



Abstract

In this thesis, I investigate the use of the concept of *the poor* within Latin American liberation theology, with the aim to construct a common point of orientation for the different contexts of academic liberation theology. Drawing on Clodovis Boff's observation that there is a fundamental dissonance between liberation theologians' discourse on the poor and the theologians' conversation with the poor, I highlight the difference between the academic liberation theology's use of the poor as a theological term and the theologians' encounter with the poor person. A basic problem that the present thesis aims to clarify is that these are two different phenomena. By maintaining a strict boundary between academic, pastoral and popular liberation theology and by refining the poor as a theological term, I attempt to clarify that academic liberation theology works with abstractions, while pastoral and popular liberation theology works with people.

Furthermore, I argue that the poor as a theological concept should be understood and used as a common mental construction – what sociologists term a "figure of thought". As such, the figure of thought should be comprehended as a fixation image in which several intertwined figures could be read out. Despite this diversity of potential motifs, I contend that two motifs dominate this figure of thought: a "motif of lacking" and a "motif of resonance".

Finally, by discussing how the figure of thought could be used within academic theology, I outline the basic features for how an academic liberation theology could be designed in the twenty-first century, including what challenges and potential conflicts such a project could be facing.

Innehållsförteckning

KAPITEL 1: INLEDNING	3
1.1 Bakgrund	3
1.2 Syfte och problemformulering	4
1.3 Teori och Metod	5
1.4 Material och avgränsning	9
1.6 Forskningsöversikt	13
1.7 Disposition	16
KAPITEL 2: DE FATTIGA SOM TEOLOGINS SUBJEKT	18
2.1 Inledning	18
2.2 De fattiga och problemformuleringsprivilegiet – en kunskapsteoretisk revolution	18
2.3 De fattiga som idol eller ikon – en möjlig lösning på totalitetens problem	20
2.4 Ett exempel från i Latinamerika	22
2.5 Av de fattiga eller för de fattiga – ett sociologiskt perspektiv	25
2.6 Sammanfattning	29
KAPITEL 3: DET HISTORISKA SUBJEKTET OCH SUBJEKT I SIN EGEN HISTORIA	30
3.1 Inledning	30
3.2 Biskopsdokumenten – Att bli subjekt	32
3.3 Gustavo Gutierrez - Ett föränderligt författarskap	36
3.4 Elsa Támez – Att bli människa.	39
3.5 Clodovis Boff – Gud som subjekt	41
3.6 De fattiga som akademisk befrielse teologiskt begrepp	42
3.7 Sammanfattning	47
Kapitel 4: ETT BRISTMOTIV	49
4.1 Inledning	49
4.2 Utmaningen med tankefiguren och tankefigurens utmaning	49
4.3 De fattiga reflekterar negation och död	50
4.4 Elsa Támez, slaven och dödens rike	52
4.5. De fattiga uppenbarar en (trasig) bild av Gud och reflekterar historiens baksida	55
4.6 Job och tystnaden i orättfärdighetens dunkla natt	58
4.7 Sammanfattning	61
Kapitel 5: ETT RESONANSMOTIV	66
5.1 Inledning	66
5.2 Befrielse teologisk antropologi	67
5.3 De fattiga och andligt barnaskap	72
5.3.1 De fattiga och Kristus	76
5.4 De fattiga uppenbarar tillvarons yttersta beskaffenhet	82
5.4.1 Job och erfarenheten av resonans i orättfärdighetens dunkla natt	84
5.4 Sammanfattning	88
Kapitel 6: AVSLUTANDE DISKUSSION	92
Kapitel 7: SAMMANFATTNING	104
KÄLLFÖRTECKNING	108

KAPITEL 1: INLEDNING

1.1 Bakgrund

Idén till föreliggande uppsats har successivt vuxit fram under de många omställningar jag behövt göra mellan en centralamerikansk kontext och skandinavisk kontext. Det har varit en rörelse mellan praktiskt arbete med pastoral och folklig befrielsesteologi i den costaricanska lutherska kyrkan och teoretiskt arbete med akademisk befrielsesteologi inom ramarna för tros- och livsåskådningsvetenskap vid Lunds universitet. För att tala med den svenska teologen Per Frostin har *översättning* alltid varit mitt *praktiska problem* i denna omställning.¹ Jag är varken den första eller den sista vita europé som behövt hantera de utmaningar som translokeringen inneburit och jag är varken den första eller den sista att söka lösningar på den. Per Frostin, vars ambition var *en befrielsesteologi på svenska*, identifierade redan på sin tid några av utmaningarna. För honom låg lösningen i att lyfta fram den politiska teologins konfliktdimension som han ansåg tenderade att försvinna i den svenska kontexten, för att sedan positionera sig och göra *de fattiga* till orienteringspunkt för teologin.²

Denna strategi motiverades bland annat med hänvisning till *la opción preferencial por los pobres* som varit en grundläggande ansats för befrielsesteologin sedan dess uppkomst.³ Hur denna ansats ska tolkas varierar dock beroende på accentuering, vilket har genererat en mångfald av tolkningar – både av *la opción* och *los pobres* – och man får lätt intrycket att det idag finns lika många befrielsesteologier som det finns befrielsesteologer. Gemensamt för dem alla är dock att de placerar de fattiga i centrum för den teologiska reflektionen.

Ansatsen har också fått utstå mycket kritik, som bland annat handlat om att den skulle leda till förenklade analyser av förtryckets komplexa strukturer och att den skulle romantisera de fattiga och idealisera lidandet, men också objektifiera och idolisera och därmed avhumanisera den fattiga.

Den kanske viktigaste kritiken har kommit från befrielsesteologer i form av självkritik. Clodovis Boff som identifierat en grundläggande dissonans i befrielsesteologins tal om och tal till de fattiga skriver:

¹ Frostin 1979, s. 64.

² Frostin 1987, s.10, s.12, s. 35.

³ Juan Tamayo Acosta 1989, s. 38-42.

OPP (opción preferencial por los pobres) formulerades först i Puebla 1979 (se 1134-1142) men har en förhistoria både i Medellín (1968) och Andra Vatikanconciliet (1962-1965). Gustavo Gutierrez framhåller att Johannes XXIII är en viktig föregångare till OPP. Innan Andra Vatikanconciliet uttryckte Johannes XXIII följande: "In face of the underdeveloped countries, the church is, and wants to be, the church of all and especially the church of the poor (Gutierrez 1988, s. xxvi). Johannes XXIII återupplivade också talet om de fattiga som "Guds folk" (Peralta 1995, s. 66).

In fact, the poor do not even like to call themselves poor, out of a sense of honor and dignity. It is those who are not poor who call them that. A poor woman from the poor city of Tacaimbo, in the interior of Pernambuco, hearing that she had been referred to as poor, responded: "Poor, no. Dogs are poor. We are defenseless, but we are fighting".⁴

Det Boff här antyder är att det råder en dissonans mellan den akademiska befrielsesteologins användning av de fattiga som en teologisk term och befrielsesteologens möte med den fattiga människan och denna människas självuppfattning.⁵ Ett grundläggande problem som befrielsesteologin sällan klargjort är att dessa två – de fattiga som teologisk *term* och den fattiga *människan* – är två skilda fenomen. Clodovis Boff har försökt göra denna distinktion tydligare genom uppdelningen av *akademisk*, *pastoral* och *folkelig* befrielsesteologi, men uttrycker aldrig explicit det uppenbara i att den akademiska befrielsesteologin arbetar med abstraktioner, medan den pastorala och den folkliga befrielsesteologin arbetar med människor.

Till skillnad från Per Frostin är min ambition i denna uppsats inte att lyfta fram konfliktdimensionerna. Min ambition är snarare att söka förutsättningarna att konstruera ett inter-kontextuellt samtal, det vill säga anlägga en brygga mellan de partikulära kontexter jag rör mig mellan. Teologen Joerg Riegers förslag på tillvägagångssätt för en befrielsesteologi i det tjugoförsta århundradet är att söka den gemensamma belägenhet – lidande och kamp i de partikulära kontexterna – som knyter oss samman.⁶ Därmed är man på sätt och vis tillbaka till de fattiga som en eventuell orienteringspunkt för vitt skilda kontexter, men också till användningens etiska och översättningens praktiska problem.

Denna uppsats ska försöka anlägga en sådan brygga samt söka en sådan orienteringspunkt. Vad är egentligen den gemensamma teologiska orienteringspunkten för befrielsesteologins vitt skilda kontexter, det vill säga vad är de fattiga?

1.2 Syfte och problemformulering

Syftet med denna uppsats är att analysera befrielsesteologins tal om de fattiga och utifrån denna analys konstruera en gemensam orienteringspunkt för den akademiska befrielsesteologins olika kontexter. Ambitionen är att undersöka hur de fattiga skulle kunna

⁴ Boff 1993, s. 78.

⁵ Boff 1993, s. 78-79.

⁶ Cooper.2013, s.20.

förstås som en teologisk tankefigur och som sådan diskutera hur den skulle kunna utgöra orienteringspunkt för akademisk befrielseologi. Mot denna bakgrund ställer jag följande två frågor:

- 1) *Vad består denna tankefigur av?*
- 2) *Hur kan tankefiguren användas i det akademiska arbetet och vilka utmaningar innebär användningen av den?*

1.3 Teori och Metod

Ett teoretiskt grundantagande i denna uppsats är att de fattiga såsom termen används inom den akademiska befrielseologin bör förstås som det man inom sociologin kallar en *tankefigur*.⁷ Styrkan med tankefigurer är deras möjlighet att förflytta sig mellan olika kontexter, eller om man så vill, diskurser. Sociologen Johan Asplund förklarar att två olika upprättade diskurser med vitt skilda språkvärldar skulle både kunna tala med och förstå varandra under förutsättning att dessa tar sin utgångspunkt i tankefigurer som bägge förfogar över.⁸ I praktiken innebär det att tankefiguren är konstruerad på en sådant dynamiskt sätt att den kan anpassas till respektive kontext samtidigt som den utgör en gemensam orienteringspunkt för dem båda. En ofta förekommande kritik mot den sociologiska användningen av tankefigurer är att de i verkligheten, eller empiriskt, endast förekommer som blandningar av det ena eller det andra. Det är dock min uppfattning att en sådan kritik missat tankefigurens huvudsakliga uppgift. Tankefiguren är just en ”tänkt modell där vissa egenskaper framhävs”, det vill säga den är både generaliserande och fiktiv. Som sådan finns den inte i verkligheten, samtidigt som den ändå speglar något av verkligheten och kan därför användas för att tolka och analysera verkligheten.⁹ Den behöver inte heller vara uteslutande, statiskt eller endimensionell utan kan anpassas efter verklighetens komplexitet. Asplund som skrivit om tankefiguren *Gemeinschaft* och *Gesellschaft* föreslår att denna tankefigur ska förstås som en *fixeringsbild*. Han skriver:

⁷ Ett exempel på en sådan från sociologin är begreppsparat *Gemeinschaft* och *Gesellschaft* som formulerades av Ferdinand Tönnies i slutet av 1880 talet och som blivit ett av de mest centrala begreppsparerna inom sociologin. Begreppsparat myntade Tönnies då han studerade urbanisering och såg den skeende förlusten av den typ av samfällighet som dominerat landsbygden ersättas av rationella och instrumentiella relationer i staden och industrin. Se bland annat Asplund 2004, s. 7; Giddens 2007, s. 65.

⁸ Asplund 2004, s. 15-16.

⁹ Jfr Max Webers ideal-typ (Månson 2014, s. 113; Wideberg 2002, s. 142).

Jag tänker på en välbekant typ av fixeringsbilder. I en sådan ser man först en viss figur, t.ex. en gammal kvinna, men efter ett tag kan man urskilja en helt annan figur, t.ex. en ung kvinna. [...] I riktigt välgjorda fixeringsbilder ingår samma element i bägge figurerna. Emellertid kan man endast se en figur åt gången; bägge figurerna kan inte ses samtidigt.¹⁰

Asplund menar att i varje bild av en *Gemeinschaft* döljer sig en bild av ett *Gesellschaft*, och i varje bild av ett *Gesellschaft* en bild av en *Gemeinschaft*. Vilket innebär att i varje fixeringsbild kan de två bilderna inte utplånas, samtidigt som att de är konstruerade på ett sådant sätt att de både utesluter och förutsätter varandra.

Snarlikt Asplunds förslag, om att tankefiguren *Gesellschaft* och *Gemeinschaft* bör förstås som en fixeringsbild, är ett grundläggande antagande i föreliggande uppsats alltså att de fattiga inom akademisk befrielseologi bör förstås som en teologisk tankefigur och begripas som en fixeringsbild som uppenbarar fler motiv på en och samma gång.

Då syftet med denna uppsats både är att analysera det befrielseologiska talet om de fattiga och utifrån denna analys diskutera hur de fattiga kan begripas som teologisk tankefigur krävs det både en kritisk läsning av det befrielseologiska materialet och ett konstruktivt tolkningsarbete. Då en kritisk läsning förutsätter en reflektion om dels det som finns bakom texten och dels det som finns framför texten, bör min läsning därför innehålla ett moment då jag som uttolkare dels studerar världen bakom texten samt hur denna präglar textens form och innehåll, dels kritiskt reflekterar över min egen tolkningshorisont. Denna typ av kritisk läsning av de befrielseologiska texterna har redan påbörjats, vilket både inbegripit maktanalyser, epistemologiska och idehistoriska analyser samt textkritiska analyser och texternas diskursiva konsekvenser.¹¹

Jag förhåller mig till denna tidigare forskning som om det vore ett förarbete till föreliggande uppsats som givit mig möjlighet att fokusera på ett mer *konstruktivt* moment. Det innebär alltså att föreliggande arbete till stor del stödjer sig på tidigare forskning kring världen bakom texten och präglar således också min egen läsning av det befrielseologiska materialet. Det betyder dock inte att jag förhåller mig okritisk till forskningens slutsatser. Tvärtom önskar jag att i första delen etablera en dialog mellan de olika forskningsperspektiven – det vill säga de teologiska, idéhistoriska och sociologiska – så att de

¹⁰ Asplund 2004, s. 42-43.

¹¹ För maktanalyser se bland andra: Borelius 2016, Cooper 2013, Petrella 2005.

För epistemologiska och idéhistoriska analyser se bland andra: Tamayo-Acosta 1989, Peralta 1995 och Calles-Barger 2018. För textkritiska analyser och texternas diskursiva konsekvenser se bland andra: Noble 2013.

kan kritisk belysa varandra, för att därmed i den andra delen bättre kunna koncentrera uppsatsen på det konstruktiva momentet. I detta konstruktiva moment ämnar jag markera ut formen för den teologiska tankefiguren. Detta kommer dels bygga på resultatet från de analyser som görs i kapitel 2 samt kapitel 3 och dels på en omläsning av klassiska befrielse-teologiska texter. Utöver den tidiga forskningen präglas min läsning av min egen specifika bildningsbana och det kan därför vara på sin plats att kort säga något om min egen förförståelse och ingång i materialet.

Min teologiska skolning är splittrad mellan två kontinenter: Europa och Latinamerika. Mitt projekt är att försöka lappa ihop, å ena sidan min praktiska erfarenhet av den latinamerikanska befrielse-teologi som jag mötte i den costaricanska lutherska kyrkans pastorala arbete med migranter och arbetare på de costaricanska bananplantagerna, å andra sidan mina akademiska studier inom sociologi och teologi i Sverige. Även om ambitionen är att finna bryggan mellan de olika kontexterna ser jag också glappet som en tillgång eftersom de ger perspektiv som kritiskt kan belysa varandra.

Min förståelse av den akademiska befrielse-teologin har formats av min läsning av Juan Luis Segundo och Clodovis Boff som mer än några andra arbetat med att försöka utforma och strukturera upp den befrielse-teologiska metoden.¹² För såväl Boff som Segundo handlar den akademiska befrielse-teologin primärt om att få igång ett kreativt teologiskt arbete som – utifrån en teologisk horisont – kan möta samtidens utmaningar.¹³ Det handlar alltså inte om att söka bevismaterial eller att verifiera teologiska sanningar, utan om att driva en levande teologi som är uppkopplad till verkligheten bortom skrivbordet.¹⁴

Jag vill tillägga att den akademiska befrielse-teologin, såsom just en akademisk teologi som strävar efter att säga något om världen *därute*, alltid arbetar med abstraktioner.¹⁵ Arbetet – i synnerhet inom systematisk teologi – kräver och förutsätter konceptualiseringar, som oundvikligen leder till generaliseringar och reduktion. Insikten om att så är fallet är helt central för arbetet i denna uppsats och något som jag kommer återvända till vid flera tillfällen under arbetets gång. Detta hänger också samman med vad idéhistorikern Amanda Peralta identifierat vara en svårighet i att vetenskapligt studera befrielse-teologin, nämligen att reducera befrielse-teologin till ett ”forskningsobjekt”.¹⁶ Reduceringen är, som Peralta

¹² Tamayo-Acosta 1989, s. 203-204, s. 262.

¹³ Boff 1993, s. 83.

¹⁴ Segundo 1977, s. 25.

¹⁵ Gutierrez 2019, s. 69.

¹⁶ Peralta 1995, s. 13.

konstaterat, emellertid nödvändig för att överhuvudtaget kunna förmedla något som helst sammanhängande forskningsresultat.¹⁷

En annan viktig term är *dialog*. Som metodologiskt grepp har denna term utvecklats av bland andra George Pattison, som jag här bygger vidare på för att ange en riktning för min syn på den akademiska teologin. Termen markerar en ovilja att begripa i bemärkelsen äga eller formulera försanthållanden.¹⁸ Istället anger den en hållning som är mer öppen och dynamisk, som rymmer flera perspektiv, samt en föreställning om utbyte mellan perspektiven.¹⁹ I termen dialog läser jag också in en riktning eller orientering mot framtiden, i vilken jag finner tillit, det vill säga en tilltro till att det finns ett svar på de frågor vi ställer idag och att det finns något som faktiskt kan betecknas som *mening*. Det är min övertygelse att vi till följd av att driva dialogen vidare – genom att dialektiskt röra oss mellan misstanke och tillit – kan gräva djupare över tid. Tillit föregår misstanke, samtidigt förutsätter dialogens fortlevnad att misstanken river ner det falska medvetandets illusioner. Det är just i denna dekonstruktion och desillusion som frågan om mening lämnas öppen.²⁰ Dialogen är, som Pattison påpekat, alltid ”never-ending” och alltid ”open-ended”.²¹

Slutligen bör det också nämnas att det de senaste åren har publicerats ett antal artiklar om befrielseologi och postkoloniala teorier, i vilka befrielseologi har beskrivits som ett uttryck för hur de marginaliserade och exproprierade tagit makt över sin egen historia.²² Mot denna bakgrund är det viktigt att kommentera det faktum att jag som vit europé gör anspråk på en i sin ursprungliga form icke-europeisk teologi och helt kort reflektera kring begreppet kulturell-appropriering, eller i detta fall teologisk-appropriering. Vilka befogenheter har jag att befatta mig med en befrielseologisk problematik?

För det första bör det här klargöras – vilket Lillian Calles Barger, Tim Noble och Amanda Peralta visat – att befrielseologi är i sig en interkulturell och transnationell teologi vars epistemologiska rötter spänner över flera kontinenter.²³ För det andra anser jag att det mest respektfulla sätt att bemöta en teologi är att ta den på allvar. Att ta den på allvar är att testa och kritisk granska den; att erkänna den utan att testa den, vore att indirekt underkänna den.

¹⁷ Peralta 1995, s. 13.

¹⁸ Se *dialogism*. Pattison 1998.

¹⁹ Pattison 1998, s. 42-43.

Se också Grondin 1994, s. 117.

²⁰ Grondin 1994, s. 15.

²¹ Pattison 1998, s.38-39

²² Tosh 2000, s. 294-296.

Se även: Puggioni 2018; Silber 2018; Pacheco 2017; Arce-Valentin 2017.

²³ Calles Barger 2018; Noble 2013; Peralta1995.

Jag vill – precis som Per Frostin en gång gjorde – hävda att befrielse-teologin har något väsentligt att bidra med till det akademiska teologiska samtalet. Därmed riskerar jag dock att falla inom ramarna för det som James Cone en gång kallade ”a bourgeois exercise in intellectual masturbation”.²⁴ Översätter vi denna kritik mot dåtidens akademiska teologi till svenska blir den kanske än skarpare eftersom den då för tankarna till den bibliska berättelsen om Onan.²⁵ Det säger sig själv – men måste kanske ändå skrivas ut – att denna *teologiska aktivitet* i praktiken inte förändrar någonting för mina vänner på bananplantagen i Costa Rica eller för papperslösa personer i Sverige, utan kan på sin höjd vara ett bidrag till det akademiska samtalet och ge bränsle så att denna teologiska aktivitet kan få fortsätta lite till. Som Frantz Fanon en gång så träffande skrev:

För den neger som arbetar på sockerrörsplantage i Le Robert på Martinique finns det bara en utväg: att kämpa. Och denna kamp kommer han inte att ta upp och föra till följd av en marxistisk eller idealistisk analys, utan därför att han helt enkelt bara kan tänka sig sitt liv som ett slags kamp mot utsugning, misär och hunger.²⁶

Inför detta faktum är jag ödmjuk och vill understryka min medvetenhet om att jag – för att använda en liknelse från Paulus – endast är en gren från en vildoliv som ympas in och får del av saven från det äkta trädets rot.

1.4 Material och avgränsning

Tre betydande avgränsningar har format denna uppsats. Den första avgränsningen är gjord enligt de akademiska disciplinära gränserna: studien sker inom ramarna för systematisk teologi och är därför varken historisk eller sociologisk, den står dock i dialog med dem båda.

Den andra avgränsningen är gjord i enlighet med befrielse-teologins egen sortering, det vill säga uppsatsen behandlar varken folklig befrielse-teologi eller pastoral befrielse-teologi, utan rör sig uteslutande inom ramarna för akademisk befrielse-teologi.

Den tredje avgränsningen är till den latinamerikanska befrielse-teologin och är gjord för att uppnå stringens. Ett alternativ vore att arbeta med representanter från både latinamerikansk befrielse-teologi, black liberation theology samt feministisk befrielse-teologi och låta dessa

²⁴ Cone 1975, s. 43.

²⁵ Då skulle nämligen kritiken kunna tolkas som mer än bara en kritik mot själv-tillfredsställelse utan också mot att *spilla sin säd*, d.v.s. synden att inte fullborda skapelsebudet och ge levande bidrag till världen och därtill inte ta ansvar för sin nästas liv.

²⁶ Fanon 1997, s. 199.

teologiska perspektiv mötas och därmed formulera en intersektionell befrielseologi som orienterar sig kring de fattiga. Jag menar dock, och hoppas kunna visa, att detta intersektionella perspektiv redan ryms i den latinamerikanska befrielseologin. Den andra orsaken till att jag valt att uteslutande arbeta med latinamerikansk befrielseologi är möjligheten att visa på en tolkningsvariation inom en och samma befrielseologi. Den tredje och kanske viktigaste orsaken till att uteslutande arbeta med latinamerikansk befrielseologi är att den – till skillnad från black liberation theology och feministisk befrielseologi – kännetecknas av just motivet de fattiga samt anspråket i *la opcion preferencial por los pobres*.

Eftersom *la opcion preferencial por los pobres* utgör en epistemologisk grundbult i den latinamerikanska befrielseologiska rörelsen har det sedan befrielseologins uppkomst skrivits omfattande litteratur om denna ansats. Syftet i föreliggande uppsats är inte primärt att behandla denna ansats, utan snarare att studera det tal som sprungit ur denna ansats. Därmed har syftet i stor utsträckning styrt val av materialet. Detta har varit en balansgång mellan viljan att låta motivet de fattiga styra urvalet och önskan att ta ett så brett grepp som möjligt om befrielseologin. Lösningen har varit att fokusera ett antal författare som är representativa för olika traditioner inom den latinamerikanska befrielseologin, för att sedan låta motivet styra läsningen av teologernas verk. Ambitionen har varit att lyfta fram olika perspektiv och tillvägagångssätt för att försöka identifiera de gemensamma grundmotiven i deras tal om och användning av de fattiga. Det har bland annat inneburit att en mängd mer namnkunniga befrielseologer och befrielsefilosofer hamnat i periferin, såsom till exempel Jon Sobrino, Pablo Richard och Enrique Düssel.

Som representanter för den romersk-katolska traditionen inom befrielseologin har jag valt att studera Gustavo Gutierrez, Clodovis Boff och Ivone Gebara. Jag har också valt att titta närmare på rapporterna från de latinamerikanska katolska biskopskonferenserna i Medellín 1968 (CELAM II) och Puebla 1979 (CELAM III).²⁷ De två konferenserna har beskrivits som ”en jordbävning i Latinamerika” och rapporterna har utgjort en form av kanon för den latinamerikanska befrielseologin.²⁸ Det viktigaste mötet för befrielseologins utveckling var utan tvekan konferensen i Medellín, vars dokument beskrivits som både ”profetiskt” och

²⁷ Den latinamerikanska katolska biskopskonferensen, eller Conferencia Episcopal Latinoamericana (förkortat CELAM), är ”ett gemensamt forum” för katolska biskopar i Latinamerika (Peralta 1995, s. 65). Den första generalkonferensen hölls 1955 i Rio de Janeiro, Brasilien (CELAM I) och den senaste (CELAM V) i Aparecida i Brasilien. För en mer utförlig beskrivning av CELAM och dess betydelse för den katolska kyrkan i Latinamerika och befrielseologin se Kristenson 2009.

²⁸ Peralta 1995, s. 65.

Detta är också anledningen till varför jag valt att studera just CELAM II och CELAM III.

som en kyrklig legitimering av den gryende befrielse-teologin.²⁹ Även om Puebla har uppfattats som ett ”kompromissdokument” och som ett steg bakåt för den radikala befrielse-teologin, har den också beskrivits som ett dokument som bekräftar Medellín-principerna – men som förvisso också omgärdar dem med olika ”varningstexter”.³⁰ Det är i Puebla som *La opción preferencial por los pobres* formulerades.³¹

De tre författarna Gutierrez, Boff och Gebara betraktas som centralfigurer inom befrielse-teologin. Utöver det motiveras valet av Gustavo Gutierrez av att han är en av pionjärerna som ägnat en stor del av sitt författarskap att reflektera och underbygga *la opción*. Gutierrez var också rådgivare och medförfattare i Medellín. Hans bok *Teología de la liberación* kom ut 1971 och betraktas som banbrytande. Boken har beskrivits som ”det första, ännu trevande steget på vägen mot en ny teologi”.³²

Boff har utmärkt sig genom bland annat sin systematisering av den befrielse-teologiska epistemologin och metoden. Utöver detta har valet motiverats av hans försök att utveckla ett mer social-antropologiskt tillvägagångssätt i boken *Feet on the Ground*. Detta arbete är intressant eftersom Boff här försöker lämna skrivbordet och komma verkligheten närmare, samtidigt som han teologiskt reflekterar över sina erfarenheter.

Ivone Gebara har både utmärkt sig genom att formulera den mest välgrundade befrielse-teologiska antropologin och genom sin fenomenologiska metod. Boken *Out of the Depths* avviker från övrig litteratur genom sin metod och form, eftersom Gebara lämnar den traditionella befrielse-teologiska diskursen – präglad av framför allt exegetik och socioanalys – för en fenomenologisk analys av ondska. Fokus i föreliggande studie är hennes arbete med den befrielse-teologiska antropologin samt hennes fenomenologiska analys kring onskans och godhetens beblandning.

Inom den protestantiska grenen av befrielse-teologin har Elsa Támez profilerat sig som en central gestalt. Elsa Támez brukar ofta refereras till som en representant för den feministiska befrielse-teologin. Min uppfattning är dock att hennes största inflytande över befrielse-teologin har varit som exeget, vilket framkommer via de många referenser som gjorts till hennes bibelteologiska arbeten. Inte minst till boken *La biblia de los oprimidos* (1979).

En inte lika tongivande, men ofta citerad teolog inom befrielse-teologin är Victorio Araya. Hans avhandling *El Dios De Los Pobres* från 1983 är ett av de första försöken att

²⁹ Kristenson 2009, s. 55; Peralta 1995, s. 67.

³⁰ Peralta 1995, s. 67.

³¹ Se Puebla 733-735 och 1134-1165.

³² Peralta 1995, s. 72.

systematisera det befrielseologiska talet om de fattigas Gud. I avhandlingen arbetar Araya med tesen att Gud manifesterar sig som *mysterium liberatonis*, det vill säga som ett aktivt hopp och solidaritet hos och med de fattiga. I denna uppsats är det inte bara hans systematisering av Jon Sobrinos, Leonardo Boffs, Clodovis Boffs, Enrique Düssels och Gustavo Gutierrez tidiga verk som kommer studeras, utan även hans tolkning av dessa utifrån livet som gåva och uppgift.

En signifikant röst i denna uppsats är även Tim Noble som också jobbat med att försöka översätta befrielseologin till en europeisk kontext. I sin bok *The Poor in Liberation Theology* identifierar han flera problematiska inslag i tolkningen av *la opcion preferencial por los pobres*. Noble visar på den tendens som funnits inom befrielseologi att använda och därmed dominera de fattiga genom att hävda att man tar ställning för dem. Lösningen till det som Noble kallar *the problem of totality*, det vill säga att de fattiga inom befrielseologin antingen kan förbli ikoner – och därmed erbjuda en särskild väg till Gud – eller göras om till idoler som stänger denna väg. Den konkreta praktiska lösningen för Noble är att de fattiga måste bryta in i teologens värld och således i varje steg av den befrielseologiska metoden.³³ Här finns det tydliga beröringspunkter med Per Frostins tanke på de fattiga som ägare av problemformuleringsprivilegiet. Som jag ämnar visa riskerar Frostin och Nobles tillvägagångssätt att leda till två fatala konsekvenser för det befrielseologiska projektet.

