt 25, 14-30) sino que incluso los han perdido (Zalpa, 2008, p. 167). En este sentido, la voz del pobre "ni siquiera merece ser escuchada, porque en realidad ni si quiera es" (Coto y Salgado, 2008, p. 106), en la medida en que es un pecador, despreciado por Dios.

No obstante, contrario a lo que puede pensarse, la teología de la prosperidad no aboga por la acumulación o despilfarro de la riqueza en el consumismo o el ahorro avaro, pues el amor al dinero es visto como un estilo de vida mundano que contamina la vida espiritual del creyente. Por el contrario, el creyente debe adoptar una actitud ascética e invertir en aquellos rubros que glorifiquen a Dios (Coto y Salgado, 2008).

Como bien señala Sandel (2020) en su más reciente y célebre libro *La tiranía del mérito*, la teología de la prosperidad genera y promueve una ética meritocrática al exaltar la responsabilidad individual ante la vida, lo que es gratificante en condiciones favorables, pero desmoralizadora y hasta punitiva en situaciones adversas. Pues, como se ha señalado, la pobreza, la enfermedad y hasta la muerte son un veredicto sobre la virtud. Así, en ocasiones la vergüenza suele acompañar al luto y se ve a los seres queridos desgraciados como personas que fallaron en la prueba de la fe; (Bowler, 2016) y, como los amigos de Job, insisten en que debe haber cometido un pecado atroz y que debe pensar cuál pudo haber sido (por ejemplo, Job 4, 7-9), aunque su sufrimiento fue causa de una apuesta cósmica (Job 1, 7-12). En este sentido, Lupton (1994) sugiere que esta concepción originó que la enfermedad se percibiera socialmente como una desviación, o mejor dicho, como consecuencia de desviaciones morales, lo cual alimenta la consternación ante la aparición de enfermedades en personas que viven sanamente. Piénsese, por ejemplo, en la persona que no se explica por qué tiene tal o cual enfermedad si "llevaba una vida sana."

Esta visión religiosa de la pobreza trasciende a la teología de la prosperidad. Por un lado, se ha señalado que la fraternidad -como legado de la ilustración francesa- era una noción exclusiva y excluyente por la teología calvinista en la que se funda (Monares, 2016). Por otro lado, más recientemente se ha sugerido que cosmovisiones semejantes pueden tener efectos sobre las preferencias en políticas redistributivas (Bénabou y Tirole, 2005), que la teología de la prosperidad ha influido en la cultura empresarial (Hutchinson, 2014) y que, cuando menos, guarda afinidad con otras percepciones del éxito en términos de producción y éxito financiero,

incluyendo la academia (Winslow, 2015), e incluso otras espiritualidades como la "Nueva Era" (Funes, 2018).

Segundo, un portador típico ideal contemporáneo de la pobreza como objeto de caridad es la tradicional práctica de la limosna. Aunque hablar de caridad en el cristianismo es tocar el punto central de su doctrina que, además, ha tenido diferentes expresiones a lo largo de la historia (Laba, 2011), particularmente nos interesa una de las formas en que se ha entendido y ejercido: la limosna.

La limosna ha sido entendida como donación voluntaria y altruista, realizada con la finalidad de socorrer una necesidad social. Esta ha estado presente desde el comienzo del cristianismo y durante mucho tiempo fue uno de los principales medios por los que la Iglesia cumplió su labor social de asistencia a los pobres, ancianos, enfermos y necesitados de las sociedades medievales. El ejercicio se promovió de tal manera que su gestión en instituciones públicas y eclesiásticas generó la necesidad de contar con alguien que se encargara de recoger y distribuir las limosnas (Montagut, 2018).

La gestión de las limosnas también fue la actividad central de organizaciones laicales como las cofradías, cuyas reglas solían estipular la obligación de dar limosnas. Y, aunque no se solía especificar la distribución de estas, algunos documentos señalan que tenía una división tripartita para atender huérfanos, pobres y necesidades en general (Arboleda, 2018).