Denna uppsats bygger till stor del vidare på den kritik som Noble riktar mot befrielseologins tendens att objektifiera samt idolisera de fattiga och Noble utgör en signifikant röst, men lösningen på det problem som Noble identifierar söks i denna uppsats i motsatt riktning. Därför skulle Nobles kritik mot befrielseologin – dess tendens att göra om de fattiga till ett objekt och ett abstrakt teologiskt begrepp – omedelbart kunna riktas mot denna uppsats. Det är en viktig kritik som jag kommer besvara allt eftersom.

Avslutningvis måste också nämnas att ambitionen under arbetets gång har varit att studera materialet på originalspråk. Det har emellertid varit svårt att hitta en del litteratur och jag har då fått läsa engelska eller svenska översättningar. I de stycken då citat översatts från spanska och portugisiska till svenska bifogas originaltexten i fotnot. De spanska och portugisiska citat till vilka det redan funnits översättningar har jag studerat i relation till min egen översättning.

³³ Noble 2013, s. 147-150.

Vid några tillfällen använder jag andras översättningar, då markerar jag detta i fotnot tillsammans med originaltexten.

1.6 Forskningsöversikt

Eftersom *la opcion preferencial por los pobres* utgör en epistemologisk grundbult i den latinamerikanska befrielse-teologiska rörelsen har det sedan befrielse-teologins uppkomst internationellt sett skrivits omfattande om denna ansats. Jag har valt att avgränsa denna forskningsöversikt till den svenska kontext inom vilken jag skriver min uppsats. I den svenska kontexten har det på senare år skrivits föga om denna ansats.

Som redan torde stå klart är Per Frostin en viktig dialogpartner i föreliggande uppsats då han varit central att initiera forskning om befrielse-teologi i Sverige. Även om denna uppsats i viss mån tar vid där Per Frostins arbete abrupt tog slut är det ändå viktigt att framhålla de som i Lund förvaltat det arv som Frostin lämnade efter sig och den forskning som genererats av detta arv. Dit hör bland andra Sigurd Bergmann och Manfred Hofmann som båda arbetat med så kallad kontextuell teologi.³⁴ Särskilt intressant i relation till föreliggande uppsats är Hofmanns arbete eftersom han själv har beskrivit att han ”tog tacksamt upp Pers arv” efter Frostins bortgång.³⁵ Hofmann ägnade större delen av sin akademiska gärning åt att studera ”tredje världens teologier” och kontextuell teologi i både Latinamerika, Afrika och Asien.³⁶ I sin avskedsföreläsning från 2005 summerar han inte bara sin egen akademiska gärning utan också sin förståelse av den kontextuella teologin och det som han menar förenar den kontextuella teologin i Latinamerika, Afrika och Asien. Hofmanns beskrivning av både sin akademiska gärning och de kontextuella teologierna präglas av ett utifrån perspektiv. Här skiljer han sig från Per Frostin som snarare, enligt min förståelse, åtminstone försökte arbeta inifrån.

Forskningen kring kontextuell teologi har sedan förvaltas vidare i Lund av Mika Vähäkangas som bland annat arbetat med kontextuell teologi i Tanzania och religionsdialog. Ett intressant bidrag som tangerar föreliggande uppsats är Vähäkangas förslag på modell för de kontextuella teologiernas kontextualiseringsprocess.³⁷ Under våren 2020 har Vähäkangas även kommit ut med boken *Context, Plurality, and Truth Theology in World Christianities* i

³⁴ Även Per Frostin använder emellanåt termen kontextuell teologi. Det är dock oklart om han använder *befrielse-teologi*, *de fattigas teologi* och *kontextuell teologi* synonymt.

³⁵ Hofmann 2005, s. 77.

³⁶ Hofmann 2005, s. 77.

³⁷ Vähäkangas 2010.

vilken han fortsätter att utforska mångfald och kontextuella olikheter inom den kristna traditionen – vilket präglat den kristna livsåskådningen redan från början.³⁸ Här bör också Patrik Fridlund nämnas som – bland annat tillsammans med Vähäkangas – arbetat med religionsdialog och religionsteologi.³⁹ Fridlund har också delvis varit med och förvaltat arvet efter Frostin.⁴⁰

Gemensamt i Frostins, Hofmanns och Vähäkangas forskningsgrepp om befrielsesteologi är benämningen kontextuell teologi. Denna benämning har varit föremål för diskussion och har bland annat blivit kritiserad av den argentinske teologen Ivan Petrella samt av Gustavo Gutierrez. Petrellar understryker – såsom Gustavo Gutierrez också konstaterat – att all teologi givetvis är kontextuell och partikulär.⁴¹ Petrella menar dock också – likt Gutierrez – att det är något ”fundamentaly wrong with the designation of liberation theology as a contextual, particular or local theology”.⁴² Petrella har lyft frågan om betoningen på befrielsesteologi som en kontextuell teologi har varit ett sätt för den nordatlantiska akademien att ”downplay the radical nature of liberation theology” och ”take the edge of the critique of modern theology”.⁴³ Det kan också, enligt Petrella, varit ett sätt att distansera sig från den, som om det var *något som pågick därborta i syd men som inte går att använda här i norr*.

Även om forskare såsom Frostin, Hofmann och Vähäkangas aldrig haft något annat än goda intentioner med benämningen kontextuell teologi ligger det något i Petrellas och Gutierrez kritik. Utöver denna kritik menar jag att benämningen på befrielsesteologin såsom en kontextuell teologi också kan bli problematisk av anledningen att befrielsesteologins universella anspråk riskerar att försummas och därmed undgå kritisk granskning.

En i sammanhanget betydelsefull avhandling om Gustavo Gutierrez, som också fått internationellt erkännande, är skriven av Olle Kristenson i missionsvetenskap vid Uppsala universitet: *Pastor in the Shadow of Violence* (2009). Med inspiration av diskursanalys studerar Kristenson de politiska, pastorala och teologiska diskurser som kommit att forma Gutierrez teologiska och pastorala arbete. Utöver att tillhandahålla en viktig biografisk bakgrund till Gutierrez teologi presenterar Kristenson också en välgrundad systematisering av teologin.

³⁸ Vähäkangas 2020.

³⁹ Vähäkangas & Fridlund 2018.

⁴⁰ Se exempelvis Fridlund 2004.

⁴¹ Harnett 2003.

⁴² Petrella 2008, s. 140-141.

⁴³ Petrella 2008, s. 141.

I anslutning till Kristensons avhandling om Gutierrez kan också Hans Dameraus avhandling *Ärkebiskopen är mördad!* (2000) om ärkebiskop Oscar Romero nämnas, i vilken Dameraus ger en systematisk-teologisk analys av ärkebiskop Romeros predikningar i El Salvador 1977-1980. I en tid päglad av djup samhällskris med dödspatruller och gerillaattacker använde Romero under sina år som ärkebiskop predikan för att driva på social rättvisa i landet. Genom att undersöka hur Romeros predikan fungerade i det salvadorianska samhället, på randen till ett inbördeskrig, vill Damerau utforska om Romeros predikomönster skulle kunna vara en konstruktiv modell för präster i Sverige.⁴⁴

Utöver detta bör också Rebecca Klitgaard-Nelsons masteruppsats *Bakbunden frälsning* (2019) i systematisk teologi vid Uppsala universitet nämnas. I uppsatsen undersöker hon den ideologiska grunden för den politiska soteriologiska diskursen och visar på hur den soteriologiska diskursen svarar på de förutsättningar som drabbar teologin i moderniteten. Hon vänder sig sedan mot dagens svenska teologiska samtal om frälsning och diskuterar vad som sker när den befrielse-teologiska soteriologiska diskursen flyttas från en exploaterad kontinent till den kontinent som är skyldig till så mycket av lidandet som den latinamerikansk befrielse-teologi fördömde. Klitgaard-Nelsson ger viktiga bidrag till det svenska teologiska samtalet om befrielse-teologi och lyfter några av de frågor som translokeringen frambringrar.

Avslutningsvis vill jag lyfta fram Amanda Peraltas bok *Teori och praktik i de fattigas universum* (1995). Genom en idéhistorisk undersökning studerar hon den ideologiska förändring som befrielse-teologin genomgick från 1960 talet till 1995. Hon identifierar också den paradox som utmärker den latinamerikanska situationen och präglar det befrielse-teologiska tänkandet: att både tillhöra den västerländska idévärlden och samtidigt kritiskt granska och utmana den. Peralta beskriver befrielse-teologin som ett paraply av befrielse-teologier, där den latinamerikanska befrielse-teologin intar en särställning då ”rörelsen uppstod först i Latinamerika”.⁴⁵ Det finns idag anledning att ifrågasätta denna föreställning om den latinamerikanska befrielse-teologin som den ursprungliga befrielse-teologin. Istället bör den latinamerikanska befrielse-teologin betraktas som en del av en större teologisk rörelse – i vilken feministisk och afroamerikansk befrielse-teologi också ingick – som svepte över hela den amerikanska kontinenten under 1960 och 1970 talet.⁴⁶

⁴⁴ Damerau 2002

⁴⁵ Peralta 1995, s. 12.

⁴⁶ Idéhistorikern Lillian Calles Barger har genom ett genealogiskt arbete visat hur latinamerikansk, feministisk och afroamerikansk befrielse-teologi i själva verket växt fram parallellt med varandra. Calles Barger har också visat hur de till synes distinkta teologierna delar gemensamma idéhistoriska och teologiska rötterna och hur dessa fått näring av respektive kontexts socio-ekonomiska omvälvningar och politiska frihetsrörelser (Calles Barger 2018).

Formuleringen ett paraply av befrielseologier, tangerar Per Frostins beskrivning av befrielseologin som en ”familj av kristendomstolkningar”.⁴⁷ En viktig skillnad är emellertid att Frostin också betecknade befrielseologin som ett särskilt ”paradigm” inom teologihistorien som skiljdes sig från andra teologiska paradig.⁴⁸ Benämningen paradigm byggde på en föreställning om en epistemologisk enhet inom den befrielseologiska traditionen och att det inom traditionen därför skulle råda konsensus i tolkningen av centrala begrepp, såsom synd, frälsning, treenighet, med mera. Det är tveksamt om det inom en så dynamisk, progressiv och levande teologi som befrielseologin någonsin existerat den typ av enhetlighet som Frostin tyckte sig se och som skulle göra det möjligt att överhuvudtaget tala om ett ”paradigm”. På grund av denna mångfald och pågående mångfaldigande av befrielseologier bör befrielseologin snarare, enligt Peralta, förstås som en särskild teologisk diskurs.⁴⁹ Den bild som Peralta förmedlar av den befrielseologiska diskursen är snarare en bild av rörelse och förändring, i vilka de fasta konturerna ideligen suddas ut. Denna ständiga metamorfos gör befrielseologin både undflyende och svår att överblicka.⁵⁰

Jag delar Peraltas syn på befrielseologin som en föränderlig diskurs, snarare än Frostins uppfattning om den som ett teologiskt paradigm. Diskursen sammanhålls av gemensamma idé-historiska och teologiska rötter, av praxis som den kunskapsteoretiska utgångspunkten för reflektion samt av en gemensam orienteringspunkt som både skiljer de teologiska tolkningarna åt och samtidigt förbinder dem med varandra. Det är denna gemensamma orienteringspunkt som föreliggande uppsats ska behandla.

1.7 Disposition

Denna uppsats består av sju kapitel. Efter föreliggande introduktionskapitel tar kapitel två avstamp i Per Frostins tolkning av *de fattiga som teologins subjekt* med problemformuleringsprivilegium och Tim Nobles lösning på *the problem of totality*. Denna tolkning av de fattiga som teologins subjekt analyserar jag sedan med hjälp av sociologisk och historisk forskning i syftet att visa på de problematiska konsekvenser detta tillvägagångssätt kan få. Jag visar också att befrielseologins initiala impulser inte var att ge problemformuleringsprivilegiet till de fattiga, utan snarare jobba med att medvetengöra de fattiga. Detta leder in på tolkningen av *de fattiga som historiens subjekt*.

⁴⁷ Frostin 1994, s. 169.

⁴⁸ Frostin nämner bland annat *det traditionella* och *det moderna paradigmet* (Frostin 1992).

⁴⁹ Viktigt att understryka är att jag i denna artikel endast och uteslutande arbetar med akademisk befrielseologi. Se Clodovis Boff uppdelning och diskussion om folklig, pastoral och professionell/akademisk befrielseologi (Boff 1993, s. 66).

⁵⁰ Peralta 1995, s. 136.

Kapitel tre behandlar tolkningen av de fattiga som historiens subjekt och arvet efter Hegel. Med idéhistorisk forskning som bakgrund lyfter jag fram fyra exempel på hur befrielsesteologin har talat om *de fattiga som subjekt* och argumenterar för att befrielsesteologin primärt pläderat för varje människas rätt att vara subjekt i sitt eget liv. Mitt syfte är inte att belysa bristerna i den hegelianska dialektiken, utan snarare att visa på vilket inflytande den haft – eller inte haft – på det befrielsesteologiska projektet. Kapitel tre avslutas med en sammanfattande diskussion i vilken jag föreslår en tredje tolkning: *den fattige som ett akademiskt begrepp*.

Efter en introduktion till *tankefiguren som en fixeringsbild* och dess utmaning i kapitel fyra ägnas detta och nästa kapitel åt att studera tankefigurens två domierande motiv under rubrikerna ”Ett bristmotiv” och ”Ett resonansmotiv”. I dessa två kapitel lyfts olika befrielsesteologiska beskrivningar av de fattiga. Min förhoppning är att de å ena sidan kommer att kunna kritiskt belysa varandra, å andra sidan visa några likartade drag så att de gemensamma grundmotiven framträder.

I det sjätte kapitlet återknyter jag till Clodovis Boff och Juan Luis Segundos uppfattning om den akademiska befrielsesteologins huvudsakliga syfte som ett kreativt arbete uppkopplat till verkligheten. Jag utvärderar tankefiguren som en gemensam orienteringspunkt för befrielsesteologins olika kontexter samt diskuterar den praktiska och etiska användningen av tankefigurer samt de problem som skulle kunna uppstå och hur dessa problem skulle kunna lösas. Avslutningsvis skissar jag grundragen för hur ett befrielsesteologiskt arbete skulle kunna utformas, det vill säga en befrielsesteologi som utifrån partikulär kontext med sin specifika och kontextbundna socioanalys orienterar sig efter en – för de olika kontexterna gemensam – tankefigur.

I det sjunde och avslutande kapitlet sammanfattar jag uppsatsens viktigaste slutsatser.

KAPITEL 2: DE FATTIGA SOM TEOLOGINS SUBJEKT

2.1 Inledning

Det är framför allt tre föreställningar om den akademiska befrielse-teologins diskussion om de fattiga som behöver omvärderas och klargöras: de fattiga som 1) teologins subjekt, 2) det historiska subjektet, 3) som ett akademiskt begrepp.

I detta kapitel ska två tolkningar av de fattiga som teologins subjekt undersökas. Jag börjar med en tillbakablick på Per Frostins tolkning av de fattigas roll i befrielse-teologin, för att sedan belysa Tim Nobles arbete som till viss del följer i samma tankespår som Frostin.

Detta tillvägagångsätt vägs sedan mot nya tendenser inom det religiösa fältet i Latinamerika och vad denna utveckling kan få för eventuella konsekvenser för befrielse-teologin. Tolkningen av de fattiga som teologins subjekt belyses sedan i ljuset av ny historisk och sociologisk forskning om befrielse-teologins uppkomst.

2.2 De fattiga och problemformuleringsprivilegiet – en kunskapsteoretisk revolution

I befrielse-teologin, ”de fattigas teologi”, såg Frostin ett ”nytt teologiskt paradigm” och en ”kunskapsteoretisk revolution” i vilken de fattiga gjordes till orienteringspunkt för det teologiska arbetet.⁵¹ Ambitionen var en svensk befrielse-teologi som kunde röra sig mellan å ena sidan deskriptiv teologi å andra sidan kerygmatiskt teologi.⁵²

Egenarten i befrielse-teologin var ett nytt socialt perspektiv som sökte en teologi från historiens undersida.⁵³ Frostin skriver:

Karakteristiskt för befrielse-teologin är en metodologi som prioriterar de fattigas – inte de ”bildades” – perspektiv, också i det vetenskapliga, teologiska arbetet. Denna uppfattning bygger på en närmast kunskapssociologisk teori om kontextens [...] betydelse där man, kort uttryckt, skiljer mellan de mäktigas perspektiv ”uppifrån” och de maktlösas perspektiv ”nerifrån”. Det avgörande kriteriet på befrielse-teologin är alltså att fattiga och förtryckta ges problemformuleringsprivilegiet.⁵⁴

⁵¹ Frostin 1982, s. 188; Frostin 1987, s. 31.

⁵² Frostin 1994, s. 184

⁵³ Frostin 1987, s. 31.

⁵⁴ Frostin 1987, s. 31-32.

Med andra ord: de fattiga ställer de frågor som teologen försöker svara på.⁵⁵ Med referens till Gustavo Gutierrez förklarar Frostin att *omvändelse* handlar inom befrielse-teologin primärt om att välja de fattigas och inte de mäktigas bild av verkligheten.⁵⁶ För att illustrera dessa två perspektiv – uppifrån och nerifrån – använder Frostin bilden av vargarnas och lammens perspektiv. Bilden lånar han från Rubem Alves fabel om filosof-vargen som lurar och tuggar i sig det kunskapssökande lammet genom att inte redovisa sina gastronomiska vanor och matpreferenser. Skillnaden mellan vargarnas och lammens perspektiv kan, enligt Frostin, förklaras med begreppet *hegemoni*. Lammen lever i vargarnas samhälle och den hegemoniska kulturen påverkar lammen på ”ett subtilt men effektivt sätt så att de identifierar sig med sådana vanor, värderingar och åsikter som stödjer den nuvarande samhällsordningen och de klassintressen som dominerar den”.⁵⁷ Därför måste konfliktdimensionerna inom religion, kultur samt filosofi lyftas fram och teologen positionera sig med *lammen*. De fattiga som orienteringspunkt innebär således både att positionera sig med de fattiga och även ge problemformuleringsprivilegiet till dessa.⁵⁸

I artikeln ”När de nedtystade börjar tala: lärdomar från Östeuropa” från 1990 tycks denna tilltro till lammen ha svalnat en aning medan misstron till vargarnas perspektiv förblir intakt. Frostin skriver att ”de nedtystade” äger – enligt befrielse-teologin – ”en kunskap som är omistlig för den som vill lära känna sanningen”.⁵⁹ Han menar att så länge dessa perspektiv nerifrån inte förs fram så förblir ”den officiella verklighetsbilden falsk och förvrängd”.⁶⁰ Han understryker dock att detta pläderande för perspektivet nerifrån inte innebär en ofelbarhetsförklaring av dessa röster, utan endast att rösterna behövs i det offentliga samtalet; om samtalet endast domineras av maktens perspektiv och problemformuleringar kommer samtalet bli ensidigt och lösningarna orättfärdiga.⁶¹

Denna brasklapp skulle kunna tolkas som att tilltron svalnat. I utkastet till studiekompendiummet *Mysteriets grammatik* (1992) tycks emellertid även tilltron till de fattigas perspektiv och erfarenheter vara intakt. Frostin återvänder till perspektiven *uppifrån* och *nerifrån*, men nu i relation till kristendomstolkning. Han menar att befrielse-teologin, vars

⁵⁵ De fattiga är redan i Frostins tidiga texter en breddkategori som inbegriper mer än bara materiell fattigdom, såsom klass, kön och etnicitet. Begrepp som marginaliserade, nedtystade och förtryckta används också för att benämna *de fattiga*.

⁵⁶ Frostin 1987, s. 32.

⁵⁷ Frostin 1987, s. 37.

⁵⁸ Viktigt att understryka är att Frostin inte har varit ensam om att tolka befrielse-teologin som en kunskapsteoretisk revolution som präglas av *perspektivet nedifrån*. Till exempel har även Amanda Peralta gjort denna tolkning. I en avslutande reflektion om befrielse-teologins ställning (1995) skriver hon: ”Idag är ’de fattiga’, ’de förtryckta’, som direkt tar över det teologiska tänkandet: indianerna, de svarta, kvinnorna. Det handlar om ett maktövertagande underifrån över det teologiska tänkandet”(Peralta 1995, s. 136).

⁵⁹ Frostin 1994, s. 136.

⁶⁰ Frostin 1994, s. 136.

⁶¹ Frostin 1994, s. 138-139.

metodologi försöker se på verkligheten från historiens undersida, har upptäckt erfarenheter och andra tankeformer som ”i väsentligt högre grad svarar mot för-modern kristendom”.⁶²

Han skriver:

Dessa nedtystade erfarenheter vill man lyfta fram ty – menar man – de uttrycker bättre kristendomens identitet, dels genom att de ger större möjlighet att förstå Bibeln och den för-moderna traditionen, dels för att de klargör kristendomens identitet i nu-situationen.⁶³

Även i detta studiekompodium är de fattiga, med referens till Paulo Freire, de som inte deltar i hegemonin. Hegemonin förstås här som den rationalitet som präglar västerlandet, det vill säga moderniteten, samt ”det moderna-paradigmet” inom teologin som söker anpassning istället för förändring.⁶⁴ Befrielse-teologin – med de nedtystades perspektiv – ger verktyg till en kontrasthermeneutik som kan visa på konflikterna mellan kristen gudstro och moderniteten, i synnerhet paradigmet *homo oeconomicus*.⁶⁵ Även om befrielse-teologi inte här beskrivs som de fattigas teologi betraktas de fattiga ändå som möjliggörare för denna kontrasthermeneutik genom att de förvaltar en mer sann kristendomstolkning och gudstro. Det är en gudstro som inte är förenlig med den ekonomiska modellen (*homo oeconomicus*) och det moderna samhället.⁶⁶

2.3 De fattiga som idol eller ikon – en möjlig lösning på totalitetens problem

Tim Noble påminner på flera sätt om Per Frostin, med den stora skillnaden att den politiska teologins konfliktdimensioner inte tycks intressera honom. Istället ligger fokus på det befrielse-teologiska talet om *den* fattige. För honom står det klart att trots att befrielse-teologin placerar den fattiga i centrum för sin teologiska metod – sitt *locus* – har den varit oförmögen att precisera de fattiga som ett teologiskt begrepp. Han konstaterar att det finns flera sätt på vilka befrielse-teologi talar om den fattige och att befrielse-teologi saknar en klar definition av den fattige.

⁶² Frostin 1992, s. 14.

⁶³ Frostin 1992, s. 14.

⁶⁴ Frostin 1992, s. 16-17.

⁶⁵ Frostin 1992, s. 20-23.

Det finns otydligheter i Frostins användning av begreppet *modernitet*. Ibland tycks det syfta på den moderna kapitalismen och ibland på det *moderna projektet*. Enligt min uppfattning är detta två skilda företeelser. Som jag kommer visa nedan är befrielse-teologin initialt inte motståndare till moderniteten. Däremot är den ofta kritisk till den moderna kapitalismen och imperialismen som tenderar att göra människor till medel, istället för ändamål i sig själva.

⁶⁶ Frostin 1992, s. 21.

Det befrielseologiska språket präglas av starka och uttrycksfulla beskrivningar av de fattiga. Trots detta förblir beskrivningarna enligt Noble ”impressionistiska”, i bemärkelsen svepande, skissartade och målande, istället för figurativt och avbildande.⁶⁷ Detta har gjort att de fattiga förblivit abstrakta gestalter utan riktigt tydliga drag eller konturer.⁶⁸ För Noble är detta möjligen en konsekvens av befrielseologens möte med den fattiga människans värld, med de komplexa motsägelser och möjligheter som ligger i den mänskliga existensen.⁶⁹ En annan förklaring till detta skulle enligt Noble kunna vara den ofta förekommande uppfattningen att om du söker de fattiga, är det bara att se dig omkring, vilket antyder att en tydlig definition är onödig när du konfronteras med verkligheten.⁷⁰ När denna komplexa verklighet ska begrepsliggöras och teoretiseras leder det till abstrakta generaliseringar och därmed till ett objektifierande av den fattiga, förtryckta, marginaliserade och alienerade människan.

På ett praktisk plan – det vill säga inom pastoral och folklig befrielseologi – är denna *icke-definition* inget problem eftersom teologen befinner sig i relation till den fattiga människan och inte har behov av att teoretiskt begrepsliggöra denna. Det blir, för Noble, ett problem först när teologen inom teoretiska ramar ska reflektera över sina erfarenheter akademiskt.⁷¹ Definitionen blir på sin höjd amorf, och teologen riskerar i sin akademiska begrepsliggörande att konstruera idoler istället för ikoner.⁷² Noble skriver:

As soon as the poor become a global concept, they are turned into an organizing category, to which people either belong or not. But organizing categories are not innocent and they are rarely, if ever, free from ideological content and purpose. Thus the poor become, or at least run the risk of becoming, an ideological concept, one which can be used to include or exclude.⁷³

Noble myntar begreppet ”ptocholatry”, det vill säga idolisering av de fattiga, genom vilken de fattiga inte enbart används som ett ideologiskt verktyg, utan också blir den bild befrielseologen börjar dyrka.⁷⁴ Konsekvensen blir inte bara att den fattiga människan görs

⁶⁷ Noble 2013, s. 23.

⁶⁸ Noble 2013, s. 23.

Detta stämmer bara till viss del, i såväl Ivone Gebaras arbete och Clodovis Boffs essäer framträder socioekonomiskt utsatta och kulturellt marginaliserade personer med egen röst.

⁶⁹ Noble 2013, s. 23.

⁷⁰ Noble 2013, s. 37.

⁷¹ Noble 2013, s. 23.

⁷² Noble 2013, s. 24.

⁷³ Noble 2013, s. 71.

⁷⁴ Noble 2013, s. 71.

om till ett objekt och därmed berövas sin subjektivitet, utan också att de fattiga som teologiskt begrepp intar Guds plats och exkluderar Gud från den teologiska ekvationen.

Lösningen finner Noble i att låta de fattiga bryta in i samtliga steg av det teologiska arbetet.⁷⁵ Det är enligt Noble den verkliga innebörden av *la opcion preferencial por los pobres*. Ytterst handlar det om att de fattiga ska betraktas som subjekt i sina egna liv och göras till subjekt i den teologiska reflektionen.⁷⁶ Avgörande för Noble är teologens rörelse mellan teori och praktik; denna växling minskar riskerna för reduktionism och möjliggör för att hålla teologin levande genom att de fattiga ställer nya frågor, vilket kräver nya svar.⁷⁷ Även om Noble inte själv använder begreppet problemformuleringsprivilegiet så tycks det vara precis det han menar att de fattiga ska erbjudas.

Man kan således konstatera att det finns snarlika resonemang i Per Frostins version av befrielse-teologin och Tim Nobles version. Det finns också tydliga skillnader. Det finns delar av Tim Nobles kritik som skulle kunna riktas mot Frostins användning av termen de fattiga eller *de nedtystade*. Samtidigt tycks båda teologerna driva tesen att befrielse-teologin – med den fattiga som orienteringspunkt – vill göra de fattiga till det teologiska subjektet, det vill säga äga problemformuleringsprivilegiet. Noble tycks mena att det är just denna *opcion* som är befrielse-teologins ursprungliga impuls, men som nu gått förlorad. De fattiga, som skulle ha varit en ikon, har istället gjorts om till en idol.

Att tillskriva socioekonomiskt svaga personer problemsformuleringsprivilegiet är att sätta en stor tilltro till personers förmåga att se orsakerna bakom sina ekonomiska problem. Det skulle också kunna öppna upp det akademiska teologiska arbetet för nya perspektiv, på gott och ont.

2.4 Ett exempel från i Latinamerika

Redan för tjugo år sedan betraktade den amerikanska teologen Nancy E. Bedford en oroväckande utveckling inom det religiösa fältet i Latinamerika då hon arbetade i Buenos Aires och såg hur personer från socio-ekonomiskt utsatta områden tilltalades mer av framgångsteologi än av befrielse-teologi. I en artikel från 1999 reflekterar hon kring det faktum att de ekonomiska klyftorna i Latinamerika sedan befrielse-teologins födelse ökat och

⁷⁵ Den metod som Noble hänvisar till är Clodovis Boff metod som består av *mediacion socioanalytica*, *mediacion hermeneutica* och *mediacion practica*.

⁷⁶ Noble 2013, s. 33.

⁷⁷ Noble 2013, s. 147-150.

att delar av befolkningen blivit mer marginaliserade än tidigare.⁷⁸ En stor del av befolkningen nekas tillgång till utbildning, sjukvård och land. Samtidigt har den nyliberala marknadsideologin kommit att dominera samtalet och konsumtionssamhället kommit att definiera en människas värde utifrån dess konsumtionskraft, vilket i sin tur lett till än tydligare stigmatisering.⁷⁹ Majoriteten har, enligt Bedford, knappast möjlighet att påverka de globala marknadskrafterna, än mindre hävda sig på marknaden annat än som lågavlönad arbetskraft. Till detta hör också att det vuxit fram en allt fattigare medelklass som ser sina privilegier och sin sociala trygghet ryckas ur händerna på dem. Bedford lyfter här ett varningens finger; hon ser en växande skepticism mot professionella politiker och det politiska etablissemang, vilket gör att det blir än viktigare för teologin att lyfta politiska frågor.

Hur kommer det sig då att de socio-ekonomiskt svaga lockas mer av framgångsteologin än befrielseologi och att den neopentakostala rörelsen växer? Rörelsen är ”spektakulär” eftersom den är underhållande och erbjuder en form av masströst genom enkla slogans, såsom: ”Sluta lida!”⁸⁰ Bedford förklarar att denna form av andlighet dels gifter sig väl med den individualisering som följer den neo-liberala ideologin, dels serverar den ett konkret svar till de som i sitt vardagliga liv upplever total maktlöshet varmed den också skänker en känsla av värdighet.⁸¹ Den svarar till längtan efter att lidandet ska upphöra nu och inte i en fjärran utopisk framtid. Bedford menade att denna rörelse onekligen utmanade befrielseologin och vi kan idag se att flera av hennes observationer har blivit bekräftade av empiriska studier och datainsamling, bland annat av Pew, research center.⁸²

Det är framför allt två företeelser i den insamlade datan från Latinamerika som är särskilt intressanta i relation till de befrielseologer som strävar efter att göra den socioekonomiskt utsatta människan till subjekt i den (akademiska) teologiska reflektionen. Det första är det faktum att de neopentakostala och protestantiska (evangelikala) rörelser som allt fler socioekonomiskt utsatta människor söker sig till i Latinamerika präglas av det vi i Sverige skulle kalla socialkonservativa värderingar. De pentakostala rörelserna tenderar att vara mer konservativa i sociala och moraliska frågor och därmed mot abort, homosexualitet,

⁷⁸ Bedford 1999.