Más allá del fundamento teológico de la limosna, su ejercicio llegó a tener un efecto circular divergente al mandato evangélico. En lo que puede considerarse un ejemplo de la paradoja de las consecuencias no buscadas, en ocasiones este entendimiento de la caridad cristiana le confirió a la pobreza una connotación de debilidad, ante la que el privilegiado debía responder de forma asistencialista y paternalista. El pobre era una víctima ante la cual habría que "educar las conciencias" a fin de despertar en la feligresía sentimientos de conmiseración para que respondiera con limosna y caridad. Así, tanto el pobre se vuelve desvalido, mendigo, vulnerable, lisiado e incapaz, como el rico tiene una oportunidad de salvar su alma por la caridad (Mollat, 1988).

De esta manera, la limosna se convirtió en elemento esencial del orden social medieval como fundamento de las relaciones armoniosas y complementarias entre ricos y pobres (Calafate, 2016). La necesidad y obligatoriedad del ejercicio de la caridad entendida como limosna se sustentaba en la idea de que la riqueza y la pobreza eran una expresión de la voluntad divina. Eran realidades perennes que, según el mismo Cristo (Jn 12, 8), no se podían suprimir, solo mitigar (Mollat,

1988; Barrientos, 2008). Así, la fatalidad envolvía la comprensión de la pobreza: las desigualdades entre ricos y pobres eran prácticamente naturales; ante ellas, la Iglesia debía responder con asistencia social (Arimón, 1967). Así, la beneficencia eclesiástica –que monopolizó la asistencia social hasta la modernidad– se caracterizó, en términos generales, por atender a los desposeídos sin modificar el sistema, aunque ello significara para ellos no salir de su situación de necesidad o vivir dignamente (San Martín, 2004). Esta concepción de la pobreza como objeto de buenas obras persistió hasta bien entrada la modernidad, cuando paulatinamente comenzó a percibirse como un mal, algo molesto e incluso peligroso que había que erradicar (Morell, 2002).

Por su parte, el rico, el privilegiado se purificaba por medio de la limosna, lo que significaba cierto mérito salvífico, moral y social (Fernández y Bracho, 2003). Esta cuestión quedó consolidada en la contrarreforma, al insistir en señalar las buenas obras como manifestación de la fe (Stgo 2, 14-18) frente a la *sola fidei* de los reformados (Mollat, 1988). Dentro del imaginario popular, se fue construyendo en torno a la concepción de la limosna la imagen del gran propietario que debía defender y ayudar a sus dependientes. El buen señor era padre de sus siervos, de sus inferiores, quienes se presentaban ante él en un estado de indefensión. Algunos han señalado que esta concepción fomentó la interiorización de la dependencia, de modo que se valoró el patrocinio como algo necesario y benefactor, lo que no solo se reprodujo, sino que se idealizó (Pérez Sánchez y Rodríguez Gervás, 2007).

Ahora bien, la cosmovisión que sostiene esta concepción de la caridad no es un vestigio histórico. Por un lado, sigue prevaleciendo en la pastoral social de muchas parroquias, generando un trabajo asistencialista y paternalista que más que reproduce esquemas de desigualdad (Barrientos, 2008). Por otro lado, está presente en expresiones del catolicismo popular. Zalpa (2008) analiza relatos de peregrinaciones, retablos de exvotos¹ y oraciones populares y encuentra que la inmensa mayoría de esas expresiones descansan en una concepción fatalista de la distribución de los bienes, los cuales se esperan como un don divino; sin que ello implique que los devotos no trabajen, sino más bien que tienen la creencia de que el fruto de su

¹ Los exvotos son las “pinturas” que algunos fieles ofrecen en agradecimiento por alguna bendición, como se puede consultar en: <https://www.gob.mx/cultura/articulos/exvotos-la-materializacion-de-la-fe-en-la-cultura-popular?idiom=es#:~:text=La%20palabra%20exvoto%20proviene%20del,cumplirse%20o%20recibirse%20un%20favo>

trabajo también depende de la voluntad de Dios. El devoto católico concibe su trabajo como ajeno o cuando menos paralelo a esa voluntad. Esta idea permanece incluso en oraciones populares donde se pide el auxilio divino, sin menospreciar el papel de la acción humana en la consecución de determinados fines. Además, se ha señalado cómo estas visiones se relacionan con otras concepciones esencialistas, como las del género (Bracamonte, 2016).