Viktigt att förtydliga är att Bedford inte skiljer mellan absolut fattigdomen och relativ fattigdomen i sin text, istället fokuserar hon på ekonomisk ojämlikhet, som hon menar har ökat.

⁷⁹ Viktig anmärkning är att Nancy E. Bedfords artikel är skriven innan Hugo Chavez påbörjade sin bolivarianska revolution och Evo Morales blev president.

⁸⁰ Bedford 1999. Original: ¡Pare Sufrir!

⁸¹ Jfr Frostins användning av hegemoni (Frostin 1987, s.37).

⁸² Pew Research Center u.å.

preventivmedel, sex utanför äktenskap och skilsmässa.⁸³ Den andra intressanta företeelsen i förändringarna av Latinamerikas religiösa och socio-ekonomiska landskap, och som vi först idag tillfullo kan se konsekvenserna av, är relationen mellan de pentekostala rörelserna och den politiska högern. Sedan 2015 har man kunnat se hur olika evangelikala och pentekostala kyrkor varit viktiga opinionsbildare inför politiska val, bedrivit aggressiva kampanjer med populistisk propaganda samt nominerat egna presidentkandidater med moralkonservativa politiska program. Ett exempel är den pentekostala pastorn Fabricio Alvarado som kom mycket nära att bli president i Costa Rica 2017. Ett annat är Brasilien där två av de sju största tv-kanalerna ägs av högerkonservativa pingstkyrkor – utan deras stöd hade Jair Bolsonaro förmodligen inte blivit president. Under folkomröstningen om fredsavtalet med Farc-gerillan i Colombia 2016 lyckades evangelikala kyrkor vända opinionen så att nej-sidan fick majoritet.⁸⁴

Det som jag vill visa med dessa exempel i det ständigt föränderliga religiösa, politiska och socioekonomiska landskapet i Latinamerika – befrielsesteologins vagga – är de potentiella utmaningar som befrielsesteologin i Latinamerika står inför. Det torde stå klart att den befrielsesteolog som idag vill göra den socioekonomiskt utsatta människan till teologins subjekt löper stor risk att ge ifrån sig problemformuleringsprivilegiet till antingen personer med populistiska och högerkonservativa värderingar eller också till politiskt omedvetna individer. Den kontrasthermeneutik som Per Frostin såg i de fattigas teologi och som förvaltade en mer sann kristendomstolkning riskerar alltså idag i Latinamerika att vara genomsyrad av socialkonservativa värderingar. Förskjuter vi fokus från den latinamerikanska kontinenten till Sverige ser vi en delvis liknande trend där fackligt anslutna löntagare överger det traditionella arbetarpartiet Socialdemokraterna för det explicit värdekonservativa Sverigedemokraterna.⁸⁵ Även i svensk kontext skulle perspektivet *nerifrån* sålunda kunna innebära att en värdekonservativ ideologi får inflytande över det teologiska arbetet.⁸⁶

⁸³ Pew Research Center u.å.

⁸⁴ Castro 2018.

⁸⁵ Exemplet fackligt-ansluten används här eftersom Per Frostin bl.a. använder LO-kollektiven som representanter för perspektivet *nerifrån* (Frostin 1987, s. 36-37). Svensson 2018.

⁸⁶ Ideologi ska här läsas enligt Juan Luis Segundos uppfattning, d.v.s. en antropologisk komponent i varje person: "as a system of means that are used to attain an end or a goal" (Petrella 2004, s. 35). Den politiska utvecklingen i Europa med högerpopulismen visar på tvetydigheten i begreppspar som *nerifrån* och *uppifrån* men också på skörheten i ett sådan snävt samhällsperspektiv. Jag tänker framför allt på den samtida högerpopulismen som ofta arbetar med dikotomin *etablissemangen/eliten* och *folket* (Wodak Lancaster 2017). Ett intressant exempel är kampanjen #mittkors och de högerpopulistiska undertoner som präglade delar av den debatt som följde med kampanjen (se Gustaffson Lundberg 2018).

Även om de fattiga uppfattas som en bred kategori inom befrielse-teologin, som innefattar mer än bara socioekonomiskt utsatta grupper, illustrerar ovanstående socioekonomiska exempel de eventuella utmaningar som står framför den befrielse-teologi som försöker göra den fattiga – det vill säga den förtryckta, marginaliserade, nedtystade eller alienerade människan – till subjekt i sitt teologiska arbete. Dessutom tenderar den idolisering som Noble anklagar befrielse-teologin för i hans eget teologiska projekt att mynna ut i just en idealisering av den fattiga, i bemärkelsen en överdriven och obefogad tilltro till den socioekonomiskt utsatta människans förnuftighet.

Det grundläggande problem som Nancy. E. Bedford identifierade i befrielse-teologin 1999 låg i tolkningen av *la opción preferencial por los pobres*. Hon menade att även om de fattiga må ha viktig kunskap och viktiga erfarenheter, bör teologen inte tillskriva dem den messianska rollen som historiens subjekt, just eftersom historien ironiskt nog själv visat att de inte är detta, åtminstone inte mer än någon annan. Dessutom framhåller hon – vilket är än viktigare – att socioekonomiskt utsatta personer är politisk svaga, just av det skälet att de ofta är mer upptagna av kampen för överlevnad än av att sätta sig in i politiska frågor.⁸⁷

Som jag ska visa nedan är detta inte en ny erfarenhet för befrielse-teologin; tanken om den fattiga som politisk svag och omedveten finns med som en av befrielse-teologins initiala impulser, och är kanske en vanligare bild än den fattige som befrielse-teologins subjekt.

2.5 Av de fattiga eller för de fattiga – ett sociologiskt perspektiv

Sociologen Ulf Borelius menar att det funnits en utbredd föreställning om att befrielse-teologin skulle vara de fattigas teologi, i bemärkelsen härröra från de fattiga, vilket han menar är en missuppfattning. Denna föreställning har samtidigt varit en viktig komponent i lanseringen av den befrielse-teologiska berättelsen, såsom de fattigas teologi, såväl inom som utanför den latinamerikanska kontinenten.⁸⁸ I boken *Om befrielse-teologins uppkomst i Latinamerika* studerar Borelius – med hjälp av Pierre Bourdieus begrepp *fält* och *kapital* – hur tidiga befrielse-teologer i strävan att göra sina röster hörda inom det akademiska fältet, legitimerat sin teologi genom att hänvisa till sitt påstådda arbete med de fattiga i basförsamlingar. Med andra ord: de fattiga användes som kapital på det religiösa fältet.⁸⁹

Att befrielse-teologin i hög grad är resultatet av unga studenter och teologers kollektiva teologiska reflektion på 1960-talet och att den inte växte fram bland de fattiga är måhända

⁸⁷ Bedford 1999.

⁸⁸ Jfr Per Frostin

⁸⁹ Borelius 2016.

ingen nyhet i sig.⁹⁰ Borelius studie kastar emellertid nytt ljus på den befrielseologiska berättelsen och dessa tidiga teologiska reflektioner, särskilt dess reflektioner om de fattiga.

De fattiga har alltså, enligt Borelius, initialt inte varit det teologiska subjektet i befrielseologin, i bemärkelsen den som formulerar frågor och svar. Den fattige bör snarare förstås som den som befrielseologin reflekterar kring och den som befrielseologin ämnar hjälpa att bli medveten om sin verklighet och hur den fungerar.⁹¹ Med andra ord syftar befrielseologin inte primärt till att göra de fattiga till subjekt i befrielseologin, utan snarare hjälpa människor att bli subjekt i sina egna liv, med sin egen särpräglade teologi. För befrielseologin förblir de fattiga alltid *de andra*, konstaterar Borelius.⁹² Två citat från Gustavo Gutierrez får exemplifiera denna inställning och uppgift:

En dag torde det utvecklas en teologi som kommer från de fattiga själva. Men det tycks mig att denna teologi förblir ett projekt; än är den inte ett faktum.

Befrielseologin är ett steg på vägen i detta sökande.⁹³

Här råder det en tydlig dikotomi mellan befrielseologi och de fattigas teologi. Än tydligare blir det i introduktionskapitlet till den andra upplagan av den engelska utgåvan av *A Theology of Liberation*:

The great pastoral, and therefore theological question is: How is it possible to tell the poor, who are forced to live in conditions that embody a denial of love, that God loves them?⁹⁴

Inte minst av det faktum att det råder ett uppenbart dialogproblem i föregående citat – det vill säga citatet uttrycker en envägskommunikation och förutsätter att de fattiga inte vet att Gud älskar dem – torde det stå klart att den akademiska befrielseologin aldrig varit en teologi *av* de fattiga, utan snarare en teologi *för* de fattiga, som söker ett tal om och till de fattiga.

⁹⁰ Kristenson 2005.

⁹¹ Martinez 2001, s. 126.

⁹² Borelius 2016, s. 110.

⁹³ Citerat från en intervju med Gustavo Gutierrez i *Noticias Aliadas: Actualidad y Análisis sobre America Latina* 1985. Volym 20. Nr.18 s. 6. Citerat och översatt av Borelius 2016, s. 130. Original lyder: "Un día se deberá desarrollar una teología que provenga de los pobres mismos. Pero me parece que esta teología sigue siendo un proyecto; aún no es un hecho. La teología de la liberación es un paso en esa búsqueda".

⁹⁴ Gutierrez 1988, s. xxxiv.

Borelius, vars arbete framför allt kretsar kring Gustavo Gutierrez, menar att det inte finns någonting i Gutierrez tidiga texter som tyder på att de människor som tillhör socioekonomiskt utsatta grupper, den proletära eller subproletära massan är revolutionärer. Borelius skriver:

Sådana (proletära och subproletära grupper) förknippas med en politisk medvetenhet om strukturella orsaker till orättvisor och fattigdom. En dylik medvetenhet förutsätter dock att man reflekterar över världen, vilket Gutierrez hävdar råder en brist på i den proletära och subproletära massan. Revolutionärer förknippas också med en vision om ett bättre samhälle och ett kollektiv engagemang för att förändra den rådande ordningen, inte med anpassning och en stammentalitet som Gutierrez menar karakteriserar de fattiga.⁹⁵

Därav följer också den mest berömda befrielse-teologiska frasen: *La opción preferencial por (för) los pobres* och inte *de (av) los pobres*.⁹⁶

I en tolkning av *la opción preferencial por los pobres* i relation till kyrkan skriver Boff att även om kyrkan skyddar och värnar de fattiga mot de mäktiga, är det ännu blott en kyrka för de fattiga, och inte en kyrka av de fattiga, och än mindre än ”fattig kyrka”.⁹⁷ Boff skriver:

Now the whole point is to see if this “for the poor” is heading toward becoming a “with the poor” so that it will eventually become an “of the poor”. This is a historical process that advances by a twofold movement: the church coming closer to the poor and becoming identified with them, and the poor emerging within the church as ecclesial agents.⁹⁸

Även om detta citat syftar på den pastorala befrielse-teologin, säger den något om den befrielse-teologiska rörelsen som helhet; om inte ens den pastorala befrielse-teologin är en befrielse-teologi av de fattiga, torde inte heller den akademiska befrielse-teologin vara det.

Såväl Gutierrez som Clodovis Boff pekar på en process i vilken de fattiga blir subjekt i sina egna liv. Det är en process som går genom ett medvetengörande om de strukturer som reproducerar den sociala situationen. I CELAM II slår biskoparna fast att *concientización* är oundgängligt i det pastorala arbetet med människor och betonar nödvändigheten i ”bildandet av

⁹⁵ Borelius 2016, s. 129.

⁹⁶ Det ska dock tilläggas att teologen Victorio Araya menar att befrielse-teologin varken är ett *för* eller ett *av* de fattiga, utan är snarare ett *desde*, d.v.s från de fattigas position. Se *El Dios de los pobres* (1983). Även detta har Borelius försökt visa att det inte stämmer.

⁹⁷ Boff 1987, s. 29.

⁹⁸ Boff 1987, s. 29.

ett socialt medvetande och en realistisk uppfattning av samhällsproblem och sociala strukturer”.⁹⁹ Bröderna Boff som står i den romersk-katolska traditionen skriver med referens till CELAM II:

De fattiga kan bryta sig ur den förtryckta situationen endast genom att utforma en strategi som lämpad för att förändra sociala förhållanden; en befrielsens strategi. I befrielsearbetet, förenas de förtryckta och går in i en process av medvetengörande, i vilket de upptäcker orsakerna till förtrycket; de organiserar sina rörelser och agerar i samverkan [...] De fattiga, organiserade och medvetengjorda, bankar på sina härskares dörrar och kräver liv, bröd, frihet och värdighet.¹⁰⁰

Befrielsesteologins uppgift är således att hjälpa människan i den process i vilken hon går från att vara objekt och offer, till att bli subjekt och ta makten över sitt eget liv.

Leonardo Boff har – till skillnad från sin bror Clodovis – kallat dessa, de organiserade och medvetengjorda aktörer, för ”de nya historiska subjekten”, som ska komma att forma det framtida samhället.¹⁰¹ Han skriver:

The historical subjects of this liberation are the oppressed who must develop a consciousness of their oppressed situation, organize themselves, and take steps that will lead to a society that is less dependent and less subject to injustices. Other classes may, and should, join this project of the oppressed, but without trying to control it. In this way, beginning in the early seventies, countless young people, intellectuals, and a whole range of movements arose to make such a liberation viable. They made an option for the people; they began to enter the world of the poor, embracing their culture, giving expression to their claims, and organizing activities that were considered subversive by the forces of the status quo.¹⁰²

⁹⁹ Medellín 1:17. Original: ”la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales.”

Spanska: *concientización*, portugisiska: *conscientização*, svenska: *medvetengörande*

¹⁰⁰ Boff&Boff 2001, s. 5-6. Original: ”Os pobres vencem sua situação oprimida quando elaboram uma estratégia mais adequada à transformação das relações sociais; é aquela da libertação. Na libertação, os oprimidos se unem, entram num processo de conscientização, descobrem as causas de sua opressão, organizam seus movimentos e agem de forma articulada [...] Os pobres organizados e conscientizados batem às portas de seus patrões e exigem vida, pão, liberdade e dignidade”.

¹⁰¹ Boff, Leonardo 1985, s. 8-11.

¹⁰² Boff, Leonardo 1985, s. 8.

I Leonardo Boffs tidiga skrifter förekommer denna tanke om de fattiga som *det* historiska subjektet oftare än i hans senare skrifter. I till exempel *Cry of the earth, cry of the poor* (1997), beskriver han snarare mänskligheten i allmänna termer och om människan såsom en medskapare.

Som jag redan framhållit i förlängning av Nancy E. Bedford, finns det en mängd risker att tillskriva de fattiga den messianska rollen som historiens subjekt i bestämd form. Eventuella konsekvenser av en sådan tillskrivelse har redan behandlats ovan. Min fråga, så här långt, är därför snarare hur utbredd denna tolkning och användning är av de fattiga som det historiska subjektet inom den akademiska befrielse-teologin.

2.6 Sammanfattning

Jag inledde detta kapitel med att återvända till Per Frostin. Med avstamp i hans tolkning av de fattigas roll som interluktör i befrielse-teologin diskuterade jag, i relation till nutida versioner av denna tolkning, vilka konsekvenser som kan uppstå när man ger en person eller en social grupp problemformuleringsprivilegiet. De fattiga som teologins subjekt blir problematiskt, särskilt i ljuset av den samtida politiska populismen, eftersom de människor som lever i socioekonomisk utsatthet tenderar att vara politiskt svaga. De fattiga som befrielse-teologins subjekt tycks härröra från en uppfattning om att befrielse-teologin skulle komma från de fattiga själva, vilket varken får stöd i de befrielse-teologiska texterna eller av sociologisk och historisk forskning.

Befrielse-teologin ska snarare förstås som en ansträngning att breda väg för en kommande teologi från de fattiga. I uppgiften ligger också att hjälpa människan genom den process i vilken hon går från att vara objekt och offer, till att bli subjekt och ta makten över sitt eget liv. Relaterat till denna process av medvetengörande förekommer talet om de fattiga som det historiska subjektet. I nästföljande kapitel ska denna tolkning av de fattiga undersökas, med ambitionen att försöka förstå hur utbredd den är inom befrielse-teologin.

KAPITEL 3: DET HISTORISKA SUBJEKTET OCH SUBJEKT I SIN EGEN HISTORIA

3.1 Inledning

I föregående kapitel konstaterades att befrielse-teologin framför allt bör förstås som en ansträngning att breda väg för en kommande teologi från de fattiga. I uppgiften ligger också en process av medvetengörande. Begreppet medvetengörande, eller *concientización* och *conscientização*, som både återfinns i rapporten från Medellín (CELAM II) och hos bröderna Boff i ovan nämnda texter, härrör från Paulo Freire. Användningen av begreppet kan betraktas som ett spår av hans omfattande inflytande över hela det befrielse-teologiska projektet, över hela den amerikanska kontinenten, från latinamerikansk befrielse-teologi till black liberation theology.¹⁰³ Hans pedagogik gav inte bara verktyg för befrielse-teologins uppgift att medvetengöra de fattiga, utan den var också med att forma själva visionen.¹⁰⁴ I sin pedagogik använder Freire *conscientização*, eller medvetengörande, som en nyckelterm och syftar på den process i vilken de förtryckta blir medvetna om sin sociala situation och det förtryck som präglar situationen. Genom att bli medvetna kan de förtryckta bli subjekt i sina egna liv och frigöra sig från förtryckaren.¹⁰⁵ Gaspar Martinez hävdar att Freires pedagogik utgick ifrån föreställningen att samhället var uppdelat i förtryckare och förtryckta.¹⁰⁶ Idén går tillbaka till Friedrich Hegels herre/slav dialektik, som också varit en grundbult inom marxistisk teoribildning – det vill säga den dialogpartner som befrielse-teologin ständigt återvänder till – som ofta kommit att benämnas den förtryckta som historiens subjekt.¹⁰⁷ Amanda Peralta har emellertid visat att detta är en förenklad förståelse av Freires pedagogik. Hon understryker att det finns tydliga skillnader mellan Freires medvetande-begrepp och det marxistiska klassmedvetandet. Medvetengörande uppfattades ursprungligen som ”en ansträngning för att hos folket skapa en politisk kultur som bidrar till landets modernisering och demokratisering”.¹⁰⁸ Det syftade framför allt till att motverka ”massifiering”, det vill säga att folket blev en ”irrationell massa”.¹⁰⁹ Efter militärkuppen i Brasilien 1964 sattes

¹⁰³ Barger 2018, s. 76-77.

¹⁰⁴ Martinez 2001, s. 125.

¹⁰⁵ Barger 2018, s. 76.

¹⁰⁶ Martinez 2001, s. 125-126.

¹⁰⁷ Bäst fångad av Marx och Engels i det kommunistiska manifestet: ”Historien om alla hittillsvarande samhällen är historien om klasskamp. Fri och slav, patricier och plebej, baron och livegen, mästare och gesäll, kort sagt: förtryckare och förtryckta stod i ständig motsättning till varandra, förde en oavbruten, än dold, än öppen kamp, en kamp, som varje gång slutade med en revolutionär omgestaltning av hela samhället eller med de kämpande klassernas gemensamma undergång”(Marx 2009, s. 29).

Martinez 2001, s. 126; Barger 2018, s. 79.

¹⁰⁸ Peralta 1995, s. 63-64.

¹⁰⁹ Peralta 1995, s. 64.

Freire först i fängelse och levde sedan i exil i Chile. Enligt Peralta var det under denna period som Freires pedagogik ”radikalisades”.¹¹⁰ Hon citerar sociologen och antropologen David Lehmann:

Att jämföra *Utbildning för befrielse* (1967) med hans senare *Pedagogik för förtryckta* (1970) [...] är som, att jämföra två böcker med i grunden samma budskap men med helt och hållet olika notapparater: i den senare boken dyker det plötsligt upp namn som Marx, Engels, Lenin, Lukács, Marcuse och Régis Debray.¹¹¹

Peralta konstaterar att Freires ideér aldrig skulle få den popularitet den fick om den endast varit en metod för att öka klassmedvetandet. Pedagogiken skulle heller inte blivit så spridd om den inte dykt upp samtidigt som den brasilianska regeringen uppmuntrade katolska lekmannagrupper att öka läs- och skrivkunnigheten i landet. Under andra politiska och ekonomiska omständigheter hade pedagogiken kanske inte heller genomgått den vänsterorientering som den genomgick.¹¹² Vad Peralta och Lehmann poängtera är att Freires pedagogik vann gehör tvärs igenom rådande ideologiska barriärer och tilltalade såväl de socialistiska folkrörelserna som de högerkonservativa politikerna.

Även om ”den senare” Freire, liksom många befrielse-teologer, gick i dialog med marxistisk-teoribildning råder det alltså delade meningar om hur det marxistiska tankegodset och den hegelianska dialektiken, kommit att påverka befrielse-teologins förståelsehorisont, i synnerhet i relation till begreppet medvetengörande.

Det beror, enligt min förståelse, på hur olika befrielse-teologer brukat detta tankegodset, men också hur europeiska teologer tolkat dessa befrielse-teologer. Ett exempel är den systematiska sammanställning av befrielse-teologin som Juan Tamayo Acosta gjorde 1989. I den skriver han:

De hittills frånvarande från historien har gjort sig närvarande i den med tydlig medvetenhet om sin rättmätiga roll som protagonister i sin befrielse. De som hittills varit objekt för socialhjälp eller välgörenhet, har förvandlats till historiska subjekt [...]

¹¹⁰ Peralta 1995, s. 64.

¹¹¹ Peralta 1995, s. 64.

¹¹² Peralta 1995, s. 64.

De fattiga utgör den hermeneutiska utgångspunkten och det historiska subjektet i befrielse-teologi.¹¹³

Denna typ av tolkning av befrielse-teologins syn på de fattiga torde, mot bakgrund av den historiska och sociologiska forskning som diskuterats ovan, inte vara helt självklar acceptera. För att ytterligare visa på tveksamheten i denna tolkning vill jag nu lyfta fram fyra befrielse-teologiska källor: Rapporterna från Medellín och Puebla, Gustavo Gutierrez, Elsa Támez och Clodovis Boff. Därmed vill jag också visa på en mångfald av tolkningsvariationer, som i sin tur indikerar att det inte råder konsensus inom befrielse-teologin om att de fattiga vore *det* historiska subjektet.

Innan jag gör detta kan det vara viktigt att än en gång understryka att syftet i denna uppsats är att söka ett nytt sätt att tänka kring de fattiga som orienteringspunkt för befrielse-teologin. Syftet är alltså inte att behandla bristerna i varken Hegels eller Marx världsåskådningar. Det kan dock vara viktigt att adressera de kritiker som menar att befrielse-teologin oreflekterat har anammat Hegels herre/slav dialektik och att befrielse-teologer därmed skulle se världen genom en renodlad uppifrån-och-ner-struktur.¹¹⁴ För att formulera problemet i en fråga: Måste man underordna sig Hegels herre/slav dialektik, för att kunna acceptera *la opción preferencial por los pobres*? Frågan är god nog för ett uppsatsämne. Jag ämnar behandla den under en rubrik.

3.2 Biskopsdokumenten – Att bli subjekt

Efter en genomläsning av rapporterna från Medellín (CELAM II) och Puebla (CELAM III) står det klart att det i dem inte finns några referenser till någon typ av hegeliansk dialektik eller något tal om de fattiga som det historiska subjektet eller som historiens protagonister. Det som dock förekommer är en kritisk reflektion över marxismens brister och användbarhet, samt diskussioner om människan och folkets roll som subjekt i sin egen historia.¹¹⁵

¹¹³ Tamayo-Acosta 1989, s. 62. Original: "Los hasta ahora ausentes de la historia, se hacen presentes en ella con clara conciencia del protagonismo que les corresponde en su liberación. Los hasta ahora objeto de asistencia social o de beneficencia, se convierten en sujetos históricos [...] Los pobres constituyen el lugar hermenéutico y el sujeto histórico de la TL".

¹¹⁴ Bara det faktum att Nancy E. Bedford understryker att de fattiga inte bör tillskrivas den messianska rollen antyder att befrielse-teologer eller tolkare av befrielse-teologin har gjort det. Till exempel Per Frostin i *Den ofullbordade revolutionen*. 1982 men även *uppifrån-nerifrån* perspektivet i senare texter är en utveckling av Herre/slav dialektiken, inte enbart p.g.a. att perspektivet framstår endimensionellt utan också för att perspektivet *nerifrån* anses ha en mer korrekt kristendomstolkning. Cooper 2013, s. 27-28.

¹¹⁵ Se bl.a. Medellín 1:10 och 7:8, Puebla 313 och 545.

En intressant observation är att i dokumentet från Santo Domingo, CELAM IV (1992), nämns varken Karl Marx eller marxism, ordet *opresión* skrivs bara två gånger; jfr bl.a. Medellín 4:7, Puebla 134, Santo Domingo 2.2.5. Olle Kristenson förklarar att CELAM IV var en besvikelse för många befrielse-teologer och ett steg bakåt för befrielse-teologin i Latinamerika. Femton år senare CELAM V (2007) markerade emellertid en återgång till frågorna som lyftes i Medellín och Puebla (se Kristenson 2009).

Det som framträder i rapporten från biskopsmötet i Medellín är en värld splittrad i två läger: ”det liberala kapitaliska systemet” och ”det marxistiska systemet”.¹¹⁶ Det biskopsmötet slår fast är att dessa båda system hotar människan och undergräver hennes mänsklighet. Därför fördömer biskopsmötet att Latinamerika låses mellan dessa två alternativ och därmed förblir beroende av det ena eller det andra maktcentret.¹¹⁷

I ett försök att identifiera de förändringar som skedde i Latinamerika på den här tiden delar biskoparna upp samhällskrafterna i tre grupper: *tradicionalistas/conservadores* (traditionella/konservativa), *desarrollistas* (developmentalists) och *revolucionarios* (revolutionärer).

De *tradicionalistas* uppvisar, enligt dokumentet, inte någon typ av socialt medvetande, utan är mest intresserade att behålla sina privilegier. *Desarrollistas* sociala medvetande är snarast ett teknokratiskt och ekonomiskt medvetande. De anser att marginaliserade grupper bör integreras i samhället som producenter och konsumenter och betonar den ekonomiska utvecklingen. För denna grupp är ett lands ekonomiska utveckling viktigare än demokratiska eller sociala utveckling, det vill säga den socio-ekonomiska strukturen ifrågasätts inte så länge den ekonomiska utvecklingen fortsätter. Den tredje gruppen – *revolucionarios* – ifrågasätter den socio-ekonomiska strukturen och strävar efter en förändring av samhället. Det är för denna grupp viktigt att *folket* får vara subjekt i denna utveckling, i bemärkelsen att de deltar i beslutsfattandet. Enligt biskoparna i Medellín är denna ”attityd” den som utmärker de intellektuella, forskare och universitetsanställda.¹¹⁸ Vad biskopsmötet slår fast är att kyrkan måste förhålla sig till dessa samhällskrafter och att kyrkans evangeliserande uppgift måste reflektera *tidens tecken* och relateras till människors sociala verklighet; förkunnelse och praktik går hand i hand.¹¹⁹ Att förhålla sig till samhällskrafterna är att orientera sig efter dessa och ytterst handlar det om att välja vilken samhällskraft kyrkan ska orientera sig mot. I dokumentet skriver man att kyrkan bör prioritera de grupper som arbetar mot verklig social förändring samt ”de minoriteter” som aktivt jobbar för att utbilda och medvetengöra det latinamerikanska folket och strävar efter att göra dem till subjekt i sin egen historia.¹²⁰ Strävan efter att få vara subjekt, istället för ett föremål för andras (väl)gärningar går som en röd tråd genom Medellín dokumentet, från globala makroekonomiska analyser till pastorala aspekter och utbildningsfrågor som strävar mot att göra studenten till subjekt i sin egen

¹¹⁶ Medellín 3:10.

¹¹⁷ Medellín 3:10.

¹¹⁸ Medellín 1.5-8.

¹¹⁹ Medellín 2.13.

¹²⁰ Medellín 3.19.

bildningsprocess.¹²¹ Jag läser den som en strävan, eller en önskan, att göra människan till herre över sin egen historia.

Rapporten från Puebla är i jämförelse med rapporten från Medellin mer teologiskt kompakt och markeringen mot marxismen är hårdare. Kanske var det på grund av de många missuppfattningar om befrielsesteologins förhållningssätt till marxismen som biskoparna än en gång understryker att både ”det liberala kapitalistiska systemet” och ”det marxistiska systemet” undergräver människans värde. I det första systemet ställs vinst och kapital före människan och i det andra – även om det ideologiskt framhäver humanistiska ideal – ställer det kollektivet före människan, vilket i praktiken innebär en koncentration av statsmakten.¹²² Därför fördömer biskoparna än en gång att Latinamerika blir låst mellan dessa två alternativ och beroende av det ena eller det andra. Utöver detta slår biskoparna i Puebla fast att det inte går att separera marxistisk analys från marxistisk ideologi.¹²³ Att använda en marxistisk eller det man benämner som *dialektisk* analys, är att ”totalt politisera den kristna existensen” och ”ersätta trons-språk” med ”samhällsvetenskapens språk”; det vore att reducera den mänskliga existensen.¹²⁴ Även i rapporten från Puebla framträder tanken om människans okränkbara värde och visionen om kyrkans uppgift. Man skriver att uppdraget för kyrkan är att hjälpa till ”att väcka människans medvetenhet i alla dess dimensioner och värna om sig själv för att kunna vara protagonist i sin egen mänskliga och kristna utveckling”.¹²⁵

En ofta förekommande kritik mot den befrielsesteologiska rörelsen skulle vara att den – på grund av hegelianska och marxistiska influenser – endast kan åstadkomma en vändning av den förtryckande strukturen, det vill säga arbetarklassen tar den härskande klassens roll som förtryckare.¹²⁶ Denna typ av endimensionalitet är till exempel, vad Rebecca Klitgaard Nelson utgår ifrån när hon i sin masteruppsats diskuterar la opcion preferencial por los pobres. Med referens till Thomas Ekstrand och Mattias Martinson skriver hon:

Ekstrand & Martinson tar upp en relaterad problematik, då de diskuterar vems problemställning, vems erfarenheter och vems utopi som egentligen ska gälla i befrielsekampen. Men problematiken går djupare: vad händer egentligen med de

¹²¹ Ex Medellin 1968, II.15 och II.8.

¹²² Puebla 550.

¹²³ Puebla 544.

¹²⁴ Puebla 545. Original: ”la total politización de la existencia cristiana”, ”el lenguaje de la fe”, ”el (lenguaje) de las ciencias sociales”.

¹²⁵ Puebla 477. Original: ”a despertar la conciencia del hombre en todas sus dimensiones y a valerse por sí mismo para ser protagonista de su propio desarrollo humano y cristiano”.

¹²⁶ Se Joerg Riegers diskussion (Cooper 2013, s. 21).

som blivit frälsta? Vad sker om makten faktiskt skulle omkastas – den sista bli först, och den första bli sist?¹²⁷

Denna typ av endimensionalitet finner inte jag i något av biskopsdokumenten. Jag har inte heller funnit något tal om den fattiga som historiens subjekt eller protagonist. Det som snarare förekommer är en kritisk reflektion kring denna typ av *marxistisk* eller *dialektisk analys* samt en betoning på varje människa, folk och nations rätt till att vara subjekt i sitt eget liv och herre i sin egen historia.

Joerg Rieger, som också har diskuterat just denna typ av kritik mot befrielse-teologi, menar att befrielse-teologins betoning på kontext – i bemärkelsen de partikulära situationernas lidande – också omöjliggör för förenklade och endimensionella analyser som endast ser uppifrån-ner strukturer.¹²⁸ Med andra ord, den mångfald som ryms i befrielse-teologins tal om de fattiga hindrar all form av förenklade strukturella analyser och omkullkastande av maktförhållanden. Det är också just denna kritik som Gustavo Gutierrez adresserar i *Teologia de la Liberacion*, då han med referens till Marcuse skriver:

Marcuses analys av industrisamhället – det kapitalistiska eller socialistiska – fick honom att avvisa framväxten av ett endimensionellt och förtryckande samhälle. För att uppnå detta icke-förtryckande samhälle kommer det emellertid att vara nödvändigt att utmana de värderingar i samhället som förnekar människor möjligheten att leva fritt.¹²⁹

Vad Gutierrez menar är att den socialistiska revolutionen inte är en garanti för ett ”icke-förtryckande samhälle”, som Marcuse visat genom sin analys av den en-dimensionella människan i både det kapitalistiska och socialistiska samhället. Synden må, förklarar Gutierrez, sitta i och genereras av den förtryckande strukturen, men har också en djupare rot i den mänskliga existensen. Synd är, enligt Gutierrez, ”avsaknad av fraternitet”, ”avsaknad av kärlek mellan människor” och ”en brytning i vänskapen med Gud”.¹³⁰ Således är Gutierrez förståelse av den strukturella synden mer komplex än en uppifrån-ner struktur. Synden är, för Gutierrez, ”den fundamentala alienationen” som kommer till uttryck i ”partikulära

¹²⁷ Klitgaard-Nelson 2019, s. 34.

¹²⁸ Cooper 2013, s. 27-28.

¹²⁹ Gutierrez 1975, s. 60. Original: ”El análisis de Marcuse de la sociedad industrial avanzada – capitalista o socialista – lo llevan a denunciar el surgimiento de una sociedad unidimensional y opresiva. Pero, para lograr esa sociedad no represiva, habrá que levantar frente a los valores propugnados por una sociedad que niega al hombre la posibilidad de vivir libremente”.

¹³⁰ Gutierrez 1975, s. 236-237. Original: ”ausencia de fraternidad”, ”ausencia de amor en las relaciones, entre los hombres”; ”ruptura de amistad con Dios”.

alienationer”, såsom orättvisor och exploatering av människan, av folk, raser samt sociala klasser.¹³¹

Gutierrez författarskap är dock ytterst dynamiskt, vilket i kombination med hans status inom befrielse-teologin, skulle kunna bli problematiskt eftersom hans maxim(er) tenderar att bli upphöjd till allmän lag. Det kan därför vara på sin plats att titta närmare på denna författares syn på de fattiga som historiens subjekt.

3.3 Gustavo Gutierrez - Ett föränderligt författarskap

Gaspar Martinez identifierar tre perioder i Gutierrez författarskap mellan vilka de fattigas roll och identitet förändras avsevärt. Den första perioden har jag redan tangerat.¹³² I den intresserade Gutierrez sig för de politiska, intellektuella och kristna minoriteter som drev på en social förändring och arbetade mot revolution i Latinamerika.¹³³

Den andra perioden – under vilken han skrev *Teologia de la liberacion* – utmärks, enligt Martinez, av Gutierrez klassorienterade konfliktanalyser, i vilka de förtryckta måste göras drivande för sin egen befrielseprocess. Under denna period betonar Gutierrez medvetengörandet av de förtryckta och kyrkans roll som befrielsepedagoger i denna process.¹³⁴

I den tredje perioden av Gutierrez författarskap framhålls i högre grad än tidigare de fattigas roll som agenter i sin egen befrielse och evangelisation. Även om Gutierrez redan i *Teologia de la liberacion* argumenterade för en marxistisk socioanalys, framträder den materialistiska historiesynen än tydligare i verket *La fuerza historica de los pobres*.¹³⁵ Martinez förklarar att de fattiga i denna tredje period blir direkt subjekt i både befrielseprocessen och evangeliseringen. Om evangelisation, i det tidiga författarskapet inneburit medvetengörande, innebär det i denna tredje period att de fattiga evangeliserar och förkunnar för dem som tidigare evangeliserat. Med andra ord, Gutierrez gör i denna tredje period de före detta mottagarna till avsändare och de före detta avsändarna till mottagare; de fattiga är de historiska subjekten och bärare av himmelriket.¹³⁶ Martinez skriver:

¹³¹ Gutierrez 1975, s. 237. Original: ”la alienacion fundamental”; ”alienaciones particulares”.

¹³² Se kapitel 2.5.

¹³³ Martinez 2001, s. 136.

¹³⁴ Martinez 2001, s. 136.

¹³⁵ Verket från 1979 anses av Gaspar Martinez vara särskilt representativt för denna period. Nedan används engelska översättningen från 2004.

Martinez 2001, s. 135-136.

¹³⁶ Martinez 2001, s. 135-138.

“The major fact” is identified as “the irruption of the poor in history”. The exoression denotes that those who had been absent in history have become present in it in a sudden, powerful, and bursting manner.¹³⁷

La opcion tolkas i detta verk som ett ställningstagande, inte för en fattig människa, utan som för en kollektiv klass i de konfliktpräglade sociala dimensionerna.¹³⁸ Ytterst handlar det om att ta politisk ställning, en revolutionär och socialistisk positionering.¹³⁹ Klasskonflikten betraktas som det som konstituerar den sociala verkligheten och som historiens motor, i klassisk marxistisk-dialektisk bemärkelse. Gutierrez skriver:

But the true pulse of history can be taken only by listening to the heart of the lowly, so often anonymous, Latin Americans. Here is where we can seize both the old and the new – both what lingers on in the panicky spasms of the oppressor, and what is fresh and irreversible: the forward momentum of the oppressed of Latin America. [...] An intellectual elite may sway in the wind. But we have documentary evidence that it is and ever shall be the poor who are the makers of history, and we have it right in these pages.¹⁴⁰

Detta konfliktorienterade perspektiv, med samhällsvetenskapen som huvudsaklig källa för den teologiska reflektionen, tonas dock ner i det som jag skulle vilja hävda vara en fjärde period i Gutierrez författarskap. Martinez konstaterar att Gutierrez efter Puebla ägnar sitt akademiska teologiska arbete åt spiritualitet och Gud, i vilket betoningen på solidaritet och medlidande stärkts medan talet om klasskonflikt och de fattiga som det historiska subjektet dämpats.¹⁴¹ I en artikel från antologin *The Option for the Poor in Christian Theology* från 2007 skriver Gutierrez att de fattiga inte ska göras till föremål för medlidande och beklagande, utan bör betraktas och behandlas som subjekt i deras eget öde och historia. Han skriver:

¹³⁷ Martinez 2001, s. 137.

¹³⁸ Gutierrez 1979, s. 154.

¹³⁹ Gutierrez 1979, s. 46.

¹⁴⁰ Gutierrez 2004, s. 76.

¹⁴¹ Med böcker såsom *Beber un su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo'* (1983). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (1986). Martinez.s.139.

The option for the poor is a contribution that empowers them to take ownership of their own voice by proclaiming the Gospel's challenge to remember their human dignity as daughters and sons of God.¹⁴²

Dessa fyra perioder visar på en föränderlighet i Gutierrez författarskap som också visar sig i definitionen av vem de fattiga är; det har skett en utveckling från benämningen *de eländiga* och *lottlösa*, till *förtryckta*, marginaliserade och *alienerade*. Definitionen har också kommit att breddas från proletariatet samt subproletariatet till att även inkludera diskriminerade raser, förtryckta kulturer och kvinnor.¹⁴³ I sin studie av Gutierrez skriver Borelius att de fattiga i befrielse-teologin har kommit att bli "ett mångdimensionellt begrepp som innefattar olika förtryckta och dominerade sociala kategorier, där förtrycket främst baseras på klass, ras, kultur eller kön".¹⁴⁴

Gaspar Martinez tecknar en snarlik – om än mer positiv – bild av utvecklingen. Om Borelius betonar Gutierrez adaptation, så framhäver Martinez snarare Gutierrez progression. Han identifierar tre grundläggande förändringar i Gutierrez teologiska arbete. För det första insisterandet på sociologin och samhällsvetenskapens betydelse som dialogparter för teologin, men att användningen av samhällsvetenskapen som verktyg i det teologiska arbetet ska ske med försiktighet. För det andra betonar han beroendeteorins brister som dialogpartner, men fortsätter att hävda att marxistisk teoribildning är användbar för att identifiera intressekonflikter. För det tredje bejakar han de fattigas komplexa värld och betonar att det finns många typer av förtryck, som inte enbart kan reduceras till klasskonflikter.¹⁴⁵

Trots föränderligheten förblir kärnan emellertid att varje människa är, såsom skapad av Gud och mottagare av liv, ämnad att vara subjekt i sitt eget liv och herre över sin egen historia.¹⁴⁶ Upplysningsidealen – frihet, emancipation och självförverkligande – utgör matrisen för utopin och förverkligandet av vad människan är skapad till. Moderniteten har inte bara gjort människan medveten om sin aktiva roll som subjekt i historien, utan också avgett ett löfte om att kunna förverkliga denna utopi.¹⁴⁷

¹⁴² Gutierrez 2007, s. 31.

¹⁴³ Borelius 2016, s. 107-109.

¹⁴⁴ Borelius 2016, s. 112.

¹⁴⁵ Martinez 2001, s. 151.

¹⁴⁶ Martinez 2001, s. 119.

¹⁴⁷ Gutierrez nämner Descartes, Kant, Hegel och Marx som centralfigurer för moderniteten (Gutierrez 1975, s. 55-60).
Martinez 2001, s. 129; Martinez 2001, s. 119.

I ljuset av den latinamerikanska erfarenheten av död och förtryck, blir detta löfte från moderniteten (och i viss mån Gud) dock obegriplig och Gutierrez vänder sig därför mot *the non-subject* och de socioekonomiska strukturer som hindrar moderniteten att infria detta löfte.¹⁴⁸ I ljuset av den latinamerikanska erfarenheten av folkrevolutionerna – såsom till exempel den kubanska revolutionen, den nicaraguanska revolutionen eller den brasilianska jordlösa lantarbetares rörelse – blir denna tilltro till *the non-subject* begriplig.

Calles-Barger menar, till skillnad från Martinez, att det som Gutierrez i slutändan anammar från Hegels *herre/slav* dialektik – sett med hela hans produktion som bakgrund – är att strävan efter att bli subjekt innebär en kamp för emancipation i vilken människan måste vara villig att riskera och ge upp sitt eget liv.¹⁴⁹ Gutierrez skriver:

Att föreställa historien som en process av mänsklig frigörelse, är att uppfatta frihet som en historisk erövring; det är att förstå att steget från en abstrakt frihet till en verklig frihet inte förverkligas utan en kamp – med fallgropar, möjligheter till förlust och frestelser att fly – mot allt som förtrycker människan.¹⁵⁰

Det är i kampen för erkännande och frihet som människan går från “*non-being to being*” eftersom det först är då som människan tar rollen som subjekt i sitt eget liv.¹⁵¹ För att denna befrielse ska vara autentisk och fullständig måste initiativet komma från den förtryckta själv och inte som ett resultat av ett paternalistisk välgörande.¹⁵²

3.4 Elsa Támez – Att bli människa.

Det tredje exemplet är Elsa Támez som i *La biblia de los oprimidos* skriver att det i bibeln ytterst är Gud som är historiens subjekt, men att det är först när den förtryckta, i tilltro till Guds hjälpande kraft, väljer att inte längre vara offer som Gud ger människan styrkan att segra.¹⁵³ Denna föreställning om Gud som yttersta subjekt kan dock ha negativa konsekvenser eftersom människan riskerar att vänta på Guds ingripande. Därför

¹⁴⁸ Martinez 2001, s. 122.

Här framträder även det som Peralta kallat för den latinamerikanska paradoxen: att både tillhöra den västerländska idévärlden och samtidigt kritiskt granska och utmana den (Peralta 1995).

¹⁴⁹ Barger 2018, s. 79.

¹⁵⁰ Gutierrez 1975, s. 61. Original: “Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como una 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”.

¹⁵¹ Barger 2018, s. 79-80.

¹⁵² Gutierrez 1979, s. 132; s. 160.

¹⁵³ I sin läsning lyfter Támez fram de många olika former av förtryck som förekommer i Bibeln.

menar Támez, med referens till Miguez Bonino, att Gud förvisso har skapat människan och gett henne liv, men att Gud också gett henne förmågan att omvandla och återskapa världen. I detta arbete är Gud ständigt närvarande, men Gud kommer inte göra själva arbetet.¹⁵⁴ Támez skriver:

Världen är det utrymme som givits människan, för att människan ska kunna vara sig själv. Gud kommer att svara på människans kall, delta i människans kamper, lida med människan och glädjas med människan. Men Gud kommer inte att invadera människans space [...] Jesus Kristus kom inte för att ersätta människan, utan öppnade vägen för dem att utföra sin mänskliga uppgift.¹⁵⁵

Tanken på människan såsom skapad till subjekt blir än tydligare i Támez bok *Contra toda condena – la justificación por la fe desde los excluidos*. I en omläsning av Paulus brev utifrån den exkluderade, konstaterar hon att de som förenar människorna bakom de fattigas många ansikten – ”ansikten vanställda av misär och förnedring” – är avhumanisering.¹⁵⁶

Támez skriver att ”alla, inte några få, har rätten att leva med värdighet som subjekt, eftersom livet är en gåva från Gud”, med denna gåva kommer uppgiften att vara ”herre över historien”, ett uppdrag som kommer ”från ovan”.¹⁵⁷ Människan svarar an på detta uppdrag, inte primärt inför Gud eller andra människor, utan då hon står inför avgudarna och ”de lagar som dödar”.¹⁵⁸ Ansvaret ligger i att konfrontera det som försöker beröva människan rätten att få bestämma över sitt eget öde. Det måste alltid vara det första, menar Támez. Därav också följderna i Martin Luthers *Om en kristen människas frihet*:

- 1) En kristen människa är den friaste herre över allting och ingen underdånig
- 2) En kristen människa är alltings mest tjänstvillige tjänare och alla underdånig.¹⁵⁹

Frälsning är för Támez, att bli människa, så som vi är skapta av Gud till Guds avbild, i bemärkelsen få liv, leva med andra, ge liv och ansvara för skapelsen.¹⁶⁰ Människans

¹⁵⁴ Támez 1979, s. 112-113.

¹⁵⁵ Támez 1979, s. 113. Original: ”El mundo es el espacio dado al hombre para ser él mismo. Dios responderá a su llamado, participará en sus luchas, sufrirá con él y se gozará con él. Pero no invadirá su espacio [...] Jesucristo no vino a sustituir a los hombres sino a abrir el camino para que éstos pudieran realizar su tarea humana”.

¹⁵⁶ De fattiga används här synonymt med de marginaliserade och förtryckta p.g.a. klass, hudfärg, etnicitet och kön. (Támez 1991, s. 144-145).

Támez 1991, s. 144. Original: ”rostros desfigurados por la miseria y la humillación”.

¹⁵⁷ Támez 1991, s. 184. Original: ”Todos, no unos pocos, tienen derecho a vivir dignamente como sujetos, porque la vida es un regalo de Dios [...] señor de la historia [...] de lo alto”.

¹⁵⁸ Támez 1991, s. 166.

¹⁵⁹ Támez 1991, s. 166; Luther 2006, s. 38.

huvudsakliga uppgift är att tjäna sin nästa, men detta tjänande kan inte vara tjänande om det inte sker av en fri herre.¹⁶¹

3.5 Clodovis Boff – Gud som subjekt

Det sista exemplet är Clodovis Boff som likt Gutierrez och Támez betraktar förtryck som något flerdimensionellt. Även om han betonar att tillgång till ekonomiskt kapital är avgörande för en människas livsmöjligheter, lyfter han också fram andra former av socialt förtryck och diskriminering utifrån kön, etnicitet, ras och ålder och understryker vikten av att se att förtrycket inte bara styrs av förtryckaren, utan också efter hur den förtryckta reagerar och agerar.¹⁶²

Om jag tolkar Boff korrekt menar han att de fattiga även i den förtryckande situationen bör bli betraktade som subjekt eller "*co-agents*" i den historiska utvecklingen.¹⁶³ Med andra ord, det handlar inte här om *det historiska subjektet* i singular, utan snarare i plural, det vill säga varje människa – förtryckare eller förtryckt – är subjekt i historien. Målet för befrielsesteologin är att göra den förtryckta medveten om detta faktum att den är subjekt och därför också alltid subjekt i sin egen befrielse, därav bröderna Boffs motstånd mot biståndet. De skriver:

Man tycks inte vilja inse att de fattiga förtrycks och görs fattiga av andra människor; man värdesätter inte vad han (den fattige) har, såsom styrkan att stå emot, förmågan att förstå sina rättigheter, att organisera sig och omvandla sin situation. Dessutom skapar bistånd alltid beroende för de fattiga, beroende av andras hjälp och beslutsfattande kan de aldrig bli subjekt i sin egen befrielseprocess.¹⁶⁴

Endast genom att bli medvetna om de sociala förhållanden som producerar och reproducerar förtrycket kan de fattiga arbeta fram en strategi att förändra dessa förhållanden. I befrielseerörelserna i Latinamerika ser bröderna Boff ett aktivt arbete för

¹⁶⁰ Támez 1991, s. 160; s. 150.

¹⁶¹ Här finns det en intressant parallell hos Gutierrez som med referens till Dietrich Bonhoeffer definierar frihet som "en relation mellan två personer [...] att vara fri betyder att vara fri i relation till den andre; den frihet som vi är kallade till kräver att vi går ut ur oss själva, bryter självskheten och alla de strukturer som stödjer självskheten; grunden för denna frihet är öppenhet inför andra" (Gutierrez 1975, s. 67).

¹⁶² Boff 1993, s. 76.

¹⁶³ Boff 1993, s. 76.

¹⁶⁴ Boff&Boff 2001, s. 16. Original: "Não se percebe que o pobre é um oprimido e feito pobre por outros; não se valoriza aquilo que ele tem, como força de resistência, capacidade de consciência de seus direitos, de organização e de transformação de sua situação. Ademais, o assistencialismo gera sempre dependência dos pobres, atrelados às ajudas e decisões dos outros não podendo ser sujeitos de sua própria libertação".

conscientization och hur förtryckta grupper kommer samman, organiserar sig och koordinerar gemensamma aktioner: ”De fattiga, organiserade och medvetengjorda, bankar på sina härskares dörrar och kräver liv, bröd, frihet och värdighet”.¹⁶⁵ Detta är den historiska verklighet som inte bara bröderna Boff försöker förhålla sig till teologiskt utan hela den befrielseologiska rörelsen.

I kapitlet ”Society and Kingdom” i boken *Salvation and Liberation* (1984) etablerar Clodovis Boff en dialog mellan en kristen aktivist, en teolog och en präst.¹⁶⁶

När aktivisten säger att ”The people, organised, is the agent of history. Liberation is self-liberation” svarar teologen att detta är en aktivist eller sociologs uppfattning om historien och speglar det sekulära medvetandes rationalitet.¹⁶⁷ Det betyder inte, understryker teologen, att det är falskt, endast att det saknar teologisk relevans. Teologins horisont karaktäriseras av tron och teologins perspektiv orienterar sig alltid efter Gud, på ett eller annat sätt. Teologen säger:

God is the subject, the agent, of everything. And so just as God creates the world, and the human race, and uses all sorts of mediations for it – the forces of nature, of history, and so on – so also in the political realm: God’s action passes by way of the intermediation of political forces, including economic forces. [...] Not that God is the last link in a whole chain of causality. No, God is not the terminal cause, the superagent. God acts behind all these physical and historical causalities, *through them, within them*. Obviously God acts in God’s own way, according to God’s own logic.¹⁶⁸

3.6 De fattiga som akademisk befrielseologiskt begrepp

Mot bakgrund av dessa fyra exempel vill jag argumentera för att det vore en förenkling att hävda att befrielseologin okritiskt anammat en hegeliansk dialektik som endimensionellt delar upp världen i förtryckare och förtryckt. Det är också en reducering av den befrielseologiska horisonten att hävda att de fattiga inom befrielseologin skulle betraktas som det historiska subjektet, även om det kan finnas befrielseologer som under en period av sina författarskap har hävdat detta. I min

¹⁶⁵ Boff&Boff 2001, s. 19. Original: ”Os pobres organizados e conscientizados batem às portas de seus patrões e exigem vida, pão, liberdade e dignidade”.

¹⁶⁶ Jag läser in Clodovis Boff i teologen.

¹⁶⁷ Boff&Boff 1985, s. 100.

¹⁶⁸ Boff&Boff 1985, s. 100-101.

läsning finner jag snarare en strävan att låta varje människa bli subjekt i sitt eget liv, vilket i en instans av processen innebär kamp mot de strukturer som förvägrar henne detta. Därför ser befrielse-teologin det som sin uppgift att vända sig mot *the non-subject*.

En kritik som har riktats mot befrielse-teologin är att den – såsom formad av moderniteten och dess logik – riskerar att placera människan på Guds plats, eller än värre, att människan ska ”göra sig själv till Gud”.¹⁶⁹ Även om det inom den befrielse-teologiska diskursen skulle förekomma sådana tolkningar är en sådan kritik en grov generalisering och tillika förvrängning av det mångfald som råder inom den befrielse-teologiska traditionen. Min tolkning är snarare att Guds särställning i den akademiska befrielse-teologin egentligen aldrig är hotad. Gud må förvisso inte vara *the superagent* men verkar inte desto mindre bakom historiens vingslag, i och genom den fysiska och historiska kausaliteten.¹⁷⁰

Vad de fyra exempel visar – och som jag menar inte bara är representativt för dessa fyra befrielse-teologier utan också för hela det befrielse-teologiska projektet – är ett antagande om och en tro på att varje människa, såsom skapad till Guds avbild eller såsom mottagare av liv från Gud, föds med rätten att vara subjekt i sitt eget liv. Vändningen mot de fattiga är en vändning mot *the non-subject*, eftersom det är där skapelsen brustit och människan berövats sin gudagivna rätt att vara subjekt. *De fattiga som historiens subjekt* antyder exklusivitet, suveränitet samt en-dimensionalitet och bör alltså i ljuset av ovanstående exempel snarare formuleras om till *människan som historiens subjekt*. Även denna formulering vore dock en förenkling; som både Elsa Támez och Clodovis Boff påpekat är det i egentligen Gud som uppfattas vara det slutgiltiga subjektet i historien.

Detta konstaterande innebär inte ett förnekande av det hegelianska arvet, inte minst i Gustavo Gutierrez författarskap. Frågan är dock hur stor påverkan detta arv haft på den akademiska befrielse-teologin. Gutierrez tal om de fattiga har ju förändrats över tid och ger därför också ett gott exempel på en befrielse-teologi som dynamiskt och föränderligt kretsar kring orienteringspunkten de fattiga.

Lillian Calles Barger menar att det framför allt kamp-motivet som befrielse-teologerna – där inräknat Gutierrez – hämtat från den hegelianska dialektiken;

¹⁶⁹ Klitgaard Nelson 2019, s. 80.

¹⁷⁰ Se bland annat Elsa Támez diskussion kapitel 3.4.

det är i kampen för erkännande och frihet som människan går från ”non-being to being” eftersom det först är då som människan tar rollen som subjekt i sitt eget liv.¹⁷¹

Föregående kapitel tog avstamp i Per Frostins tolkning av de fattigas roll som interluktör i befrielsesteologin och i hans förståelse av befrielsesteologin som *de fattigas teologi*. En viktig fråga att ställa är hur det kommer sig att Per Frostin hävdade att befrielsesteologin var de fattigas teologi. Det svar som Ulf Borelius ger är att refererandet till de fattiga har använts som en typ av kapital på det religiösa fältet. Detta synsätt leder till slutsatsen att även Frostins refererande till Latinamerika och Afrika samt hans användning av formuleringar såsom de fattigas teologi, skulle vara ett sätt att söka legitimitet för sitt teologiska projekt. Man skulle rentav kunna hävda att även Frostin använde de fattiga som ett kapital på det skandinaviska religiösa fältet. Jag tror dock att det finns en mycket enklare – och mindre cynisk – förklaring bakom Frostins bruk av de fattiga, nämligen en otydlighet i befrielsesteologins tre arbetsnivåer.

Som tidigare nämnts finns det en tydlig uppdelning mellan *akademisk*, *pastoral* och *folklig* befrielsesteologi. Min tolkning av denna uppdelning är att det på pastoral och folklig nivå inte finns någonting som hindrar att församlingen träder fram för att tolka och predika eller att lekmän driver den teologiska reflektionen. På dessa två nivåer skulle teologin i princip kunna vara en teologi *av* de fattiga. Men steget från pastoral och folklig till akademisk befrielsesteologi är långt och i Frostins texter finner jag inte denna uppdelning. Nivåerna tycks snarare ha flutit samman. Även om folklig och pastoral befrielsesteologi skulle kunna utgöra den praktiska basen för befrielsesteologin och den akademiska befrielsesteologin utgöra dess akademiska reflektion över denna praktik, sker alltså det akademiska arbetet uteslutande av akademiker, med allt det innebär med kontext, verkningshistoria, social och kulturellt kapital med mera.

Detta leder vidare till ytterligare en grundläggande missuppfattning och aktualiserar därmed också denna uppsats huvudsakliga tes och diskussionsämne, nämligen hur de fattiga ska förstås som orienteringspunkt för den akademiska befrielsesteologin.

Jag instämmer med Tim Noble att den akademiska befrielsesteologin inte primärt arbetar med den fattiga människan i bemärkelsen den människa som framträder med kropp, ansikte, namn, tal, känslor, med mera, utan just med de fattiga som en generaliserande term och som en organiserad – ansiktslös – kategori. Som bröderna Boff skriver:

¹⁷¹ Barger 2018, s. 79-80.

Med de fattiga menar vi egentligen inte den fattiga individen som bankar på dörren och ber om almosor. De fattiga som vi menar här är ett kollektiv, de populära klasserna som omfattar mycket mer än det proletariat som Karl Marx studerade (det är ett misstag att identifiera de fattiga i befrielse-teologi som proletariatet, vilket många kritiker gör): de är de exploaterade arbetarna inom det kapitalistiska systemet; de är de arbetslösa, de som marginaliserats av produktionsprocessen – en reservarmé som alltid finns redo att ersätta de anställda – de är bönder och arbetskraftinvandrare som säsongarbete.¹⁷²

Här rör det sig om ett brett kollektiv, kategoriserad i termen de fattiga.¹⁷³ En olik, men samtidigt lika generaliserande, beskrivning ger Gustavo Gutierrez:

Efter att under många år ha försökt att närma mig de fattiga folket i mitt land och efter att ha reflekterat över deras liv och över mitt liv i relation till deras värld är jag mer övertygad än någonsin att de finns en *de fattigas värld*. Det är inte lätt att förklara. Att vara fattig är ett sätt att älska på, att använda fritiden på, att vara vänner på. Det är också ett sätt att tänka på, och deras logik är mycket olik vår.¹⁷⁴

Gutierrez definition av de fattiga tycks alltså även innehålla en kulturell dimension; de fattiga är inte enbart marginaliserade, alienerade, förtryckta och resurssvaga; ”de lever också i en värld för sig” i vilken man lever, tänker, tror, ber och hoppas på ett eget sätt.¹⁷⁵ Som Ulf Borelius visat, genom sina studier av Gutierrez, förblir de fattiga alltid de andra, det vill säga ”annorlunda och främmande människor vars värld utomstående har svårt att tränga in i och bli en del av”.¹⁷⁶

Det är denna företeelse som Tim Noble benämner som ”ptocholatri”, det vill säga idolisering av de fattiga, genom vilken de fattiga inte enbart används som ett ideologiskt

¹⁷² Boff & Boff 2001, s. 15. Original: ”Não se trata apenas do pobre individual que bate à nossa porta e pede uma esmola. O pobre a que nos referimos aqui é um coletivo, as classes populares que englobam muito mais que o proletariado estudado por Karl Marx (é um equívoco identificar o pobre da Teologia da Libertação como o proletariado, como muitos críticos fazem): são os operários explorados dentro do sistema capitalista; são os subempregados, os marginalizados do sistema produtivo - exército de reserva sempre à mão para substituir os empregados - são os peões e posseiros do campo, bóias-frias como mão-de-obra sazonal”.