Así, subsiste el elemento fatalista, pues independientemente del esfuerzo personal, se considera que depende de la inescrutable voluntad divina el que se salga o permanezca en la pobreza. En este último caso, se tiene la confianza en que la Providencia Divina proporcionará lo mínimo necesario para subsistir (Mt 6, 24-34).

Tercero, la Doctrina Social de la Iglesia Católica (DSI) es la portadora típica ideal que ve al pobre como sujeto de derechos, en tanto ha propuesto una perspectiva integrista con una visión de la persona humana donde el sujeto es protagónico de su propio crecimiento y la pobreza es vista desde una perspectiva sociohistórica (*Populorum Progressio*, 1967, 34), velando por su desarrollo integral y exhortando a una verdadera caridad en el amor, más allá de la mera asistencia. Cabe mencionar que, si bien la DSI comienza con la publicación de la *Rerum Novarum* en 1891, en este apartado no se analiza toda esta doctrina en su conjunto, sino que se concentra en algunos de los últimos documentos y en su continuidad con la línea magisterial precedente.

Así, sin abandonar la noción de pecado, la DSI pone nombre a esos pecados estructurales y subraya la necesidad de la conversión para erradicarlos y transformarlos. Se señala que las estructuras opresoras "proviene del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones" (*Populorum Progressio*, 1967, 21) y se denuncia al "superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora" (*Caritas in Veritate*, 2009, 22; *Laudato Si'*, 2015, 109). En ambos casos, tanto se subraya la relación entre las malas acciones de unos y el sufrimiento de otros, como se enfatiza la libertad del individuo frente a contextos que le llevan a reproducir las estructuras de pecado (Deneulin, 2019). Además, reconoce que no basta la conversión individual para lograr "crear un dinamismo de cambio duradero", sino que "a problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales" (*Laudato Si'*, 2015, 219).

El principio de la opción preferencial por los pobres resume esta postura. Este hunde sus raíces en la predilección bíblica de Dios por

los últimos de la historia y la tradición milenaria de cercanía y defensa para con las personas desposeídas (Gutiérrez, 1990). Si bien en el apartado anterior se subrayó la dimensión asistencialista y paternalista de cierta concepción de la caridad, no se puede dejar de lado la fuerte dimensión de denuncia profética y transformación de estructuras que también ha acompañado al cristianismo desde sus orígenes. Baste recordar las fuertes denuncias de santos, como San Juan Crisóstomo. Esta diferencia también es expresada iconográficamente, pues los santos que denuncian a la riqueza como un robo a los pobres suelen representarse con el hábito marrón, descalzos y enseñando, bendiciendo o predicando a personas sin la actitud pasiva, triste y postrada antes señalada (Calafate, 2016).

Particularmente, el magisterio latinoamericano abonó al desarrollo del principio de la opción preferencial por los pobres (Scannone, 2006). En Medellín (1968), se distinguió entre la pobreza material, no deseada por Dios, la pobreza espiritual, entendida como disponibilidad a la voluntad del Señor y la solidaridad con los pobres que al mismo tiempo implica la denuncia contra la opresión en que viven. En Puebla (1979) se formuló sintéticamente, de modo que fue retomada por Juan Pablo II como una de las claves de su pontificado (como en *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, 47). Incluso quedó plasmado en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004, 182-184), como parte del principio del destino universal de los bienes. Ello implicó un cambio en la comprensión del fenómeno. Si bien se reconocía a la pobreza material como un mal no deseado por Dios, no se culpaba al pobre por su situación. Por el contrario, se identificaron relaciones y estructuras humanas injustas como las causantes y reproductoras de la pobreza, es decir, como verdaderas estructuras de pecado que debían denunciarse y dismantelarse en pos de la construcción del reino de Dios en la tierra. En este sentido, se ha contribuido a transitar de una visión asistencialista de la pastoral social a una visión donde se promueve el desarrollo humano integral haciendo partícipe a la persona desposeída en la consecución de éste.