¹⁷³ Jff Victorio Arayas formulering: ”El pobre es un sujeto colectivo. La opción por el pobre hizo comprender que no se puede aislar al pobre de la clase social a la que pertenece. El pobre aislado no existe”(Araya 1983, s. 52).

¹⁷⁴ Gutierrez [1985], citerat och översatt av Borelius 2016, s. 110. Original lyder: ”Luego de muchos años de intentar acercarme al pueblo pobre de mi país, y de reflexionar sobre sus vidas, y sobre mi propia vida en relación con la de ellos, estoy más convencido que nunca de que hay un mundo de los pobres. No es fácil de explicar. Ser pobre es una manera de amar, de usar el tiempo libre, de hacer amigos. Inclusive es una manera de pensar, y su lógica es muy diferente a la nuestra”.

¹⁷⁵ Borelius 2016, s. 110.

¹⁷⁶ Borelius 2016, s. 110.

verktyg, utan också blir den bild befrielse-teologen börjar dyrka.¹⁷⁷ Teologen riskerar alltså i sin akademiska konceptualisering att konstruera idoler istället för ikoner.¹⁷⁸

Gustavo Gutierrez har flera gånger försökt att adressera denna tendens genom att återkommande understryka att de fattiga som orienteringspunkt för teologi inte handlar om att de fattiga skulle vara moraliskt bättre än någon annan människa. *La opcion preferencial por los pobres* vilar inte heller på en föreställning om att de fattiga skulle vara mer generösa eller mer solidariska än andra människor: ”När man säger så har jag en känsla av att man aldrig har mött en fattig människa”.¹⁷⁹ Denna föreställning om att de skulle vara bärare av en mer korrekt kristendomstolkning eller av en djupare hermeneutisk förståelse, tycks ha sina rötter i en romantisering av de fattiga. Även om Nobles kritik är korrekt och väl underbyggd med exempel så är jag rädd för att hans projekt – genom att ge socioekonomiskt svaga grupper problemsformuleringsprivilegiet – bara skulle cementera en sådan föreställningsvärld. Men det är inte bara resultatet av projektet som är problematiskt, utan även själva grundantagandet, det vill säga att betrakta de fattiga som ikoner; även ikoner har en betraktare. För att formulera det i en fråga: *Vem ser och vad ser den?*

Gustavo Gutierrez har i ett seminarium om kristen samhällsreflektion 1992 sagt att ”Teologi och politik är abstraktioner. Det som existerar är konkreta människor som tror och handlar politiskt”.¹⁸⁰ I denna formulering kan vi ana en implicit uppdelning mellan praktik och teori, men också en uppfattning om teologi som en reflektion över praktik. Till skillnad från det praktiska arbetet sysslar det teologiska arbetet alltid med abstraktioner. Problem uppstår – såsom idolisering – först när vi börjar inbilla oss att abstraktionerna är verkliga eller finns representerade som verkliga människor därute, bortom skrivbordet.

Häri ligger, enligt mig, problemet eller dissonansen, det vill säga i en dålig redovisning av det akademiska arbetets ramverk och uppgift, samt i illusionen om att akademisk befrielse-teologi skulle kunna undkomma reduktion och abstraktion.

Frågan är om systematisk teologi, eller annan disciplin inom humaniora eller samhällsvetenskap, överhuvudtaget är förmögen att fånga den komplexa verkligheten? Den verklighet som inte bara gäller fattiga människor, eller kvinnor, eller svarta, eller EU-migranter, utan alla människors liv. Är inte allt akademiskt arbete en form av reduktion? Och i sådana fall, vad får Noble att tro att den fattiga människans liv – till skillnad från en icke-

¹⁷⁷ Noble 2013, s. 71.

¹⁷⁸ Noble 2013, s. 24.

¹⁷⁹ Gutierrez 2019, s. 74.

¹⁸⁰ Gutierrez 2019, s. 69.

fattig människas liv – skulle kunna undkomma denna reduktion inom akademiskt arbete; även antropologer måste avgränsa sig, måste sortera och generalisera. Jag menar att all akademisk konceptualisering innebär reducering, generalisering och objektifiering – det är, hur man än ser på det, till sist alltid i någon mån en våldshandling på den levande, dynamiska, skiftande och sköra verklighet ”därute”.

Frågan kvarstår dock: Hur ska vi, som arbetar med akademisk befrielseologi, förhålla oss till Tim Nobles kritik om att de fattiga görs om till idoler istället för ikoner? Jag har ovan argumenterat för att idolen uppstår först när betraktaren eller teologen misstar den för att vara en ikon; fram tills dess är den något annat, något som teologen ännu inte börjat idealisera eller för den delen placerat på Guds plats. För att använda en utsliten bild: den fattige är för den akademiska befrielseologin likt handen som pekar mot månen, problem uppstår först när vi misstar handen för att vara månen.

En lösning vore därför att tydligt markera handens konturer så att den inte kan misstas för att vara något annat än just en hand. I fallet de fattiga skulle detta innebära ett tydligare tal om de fattiga som teologisk term samt en tydligare markering av denna terms konturer och innehåll. Jag vill därför argumentera för att detta är den mest korrekta och mest rättvisa användning av de fattiga, som inte bara icke-fattiga människor slipper identifiera sig med, utan också socioekonomiskt utsatta människor; som Clodovis Boff poängterat ”the poor do not even like to call themselves poor”.¹⁸¹

Mitt förslag är alltså att renodla handen till en tydlig – ja rent av instrumentell – teologisk term. Först då kan befrielseologin förekomma missuppfattningen att den akademiska befrielseologin skulle bokstavligt mena vad den säger samt undvika föreställningen att dessa målande beskrivningar skulle tillfullo finnas representerade i verkligheten *därute*. Detta skulle också tydliggöra den akademiska befrielseologins primära mål och syfte – i synnerhet den systematiska (befrielse)teologin – det vill säga att driva ett kreativt teologiskt arbete och ge riktlinjer för fortsatt pastoralt och folkligt gräsrotsarbete.

3.7 Sammanfattning

Detta kapitel inleddes med en undersökning av termen *conscientização* ursprung. Termen härrör från Paulo Freire, vars filosofi och pedagogik haft omfattande inflytande över den befrielseologiska traditionen. Även om ”den senare” Freires pedagogik måhända utgick ifrån föreställningen att samhället var uppdelat i förtryckare och förtryckta – vilket går

¹⁸¹ Boff 1993, s. 78.

tillbaka till Friedrich Hegels herre/slav dialektik – så vore det dock en förenkling och förvrängning av befrielseologin att hävda att den oreflekterat har anammat denna dialektik, likaledes att befrielseologin skulle se världen genom en renodlad uppifrån-och-ner-struktur.

Jag har snarare velat visa på en mångfald inom den befrielseologiska traditionen där talet om de fattiga som det historiska subjektet har förekommit men knappast dominerat. I min analys har jag istället funnit att den dominerande strävan är att låta varje människa bli subjekt i sitt eget liv, vilket i en instans av processen innebär kamp mot de strukturer som förvägrar henne detta.

Det jag har velat lyfta fram i detta kapitel är de ofta förekommande missuppfattningarna om befrielseologin samt de brister som finns i de olika tolkningarna av *la opcion preferencial por los pobres* och vilka konsekvenser olika tolkningar kan få. Jag har i detta och det föregående kapitlet fokuserat min diskussion kring de fattiga som det teologiska subjektet och de fattiga som det historiska subjektet. Detta kapitel avslutades med en diskussion om de fattiga som akademiskt befrielseologiskt begrepp. Utifrån denna diskussion har jag kommit fram till slutsatsen att lösningen på dissonansen mellan den akademiska befrielseologins tal om de fattiga och befrielseologens möte och tal till (den fattiga) människan finns i en renodling av de fattiga som teologiskt begrepp. Endast genom en sådan renodling kan befrielseologin undgå den idolisering som exempelvis Tim Noble kritiserat samt den idealisering som han själv riskerar göra sig skyldig till.

Mitt förslag är alltså att de fattiga såsom teologisk term inom akademisk befrielseologi och som orienteringspunkt för befrielseologier bör förstås och brukas som en teologisk *tankefigur* och som tankefigur fungera som en fixeringsbild i vilken det går att utläsa flera *figurer*. Jag ska nu i följande kapitel redovisa mitt resultat efter att ha studerat olika befrielseologers tal om och användning av de fattiga, med ambitionen att dels kunna visa på skillnader mellan de olika befrielseologierna och dels försöka visa på de gemensamma grundmotiv som utgör fixeringsbildens huvuddrag. Förhoppningen är att tydligare markera ut det jag menar är den befrielseologiska tankefigurens och fixeringsbildens två dominerande figurer.

Kapitel 4: ETT BRISTMOTIV

4.1 Inledning

I föregående kapitel konstaterade jag att den inneboende dissonans inom befrielsesteologin som bland andra Tim Noble kritiserat har sin rot i en bristfällig redovisning av det akademiska arbetets ramverk och uppgift, samt i illusionen om att akademiskt befrielsesteologi skulle kunna undkomma reduktion och abstraktion. Min slutsats var att all akademisk konceptualisering innebär reducering, generalisering och objektivering. Lösningen på Nobles kritik av befrielsesteologins användning av de fattiga fann jag i en renodling av de fattiga som teologisk term. Först då kan befrielsesteologin förekomma missuppfattningen att de beskrivningar som kommer ur den akademiska befrielsesteologins kreativa arbete skulle tillfullo finnas representerade i verkligheten *därute*. Detta skulle också tydliggöra den akademiska befrielsesteologins primära mål och syfte, alltså att driva ett kreativt teologiskt arbete och ge riktlinjer för fortsatt pastoralt och folkligt gräsrotsarbete.

Mitt förslag är att de fattiga såsom teologisk term inom akademisk befrielsesteologi och som orienteringspunkt för olika befrielsesteologier bör förstås och brukas som en teologisk *tankefigur* och som tankefigur fungera som en fixeringsbild i vilken det går att utläsa flera *figurer*. Trots denna mångfald av motiv i tankefiguren vill jag ändå hävda att det finns två grundmotiv som utgör de mest konstituerande linjerna för tankefiguren. Efter en inledande diskussion om utmaningen med fixeringsbilden och fixeringsbildens utmaning till betraktaren kommer föreliggande kapitel ägnas åt den första av dessa motiv i tankefiguren de fattiga.

4.2 Utmaningen med tankefiguren och tankefigurens utmaning

I sin studie av Gustavo Gutierrez konstaterar Olle Kristenson att befrielsesteologins rötter växer i kontrasten mellan att å ena sidan proklamera den uppståndne Kristus samt levande Guden och att å andra sidan göra detta under förhållanden som präglas av död.¹⁸² Det befrielsesteologiska talet springer ur den ständiga dialektiska rörelsen mellan död och liv, det vill säga att förkunna liv utifrån erfarenheten av den fattiges död.¹⁸³ Eftersom detta är grundvilkoren för den ursprungliga befrielsesteologiska diskursen tar också denna dialektik direkt gestalt i talet om de fattiga och därför också i beskrivningarna av de

¹⁸² Kristenson 2009, s. 201.

¹⁸³ Kristenson 2009, s. 202.

fattiga. Detta kommer inte minst i uttryck i motsägande formuleringar och i ett ständigt växlande mellan *å ena sidan* och *å andra sidan*. För att ange ett exempel från Gutierrez:

Om vi följer de djupaste strömningarna i det latinamerikanska händelseförloppet finner vi att de alltid leder oss till områden med hopp och glädje. Detta får dock inte tillåta oss att glömma varken hur mycket folket idag lider under de sekelgamla dödsbringande förhållandena eller den smärta som folket upplever genom den sofistikerade och grymma repression som förorsakas av alla de som – inom och utanför Latinamerika – vägrar att ge avkall på sina privilegier.¹⁸⁴

Trots att strömningarna leder till glädje och hopp är den bild som tecknas av de fattiga och deras situation icke desto mindre en ”bild som karaktäriseras av smärta och död”.¹⁸⁵ Det är erfarenheten av korsets lidande som präglar bilden. Därför är det, precis som med fixeringsbilder, inte helt enkelt att skilja den ena figuren från den andra i de fattiga; samma linjer som konstituerar bilden av död är de som formar bilden av liv. Tankefigurens utmaning till betraktaren är således att både kunna se bilderna var för sig och på samma gång se hela tankefiguren som en enda bild.¹⁸⁶

4.3 De fattiga reflekterar negation och död

I det nya förordet till den engelska utgåvan av *A Theology of Liberation* slår Gutierrez fast att fattigdom ytterst innebär just *död*. Han skriver:

In the final analysis, poverty means death: lack of food and housing, the inability to attend properly to health and education needs, the exploitation of workers, permanent unemployment, the lack of respect for one’s human dignity, and unjust limitations placed on personal freedom in the areas of self-expression, politics and religion. Poverty is a situation that destroys peoples, families and individuals; *Medellin* and *Puebla* called it ”institutionalized violence”.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Gutierrez 2007, s. 152. Översättning av Carl-Erhard Lindahl [1994]. Original lyder: ”Seguir el curso de las aguas profundas del acontecer latinoamericano conduce siempre a espacio de esperanza y de alegría. Esto no debe hacer olvidar, sin embargo, lo mucho que se sufre hoy por las seculares condiciones de muerte; ni el dolor que se experimenta también por la sofisticada y cruel represión implantada por quienes – de dentro y de fuera del subcontinente – se niegan a perder sus privilegios”.

¹⁸⁵ Gutierrez 2007, s. 153; Gutierrez 1988, s. XLIII.

¹⁸⁶ Nolen-Hoeksema, Fredrickson, Loftus & Lutz 2014, s. 167-168

¹⁸⁷ Gutierrez 1988, s. XXI.

Olle Kristenson har i sin läsning av Gutierrez identifierat en tydlig dikotomi mellan livet som en gåva av Gud och fattigdomen som ett resultat av en ”negation” av skapelsens mening och mål – en negation som strider mot Guds vilja.¹⁸⁸ Gutierrez skriver att ”Fattigdom är ett uttryck för synd, det vill säga, en negation av kärlek [...] det är en ondska, en skandalös situation, som i våra dagar tagit enorma proportioner”.¹⁸⁹

Negationen innebär för Gutierrez ytterst sett död, men död ska, som Kristenson korrekt påpekat, i sammanhanget inte bara tolkas som en fysisk död. Gutierrez skriver till exempel också om en ”cultural death”, vilket inbegriper hot mot liv och frihet, förnekandet av den egna kulturen samt brist på grundläggande mänskliga rättigheter.¹⁹⁰ Vad de fattiga reflekterar för Gutierrez är bland annat denna negation av liv, kärlek och rättigheter.

Dialektiken mellan död och liv finner man också tydligt i Victorio Arayas arbeten. Araya förklarar att fattigdom är destruktion och ett dödens hot mot livet. Denna destruktivitet och dödliga kraft produceras inte av tillfälligheter, det är inte heller en slaggprodukt av livet, utan som konkret konsekvens av mänskliga handlingar och orättfärdiga samhällssystem som är strukturerat till fördel för ett fåtal.¹⁹¹ Därför är fattigdomen, enligt Araya, alltid *dialektisk*, det vill säga det finns fattiga därför att det finns rika och det finns rika därför att det finns fattiga.¹⁹² Således speglar de fattiga, genom sitt lidande, den destruktiva och dödliga kraft, som samhällsstrukturen genererar. Araya skriver:

Fattigdomen är inte något oskyldigt eller neutralt. Fattigdomen är dödlig. Materiell fattigdom är livshotande, [...] eftersom det som den hotar är de främsta källorna till de fattigas liv genom att de grundläggande behoven inte tillfredsställs, såsom: arbete, bröd, hus, hälsa. Det är "livet som långsamt förintas av förtryckande strukturer eller snabbt och våldsamt av represiva strukturer." Fattigdom uttrycker den verkliga nekrofila essensen i ett institutionaliserat system, byggt på de fattiges död och till förmån för ett fåtal som alltmer berikas, på bekostnad av majoritetens växande fattigdom.¹⁹³

¹⁸⁸ Kristenson 2009, s. 204-205.

¹⁸⁹ Gutierrez 1975, s. 375. Original: ”La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor [...] es un mal, un estado escandaloso; escándalo que en nuestros días enormes proporciones”.

¹⁹⁰ Kristenson 2009, s. 204.

¹⁹¹ Araya 1983, s. 52.

¹⁹² Araya 1983, s. 177-178.

¹⁹³ Araya 1983, s. 51. Original: ”La Pobreza no es inocente o neutral. La pobreza es mortal. La pobreza material es la vida amenazada, [...] porque amenazadas están las fuentes primarias de la vida real de los pobres por la permanente no satisfacción de sus necesidades básicas: trabajo, pan, casa, salud. Es 'la vida aniquilada lentamente por estructuras opresivas o rápida y violentamente por estructuras

De fattiga är de vars liv hotas, de som av historien blivit och ännu blir korsfästa och som lidit och ännu lider under orättfärdiga system.¹⁹⁴ Här riskerar Araya dock att bli otydlig i sitt resonemang; även om han betonar den ekonomiska aspekten av termen *de fattiga*, tycks hans användning av termen också inbegripa de exploaterade klasserna, de förtryckta kulturerna och de diskriminerade raserna.¹⁹⁵ Fattigdom må syfta på materiell fattigdom, men de fattiga är alltså inte bara de socioekonomiskt utsatta, utan alla ”de som fram tills nu varit frånvarande i historien”.¹⁹⁶ Jag skulle därför vilja hävda att den negation som tankefiguren de fattiga i Arayas befrielseologi speglar är – precis som i Gutierrez befrielseologi – inte bara en brist på ekonomiskt kapital utan också en brist på *erkännande* och *autonomi*.

Vad både Gutierrez och Arayas reflektioner därmed bidrar till är att förhindra att negationen eller bristmotivet i tankefiguren de fattiga reduceras till en fråga om ekonomi. Detta är också en av Elsa Támez slutsatser då hon i ljuset av den latinamerikanska erfarenheten läser Paulus brev, en läsning i vilken ”slaven” ägnas särskild uppmärksamhet. Eftersom slaven i Támez läsning av Paulus får samma roll som de fattiga i dagens befrielseologiska diskurs kan det vara värt att ägna en rubrik åt denna reflektion.

4.4 Elsa Támez, slaven och dödens rike

I det antika samhället betraktades och hanterades slaven, enligt Támez, inte som en person utan som ett föremål beroende av sin ägare. I princip kunde ägaren göra vad den ville med slaven: sälja, donera, straffa eller döda slaven. Om ägaren övergav slaven innebar det inte att slaven blev fri utan endast *servus sine domino*.¹⁹⁷ Det som emellertid är intressant för denna uppsats med Támez redogörelse av slaven i det romerska samhället är dennes ekonomiska situation. Támez betonar nämligen att det olyckliga i slavens tillstånd inte nödvändigtvis är att den är fattig utan beroende – det fanns såväl rika som fattiga slavar beroende på dess ägares ekonomiska situation. Támez skriver:

represivas”. La pobreza expresa la verdadera esencia necrofílica de un sistema institucionalizado, construido sobre la muerte del pobre y para el beneficio de unos pocos que se enriquecen cada vez mas, a costa de la pobreza creciente de las mayorías”.

¹⁹⁴ Araya 1983, s. 191.

¹⁹⁵ Araya 1983, s. 49.

¹⁹⁶ Araya 1983, s. 49. Original: ”Los hasta ahora ausentes de la historia”.

¹⁹⁷ Támez 1991, s. 73.

Det bör upprepas att slaveri och fattigdom inte alltid korrelerar, och inte heller rang eller status. Slaven, om han var från kejsarhuset, eller till och med från en rik medborgare, kunde stiga på den sociala hierarkin. Imperiet använde dem som administratörer eller förhandlare; som tilläts att samla rikedom och därmed öka i status i relation till andra slavar i staden, befriade eller födda fria.¹⁹⁸

Slavens olyckliga tillstånd tycks alltså, enligt Támez, inte bara vara beroende av dennes ekonomiska situation; den kunde vara rik men inte fri. Det olyckliga i slavens situation tycks istället vara bristen på autonomi. Támez poängterar dock att frihet inte heller var en garanti för ett gott liv; ”ibland, kunde även fria och de som var födda fria, på grund av sin extrema fattigdom tvingas att arbeta under samma förhållanden, deras lidande var desamma som slavarnas”.¹⁹⁹ Fattigdomen skapade en beroendesituation som kunde vara värre än den rika domesticerade slavens. I sammanhanget lyfter Támez också fram hur kvinnans sociala ställning kunde variera som ytterligare ett exempel på den relativa friheten i det samhälle som Paulus verkade.²⁰⁰

Vad som förenar olyckan i kvinnans, den fattigas och slavens situation är bristen på autonomi, vilket kommer till uttryck i en förtingling av människan och ett reifierande av de mänskliga relationerna; subjektet har gjorts om till ett objekt. Támez kallar det *despersonalización* (avpersonalisering) och *deshumanización* (avhumanisering).²⁰¹ Vilket hon menar också är den latinamerikanska erfarenheten. Med referens till filosofen Leopoldo Zea skriver Támez att det latinamerikanska folket har sedan de europeiska conquistadorerna blivit alienerade sig själva, sin historia och sin egen verklighet.²⁰² Vad denna alienation ytterst har skapat är ett latinamerikanskt ”vara” som konstitueras av att ”vara dömd att ’pruta’ på sin egen mänsklighet”.²⁰³ Uttrycket att pruta på sin egen mänsklighet sträcker sig bortom de socio-ekonomiska dimensionerna av en människas liv och handlar om att ”göra en person ovärdig och obetydlig inför sig själv, inför andra och inför Gud”.²⁰⁴

¹⁹⁸ Támez 1991, s. 73. Original: Cabe repetir aquí que la cuestión de la esclavitud y la pobreza no siempre corresponden, como tampoco el rango y el status. El esclavo, si era de la casa imperial, o incluso de algún ciudadano rico, podía ascender en la escala social. El imperio los utilizaba como administradores o negociantes; eso le permitió amásde uno acumular riqueza y subir destatus frente a otros esclavos de la ciudad, libertos o nacidos libres.

¹⁹⁹ Támez 1991, s. 73. Original: “a veces, libertos y nacidos libres que por su extrema pobreza se vieron obligados a trabajar en las mismas condiciones, sus sufrimientos eran los mismo que los esclavo”.

²⁰⁰ I *Bajo un cielo sin Estrellas* diskuterar Támez Paulus som en kontrastkaraktär. Paulus var, enligt Támez, fri trots att han var fånglad och saknade ekonomiska resurser. Hans frihet låg i ”nådens logik” (“la logica de la gracia”) vilket tydligast kom till uttryck att han, likt Jesus, ropade ”Abba” och inte ”Patron” (ungefär chef) (Támez 2004, s. 71).

²⁰¹ Támez 1991, s. 48.

²⁰² Támez 1991, s. 45.

²⁰³ Támez 1991, s. 44. Original: ”condenados a ’regatear’ la humanidad”.

²⁰⁴ Támez 1991, s. 44. Original: ”hacerla indigna e insignificante, frente a sí misma, frente a los demás y hasta frente a Dios”.

Detta måste förstås i relation till Támez förståelse av ett gott liv. Hon skriver att ”den strukturella roten” för ett gott liv är delaktighet.²⁰⁵ Att neka någon delaktighet är att marginalisera och exkludera, vilket innebär en reducering av människans människovärde och hennes egen känsla av värde.²⁰⁶

Även om exkludering ofta sker genom vårt samhälles ekonomiska ordning, garanterar ekonomiskt kapital inte någon frihet. Precis som med slaven, kvinnan och den fattiga i det antika samhället är exkluderingprocessen i vårt samhälle mer komplex. Precis som andra befrielsesteologer förklarar Támez att de fattiga, eller ”det förtryckta subjektet” varierar i färg, kön och kulturell identitet.²⁰⁷ Som tidigare nämnt hävdar Támez själv att det som förenar dessa ”många ansikten” är att de blivit vanställda av exklusion och avhumanisering.²⁰⁸ Vad de fattiga uppenbarar för Támez är konsekvenserna av dödens rike, alltså det rike som präglas av objektifiering, reifikation, anti-liv, brist på autonomi, brist på erkännande samt en pågående process av avhumanisering.

Den grundläggande bristen är dock, enligt Támez, ”bristen på Gud” som i det kapitalistiska samhället inte bara återspeglas i *de fattigas* situation utan också präglar *de rikas*.²⁰⁹

I senare skrifter har Támez utvecklat denna diskussion kring den kapitalistiska samhällsformationens konsekvenser för fattiga och rika, dock inte med fokus på ”bristen på Gud” utan med fokus på skillnaderna mellan ”marknadens Gud” och ”nådens Gud”. Támez förklarar att ”marknadens Gud” är till skillnad från ”Nådens Gud” en Gud som kräver underkastelse av de som tror på honom och exkluderar de som inte tror på honom eller de som inte förmår att leva upp till hans krav.²¹⁰ Dessutom kräver marknadens Gud, till skillnad från nådens Gud, offer:

Det är marknadens "Gud" som bakom de falska löftena (om frihet) kräver dagliga offer av sina vasaler; ju mer marknadsfrihet desto mindre mänskligt uppfyllande och desto mer slaveri för de som underkastar sig dennes krav.²¹¹

²⁰⁵ Támez 1991, s. 45. Original: "La raíz estructural".

²⁰⁶ Támez 1991, s. 45.

²⁰⁷ Támez 1991, s. 45. Original: "El sujeto oprimido".

²⁰⁸ Se kapitel 3.2.3.

²⁰⁹ Támez 1991, s. 149.

²¹⁰ Támez 2004, s. 66-67.

²¹¹ Támez 2004, s. 70. Original: "Es el 'Dios' del mercado el que bajo sus promesas falsas exige sacrificios cotidianos de sus vasallos, por cuanto a mas libertad del mercado menos realizacion humana y mayor esclavitud para quienes se someten a sus requerimientos".

Ett samhälle orienterad runt ”marknadens Gud” blir därför enligt Támez ett ”dödens rike”.²¹² Märkligt nog är den kapitalistiska logikens mål inte att döda, tvärtom lovar den liv och tillväxt, men såsom logiken orienterar samhällsformationen leder den till att endast några få ”ges liv” på bekostnad av andra människors död och den stora massans exklusion.²¹³ Detta är, enligt Támez, den latinamerikanska erfarenheten av den kapitalistiska samhällsformationen, ett projekt som på grund av sin ”ackumulations anda” aldrig orienterats utifrån målet att täcka alla människors grundläggande behov så att alla kan leva. Istället har den orienterats efter konkurrens, valfrihet och konsumtionsfrihet, som istället för att ge liv, hotar livet.²¹⁴

Támez menar att i ett samhälle där den fria marknaden – i vilken konkurrens blivit ett honnörsord – gjorts till den bärande logiken och till orienteringspunkt för samhällsformationen kommer både förövaren och offret, den förtryckta och förtryckaren, mördaren och den som blir mördad uppenbara ”en trasig bild av Gud”.²¹⁵ Hon skriver:

Människan skapades av Gud till Guds avbild för att leva tillsammans, leva och ge liv. I det ögonblick då hen (människan) dödar eller dödas förstörs hens gudomliga bild: då råder dehumanisering och brist på Gud genom att den gudomliga bilden är trasig.²¹⁶

Här finns såväl teologiska som språkliga likheter med Clodovis Boff, Gustavo Gutierrez, Victor Codina och Victorio Araya som på olika sätt talar om de fattiga som en förvrängd eller skändad bild av Gud.

4.5. De fattiga uppenbarar en (trasig) bild av Gud och reflekterar historiens baksida

Den tydligaste parallellen till Elsa Támez uttryck ”en trasig bild av Gud” återfinns i Clodovis Boff befrielse-teologi. Han använder bland annat formuleringen ”the distorted image of God” vilket omfattar alla fattiga, förtryckta och exkluderade människor. Till skillnad från Támez som menar att alla människor uppenbarar denna *trasiga bild* är Boff inte tydlig med om *the distorted imagen* också framträder hos förtryckarna. Däremot är

²¹² Támez 1991, s. 145-147.

²¹³ Támez 1991, s. 146. Original: ”A dar vida a algunos”.

²¹⁴ Támez 2004, s. 144-145. Original: ”Espiritu de acumulacion”.

²¹⁵ Támez 1991, s. 149-150

²¹⁶ Támez 1991, s. 149. Original: “El ser humano fue creado por Dios a su imagen y semejanza para convivir, vivir y dar vida. En el momento que mata o es matado su imagen divina se rompe: hay dehumanización y falta de Dios por su imagen divina rota”.

han tydlig i samband med andra lika häftiga formuleringar – såsom ”a child of God”, ”a rejected servant”, ”the judge of history” och ”a sacrament of the Lord” – att de uteslutande gäller de fattiga.²¹⁷ Vad *förvrängningen* består i blir således aldrig riktigt klart i Boffs befrielsesteologi. Tim Noble har tolkat detta som en uppenbarelse av den lidande Kristus.²¹⁸ Detta är ingen främmande tanke i befrielsesteologin; idén om att de fattiga uppenbarar den korsfäste Kristus går som en röd tråd i den befrielsesteologiska diskursen. I exempelvis rapporten från Puebla skriver man att den extrema fattigdomen blir konkret och verklig genom de fattigas ansikten, i vilka man ser den lidande Kristus.²¹⁹ Likaså skriver Gutierrez att det är i de fattigas ansikten som vi ser den lidande Kristus.²²⁰ På snalikt sätt beskriver Tamez Kristus som ”den exkluderade par excellence” i vilken de fattiga kan se sig själva.²²¹

En förvrängd eller trasig bild av Gud kan också tolkas i relation till formuleringen ett Guds sakrament som återfinns hos Gutierrez som en beskrivning av människan. Att förtrycka en människa är därför, enligt Gutierrez, att förolämpa Gud och därför är fattigdom ett uttryck för denna förolämpning. Det är också ett uttryck för en brist på solidaritet mellan människor och därmed för en grundläggande alienering från Gud. Alienationen består ytterst i en brist, eller ”frånvaro” av ”fraternitet” och kärlek i människans relation till Gud, medmänniskan och sig själv.²²² På så sätt är synden – förtrycket, lidandet, våldet och utsugningen – en konsekvens av denna grundläggande alienation, som alltså utgör själva roten till den förtryckande situationen.