En este tenor, el magisterio del papa Francisco denuncia al sistema social, político y económico como injusto de raíz (*Evangelii Gaudium*, 2013, 59) y llama a "pensar en la participación social, política y económica de tal manera "que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común" (*Fratelli Tutti*, 2020, 169).

En esta visión, la pobreza es entendida como una problemática sociohistórica determinada y una concepción no victimizada del pobre.

Se subraya que la pobreza material no es querida por Dios y que es causa de estructuras sociales que deben transformarse (o erradicarse) para liberar y permitir el libre desarrollo de la persona humana. Esto implica que la pobreza es involuntaria -el pobre no es culpable de serlo-, y que se pueden plantear soluciones a un nivel estructural para combatirla. Lo anterior ha permitido, incluso, señalar similitudes entre la DSI y las propuestas de agencias internacionales, como la CEPAL y el PNUD en la lucha contra la pobreza y las desigualdades (Villarreal y Cifuentes, 2017).

Cabe mencionar que la postura de la DSI ha ido desarrollándose a lo largo de la historia y que no ha estado exenta de críticas. Por ejemplo, se ha señalado que parte de una cosmovisión esencialista donde no cabe el cambio (Fernán González, 1985) y que, al menos en el siglo XX, se le acusó de perpetuar la esencialización de la pobreza al considerarla como expresión del pecado y no señalar explícitamente al sistema político capitalista-liberal como la causa de la misma (Hinkelammert, 1981).

En resumen, la discusión precedente de las tres imágenes religiosas del "pobre" y sus afinidades con las atribuciones causales de la pobreza puede resumirse en el cuadro 2.

Cuadro 2. Visiones religiosas y atribuciones causales de la pobreza

	Pobreza objeto de maldición	Pobreza objeto de caridad	Pobre sujeto de derechos
Portador típico ideal	Teología de la prosperidad	Caridad entendida como limosna	Doctrina Social de la Iglesia
Causa de la pobreza	Pecado individual	Pecado estructural	Condiciones sociohistóricas
Concepción del pobre	El pobre ni siquiera merece ser escuchado	El pobre merece ser ayudado	Se deben modificar las condiciones sociales que provocan el sufrimiento
Atribución causal de la pobreza	Individualista	Fatalista	Estructural

Fuente: Elaboración propia

Consideraciones finales

Esta tipología de las imágenes religiosas del pobre y la pobreza no pretende ser exhaustiva. Sin duda, a lo largo de la historia han existido otras visiones de la pobreza. Así, la primera fila, más que representantes, presenta portadores típicos, es decir, casos que permiten mostrar con mayor claridad el objeto de cada tipo puro. En este mismo sentido, no se quiere sugerir que el protestantismo es meritocrático *per se* y que el catolicismo es estructural *per se*, sino que la teología de la prosperidad guarda afinidad electiva con las atribuciones causales individualistas, particularmente las meritocráticas, y que la DSI, en su desarrollo histórico que no está exento de críticas, guarda afinidad electiva con las atribuciones causales estructurales. Esto no implica la negación de visiones protestantes más estructurales o de concepciones católicas más meritocráticas.

Asimismo, tampoco se pretende que sean excluyentes, pues seguramente varios creyentes podrán tener más de una visión del pobre. Particularmente, es probable que se pudieran presentar combinaciones del pobre objeto de caridad con los otros dos, pues la caridad puede someterse a merecimiento bajo criterios individuales; o bien se puede buscar cambiar las estructuras, pese a su naturaleza esencialista por su enraizamiento en la naturaleza humana en tanto pecado. Además, la reflexión se limitó a sugerir que la presencia de las visiones religiosas puede contribuir a consolidar la presencia de las atribuciones causales; pero no explora el camino inverso.