Vad det första motivet i tankefiguren de fattiga således speglar är dels de fattigas egen alienation, det vill säga bristen på autonomi, erkännande, rättigheter och liv; dels förtryckarens alienation, det vill säga bristen på solidaritet, kärlek, fraternitet och Gud.

Victor Codina som byggt vidare på *de fattiga som Guds sakrament* föreslår att de fattiga som sakrament bör förstås som en typ av negativt sakrament: ”in them is made manifest the deprivations of life, the sin of the world and the negation of the kingdom”.²²³ Med andra ord, de fattiga blottar klyftan mellan Guds vilja samt plan och den sociala verkligheten.

²¹⁷ Boff 1993, s. 78. Boffs benämning på de fattiga som Guds sakrament behandlas i kapitel 5.

²¹⁸ Noble 2016, s. 211.

²¹⁹ Puebla 31-40.

²²⁰ Gutierrez 2007, s. 168.

²²¹ Tamez 1991, s. 152. Original: ”El exluido por exelencia”.

²²² Gutierrez 1975, s. 236-237.

²²³ Codina 1993, s. 665.

Codinas arbete är till stor del en vidareutveckling av Boffs befrielse-teologiska tal om de fattiga som sakrament. Därför är det inte svårt att finna snarlika tanketrådar i Boffs texter. Med referens till paragraf 1142 i rapporten från Puebla skriver Boff:

Material poverty is not willed by God, is not part of God plan. It therefore represents a contradiction of God's will and this makes it a "social sin" (Puebla 28) [...] They are the victims of their poverty. And this is what is essentially to be condemned: they are "socially innocent", those to whom injustice is done, who clamour for justice. It is precisely because they are humiliated and downtrodden children of God that "the poor merit preferential attention, whatever may be the moral or personal situation in which they find themselves".²²⁴

Här finns en tydlig parallell till Victorio Araya som skriver att fattigdomen uppenbarar "den verkliga nekrofila essensen i ett institutionaliserat system".²²⁵ Genom sin fattigdom och utsatthet blir den fattige inte enbart en uppenbarelse av det egna lidandet utan också en reflektion av felet i själva samhällsekvationen och bristen i samhällsformationen. Med andra ord visar de fattiga på systemets inneboende paradox, det vill säga att samhällsekvationen genererar problem som den själv inte kan lösa.²²⁶ Det är detta som inom befrielse-teologin ibland kommit att kallas historiens baksida eller samhällets undersida.²²⁷

Som ovan nämnts är detta också en central tanke hos Támez, som menar att de fattiga både uppenbarar orsakerna till och konsekvenserna av dödens rike, det vill säga bristen på Gud (eller avgudadyrkan) och avhumanisering. Denna avhumanisering är det som förenar alla människor bakom de fattigas många ansikten.²²⁸ Vad the non-being eller de fattiga speglar är alltså en samhällsstruktur, eller för att använda Paulus terminologi, en lag som gör subjekt till objekt.²²⁹

Den karaktär som mer än någon annan i Bibeln gestaltar detta tillstånd och som inom befrielse-teologin kommit att bli en urbild för de fattiga är Job i Jobs bok. Elsa Támez och Gustavo Gutierrez som utifrån olika befrielse-teologiska horisonter gjort två olika och

²²⁴ Pixley & Boff 1989, s. 140-141.

²²⁵ Araya 1983, s. 51. Original: "La pobreza expresa la verdadera esencia necrofila de un sistema institucionalizado".

²²⁶ Detta är bland annat en av huvudpoängerna i Ivan Petrellas bok *Beyond liberation theology* från 2008.

Det är detta som inom befrielse-teologin ibland kommit att kallas historiens *baksida* eller samhällets *undersida* (Tamayo Acosta 1989, s. 68-69).

²²⁷ Tamayo Acosta 1989, s. 68-69.

²²⁸ Se kapitel 3.2.3.

²²⁹ Támez 1991, s. 184-185.

därför kompletterande läsningar av Jobs bok får i denna uppsats stå exempel för befrielse-teologisk tolkning av Jobs öde.

4.6 Job och tystnaden i orättfärdighetens dunkla natt

Boken *Lidande – en bibelkommentar till Jobs bok* läses ofta som antingen en uppgörelse med teodice-problemet utifrån en latinamerikansk kontext eller, som Gutierrez själv förklarar, ett sökande efter ett sätt att tala om Gud med den som lider.²³⁰ Boken kan också läsas som en uppgörelse med och ett utvecklande av det befrielse-teologiska grundmotivet: att mitt i död erfara liv. Boken är, som Gutierrez själv förklarar, skriven i en kontext präglad av extrem fattigdom, inbördeskrig och exploatering av natur och befolkning. Den bärande frågan som författaren till Jobs bok försöker besvara handlar om möjligheten att tro utan en förväntan på belöning. Författaren söker, precis som Gutierrez, ”ett korrekt sätt att tala om Gud med utgångspunkt från den svåraste och mest problemfyllda av alla mänskliga situationer: den oskyldiges lidande”.²³¹

Gutierrez hävdar att det finns en potentiell allmängiltighet i Job-gestalten och för honom återspeglar Job det latinamerikanska folkets situation av lidande och död. Det som är utmärkande för berättelsen om Job är att huvudpersonen, som både är oskyldig och rättfärdig och vars tro är osjälvisk och fri från förväntan på belöning, berövas allt – familj, hälsa, sitt leverbröd och sina ägodelar – såsom Latinamerikas folk berövats och fortsätter att berövas genom imperialism, kolonialism och global kapitalism. Gutierrez skriver:

Detta är framför allt ett resultat av orättfärdiga sociala strukturer som endast favoriserar ett fåtal människor. Den oskuld Job energiskt hävdar vad honom själv angår, hjälper oss att förstå oskulden hos ett förtryckt och troende folk i förhållande till den situation, karakteriserad av smärta och död, som det är utsatt för.²³²

Särskilt intressant i Jobs öde är också att han tvingas till en teologisk konfrontation genom att hans vänner försöker trösta honom med färdigt formulerade förklaringsmodeller. Vad vännerna i själva verket egentligen gör är att försöka

²³⁰ Gutierrez 2006, s. 18-24. På spanska heter boken *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, d.v.s. ”Att tala om Gud – utifrån den oskyldiges lidande”, vilket måhända vore än mer rättvisande titel än ”Lidande”.

²³¹ Gutierrez 2006, s. 203. Översättning Carl-Erhard Lindahl [1994]. Original lyder: ”un correcto hablar sobre Dios a partir de la situación humana más tensa y espinosa: el sufrimiento del inocente”.

²³² Gutierrez 2006, s. 27. Översättning Carl-Erhard Lindahl [1994]. Original lyder: ”Resultado sobre todo de estructuras sociales injustas que favorecen a unos pocos. La inocencia que Job reivindica enérgicamente nos ayuda a comprender la inocencia de un pueblo oprimido y creyente en ralción a la situación de dolor y de muerte que le es impuesta”.

(bort)förklara hans lidande genom att presentera vedergällningsdoktrinen, det vill säga lidandet som ett straff för eller ett resultat av något. Med andra ord, en doktrin som slår fast att Job är orsak till sitt eget lidande. Vännerna menar därför att Jobs enda uppgift är att be Gud om förlåtelse.²³³

Problemet är bara, som Job själv gång på gång upprepar, att han är oskyldig, något som vännerna antingen vägrar eller inte förmår att se. Därför är olyckan i Jobs öde inte bara lidandet – i form av död och förlust – utan också att hans omgivning, vännerna, inte bekräftar hans lidande såsom oskyldigt och orättfärdigt. Således blir också bristen på erkännande ytterligare en aspekt av Jobs olycka.

I senare texter har Gutierrez lyft fram beröringspunkter mellan Jobs öde och den spanska mystikern Johannes av Korsets resa genom den dunkla natten.²³⁴ Likt Johannes av Korset, som instängd i en fängelsehålla gör erfarenheten av att *Gud vrider hans ägodelar ur händerna*, alltså att han fråntas sina invanda förklaringsmodeller och färdigformulerade svar, erfar Job att vännernas förklaringsmodeller förlorat trovärdighet och de invanda svaren – vedergällningsdoktrinen – imploderar.²³⁵ Om Gutierrez ser det latinamerikanska ödet i Job-gestalten, finner han en motivkrets hos Johannes av Korset med vilken han kan beskriva den resa som detta öde innebär; ett folks vandring genom orättfärdighetens dunkla natt – från *nada* till *todo* – mot befrielse.²³⁶

Elsa Támez som också arbetat med Jobs bok ser i ljuset av den latinamerikanska verkligheten av lidandet, precis som Gutierrez, en allmängiltighet i Job-gestalten.²³⁷ I sin läsning fokuserar Támez emellertid inte på dialektiken mellan Guds frånvaro och Guds närvaro eller orättfärdigheten som Gutierrez, utan snarare på de tystnader och skrik som hon identifierar i berättelsen. Hon skiljer mellan tre typer av tystnader som Job-gestalten erfar: den förödande, den längtande och den i djup gemenskap.²³⁸

Den förödande tystnad som Job genomlider är den tystnad som finns mitt i den lidande människans tillvaro och som kommer till uttryck i en känsla av att ingen lyssnar eller svarar.²³⁹ I berättelsen illustrerar relationen till vännerna detta tillstånd av stumhet. Job

²³³ Gutierrez 2006, s. 71-75.

Jfr Clodovis Boff diskussion om olika förklaringsmodeller för fattigdomen. Vännerna står nära det han kallar ”The empiricist explanation” och ”The functionalist explanation” som tenderar att objektifiera den fattige (Boff 1993, s. 75). Ett annat exempel är uppdelning i Medellin dokumentet mellan *tradicionalistas/conservadores*, *desarrollistas*, och *revolucionarios* (Medellin 1968, 1.5-8).

²³⁴ Bland annat därför att Johannes av Korset frekvent refererar till Job.

Gutierrez 1999, s. 141.

²³⁵ Juan de la Cruz 2012, s. 211

²³⁶ Gutierrez 2006, s. 172-173.

²³⁷ Hon kallar bland annat de fattiga för los Jobes.

²³⁸ Támez 2004, s. 54.

²³⁹ Támez 2004, s. 57.

berättar, men de lyssnar inte. Vännerna pratar och pratar, men deras prat svarar inte till hans berättelse. Támez skriver att de är så upptagna av att försvara sin gudsbild att de är oförmögna att höra den ”röst av dissonans” som kommer från en verklig erfarenhet.²⁴⁰ Jobs erfarenhet är av tystnad, i bemärkelsen brist på svar, på tilltal, återklang och ansvar. Problemet med vännerna är inte bara att de inte förstår eller inte lyssnar, utan att de inte överhuvudtaget tycks höra honom.²⁴¹

Även om denna brist på resonans mellan Job och vännerna är destruktiv är den inte i närheten så förödande som den Guds tystnad som drabbar honom; det är en tystnad som dödar, menar Támez.²⁴² Hon utvecklar detta påstående med att förklara att Jobs diskurs präglas av liv och död och erfarenheten av människors orättfärdiga lidande. Att vara tyst, i denna situation av lidande, är att dö. ”Att tystna nu vore att dö” säger Job, som om hans ”skrik” är det enda som håller honom kvar i livet.²⁴³ Att tystna är att kapitulera inför vännernas logik, inför satans logik, inför orättfärdigheten och slutligen döden.²⁴⁴

I en senare diskussion om tron på Gud i ”det onda århundradet” – en tid vars logik präglas av ekonomisk konkurrens och avhumanisering – skriver Támez att tron på Guds nåd och rättvisa framstår som en omöjlig livsåskådning.²⁴⁵ Hon skriver att möjligheten att artikulera en sådan tro i vår tid är ”som att skrika i vinden, i mitten av ett hav, där inte ens ekot av den egna rösten når den som skrek”.²⁴⁶ Även detta läser jag som en bild för den människa som likt Job lider av bristen på resonans; en upplevelse av att världen och Gud blivit stum.

Precis som Gutierrez öppnar Támez upp för en dubbel erfarenhet; mitt i döden erfars liv och mitt i tystnaden erfars ett nytt (till)tal. Detta är Jobs erfarenhet i lidandet, Johannes av Korsets erfarenhet i den dunkla fängelsehålan och det latinamerikanska folkets erfarenhet – ”under en himmel utan stjärnor” – i orättfärdighetens dunkla natt.²⁴⁷

Det är denna erfarenhet som ligger till grund för det andra motivet i tankefiguren och fixeringsbilden de fattiga. Till detta motiv ska jag återkomma i nästa kapitel.

²⁴⁰ Támez 2004, s. 56. Original: ”Voz disonante”.

²⁴¹ Támez 2004, s. 65.

²⁴² Támez 2004, s. 57.

²⁴³ Támez 2004, s. 57. Original: ”Callar ahora seria morir”.

Obs. Támez hämtar citatet från bibelversen Job 13:19 och stryker ”porque” – ”därför”. Denna bibelvers har dock en annan översättning i Bibel 2000. Där står det: ”Kan någon överbevisa mig, då skall jag tiga och dö”. Eftersom intresset i denna uppsats är Támez tolkning av Job kommer jag inte använda Bibel 2000 översättning och för att undvika missförstånd kommer jag fortsättningsvis använda Támez spanska formulering ”Callar ahora seria morir”.

²⁴⁴ Támez 2004, s. 56-57.

²⁴⁵ Támez 2004, s. 73. Original: ”Siglo malo”.

²⁴⁶ Támez 2004, s. 72. Original: ”gritar al viento en medio del oceano, donde ni siquiera el eco de la propia voz vuelve a los oidos de quien lo pronuncia”.

²⁴⁷ Támez 2004, s. 15. Original: ”Bajo un cielo sin estrellas”.

4.7 Sammanfattning

Jag inledde detta kapitel med en kort redogörelse för utmaningen med fixeringsbilder och fixeringsbildens utmaning till betraktaren, det vill säga förmågan att se två olika bilder och samtidigt begripa en enda bild.

Vad tankefiguren de fattiga beträffar blir denna utmaning än besvärligare då de båda figurerna i fixeringsbilden beskrivs, förklaras och förstås på flera olika sätt, vilket har blivit tydligt då jag i detta kapitel studerat det första av dessa två motiv. Vad som framkommit är att befrielseteologerna betonar olika aspekter av de fattiga, ger olika tolkningar av de fattiga och de fattigas situation och således markerar de olika karaktärsdrag i tankefiguren de fattiga. Gustavo Gutierrez beskriver till exempel fattigdom som en negation och som i sista hand betyder död, Victorio Araya beskriver fattigdom som ett uttryck för samhällsstrukturernas nekrofila essens, Victor Codina talar om det negativa sakramentet, Elsa Támez använder formuleringen en trasig bild av Gud och Clodovis Boff menar att de fattiga uppenbarar Guds förvrängda ansikte.

Det är möjligt att, likt Tim Noble, argumentera för att dessa ”impressionistiska” beskrivningar och formuleringar kan verka hämmande för det befrielseteologiska samtalet och att det är en utmaning för den tolkande teologen.²⁴⁸ Jag vill dock hävda det motsatta, nämligen att beskrivningarna just därför att de är svepande och bildrika och samtidigt öppna för att fyllas med nytt teologiskt innehåll, gör dem högst användbara. Detta kommer inte minst till uttryck i att de olika teologerna sprungna ur olika befrielseteologiska traditioner kan använda ett snarlikt teologiskt språk – med liknande motivkretsar och begreppsapparater – men samtidigt fylla dessa motiv med varierat teologiskt innehåll.

Utmaningen som jag ser är snarare att det teologiska innehållet varierar så till den grad att man undrar vad fattigdom är för befrielseteologerna. Formulerat i en fråga: vad är egentligen det gemensamma i detta innehåll?

För att ge några sammanfattande exempel: Elsa Támez betonar bland annat avhumaniseringen av de fattiga och bristen på autonomi, Victorio Araya betonar bland annat bristen på autonomi men också bristen på erkännande, Gustavo Gutierrez skriver bland annat om rätten till liv och livet som gåva av Gud.

²⁴⁸ Noble 2013, s. 23.

Vad samtliga av dessa teologer har gemensamt och som är genomgående i den latinamerikanska befrielse-teologiska diskursen är balansgången mellan å ena sidan viljan att betona den socio-ekonomiska aspekten av fattigdom som konstitutiv för de fattigas situation, å andra sidan en vilja att öppna upp för en bredare förståelse av förtryck och en flerdimensionell förståelse av fattigdom.

Som Tim Noble konstaterat är denna balansgång särskilt framträdande i Clodovis Boff författarskap.²⁴⁹ Hans arbete utgör därför ett bra exempel för hur denna balansgång kan leda till en mångtydighet vilket kan uppfattas som en otydlighet i användningen av och talet om de fattiga. Detta är särskilt tydligt i boken *The Bible, the Church and the Poor*. I det inledande kapitlet delar författarna upp de fattiga i tre kategorier: *de socioekonomiskt fattiga* (marginaliserade och exploaterade), *de socio-kulturellt fattiga* (de som drabbas av diskriminering på grund av ras, sexualitet, etnicitet och kön) samt *de nya fattiga* (personer som lider av missbruk, handikapp eller psykisk ohälsa).²⁵⁰ Senare i boken görs en ny uppdelning av fattigdom, *materiell fattigdom*, *spirituell fattigdom* och *evangelisk fattigdom*, i vilken sub-kategorierna ras, sexualitet, kön och etnicitet inte finns med.²⁵¹

Noble förklarar att denna dubbelhet dock är helt i linje med Boffs sociologiska horisont; den socio-ekonomiska fattigdomen förstår han som ”infrastructural expression of the process of oppression” medan ”the other types represents super-structural expressions of oppression”.²⁵² Således är *la opcion* inte bara ”a class option [...] confined to one class of poor”, tvärtom skriver Boff att ”it is clearly not confined to one class of poor, such as the industrial proletariat. It embraces all the poor (unemployed, manual workers, small farmers, beggars, and so on) and the whole poor (person), with his or hers individual characteristics as black, minority race, woman and so on”.²⁵³ Samtidigt menar Boff att det på den mest grundläggande nivån inte råder någon konflikt mellan svart och vit eller kvinna och man. Om det skulle råda konflikt dem emellan kan de alltid – åtminstone i teorin – försonas, till skillnad från ägaren och arbetaren, den som exploaterar och den som blir exploaterad. Denna relation präglas av en grundläggande motsättning och parterna kan aldrig – inte ens i teorin –

²⁴⁹ Balansgången kommer, ironiskt nog, trots hans ambitioner till uttryck i ett motsatt förfarande, d.v.s. å ena sidan en explicit betoning av ras, kön, etnicitet och sexualitet, å andra sidan ett innehållsligt fokus på materiell fattigdom. Med andra ord, Boffs befrielse-teologi rör sig innehållsligt sällan bortom den ekonomiska dimensionen av fattigdom.

²⁵⁰ Pixley & Boff 1989, s. 10.

²⁵¹ Jag ska återkomma till denna tredelade uppdelning i nästa kapitel; Pixley & Boff 1989, s. 140.

²⁵² Noble 2016, s. 22.

²⁵³ Pixley & Boff 1989, s. 129.

nå försoning. Svart/vit, kvinna/man är i grunden icke antagonistiska relationer, men tar en sådan form i samhället p.g.a. samhällets infrastrukturella antagonism – klasskonflikten.²⁵⁴

I en senare diskussion i *The Bible, the Church and the Poor* om de fattiga och framtiden öppnar Boff och Pixley emellertid upp för ännu fler kategorier och lägger inte bara grunden för en mer dynamisk definition av de fattiga som sträcker sig bortom de socio-ekonomiska dimensionerna, utan tillhandahåller också en definition som kan inbegripa samtliga sub-kategorier.

Whatever form society takes, poverty, understood generically as the specific *lack of something*, will continue to be a permanent dimension of the human presence in history. In this world, human beings will always be capable of suffering and dying. Poverty will cease to be a social problem extending over whole classes, masses and nations, as it is today, but it will not cease to appear in one of another form of the vicissitudes to which the human condition is subject. In this sense, Jesus' remark "you have the poor with you always" (John 12:8) is quite true, because it is simply realistic.²⁵⁵

Även om den socio-ekonomiska fattigdomen utgör basen för olika former av förtryck, så innefattar – som ovan återgivda citat indikerar – den teologiska termen de fattiga mycket mer än bara materiell fattigdom. På den mest basala nivån återfinns alltså *bristen*, som utgör själva roten av den teologiska termen de fattiga. En snarlik formulering återfinns också i Gutierrez författarskap då han skriver att fattigdom ytterst handlar om "en bristsituation".²⁵⁶

I en ofta citerad sammanfattning av de fattiga som är skriven av Boff står det: "Finally, when the people say poor, they are saying dependency, weakness, helplessness, anonymity, contempt and humiliation".²⁵⁷

I ljuset av ovanstående citat om bristen skulle denna sammanfattning kunna omformuleras på följande vis: beroende är brist på autonomi; svaghet är brist på styrka; hjälplöshet är brist på makt; anonymitet är brist på erkännande; förrakt är brist på respekt; förödmjukelse är brist på heder.

²⁵⁴ Boff 1993, s. 75-76.

²⁵⁵ Min kursivering. Pixley & Boff 1989, s. 121.

²⁵⁶ Gutierrez 2006, s. 14. Original: "Una situación de carencia".

²⁵⁷ Boff 1993, s. 78.

Alla dessa brister återspeglas, enligt Boff, i kategorin de fattiga och av alla dessa brister ska alltså den ekonomiska och materiella bristen – såsom bristen på ekonomiskt kapital, mat, kläder, husrum, sjukvård, utbildning och arbete – ses som avgörande för en människas sociala situation och utveckling.²⁵⁸

Boff menar dock att denna materiella fattigdom också speglar en djupare brist i varje människa. Här skiljer Boff mellan materiell fattigdom och antropologisk fattigdom. Den antropologiska fattigdomen syftar på den existentiella ångslan eller nöd som springer ur det faktum att tillvaron är kontingent, att människan är dödlig och hennes liv ändligt.²⁵⁹ Den antropologiska fattigdomen kan inte undkommas utan är en ovillkorlig del av varje människas existens: ”every relative being is a ’reveived’ being and so absolutely dependent on a an Absolut. This makes it an ontologically poor being”.²⁶⁰

Den materiella fattigdomen ska, enligt Boff, betraktas som ett uttryck för och ett förkroppsligande av den djupare antropologiska fattigdomen.

Because what lies at the root of the problem of poverty is not poverty itself but rather the way it represses and smothers the human and divine dignity of human beings. Poverty is merely the social symptom of a deeper human set of problems.²⁶¹

Den antropologiska fattigdomen behöver inte vara ett problem i sig. Vad Boff menar utgör det grundläggande problemet är att människan – såsom mottagare beroende av en absolut avsändare – i det kapitalistiska samhället tenderar att göra penningen till den absoluta avsändaren och marknaden till sin skapare. Problemet är att detta Absoluta inte är en Gud, utan en avgud – Mammon. Att göra denna Gud till sitt Absoluta på vilket vi fäster vårt beroende kommer i slutändan endast att göra människan till ett föremål för den marknad hon valt att tillbe.²⁶² Även om Boff inte skriver ut det explicit tolkar jag att de fattiga såsom ”the distorted image of God” är ett uttryck för hur de fattiga reflekterar denna förtingling, eller reifikation, av både människan och Gud samt hennes relation till Gud, skapelsen, medmänniskan och sig själv.

²⁵⁸ Boff & Boff 1984, s. 47.

²⁵⁹ Pixley & Boff 1989, s. 143.

²⁶⁰ Pixley & Boff 1989, s. 144.

²⁶¹ Pixley & Boff 1989, s. 144.

²⁶² Pixley & Boff 1989, s. 143-144.

Jag vill, utifrån vad som framkommit i kapitel 2, 3 och 4, ta fasta på Clodovis Boff förklaring att fattigdom ytterst handlar om en brist, eller som Gutierrez skriver, en bristsituation: brist på liv, brist på mat, brist på frihet, brist på makt, brist på människovärde, brist på autonomi, brist på erkännande, brist på rättigheter, brist på resonans, brist på utbildning, brist på solidaritet, brist på fraternitet, brist på kärlek etc. Således är den första bilden i tankefiguren de fattiga ett bristmotiv som både omfattar alla de brister som utgör de fattigas situation och samtidigt speglar de brister som samhällsformationen (och om man så vill: makten, förtryckaren, den rika, hegemonin, etc) producerar och reproducerar. Med andra ord uppenbarar och reflekterar *bristen* – för att använda Gustavo Gutierrez begreppsapparat – både en yttre alienation i form av bristen på resurser, autonomi, erkännande, makt, värde, rättigheter samt liv och en inre alienation i form av bristen på solidaritet, kärlek, fraternitet och Gud, en Gud som eventuellt ersatts av marknadens avgud.

Viktigt att understryka är att varken Boffs bejakande av bristen hos varje människa eller Elsa Támez bejakande av ”en trasig bild av Gud” hos både offer och förövare, leder till att fokus flyttas från offer till förövare. Som Támez skriver så visar alla människor en ”trasig bild av Gud”, men vad *la opcion* innebär är att Gud valt de fattiga som mötesplats där denna bild kan repareras.²⁶³

Den stora risken med att ta fasta på *bristen* som det första och dominerande motivet i tankefiguren de fattiga ligger istället i att bristmotivet är just dynamiskt, öppet och mottagligt för teologisk tolkning, och därmed också för ideologiska intressen. Till denna diskussion återkommer jag i uppsatsens sista kapitel.

²⁶³ Támez 1991, s. 150.

Kapitel 5: ETT RESONANSMOTIV

5.1 Inledning

I föregående kapitel identifierades det första motivet i fixeringsbilden de fattiga. Detta motiv har jag, med hjälp av Clodovis Boff, valt att kalla för ett bristmotiv och är en benämning på den alienation som de fattiga uppenbarar. Med andra ord ska fattigdom förstås såsom ”the specific lack of something”.²⁶⁴ Fördelen i beteckningen brist är att den inbegriper de många olika negationer som återfinns i de olika tänkarnas befrielse-teologier, samtidigt som den också inbegriper såväl den socio-ekonomiska bristen som den antropologiska. Med andra ord kan beteckningen korrelera en inre alienation – det vill säga bortvändhet från Gud, medmänniskan, skapelsen och sig själv – med en yttre alienation – det vill säga de sociala, kulturella och ekonomiska konsekvenserna av denna bortvändhet – i bemärkelsen lidande, förtryck, marginalisering och död. Ytterst handlar denna alienation om en alienation från det människan är tänkt att vara ett av Gud mottagande subjekt vars kallelse är att tjäna nästan.

I detta bristmotiv uppenbarar sig emellertid också en annan bild. För att använda ett citat av Gustavo Gutierrez:

Den fattigas liv innebär utan tvivel hunger och exploatering, otillräcklig hälsovård och brist på människovärdiga bostäder, svårigheter att få tillgång till utbildning, låga löner och arbetslöshet, kamp för grundläggande rättigheter och mot förtryck. Men detta är inte allt. Att vara fattig innebär även ett sätt att känna, att veta, att resonera, att få vänner, att älska, att tro, att lida, att fira högtider, att bedja. De fattiga utgör en värld. Att engagera sig för dem innebär att stiga in i – i en del fall för att med öppna ögon stanna i – detta kosmos, bo i det; inte betrakta det som en arbetsplats utan som ett hem. Inte bara gå in i denna värld några timmar för att predika evangelium, utan varje morgon med utgångspunkt från denna verklighet förkunna det Glada Budskapet för hela mänskligheten.²⁶⁵

²⁶⁴ Pixley & Boff 1989, s. 121.

²⁶⁵ Gutierrez 2007, s. 166. Original: ”La vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de sufrir, de festejar, de creer, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar – en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara – en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo, sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del Evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a todo hombre”.

Det tycks alltså finnas något i de fattigas situation som trots lidande, olycka och död anses vara fördelaktigt och som gör att den som genuint engagerar sig för de fattiga, inte bara vill träda in i deras värld, utan också stanna och leva i deras värld.

Påståendet är delikat och riskerar som Tim Noble konstaterat resultera i romantisering och idolisering. Detta är, som Gutierrez understryker, ”ytterligare ett skäl att röra sig i denna värld med den största respekt”.²⁶⁶ Ämnet måste behandlas med varsamhet. Därför är det också viktigt att en än gång understryka att jag här, såsom verksam inom akademisk befrielseologi, arbetar med abstraktioner.

Den stora utmaningen med fixeringsbilder är, som tidigare konstaterats, att skilja den ena figuren från den andra; samma linjer som konstituerar bilden av död är de som formar bilden av liv och samma linjer som formar bilden av en brist formar bilden av en tillgång. I detta kapitel kommer fokus ligga på hur detta andra motiv kommer till uttryck i talet om de fattiga. För att på ett så korrekt sätt som möjligt kunna begripa detta motiv måste jag emellertid först i korta drag och under en rubrik sammanfatta den befrielseologiska antropologin.²⁶⁷ Ambitionen är alltså att avtäcka den fond mot vilken fixeringsbildens andra motiv blir tydligt och därmed också kunna begripliggöra den ambivalenta inställning befrielseologin tycks ha till beroende, i synnerhet i sitt tal om och användning av de fattiga.

5.2 Befrielseologisk antropologi

Ivone Gebara arbetade redan i sin artikel om mariologi i *Mysterium Liberatonis* från 1993 med försök att sammanfatta befrielseologins antropologiska grundantaganden. Hon har i sina senare arbeten fört en självkritisk reflexion över den alltför antropocentriska tradition som befrielseologin ärvt och fört vidare från det hon kallar den ”patriarkala epistemologin i traditionell teologi”.²⁶⁸ Vad Gebara vill problematisera är bland annat befrielseologins betoning på autonomi, vilket enligt henne riskerar att leda till en reproducering av den eurocentriska förståelsen om människan, individen och vad som utgör ett gott liv. Hon skriver:

²⁶⁶ Gutierrez 2007, s. 167. Original: ”Una razón adicional para moverse en este mundo con el mayor respeto”.

²⁶⁷ Då kapitel 5.2. är en sammanfattning av den befrielseologiska antropologin kommer det fördjupade förekomma ett antal upprepningar från föregående kapitel, i vilka jag redan har tangerat denna antropologi.

²⁶⁸ Hon syftar bland annat på det hellenistiska arvet om en dualistisk världsbild och visar bland annat genom att rikta fokus på *Catechism of the Catholic Church* (1994) hur detta arv lever vidare idag. Gebaras kritik mot en alltför antropocentrisk antropologi kan tyckas kontradiktoriskt eftersom antropologi ofta förutsätts vara just antropocentrisk. Detta är emellertid precis vad Gebara vill ifrågasätta. Hon förklarar att hon för egen del har övergivit hennes antropocentriska och androcentriska världsåskådning och söker därför en ny – icke antropocentrisk – antropologi (Gebara 1999, s. vi, s. 1, s. 76-81).

The notion of a free autonomous person has been co-opted by the ruling classes, by colonialism, and by neocolonialism, by the capitalist free market, by contemporary wars, by advanced technology, by ideologies, and by religions utilized in promoting rivalries and eliminating poor people, especially black and native peoples in order to uphold a power elite as it takes advantage of all the good things of the earth.²⁶⁹

Den autonomi eller mänsklighet som den europeiska kolonialismen och den nordatlantiska kapitalismen förordat har snarare producerat omänsklighet.²⁷⁰

Även om Gebaras kritik mot befrielsesteologins antropocentriska antropologi till viss del är korrekt vill jag dock hävda att den också rymmer en grov förenkling av både den befrielsesteologiska antropologin och dess tolkning av autonomi. Som ovan nämnts menar exempelvis Clodovis Boff att ”den antropologiska fattigdomen” är en ovillkorlig del av varje människas existens och innebär att vi såsom människor i en kontingent verklighet är beroende varelser.²⁷¹

Som tidigare konstaterats är en bärande pelare i Gustavo Gutierrez befrielsesteologi tanken om att livet är gåva från Gud.²⁷² Det är Guds nåderika kärlek som är ”källan för vår tillvaro” och det är den gåva som människan ”mottagit” och som utgör den ”axel kring vilken jorden rör sig”.²⁷³ Grundläggande för människans existens, enligt Gutierrez, är att hon står i relation till Gud, medmänniskan, sig själv och skapelsen. Alienation innebär framför allt frånvaro av ”fraternitet” i dessa relationer.²⁷⁴ Likaså innebär frihet – det vill säga det befrielsesteologin strävar mot – ytterst relation. Med referens till Dietrich Bonhoeffer skriver Gutierrez: ”Att vara fri betyder att vara fri för den andre; eftersom den andre binder mig till sig. Endast då jag är i relation till den andre, är jag fri”.²⁷⁵ Autonomi ska alltså inte förväxlas med individualism. Likaså bör inte befrielsesteologins betoning på autonomi förväxlas med antropocentrism eller hybris. Detta är vad Gud, enligt Gutierrez bibelkommentar, lär Job i berättelsen om den oskyldigas lidande. Guds tal i berättelsen om Job är ”ett kraftfullt

²⁶⁹ Gebara 1999, s. 75-76.

²⁷⁰ Gebara 1999, s. 75.

²⁷¹ Pixley & Boff 1989, s. 144.

²⁷² Kristenson 2009, s. 193.

²⁷³ Gutierrez 2007, s. 146-148; Gutierrez 2006, s. 160. Översättning Carl-Erhard Lindahl [1994]. Original lyder: ”La idea central está planteada: en el principio fue la gratuidad del amor de Dios; ella – y no la retribución – está en el quicio del mundo”.

Obs. ”Gratuidad” är ett genomgående tema i boken och någon bra översättning finns inte; därför använder Carl-Erhard Lindahl flera olika ord, såsom ”nåderik”, ”villkorlös”, ”gränslös” och ibland t.o.m. ”nåd”. Gratuidad är dock inte detsamma som ”gracia” (nåd på spanska); gratuidad innebär att vi får något som vi inte förtjänat.

²⁷⁴ Se kapitel 3.2

²⁷⁵ Gutierrez 1975, s. 67. Original: ”Ser libre significa ser libre para el otro; ya que él otro me liga a él. Sólo en relación con otro, yo soy libre”.

förkastande av det synsätt på skapelsen som exklusivt placerar människan i centrum”.²⁷⁶ Allt som finns skapades inte för att bara vara till nytta för människan och Guds tal understryker i berättelsen om Job att ”den mänskliga varelsen inte är världens centrum och att allting inte är skapat att tjäna henne”.²⁷⁷ Därför tar Job ett viktigt steg mot ett övergivande av hans människocentrering och självorientering då han erkänner sin egen litenhet i relation till Gud och skapelsen.²⁷⁸

Även om Gud förblir ett mysterium i berättelsen om Job är det, enligt Gutierrez, ändå en skapelsens Gud som framträder; ”Var var du, när jag lade jordens grund? [...] Mitt är ju allt vad som finns under himmelen” (Job 38:4).²⁷⁹ Gutierrez tolkar det som att allt som existerar och sker bär – på något för människan obegripligt sätt – Guds insegel.²⁸⁰ Detta är en tanke som återvänder i Gutierrez författarskap. I bland annat *Beber en su propio pozo* skriver han:

Att tro på Gud innebär i sista hand att leva vårt liv som gåva från honom och se att allt som händer i livet är ett uttryck för denna gåva [...] Det handlar om [...] att tränga in i historiens största djup och ”finna Gud i allting”.²⁸¹

Kanske är detta orsaken till att Gutierrez i ljuset av den latinamerikanska erfarenheten av lidande och död ändå kan skriva att ”allt är nåd” som om den – trots all djävulskap i världen – vore den axel kring vilken jorden rör sig.²⁸²

En antropologisk grundbult i Elsa Támez befrielsesteologi är att livet är en gåva och att den mänskliga existensens yttersta beskaffenhet är beroende, det vill säga för att kunna leva måste människan motta denna gåva. Támez betonar också människan som en aktiv avsändare av liv med den kreativa förmågan att transformera verkligheten.²⁸³ Hennes antropologi kommer också till uttryck i hennes förståelse av vad frihet är. Hon skriver: ”Att vara fri är att leva den frihet som Kristus gjorde oss fria (Gal 5.1.); det är att känna sig i communion med sig själv, med Gud, med andra människor och med hela universum”.²⁸⁴ Támez bygger – om än implicit – sin befrielsesteologi på en antropologi vars grundläggande antagande utgår ifrån

²⁷⁶ Gutierrez 2006, s. 163. Översättning Carl-Erhard Lindahl [1994]. Original lyder: ”un vigoroso rechazo de una concepción puramente antropocéntrica de la creación”.

²⁷⁷ Gutierrez 2006, s. 167. Original: ”que el ser humano no es el centro del mundo y que no todas las cosas han sido hechas para su servicio”.

²⁷⁸ Gutierrez 2006, s. 163

²⁷⁹ Gutierrez 2006, s. 157

²⁸⁰ Gutierrez 1994, s. 162; Gutierrez 2006, s. 177. Översättning Carl-Erhard Lindahl (1994). Original lyder: ”Su marca de fábrica”.

²⁸¹ Gutierrez, 2007, s. 148. Original: ”Creer en Dios será, en última instancia, vivir nuestra vida como don suyo y ver todo lo que en ella ocurre como manifestaciones de ese don [...] se trata [...] de penetrar en su sentido más hondo, de ’encontrar a Dios en todas las cosas’”.

²⁸² Gutierrez 2007, s. 146. Original: ”Todo es gracia”.

²⁸³ Támez 1991, s. 148-149, s. 152, s. 184.

²⁸⁴ Támez 2004, s. 71. Original: ”Ser libres es vivir la libertad con que Cristo nos hizo libres (Gal 5.1.); es sentirse en comunión con uno mismo, con Dios, con los demás humanos y con el universo entero”.

att människan är såsom mottagare av liv och avsändare av liv del av en livgivande relation, en relation som är god; att vara fri är att känna denna comunion.

På liknande vis skriver Victorio Araya att ”Ingen människa är en ö”.²⁸⁵ Han menar att en av de största utmaningar som varje individ står inför i det senkapitalistiska samhället är att motstå frestelsen att tillgodoräkna sig illusionen om att vara en ö.²⁸⁶ Det som karakteriserar människan är istället att hon – såsom mottagare av liv från livets källa – är en tråd i livets väv.²⁸⁷ Det karakteriserar hennes existens är att å ena sidan motta livets under från Gud, å andra sidan varje dag konfronteras av dödens mysterium.²⁸⁸ Araya skriver med referens till Frei Betto: ”Döden är inte något som kommer till oss den sista dagen i vårt liv. Vi dör varje dag, så länge som de sliter ut vår energi, vår hälsa och vår tid i historien”.²⁸⁹ Den bild som Araya tecknar av människans existens är en bild där den största gåvan – livet – också är det allra mest sköra och det mest hotade. Av den anledningen följer också ett påbud med den gåva människan fått, att värna den; ”livet är både gåva och uppgift”.²⁹⁰ Det utmärkande draget i vår tid är inte bara att relationen till medmänniskan brutit utan också till skapelsen, vilket tar sig uttryck i förorenade vatten, skövling av skog, massutrottning av djur- och växtarter samt förstörelse av ekosystem.²⁹¹ Det tragiska i denna situation är, enligt Araya, inte bara att människan abdikerat från sin uppgift, utan också att hon blivit hantlangare åt den destruktiva kraft som hon var tänkt att resa värn mot och som nu – genom att förstöra människans hem Jorden – också hotar hennes själva existens.²⁹²

Även om dessa tre befrielseologer – Gutierrez, Támez och Araya – är exempel från olika traditioner inom befrielseologin som betonar olika aspekter av den mänskliga existensen delar de en gemensam förståelse om att människan först och främst är – såsom mottagare och avsändare – en relationell varelse. Exempelen visar också på att autonomi och frihet inte betyder individualism eller hybris utan bör, enligt min läsning, snarare förstås som *fri att öppet stå i relation till*.

Ivone Gebaras kritik av talet om det fria subjektet bygger alltså på tydliga förenklingar av den befrielseologiska antropologin och dess betoning på autonomi. Hennes problematisering ska emellertid inte tolkas som att hon är kritisk till att befrielseologin

²⁸⁵ Araya 2009, s. 153. Original: ”Ningun ser humano es una isla”.

²⁸⁶ Araya 2009, s. 153

²⁸⁷ Araya 1983, s. 69; Araya, 2009, s. 133.

²⁸⁸ Araya 2009, s. 134

²⁸⁹ Araya 2009, s. 134. Original: ”La muerte no nos llega el ultimo día de nuestra vida. Morimos cada día en la medida que se desgastan nuestras energías, nuestra salud, nuestro tiempo en la historia”.

²⁹⁰ Araya 2009, s. 134. ”La vida es don y tarea”.

²⁹¹ Araya 2009, s. 140

²⁹² Araya 2009, s. 140

understryker vikten av autonoma individer – i bemärkelsen individer fria från förtryck – eller dess betoning på varje människas okränkbara värde; som hon själv skriver är detta ”an amazing achievement”.²⁹³ Istället bör denna diskussion förstås som ett steg i utvecklingen mot en mer genomarbetad befrielseologisk antropologi.

Med utgångspunkt i ett eko-feministiskt perspektiv arbetar hon fram en befrielseologisk antropologi vars fundament utgår ifrån antagandet att människans existens karaktäriseras av interdependens. Gebara förklarar:

Interdependence means accepting the basic fact that any life situation, behavior, or even belief is always the fruit of all the interactions that make up our lives, our histories, and our wider earthly and cosmic realities. Our interdependence and relatedness do not stop with other human beings: they encompass nature, the powers of the earth and of the cosmos itself [...] In this epistemology, what we call the human is probed in its astonishing association with and dependency on what we call the nonhuman.²⁹⁴

Gebara benämner det som en helig interdependens och förklarar att denna vibrerande relation mellan människan och allt omkring henne berättar om en samhörighet mellan *livet* och alla dess beståndsdelar. Det finns, förklarar Gebara, alltså alltid en kollektiv dimension i människan som inte bara är antropologisk utan också kosmisk och som människan aldrig kan reduceras bort ifrån. Det viktigaste i denna kollektiva dimension är inte autonomi i bemärkelsen individualism, utan snarare ”relatedness”.²⁹⁵ Detta är för Gebara ”the primary reality”.²⁹⁶ Med andra ord, relationalitet och interdependens är konstitutiva för alla levande varelser och definierar tillvarons yttersta beskaffenhet. Gebara förklarar att ”we are, fundamentally, relatedness” och är såsom människor inte bara beroende av varandra, utan vi är också – genom detta existensgrundvilkor – beroende av den jord vi lever på och det universum vi lever i.²⁹⁷ Människan är som sådan både en mottagare och en avsändare i det nät av relationer som inte bara knyter hennes existens till medmänniskan, utan till hela det kosmos i vilket hon lever, rör sig och är till.

²⁹³ Gebara 1999, s. 71-72.

²⁹⁴ Gebara 1999, s. 52-53.

Förtydligande: ”Nonhuman” bör inte förväxlas med ovan diskussion om non-subject, d.v.s. de fattiga. Istället ska nonhuman i sammanhanget förstås som det faktiska ”nonhuman” d.v.s. allt som inte är människan.

²⁹⁵ I original text använder Ivone Gebara det portugisiska ordet ”relacionalidade”.

²⁹⁶ Gebara 1999, s. 83-84.

²⁹⁷ Gebara 1999, s. 84.

5.3 De fattiga och andligt barnskap

Om relationalitet och interdependens är det primära och mest grundläggande i den mänskliga existensen kan man förstå att befrielsesteologin har en ambivalent relation till begreppet beroende, och därav också till begreppen frihet och autonomi.

”Finally, when the people say poor, they are saying dependency, weakness, helplessness, anonymity, contempt and humiliation” skriver Boff.²⁹⁸ Varje tillstånd i meningen uttrycker, som tidigare nämnt, en form av olycklig brist. Men, i ljuset av ovanstående befrielsesteologiska antropologi tycks meningen också härbärgera en annan uppfattning.

Boff återger ett möte i djungeln med ”en fattig kvinna” som under många år levt med en man som slog henne.²⁹⁹ Som en kommentar till sitt öde och till det faktum att mannen äntligen lämnat henne säger hon:

”It’s God who does all this. When God wants to give you peace, you get peace. I never felt more rest than after that man left. It was like a dark cloud passing over and then going on. Now I feel relieved, thank God”³⁰⁰

Utan att problematisera eller analysera den patriarkala struktur som kvinnan uppenbarligen varit underkastad, kommenterar Boff hennes kommentar: ”These are the *anawim* the Bible talks about: they draw their life from God!”³⁰¹

Anawim (eller *Anah* i singular) används ofta inom befrielsesteologin som en biblisk beteckning på ett särskilt *vara-i-världen* och har ofta – trots en viss tolkningsvariation inom den befrielsesteologiska diskursen – varit förbundet med en viss typ av beroende, i både positiv och negativ bemärkelse.³⁰²

I *Teologia de la liberacion* översätter Gustavo Gutierrez *anaw* och *anawim* med ”ödmjuk inför Gud” och menar att det uttrycker en särskild öppenhet inför Gud.³⁰³ Han konstaterar att den vokabulär som i Bibeln används för denna öppenhet är samma som

²⁹⁸ Boff 1993, s. 78.

²⁹⁹ Boff 1987, s. 128.

³⁰⁰ Boff 1987, s. 128.

³⁰¹ Boff 1987, s. 128.

³⁰² Här är det viktigt att ännu en gång understryka att denna uppsats huvudsakliga intresse är det befrielsesteologiska talet om de fattiga och därmed i detta fall eventuella tolkningar av begreppet *anah* och *anawim*. Intresset ligger inte i att söka en korrekt exegetisk förståelse av begreppet.

Elsa Támez som exegetiskt arbetat med de fattiga i bibeln har identifierat en mängd andra benämningar på förtryck i bibeln. Dessa benämningar har inte använts i lika stor utsträckning inom befrielsesteologin som *ani*, *anah*, *anaw* och *anawim*. Támez har också konstaterat att *anah* i kombination med andra ord och beroende på de textuella sammanhangen kan syfta på en mängd olika saker, såsom bl.a. att förtrycka, förnedra, plåga, tvinga och våldta. Trots det menar även hon att det på ett eller annat sätt ändå alltid handlar om beroende (Támez, 1979, s.30; s. 76).

³⁰³ Gutierrez, 1975, s. 370. Original: ”El humilde ante Dios”.

används för den ”skandalösa” fattigdom som Gud avvisar.³⁰⁴ Det tyck alltså finnas en, om än språklig, relation mellan fattigdom och detta särskilda vara-i-världen.

I en redogörelse för skillnaderna mellan materiell och andlig fattigdom förklarar Gutierrez att andlig fattigdom bör förstås som ”en attityd av öppenhet inför Gud”.³⁰⁵ Denna andliga fattigdom ska, enligt Gutierrez, inte i första hand förstås som en inre attityd av ”unattachment” gentemot ting eller gods.³⁰⁶ Den bör snarare förstås som ett solidariskt åtagande och verkligt engagemang för Guds utvalda, de fattiga.³⁰⁷ Gutierrez beskriver också den andliga fattigdomen som att vara mottagare av Gud och göra sig tillgänglig för Gud.³⁰⁸ Detta benämner han som ett andligt-barnskap: ”Andligt barnskap, makten att ta emot – inte ett passivt accepterande – definierar den totala hållningen för människans existens, inför Gud, inför andra människor och inför tingen”.³⁰⁹ Gutierrez skriver:

Guds kommunikation med oss är en gåva av kärlek, för att ta emot denna gåva är det nödvändigt att vara fattig, ett andligt barn. Denna fattigdom har ingen direkt relation till (materiellt) välstånd; det handlar inte i första hand om likgiltighet inför denna världs goda. Vi står inför något djupare än så; det handlar om att inte ha någon annan näring än Guds vilja. Detta är Kristi inställning.³¹⁰

Gutierrez identifierar också denna hållning som ett utmärkande drag i Job-gestalten. Detta är inte något som växer fram under den plågsamma process han genomlider, utan är en

³⁰⁴ Gutierrez syftar på ordet *ani* som han översätter med ”el encorvado”, ”el que está bajo un peso” och ”el humillado”(Gutierrez 1975, s. 370).

³⁰⁵ Gutierrez, 1975, s. 381. Original: ”Es un actitud de apertura a Dios”.

Den reella eller materiella fattigdomen har redan diskuterats i kapitel 4. Andlig fattigdom, enligt Gutierrez, har traditionellt tolkats som en inställning präglad av oberoende till materiella ting. De fattiga, utifrån denna traditionella syn, är inte så mycket de som saknar materiella gods utan snarare de som inte är fäst vid dem. Det innebär, enligt Gutierrez, att en person i princip kan vara materiellt förmögen men samtidigt lida av en inre och andlig fattigdom, samtidigt som en materiellt fattig person kan uppfattas som andligt rik eller ”rik i hjärtat”(Gutierrez 1975,s.367). Konsekvensen av denna traditionella tolkning blir att lösningen på den inre fattigdomen sökes i ett materiellt fattigt liv, d.v.s. ett romantiskt tiggars-ideal, vilket skulle resultera i ”en kanonisering av en social klass”(Gutierrez 1975,s.378). En annan möjlig risk av denna tolkning som jag ser idag är betoningen på ”den rätta inställning”, d.v.s. att en människa som är materiellt förmögen i princip skulle kunna stoltsera med en korrekt inre attityd gentemot ”tingen”. Det ökade intresset för bl.a. *mindfulness* och andra andliga övningar bland finansmän i USA i början av 2000talet är ett exempel på detta(jfr Carrette&King 2005; Hornborg 2012). Denna tolkning av andlig fattigdom och dessa två konsekvenser leder, enligt Gutierrez, i slutändan till tröstande samt lugnande slutsatser och i princip aldrig till en förändring av den materiellt fattiga människans situation(Gutierrez 1975, s. 367). Därför lyfter Gutierrez också fram ett tredje alternativ: fattigdom som engagemang(Gutierrez 1975, s. 367).

Obs. Denna uppdelning återfinns också i Medellin 14:4, som beskriver om tre dimensioner av fattigdom: reell fattigdom, andlig fattigdom och fattigdom som engagemang.

³⁰⁶ Gutierrez använder formuleringen ”actitud interior de desprendimiento” vilket närmast kan översättas till ”en inre attityd av frigörelse” från tingen(Gutierrez 1975, s. 367). I den engelska översättningen från 1988 används ”unattachment” vilket både fångar denna attityd mer direkt och samtidigt visar på en tydligare koppling till diskussionen om ledarskapscoachernas användning av mindfulness(Gutierrez 1988, s. 170).

³⁰⁷ Gutierrez 1975, s. 381-386.

³⁰⁸ Gutierrez 1975, s. 381

³⁰⁹ Gutierrez 1975, s. 382. Original: ”La infancia espiritual, poder de acoger - no recepcion pasiva - define la postura total de la existencia humana frente a Dios, los hombres y las cosas”.

Obs. ”Poder” översättas här med ”makt”. I den engelska översättningen från 1988 översätts det med ”ability”(Gutierrez 1988, s. 171).

³¹⁰ Gutierrez 1975, s. 377-378. Original: ”La autocomunicación de Dios es un don de amor, para acogerlo es necesario ser pobre, niño espiritual. No hay una relación directa con las riquezas, no se trata en primer lugar de una indiferencia frente a los bienes de este mundo. Estamos, más bien, ante algo más profundo: no tener otro alimento que la voluntad de Dios. Es la actitud de Cristo”.

medvetenhet som framträder redan i början av berättelsen. Under rubriken *Allt kommer från Gud* citerar Gutierrez hur Job smärtyllt, men förtröstansfullt utbrister:

Naken kom jag ur min moders liv,
Och naken skall jag återvända åter dit.
Herren gav, och Herren tog.
Lovat vare Herrens namn (Job1:21).³¹¹

Anawim, andlig fattigdom och andligt barnskap är alla benämningar på ett särskilt vara-i-världen som utmärks av en öppenhet inför Gud och ett bejakande av interdependensen.

Gutierrez hävdar att detta barnskap, denna *beredskapens inställning*, är en förutsättning för att ”komma in i de fattigas värld”.³¹² Vad denna ”värld” består av blir dock aldrig tydligt i Gutierrez författarskap, förutom att den tycks präglas av en dubbel-erfarenhet. Den tycks också utgöras av just ett särskilt vara-i-världen. Gutierrez skriver: ”Being poor is a way of living, thinking, loving praying, believing and hoping, spending leisure time and struggling for a livelihood”.³¹³

En given fråga är därför om det finns ett samband mellan det vara som präglar de socio-ekonomiskt utsatta och det vara-i-världen som utmärker det andliga barnskapet. Med andra ord: föder den materiella fattigdomen genom bristen – trots att denna är av ondo – ett andligt barnskap? I behandlingen av denna fråga blir Gutierrez aldrig riktigt klar i sitt resonemang utan svävar snarare runt svaren; det finns en antydning, som aldrig skrivs ut explicit.

Pixley och Boff ställer i princip samma fråga: ”Are the poor not spontaneously more open to God?”.³¹⁴ Med andra ord, är den materiella bristsituationen särskilt ”gynnsam” för tron?³¹⁵

I formuleringen av frågan refererar Pixley och Boff åter till den bibliska termen *anawim*, som de menar syftar på personer som är ”really poor and at the same time full of the greatest piety and trust in God, in God’s power, providence and justice”.³¹⁶ Detta är ett vara-i-världen som de menar också präglar majoriteten av Latinamerikas folk: å ena sidan fattiga, å andra

³¹¹ Gutierrez 2006, s. 127

³¹² Gutierrez 2007, s. 169. Översättning: ”Entrar en el mundo del pobre”.

³¹³ Gutierrez 1988, s. xxi

³¹⁴ Pixley&Boff 1989, s. 143

³¹⁵ Pixley&Boff 1989, s. 143

³¹⁶ Pixley&Boff 1989, s. 143-144.

Författarna använder, precis som Gutierrez, även ”humble” vilket har flera betydelser, bl.a. ödmjuk, enkel och ringa. Som exempel från Bibeln lyfter de fram Publkanen från Lukas 18:9-14 och 19:1-10). De konstaterar också att Moses beskrivs som fattig (ani) i betydelsen ”humble”(Num12:3 och även Jesus som ”humble in heart” (Matt 11:29 och 21:4).

sidan djupt religiösa.³¹⁷ Författarna menar dock att detta samband mellan materiell fattigdom och *anawim* ligger på ett djupare plan.

Faith is certainly linked to poverty, but not necessarily to material poverty – rather to ”anthropological” poverty (contingency, mortality). Material poverty for its part is just a particular expression and prime embodiment of this more basic antropological poverty. And this is the soil in which religion and faith take root.³¹⁸

Personer som konstaterat och erkänt denna ”precarious situation” tenderar att inom sig framkalla och vidare kultivera en särskild ”religious sense”.³¹⁹ Andlig fattigdom växer fram först när denna känsla och förnuft omsätts i en praktik som präglas av ”openness to God, trust, humility, abandonment to the Mystery”.³²⁰ De använder, precis som Gutierrez, ordet andligt barnaskap, men går steget längre och hävdar explicit att de fattiga, liksom små barn, är ”typical figures of those who recieve, who live by grace: this is why it is said of them ”theirs is the kingdom of heaven” (Matt. 5:3;19:14).³²¹ De understryker dock att detta vara-i-världen inte per automatik kommer med en materiell fattigdom; även fattiga människor kan vara avundsjuka och giriga som de rika.³²² På motsvarande vis hävdar de att andlig fattigdom och materiellt välstånd – åtminstone i teorin – inte nödvändigtvis behöver utesluta varandra.³²³ Samtidigt poängterar de att materiell fattigdom och andlig fattigdom i praktiken ofta sammanfaller. De skriver:

This means that those who are really poor tend to have poor, humble and open hearts, while on the other hand, those who are rich tend to be more subject to arrogance, self-centredness and envy. [...] The rich are generally more self-sufficient and the poor more humble; the former more egostical and narrow-minded, the latter more generous and welcoming.³²⁴

Vad Pixley och Boff menar är att den människa som är ekonomiskt svag skulle i högre utsträckning, än exempelvis den ekonomiskt förmögna och därmed trygga personen, erfara

³¹⁷ Pixley&Boff 1989, s. 143-144

³¹⁸ Pixley&Boff 1989, s. 143

³¹⁹ Pixley&Boff 1989, s. 144.

³²⁰ Pixley&Boff 1989, s. 144-145

³²¹ Pixley&Boff 1989, s. 144-145

³²² Pixley&Boff 1989, s. 145

³²³ Pixley&Boff 1989,s. 145.

Även Pixley och Boff presenterar en syntes som de kallar evangelisk fattigdom och som i stor utsträckning följer Gutierrez förslag(Pixley&Boff 1989, s. 147).

³²⁴ Pixley&Boff 1989, s. 145-146

den utsatthet som det mänskliga livet i grunden innebär och därmed i större utsträckning erkänna den antropologiska fattigdomens faktum, alltså att människan är beroende av ett ”Absolut”. Den fattiga människan skulle därför också på grund av sin ekonomiska situation vara mindre benägen än den rika människan att falla för illusionen att detta Absoluta skulle vara penningen. I och med bristen, såsom en förlorare i marknadsekonomin skulle därför den fattige vrida sig bort från penningen och mot Gud och i den vridningen bejaka existensens yttersta beskaffenhet – interdependens.

Problemet med detta påstående är att det varken har underbyggts med empirisk data eller stärkts med referenser till annan vetenskaplig forskning, vilket innebär att man som akademisk teolog bör förhålla sig kritisk till detta påstående och inte betrakta det som något empiriskt verifierbart.³²⁵ Det är emellertid först när Pixley & Boff hävdar att den materiella och andliga fattigdomen skulle sammanfalla i praktiken och inte bara i teorin som detta påstående blir problematiskt. Det är på grund av bristen på empiriskt stöd som gör att det Pixley & Boff hävdar inte kan behandlas som något annat än en spekulativ tanke, men som sådan kan den i akademisk befrielseologiskt arbete ändå vara användbar. Vad som också är intressant och som tydligt framkommer i dessa reflektioner av Gutierrez och Pixley & Boff är teologernas blick och hur dessa präglar tankefiguren de fattiga. För att än en gång upprepa så är tankefiguren de fattiga något annat än den socioekonomiskt svaga människan. Tankefiguren är inte representativ för dennes empiriska verklighet, men man kan finna drag av tankefiguren i denna verklighet. Vad som framgår i Pixley & Boffs reflektion är alltså vad de fattiga såsom en teologisk tankefigur uppenbarar för betraktaren och vad betraktaren genom sin blick och reflektion skapar och ånyo skapar i tankefiguren. Med andra ord, det handlar om vad de fattiga uppenbarar för betraktaren, inte vad socioekonomiskt svaga personer är eller vilket vara-i-världen de faktiskt har.

För att tydliggöra denna relation mellan den befrielseologiska betraktaren och tankefiguren de fattiga ska jag nu vända mig till förhållandet mellan de fattiga och Kristus.