En la primera visión, la pobreza es vista como no querida por Dios, pero es atribuida a faltas personales, una maldición por no cumplir los deberes para con Dios, "por algo pasan las cosas", "algo debe". Finalmente, remite a una condición pecaminosa, pero individual. Por ello, en última instancia, el pobre es un pecador y por ello su voz no merece ni siquiera ser escuchada, es desechable e indeseable.

En la segunda y tercera visión, la pobreza material tampoco es querida por Dios, pero el pobre no es necesariamente culpable de su condición. En el primer caso, se reconoce que es un ser vulnerable que requiere de asistencia, defensa y protección. Al anclar la causa de su condición en el pecado, naturaliza a la pobreza, la vuelve parte de la naturaleza corrupta del ser humano. Más cuando ignora las relaciones y grupos que la causan. En el cuadro 1, Jaramillo-Molina (2015) encontraba que, al contrario de lo que la teoría sugería, las atribuciones fatalistas

tenían actitudes de apoyo a la pobreza. Esta contrariedad podría explicarse por el compromiso social que se desprende de esta segunda visión, donde ante la aparente necesidad de la pobreza, la respuesta del creyente debe ser asistir.

En el segundo caso, sin necesariamente dejar de concebir la causa de la pobreza como un pecado, al señalar actores, relaciones y condiciones sociohistóricas concretas, se incluye la liberación del pobre. Este es concebido no como un mero receptor de apoyo social, sino como un sujeto que tiene derechos, y que la lucha por ellos implica un cambio en las condiciones que le han orillado a permanecer ahí, así como su involucramiento e incorporación en el sistema político, económico y social.

Finalmente, esta propuesta pretende ser una primera propuesta de marco teórico que permita entender las relaciones entre religión y legitimación de la desigualdad. Las investigaciones empíricas podrán ir definiendo y redefiniendo la comprensión de estas relaciones que, en última instancia, irán profundizando en cómo las ideas y las cosmovisiones influyen sobre el comportamiento humano.

Referencias bibliográficas

- Alesina, A., Stantcheva, S. y Teso, E. (2018). Intergenerational Mobility and Preferences for Redistribution. *American Economic Review*, 108(2), 521-554.
- Altamirano, M., y Flamand, L. (coords.). (2018). *Desigualdades en México 2018*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Anderson, A. (2004). *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Madrid: Ediciones Akal.
- Arboleda, J. C. (2018). La caridad en la historia del cristianismo: algunas manifestaciones en la Andalucía bajomedieval. *Medievalista*, 24.
- Arimón, G. (1967). *La pobreza en el umbral de la teología*. Barcelona: Estela.
- Arnason, P. (1989). Culture and Imaginary Significations. *Thesis Eleven*, 22, 25-45.
- Banegas, I. (2015). ¿Quién es pobre?, ¿por qué es pobre?, y ¿de quién depende solucionar la pobreza?: los mexicanos vistos por sí mismos. En R. Cordera (coord.) *Percepciones, pobreza, desigualdad. Encuesta Nacional de Pobreza*. UNAM: México.
- Barrientos, C. (2008). La caridad y la limosna: ¿estrategias pastorales de erradicación o de reproducción de la pobreza? En G. Zalpa y H. E. Offerdal (coords.) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.
- Bénabou, R. y Tirole, J. (2005). *Belief in Just World and Redistributive Politics*. Working paper 11208, National Bureau of Economic Research.
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. El Vaticano: Editrice Vaticana.

- Berger, P. L., y Luckmann, Th. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bowler, K., (2013). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Bowler, K. (2016). Death, the Prosperity Gospel and Me. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2016/02/14/opinion/sunday/death-the-prosperity-gospel-and-me.html>
- Bracamonte, L. (2016). Mujeres y beneficencia: Representaciones de género en la prensa católica de Bahía Blanca a principios del siglo XX. *Revista Cultura y Religión*, 9(2), 83-99.
- Calafate, L., (2016). *Iconografía de la pobreza (siglo XII – siglo XX): la imagede la pobreza en la ciudad de Madrid (2000-2010)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Campos, R., Krozer, A., Ramírez, A., De la Torre, R. y Vélez, R. (2020). *Perceptions of Inequality and Social Mobility*. Ciudad de México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- CELAM. (1968). *Documentos finales de Medellín*. Medellín: CELAM.
- CELAM. (1979). *Documento de Puebla*. Puebla: CELAM.
- Coto, P. y Salgado, M., (2008). Entre el dolor de la pobreza real y el gozo de la pobreza espiritual. En G. Zalpa y H. E. Offerdal (coords.) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.
- Cruces, G., Pérez Truglia, R., & Tetaz, M. (2013). Biased Perceptions of Income Distribution and Evidence from a Survey Experiment. *Journal of Public Economics*, 98, 100-112.
- Dakduk, S., González, M. y Malavé, J. (2010). Percepciones acerca de los pobres y la pobreza: Una revisión. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 42(3), 413-425.
- Delgado-Molina, C. A. (2018). Modelos culturales de mujeres católicas de los activismos conservadores en Argentina. *Revista Cultura y Religión*, 12(2), 43-65.
- Deneulin, S. (2019). El desarrollo humano integral: una aproximación desde la tradición social católica y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen. *Revista de Estudios Sociales*, 67, 74-86.
- Feagin, J. (1972). Poverty: We Still Believe that God Helps them who Help Themselves. *Psychology Today*, 6, 101-129.
- Fernán González, S.J. (1985). La Doctrina social de la Iglesia frente a las ciencias sociales: Intentos y dificultades de un diálogo. *Theologica Xaveriana*, (75).
- Fernández García, T. y Alemán Bracho, C. (coords.). (2003). *Introducción al Trabajo Social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato Si'*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli Tutti*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Funes, M. E. (2018). La concepción mágica del dinero en la espiritualidad nueva era de Buenos Aires. *Revista Cultura y Religión*, 12(2), 4-22
- Garrard-Burnett, V. (2013). Neopentecostalism and Prosperity Theology in Latin America: A Religion for Late Capitalist Society. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42 (1-2), 21-34.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gil Villegas, F. (2013). Max Weber y la guerra académica de los cien años. Historia de las ciencias sociales en el siglo XX. La polémica en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*. México: FCE, COLMEX.
- Gimpelson, V. y Treisman, D. (2018). Misperceiving Inequality. *Economics and Politics*, 30, 27-54.
- Glock, C. y Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Gutiérrez, G. (1990). Pobres y opción fundamental. En I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Heuser, A. (2020). Prosperity Theology. In W. Wondey (ed.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*. London: Routledge.
- Hinkelammert, Franz. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte. El nexo corporal entre los hombres: vida y muerte en el pensamiento católico actual*. San José: DEI.
- Hutchinson, D. (2014). New Thought's Prosperity Theology and Its Influence on American Ideas of Success. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 18 (2), 28-44.
- Jaramillo-Molina, M. (2015). "Que le chinguen más." Individualismo y representaciones de pobreza y justicia social. *Paradigmas*, 1(1), 1-16.
- Jaramillo-Molina, M. (2019). *Yo (no) merezco abundancia: Percepciones y legitimidad de política social, pobreza y desigualdad en la Ciudad de México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Juan Pablo II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Katz, M. B. (1989). *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books.
- Koch, B. A. (2009). *The Prosperity Gospel and Economic Prosperity: Race, Class, Giving, and Voting*. Department of Sociology, Indiana University, Indiana.
- Kraus, M. W., y Keltner, D. (2013). Social Class rank, Essentialism, and Punitive Judgment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 105(2), 247-261.
- Laboa, J. M. (2011). *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la caridad en la Iglesia*. Madrid: San Pablo.
- Lenski, G. (1963). *The Religious Factor, A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. New York: Anchor Books.
- Lindberg, C. (2019). "Christianity" en *Encyclopædia Britannica*. Recuperado de <https://www.britannica.com/topic/Christianity>
- Littler, J. (2018). *Against Meritocracy: Culture, Power and Myths of Mobility*. London; New York, NY: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Löwy, M. (2004). Le Concept d'affinité élective chez Max Weber. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 127, 93-103.
- Lupton, D. (1994) *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. Londres: Sage.
- Luckmann, Th. (2008). "Acción individual y conocimiento social" en *Conocimiento y sociedad: Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta.

- Mannheim, K. (2019). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.
- Mead, George Herbert (1972). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- McCall, L. (2013). *The Undeserving Rich: American Beliefs of Inequality, Opportunity and Redistribution*. New York: Cambridge University Press.
- Mijs, J. (2019). The Paradox of Inequality: Income Inequality and Belief in Meritocracy go Hand in Hand. *SocArXiv*, 17.
- Mollat, M., (1988). *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México: FCE.
- Monares, A. (2016). Ni pecadores, ni pobres, ni razas inferiores: La limitada fraternidad ilustrada y moderna. *Revista Cultura y Religión*, 9(2), 61-82.
- Montagut, E. (2018). La limosna entre la Edad Media y la Edad Moderna, *Laicismo.org*, recuperado de <https://laicismo.org/la-limosna-entre-la-edad-media-y-la-edad-moderna/171809>
- Okosun, D. E. (2018). Poverty, Illiteracy cum Prosperity Theology: A Quantitative Study. *International Journal of Social Sciences (IJSS)*, 8, 83-92.
- Pablo VI, (1967). *Populorum Progressio*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Patel, R., Schafft, K., Rademacher, A. y Koch-Sculte, S. (2000). *La Voz de los Pobres. ¿Hay alguien que nos escuche?* Washington, D.C.: Banco Mundial, 31-80.
- Pérez Sánchez, D. y Rodríguez Gervás, M. (2007). Caridad cristiana e interiorización de la dependencia. Sidonio Apolinar. *Studia Historica: Historia Antigua*. 25, 331-340.
- Piedra, A. (2005). Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad. *Espiga*, 11, 1-11.
- Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. El Vaticano: Editrice Vaticana.
- Rojas. A. (2019). La vigencia social de la teología de la prosperidad. *Vida y Pensamiento*, 40, 9-34.
- San Martín, J. D. (2004). Los pobres sujetos de pobreza: Iglesia, sociedad, caridad cristiana y beneficencia estatal en el siglo XIX. *Espacio, Tiempo y Forma*, 16, 425-454.
- Sandel, M. J. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* México: Debate.
- Scannone, J. C. (2006). El aporte del Magisterio latinoamericano a la Doctrina Social de la Iglesia. *Stromata*, 62(3-4), 189-209.
- Semán, P. (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad. *Scripta Ethnologica*, 33, 145-162.
- Shedd, C. (2015). *Unequal City. Race, Schools, and Perceptions of Injustice*. New York: Russell Sage Foundation.
- Smith, K. B., y L. H. Stone, (1989). Rags, Riches, and Bootstraps: Beliefs about the Causes of Wealth and Poverty. *The Sociological Quarterly*, 30, 93- 107.
- Weber, M., (1998) Ensayos sobre sociología de las religiones, vol. I. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (2000). La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social, en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Weber, M., (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M., (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Winslow, L., (2015). Rich, Blessed, and Tenured: A Homological Exploration of Grant Writing, Prosperity Theology, and Neoliberalism. *Western Journal of Communication*, 79(3), 257-282.
- Zalpa, G., (2008). ¿"De Dios venga el remedio" o "A Dios rogando y con el mazo dando"? En G. Zalpa y H. E. Offerdal (coords.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.
- Zalpa, G., y H. E. Offerdal, (2008). Introducción, en G. Zalpa y H. E. Offerdal (coords.) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.

* Este artículo es producto de la investigación "¿El pobre es pobre porque Dios así lo quiso? Creencias religiosas y atribuciones causales de la pobreza" (2020-2021) financiada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC).

** Maestro en Ciencia Política por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México y responsable de investigación del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. vilca_eduardo@hotmail.com