5.3.1 De fattiga och Kristus

Victorio Araya skriver att genom de fattigas lidande ansikten lyser Kristi ansikte än en gång över världen.³²⁶ Detta är en vanligt förekommande bild inom befrielseologin som syftar till

³²⁵ Jfr. Nancy E. Bedfords diskussion i kapitel 2.

Jag kommer återkomma till frågan om tankefigurens relation till empiri i den avslutande diskussionen.

³²⁶ Araya 1983, s. 191.

att hos den fattige upptäcka ”Guds verkliga ansikte”.³²⁷ I Puebla återfinns, som tidigare nämnts, snarlika formuleringar som hävdar att den extrema fattigdomen blir konkret och verklig genom de fattigas ansikten, i vilka man ser den lidande Kristus ansiktsdrag.³²⁸

Vad som är intressant med dessa formuleringar – i synnerhet de i Victorio Arayas befrielsesteologi – är att de visar på en dubbel-spegelreflektion som förbinder nuet med det förgångna. Som Tim Noble konstaterat i sin läsning av Victorio Araya är det mest centrala inte bara att Gud blev människa utan var och bland vem hon blev det, det vill säga att Gud i Jesus blivit inkarnerad i de fattigas värld.³²⁹ Detta är inte unikt för Araya utan en återkommande tanke i den befrielsesteologiska diskursen. Juan Tamayo Acosta förklarar att vad berättelsen om snickarsonen från Nasaret verkligen förtäljer är att Gud – såsom uppenbarad i Jesus Kristus och genom hans handlingar och lära – identifierar sig med de mest utsatta. Det är i det romerska imperiets marginaler, bland de exkluderade, de lidande, förtryckta och bortglömda som Gud väljer att uppenbara sig och detta måste betyda något.³³⁰ Tamayo-Acosta skriver:

Guds identifikation med de fattiga, genom den konkreta människan, Jesus av Nasaret, som lider samma öde som dem själva, utgör den historiska platsen för Guds uppenbarelse. [...] För befrielsesteologin, väljer Gud samma plats i historien som de förtryckta massornas plats, och inte på grund av en romantisk attityd, utan med målet att befria dem från det elände och den utmattning som de befinner sig i.³³¹

Utmärkande för Arayas befrielsesteologi är hans starka betoning på att denna manifestation av Gud i Jesus Kristus bland de fattiga inte endast är något som har skett i det förgångna, utan fortsätter att ske bland de utslagna, marginaliserade, lidande och

³²⁷ Tamayo-Acosta 1989, s. 57. Original: ”El verdadero rostro de Dios”.

³²⁸ Puebla 31-40.

Likaså skriver till exempel Gutierrez att det är i de fattigas ansikten som vi ser den lidande Kristus (Gutierrez 1991, s. 156);

Támez beskriver Kristus som ”el exluido por exelencia” i vilken de fattiga kan se sig själva (Támez 1991, s. 152).

Även Boff ger en liknande beskrivning: ”The Messiah is the most real form of poverty. The Messiah of the Gospels is a poor Messiah and a Messiah of the poor – and thereby opposed to the usual alienated desires of humankind. [...] The incarnation of the Lord took the form of the birth of a poor child. So, looking at Jesus, we can say that the poor are the revelation of the Father and that it was a poor person who saved the world. [...] Christ condition of poverty was an integral part of the mystery of his self-humbling and self-emptying” (Pixley & Boff 1989, s. 111).

³²⁹ Noble 2016, s. 24-25.

³³⁰ Tamayo-Acosta 1989, s. 64.

³³¹ Tamayo-Acosta 1989, s. 64. Original: “La identificación de Dios con los pobres, a través de una persona concreta, Jesús de Nazaret, que sufre el mismo destino que ellos, constituye el lugar histórico de la revelación de Dios [...] Para la TL, Dios asocia su destino histórico al destino de las masas oprimidas, no por una actitud romántica, si- no con el objetivo de liberar a aquéllas de la miseria y de la postración en que se encuentran”.

förtryckta. Gud är, menar Araya, inte bara närvarande i lidandet utan det är just bland lidande som hon uppenbarar sig tydligast.³³² Araya skriver:

Den livskraft som kommer från Gud manifesterar sig exakt på de platser där livet förtrycks, förslavas och korsfästs på världens Golgata. [...] I dag, precis som vid tiden för fångenskapen, är den Gud som uppväckte Jesus från de döda, gömd mitt i historien, på de fattiges sida, arbetar och befriar sitt folk med segerkraft som övervinner döden och återskapar livet.³³³

Den dubbla-spegelreflektionen består således i att det kristna narrativet berättar var Gud uppenbarade sig, vilket anger en riktning till var Gud fortsätter att uppenbara sig, vilket bekräftar var Gud uppenbarade sig.

Araya kallar detta för en paradox; ”det är paradoxalt nog i situationer präglade av synd och anti-liv, som vi måste se som platsen för mysteriets uppenbarelse i historien, som naturligtvis inte kommer att visa sig i kontinuitet med, utan snarare i kontradiktion till, den eländiga situationen”.³³⁴ Han förklarar att i de fattigas situation – i vilken livet hotas och Guds plan för människan ”perverterats” – uppenbarar sig Gud som en närvaro bland de fattiga som strävar efter att återskapa livet och öppna för en hoppfull framtid.³³⁵ Tim Noble, kallar detta för ”the paradoxical presence of the deus absconditus” som genom sin närvaro visar att Gud inte är likgiltig inför det lidande som de förtryckta, förslavade och korsfästa erfar.³³⁶ Araya skriver:

Det är manifestationen av Gud, som ett fördoldt mysterium, med de utan liv, de förnedrade, besegrade och kränkta av vår historia och av vårt samhälles förtryck, orättvisa och strukturella synd; (den Gud som) identifierade sig med dem i kärleksfull solidaritet inte som någon ”utifrån”, utan ”inifrån”, som gjorde sig liten,

³³² Noble 2016, s. 24.

³³³ Araya 2009, s. 128. Original: ”La Fuerza de la vida que viene de dios se esta manifestando exactamente en aquellos lugares donde la vida es oprimida, esclavizada y crucificada en el calvario del mundo. [...] Hoy, como el tiempo del cautiverio, el Dios que recucitó a Jesus de la muerte, esta escondido en medio de la historia, del lado de los pobres, trabajando y liberando a su pueblo con fuerza victoriosa que vence la muerte y recrea la vida”.

³³⁴ Araya 1983, s. 190. Original: ”Es paradójicamente en la situacion del pobre como anti-historia como situacion de pecado y de anti-vida, donde hemos de buscar el lugar de la revelacion del misterio en la historia, el cual, por supuesto, no va a aparecer en continuidad, sino en contradiccion con esa situacion de miseria”.

³³⁵ Araya 1983, s. 190. Original: ”pervertido”.

³³⁶ Noble 2016, s. 24; Araya 1983, s. 69.

fattig, ”smärtomannen”, som delar övergivenheten, döden. Lider med dem och i dem.³³⁷

Gud uppenbarar sig som motkraft där livet kränks och som livskraft där det hotas.³³⁸

Även i de till synes obetydliga handlingarna och ofta bortglömda arbetet är denna – ibland dolda – motkraft närvarande. Ivone Gebara har till exempel konstaterat i sin fenomenologiska analys att man med blicken fäst på Jesus och det kors han bär ofta är benägen att missa alla de kvinnor som också står där i marginalen av berättelsen: ”his cross does not stand alone”.³³⁹ Tvärtom, omges han av personer som, om så bara viskandes, säger ”nej!” till detta öde, till korsfästelse, till mordet, till skändandet av kroppen, till de makter som förstör.³⁴⁰ Även den omvårdnad som sker med den livlösa kroppen är för Gebara en handling av ömhet och en protestaktion för att livet inte ska kränkas ytterligare. ”The cross is always a scandal”, proklamerar Gebara, och ett ”nej” till korset är ett ”ja” till livet, om så bara ett bräckligt och tillfälligt ”ja”.³⁴¹ Ett nej till korset kan också vara ”a cry without salvation, a call for salvation with no answer”.³⁴²

Den Gud som uppenbarat sig genom berättelserna om snickarsonen från Nasaret och som fortsätter att uppenbara sig som en närvaro bland de fattiga är, enligt Victorio Araya, en partisk Gud som positionerar sig.³⁴³ Gud är livets källa, rättvisa och kärlek, därför uppenbarar sig Gud där detta är hotat, i den verklighet som är radikalt annorlunda och som präglas av fattigdom, orättvisa, smärta och död, för att där kunna vända lidande och död mot en framtid av liv och hopp. Det är där vi måste söka Gud, menar Araya, ”inte bland de mäktiga utan bland de som är överväldigade, de som förlorar, de som inte har fått en framtid”.³⁴⁴

Clodovis Boff för ett snarlikt resonemang och skriver att de fattiga uppenbarar ”the memorial of the Nazarene, poor and persecuted”.³⁴⁵ Just som minnesmärke över Kristus uppenbarar de fattiga – som tidigare konstaterats – död, men också uppståndelse och liv. Detta är också vad Gutierrez menar är viktigt att poängtera då befrielseologin

³³⁷ Araya 1983, s. 69. Original: ”Es la manifestacion de Dios como misterio escondido con los sin vida, los humillados, vencidos y ofendidos de nuestra historia y sociedad por la opresion, la injusticia, el pecado estructural; identificado con ellos en solidaridad amorosa no 'desde fuera', sino 'desde dentro', haciendose pequeño, pobre, 'varon de dolores', compartiendo el abandono, la muerte. Sufriendo con ellos y en ellos”.

³³⁸ Araya 2009, s. 129.

³³⁹ Gebara 2002, s. 115

³⁴⁰ Gebara 2002, s. 115

³⁴¹ Gebara 2002, s. 114-115

³⁴² Gebara 2002, s. 115.

³⁴³ Araya 2009, s. 130-131.

³⁴⁴ Araya 1983, s. 69. Original: ”No entre los poderosos sino entre los que son avasallados, los que pierden, los que no han recibido futuro”.

³⁴⁵ Boff 1993, s. 79.

hävdar att den ser den lidande Kristus anletsdrag i de fattigas ansikte.³⁴⁶ Gutierrez skriver:

Guds son lärde oss att talet om Gud måste gå igenom erfarenheten av korset [...] Jesu sista ord: Min Gud, min Gud, varför har du övergett mig? (Matt 27:46, Mark 15:34), visar den smärta och ensamhet som den känner som upplever sig vara övergiven av Guds hand. Men då han ropar ut sin övergivenhet med början av psalm 22 i Psaltaren gör han hela psalmtexten till sin.³⁴⁷

Den tro som Gutierrez menar genomsyrar psaltarpsalmen är en tro som sätter sin tillit till den Gud som befriat sitt folk från slaveri och utplundring i Egypten; det är den erfarenhet som hela den bibliska tron grundas på.³⁴⁸ När Jesus, hängandes fastspikad på korset, reciterar denna bön ger han inte enbart uttryck för hela mänsklighetens smärta och känsla av övergivenhet, utan han ingår också djupgående gemenskap med alla de som lider.³⁴⁹ Samtidigt ger han också, därmed, uttryck för det hopp om befrielse och upprättelse som genomsyrar bönen. Därför, menar Gutierrez, kan författaren till Lukasevangeliet lägga ett ”uttryck för förtröstansfullt överlämnande” i Jesu mun: ”Fader, i dina händer lämnar jag min ande” (Luk. 23:46, jämför Ps. 31:6).³⁵⁰ I konfrontation med ondskans och syndens krafter tar Kristus fasta på hoppet och visar genom sin död och uppståndelse vägen till livet och att döden aldrig har det slutgiltiga ordet.³⁵¹ Vad det kristna narrativet gestaltar är en rörelse genom död till liv vilket också innebär att det är i situationen av *död* som det nya hoppet gror och som människan paradoxalt nog är livets Gud närmast.³⁵²

Som ett minnesmärke över Kristus är det just detta hopp som Clodovis Boff menar går att urskilja hos de fattiga. Detta är en återkommande tematik i Boffs *Feet-on-the-ground*. Boff återger ett samtal med en präst i djungel i vilket prästen säger:

³⁴⁶ Gutierrez 2007, s. 168.

³⁴⁷ Gutierrez 2006, s. 211-212. Original: ”El Hijo de Dios nos enseñó que el hablar de Dios debe pasar por la experiencia de la cruz [...] Las últimas palabras de Jesús, 'Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado? Dicen el dolor y la soledad de quien se siente dejado de la mano de Dios. Al gritar su abandono con el comienzo del salmo 22, Jesús hace suyo todo el texto”.

³⁴⁸ Gutierrez 2006, s. 211-215.

³⁴⁹ Gutierrez 2006, s. 215.

³⁵⁰ Gutierrez 2006, s. 216. Original: ”expresión de una entrega confiada”.

³⁵¹ Gutierrez 2006, s. 215-216.

³⁵² Gutierrez 2007, s. 152-154.

The poor are oppressed, but they have hope. Despite the conditions of death they have to live under, they always hold onto a hope of life. To realize this you just have to observe them at Sunday Mass. They suffer from extreme poverty, but they still sing out strong. That's always very impressive to me. I don't see that as alienation or running away, but as being firmly set right at the heart of things, and that means life and freedom.³⁵³

Likaså säger en annan präst att "Being with communities has raised my spirits and enabled me to feel hopeful again. The power we find in their lives is contagious".³⁵⁴

Dessa och andra liknande beskrivningar av de fattiga som bärare av hopp ligger bakom Boffs förståelse av de fattiga som Kristi minnesmärke. Det utmärkande för detta minnesmärke är inte att det uppenbarar något som endast har skett, utan fortsätter att ske; det levandegör Kristus. Boff talar här om de fattiga som "a sacrament of the Lord".³⁵⁵

Tim Noble har – i enlighet med hans tes om befrielsesteologins objektifiering och idolisering av de fattiga – riktat skarp kritik mot denna betoning på de fattiga som sakrament eftersom han läser in en typ av essentialism, det vill säga "the nature of the poor as imago Christi".³⁵⁶ Noble menar att denna typ av essentialism blir problematisk eftersom den riskerar göra Boff skyldig till samma typ av förtingligande av människan som Boff vill frigöra henne från.³⁵⁷ Boff själv skriver dock att de fattiga som sakrament ska inte förstås som en "abstract ontological identity" i bemärkelsen de fattiga = Kristus, utan snarare som att Gud genom inkarnationens preposition identifierat sig med de som lever i samhällsstrukturens marginaler.³⁵⁸ När människan ser Kristus i de fattiga känner hon hur kärleken kallar, tjänandet kallar, solidariteten kallar och rättvisan kallar henne; då är Gud närvarande.³⁵⁹ Boff skriver: "The way to God goes necessarily, for everyone without exception, through human beings – human beings in need, whether their need is of bread or the word".³⁶⁰ Den Gud som uppenbarar sig i de fattiga är en utblottad men närvarande Gud, som utmanar, ifrågasätter och kallar till förändring.³⁶¹

³⁵³ Boff 1987, s. 106

³⁵⁴ Boff 1987, s. 106

³⁵⁵ Boff 1993, s. 79

³⁵⁶ Noble 2016, s. 26.

³⁵⁷ Noble 2016, s. 26.

³⁵⁸ Pixley & Boff 1989, s. 113.

³⁵⁹ Pixley & Boff 1989, s. 113-114.

³⁶⁰ Pixley & Boff 1989, s. 114.

³⁶¹ Pixley & Boff 1989, s. 114.

5.4 De fattiga uppenbarar tillvarons yttersta beskaffenhet

Vad som framgår tydligt i ovanstående exempel är att det är lika mycket betraktaren som projicerar föreställningar på tankefiguren som det är tankefiguren som uppenbarar egenskaper för betraktaren.

Om interdependensen är den yttersta verkligheten som Ivone Gebara hävdar då blir det kapitalistiska samhällets främsta lögn att människor bör konkurrera mot varandra för att nå individuell framgång och tillväxt. Det är det tänkbara att de såkallade ”vinnarna” i större utsträckning än de såkallade ”förlorarna” kommer reflektera denna lögn och detta samhälles onda.

Elsa Támez förklarar att i ett samhälle som orienteras runt ”marknadens Gud”, i vilket konkurrens blivit den bärande logiken och i vilket en människas värde definieras efter hennes prestationer, kapital och meriter kommer de fattiga – *los Jobs* – såsom och så endast som manifestationer av ”la pura gracia de Dios”, bli en radikal motbild. Vad denna motbild berättar är att människan, såsom skapad till Guds avbild och inlemmad i ett ömsesidigt beroende med kosmos, har trots bristen, genom Guds nåd – ”och inte genom att äga ett kreditkort” – ett icke-förhandlingsbart värde³⁶²

Pixley och Boff menar att den materiella fattigdomen endast är ett socialt symptom på den antropologiska fattigdomen.³⁶³ Just eftersom den materiella fattigdomen speglar den antropologiska fattigdomen blir denna yttre brist, för betraktaren av tankefiguren, till själva ”huvudingången” till denna djupare brist. Den yttre bristen blir en påminnelse om den inre, alltså det faktum att människan är beroende av ett Absolut. Denna verklighet, som skapas i betraktelsen och reflektionen, är inte beroende av att vara empiriskt verifierbar utan värderas efter sin praktiska användbarhet, det vill säga i den mån den kan brukas som teologiskt motiv i teologisk reflektion.

Med andra ord, tankefiguren de fattiga uppenbarar existensens yttersta beskaffenhet – interdependens – vilket inte behöver betyda att det skulle finnas empiriska belegg på att socioekonomiskt svaga personer skulle vara mer öppna inför Gud eller mer benägna att kultivera ett andligt barnskap. Istället blir bristen en påminnelse genom vilken det andra motivet i tankefiguren tecknas; om högmod, egoism, individualism och självorientering är uttryck för den inre alienationen, så kan den yttre alienationen, exempelvis materiell

³⁶² Támez 2004, s. 61. Original: ”Y no por tener tarjetas de crédito”.

³⁶³ Pixley&Boff 1989, s. 143-144

fattigdom p.g.a. ekonomiskt förtryck – för betraktaren – bli till en subtraktionsprocess i vilken existensens grundvilkor blottas.

Ivone Gebara har konstaterat att det finns en maktlöshet som hör livet till, en ”ondska” som inte handlar om moraliskt eller etiskt misslyckande utan som utgör en ovillkorlig dimension av den mänskliga existensens ändlighet.³⁶⁴ Denna ovillkorliga dimension i varje människas liv kan både erfaras och uppenbaras för en människa. För Gebara – genom hennes fenomenologiska analys – sker denna uppenbarelse genom olika kvinnors personliga erfarenhet av lidande. De fattiga, eller i detta fall de på olika sätt utsatta kvinnorna, uppenbarar för Gebara, utan att själva vara medvetna om det, ett förkroppsligande av både en erfarenhet av ondska och av frälsning.

En snarlik tanke återfinns i den kamerunska teologen Michel Simo Temgo SCJ komparativa studie av Jon Sobrino och Påve Fransiskus teologier. Han ser att det som framträder i de många olika kategorierna av fattigdom är osäkerhet och skörhet men också beroende och interdependens. Med referens till Guillaume le Blanc skriver han ”to live is to be exposed to the possibility of being weakened, of being hurt”.³⁶⁵ Vad de fattiga uppenbarar för Temgo är den ”sårbarhet” som utgör ”det ontologiska villkoret för vår mäsklighet”.³⁶⁶ Han skriver:

In other words, vulnerability is the ”ability to be corporeally, mentally, emotionally, existentially affected by the presence, being, or acting of another or something other” [...] Vulnerable is also ”openness, relatedness, mutability, and communicability”.³⁶⁷

Vad de fattiga, just i sin utsatthet och just på grund av sin brist, uppenbarar för Temgo är den utsatthet som hör till det mänskliga livet. Genom att uppenbara bristen, uppenbaras också paradoxalt nog människans största tillgång: att vara beroende av Gud, medmänniskan och skapelsen. Just eftersom det är den universella sårbarheten som de fattiga uppenbarar menar Temgo att *the preferential option for the poor* bör inom befrielse-teologin bytas ut till *compassion for the vulnerable*.

Bortsett från att detta förslag riskerar att leda till att teologin återfaller i paternalistisk välgörenhet, så missar det också ett av de mest utmärkande dragen av det andra motivet i

³⁶⁴ Gebara 2002, s. 43

³⁶⁵ Temgo 2019, s. 16

³⁶⁶ Temgo 2019, s. 16-17

³⁶⁷ Temgo 2019, s. 16-17

tankefiguren de fattiga: revolten. Det finns anledning att än en gång återvända till Job i orättfärdighetens dunkla natt.

5.4.1 Job och erfarenheten av resonans i orättfärdighetens dunkla natt

Det är i mötet med Gud som Job begriper att världen förvisso innehåller ondska, men inte är ond i sig själv; den centrala kraften i världen är nåd.³⁶⁸ I mötet förstår han också, som tidigare nämnts, att han hela tiden haft sig själv som orienteringspunkt och att människan faktiskt inte intar en suverän plats i skapelsens centrum. Denna mystiska erfarenhet föregås av en annan, lika väsentlig, erfarenhet för Job: revolten.³⁶⁹ Det karakteristiska för Job-gestalten är hans reaktion på sin situation och hans ovilja att reducera sin erfarenhet av lidande till vännernas doktriner.³⁷⁰ Revoltens initiala fas handlar om en ovilja att foga sig, alltså dels om ett ifrågasättande av den egna situationen, dels ett ifrågasättande av de givna förklaringarna till situationen. Detta sker utan att Job för den delen förkastar Gud eller det faktum att ”allt kommer från Gud”.³⁷¹ Det avgörande momentet är dock när hans kritiska reflektion över den egna existensen går bortom den personliga erfarenheten av lidande och börjar orienterar sig kring de fattiga och marginaliserades oskyldiga lidande. Gutierrez skriver:

Genom att han nu har fler oskyldiga än sig själv i tankarna utökas och berikas hans argumentering och hans röst får ett nytt tonläge. När han går igenom sitt förflutna och de krav hans Gud har ställt på honom visar han en klar förståelse för den religiösa innebörden av att tjäna de fattiga.³⁷²

Det är självorienteringen som bryts, alltså det som sker är en vridning bort från det egna jaget och *mitt* lidande, till nästan och dennes orättfärdiga lidande, till alla oskyldigas lidande. Detta bör, som Gutierrez tydligt understryker, inte tolkas som självförsakelse, tvärtom; det första steget Job tar mot denna nya orientering är inte att förneka sitt lidande, utan att göra upp med orättvisan och sdet egna orättfärdiga lidandet.³⁷³

Således förutsätter det första steget (revolt) det andra (möte) i berättelsen om Job; genom att artikulera protesten mot det orättvisa lidandet öppnade sig han för

³⁶⁸ Gutierrez 2006, s. 175

³⁶⁹ Gutierrez 2006, s. 131

³⁷⁰ ”Doktriner” syftar här framför allt på *vedergällningsdoktrinen* som nämns i kapitel 4.6.

³⁷¹ Gutierrez 2006, s. 127. Original: ”Todo viene de Dios”.

³⁷² Gutierrez 2006, s. 103. Översättning Carl-Erhard Lindahls [1994]. Original: ”Pero haber tenido presente otras inocencias enriquecerá su argumentación y dará una nueva inflexión a su voz. Toma conciencia clara, recordando su pasado y las exigencias de su Dios, del significado religioso del servicio al pobre”.

³⁷³ Gutierrez 2006, s. 127-131

medmänniskan och Gud. Genom ”klagomål, förvirring och sammanstötningar” sker en solidarisering med de utslagna.³⁷⁴ Detta är en av Gutierrez viktigaste poänger: lidande är inte en garanti för solidaritet; det är inte Jobs lidande som får honom att öppna sig för nästan. Solidariteten sker snarare som ett resultat av medvetengörandet, det vill säga den kritiska reflektionen över den egna orättvisa situationen, och vidare, nästans orättfärdiga lidande.

Gutierrez ser, som tidigare nämnts, en allmängiltighet i Job-gestalten och en återspeglning av den latinamerikanska erfarenheten. Han finner också en ”folktrö” hos Job-gestalten; ”det språk som Job använder här är detsamma som de troende fattiga använder”.³⁷⁵ Vad folktröen omfattar är ”en djup övertygelse om att allt tillhör Herren och att allt kommer från Herren”.³⁷⁶ Utan att förminska denna folktrö, som han också ser frodas i Latinamerika, lyfter han likafullt ett varningens finger:

Om man blir kvar på folktröns nivå är det möjligt att man inte kan motstå angreppen från ett ideologiserat sätt att tala om Gud. Det betyder att enkla människors tro kan utsättas för manipulation genom tolkningar som främmande för den egna religiösa erfarenheten. [...] Ett okritiskt accepterande av fattigdomen och lidandet kan innebära en resignation inför ondskan och orättfärdigheten som till slut kan bli ett hinder för tron på en befriande Gud.³⁷⁷

Vad Job gestaltar är just de två slag av rörelser som krävs för att å ena sidan fördjupa och vitalisera denna tro, å andra sidan genom protest och avbrott kritisk reflektera kring den.³⁷⁸ Vad som till slut nås, i berättelsen om Job, är inte primärt svaren på frågorna – Gud förblir trots mötet ett mysterium – utan snarare ett mer korrekt sätt att tala om Gud. Det som växer fram är två parallella språk, det ”mystiska” och det ”profetiska”, vilket i slutändan leder Job till att – till skillnad från vännerna som talar *om* Gud – kunna tala *till* Gud.³⁷⁹ En ny kommunikationskanal till mysteriet har upprättats.

³⁷⁴ Gutierrez 2006, s. 131. Original: ”queja”, ”perplejidad” och ”confrontación”.

³⁷⁵ Gutierrez 2006, s. 128. Original: ”Se trata de un lenguaje frecuente en el pueblo pobre y creyente”.

³⁷⁶ Gutierrez 2006, s. 129. Original: ”La fe popular vive profundamente la convicción de que todo pertenece al Señor, todo viene de él”.

³⁷⁷ Gutierrez 2006, s. 129. Översättning Carl-Erhard Lindahls [1994]. Original: ”porque si permanece sólo al nivel de la fe popular, puede no resistir los emates de formas ideologizadas de un hablar sobre Dios. Es decir, puede ser susceptible de manipulación por parte de interpretaciones ajenas a la experiencia religiosa del pueblo sencillo [...] la aceptación rápida puede significar una resignación al mal y a la injusticia que, a la postre, resulte contraria a la fe en el Dios que libera”.

³⁷⁸ Gutierrez 2006, s. 130

³⁷⁹ Gutierrez 2006, s. 206-207

”Det finns tystnader som dödar”, skriver Támez när hon identifierat att den stora olyckan i Jobs öde är brist på resonans.³⁸⁰ Job skriker men hör ingen återklang.

Jobs diskurs är, till skillnad från vännerna, en diskurs som präglas av liv och död. Därför är hans tal, hans försök att ”bryta tystnaden” och formulera sig också en fråga om liv och död. ”Callar ahora seria morir”, säger Job och menar att det vore att resignera inför ”den orättvisa ordning som de oskyldiga lider under”, en ordning som då skulle ”implementeras som något logiskt” om Job tystnade.³⁸¹ Likaså skulle vännernas ”irrationalitet” enligt Támez bekräftas som regelrätt och därmed förkläs i en falsk rationalitet. Det mest tragiska i att låta sig förstummas vore i slutändan ändå att förlora det sista Job har kvar, sin röst.

Tystnaden rymmer, hur destruktiv och fruktansvärd den än är, samtidigt och paradoxalt nog också en annan erfarenhet. Támez skriver: ”Dios guarda silencio y ese silencio desata los gritos de Job”.³⁸² Jobs rop är förvisso fyllt av ilska och ångest, men i ropet finns också ett krav på att bli hörd och ett krav på rättvisa. Támez förklarar att det som är beundransvärt med Job är inte att han vågade förbanna sig över Gud eller att han inte förväntade sig att bli belönad, utan snarare det faktum att han aldrig förlorade sin värdighet som människa, genom att inte kompromissa. Värdighet är ett komplicerat begrepp och Támez ger inte själv någon förklaring till vad hon menar med värdighet. Jag läser det i ljuset av Támez förståelse av det alienerade latinamerikanska ”varat” som konstituerats av att ”vara dömd att ’pruta på sin egen mänsklighet’”.³⁸³ Utifrån en sådan läsning framträder Jobs ”värdighet” som en följd av att vägra pruta. Det Job kräver av vännerna är ett erkännande, ett erkännande att han är oskyldig och att hans lidande är orättfärdigt och det är just i tystnanden som detta krav formuleras och växer.³⁸⁴

Som i förbifarten poängterar Támez att vännerna förvandlas till anklagare utan att själva egentligen vilja det och vännerna framstår, mer än Gud som låtit olyckorna drabba Job, som de verkliga förtryckarna i berättelsen.³⁸⁵ Vad Támez upptäcker, utan att dröja kvar vid det, är att vännerna tycks förlora kontrollen över sitt eget tänkande och handlande och underkastas sina egna läror. De hör inte Job eftersom de är så upptagna av sina egna färdigt formulerade svar och svaren är inte deras egna utan springer fram ur

³⁸⁰ Támez 2004, s. 57

³⁸¹ Támez 2004, s. 56-57

³⁸² Támez 2004, s. 57

³⁸³ Se kapitel 4.4.

³⁸⁴ Támez 2004, s. 58-59

³⁸⁵ Támez 2004, s. 59

deras doktriner. Vad som gestaltas är den tidigare nämnda alienation hos förtryckarna – det vill säga bortvändhet från Gud, medmänniskan och skapelsen – vilket här kommer till uttryck i att vännerna inte ser Jobs lidande eller vill erkänna hans rättfärdighet och oskuld. Det tycks emellertid också som att en annan typ av alienation tar framträder i vännernas gestalter. De är, till skillnad från Job, inte riktigt subjekt i sina egna liv, utan rapar själlöst doktrinen lagar; det är tomma ord om Gud, aldrig till Gud.³⁸⁶ Dessutom genom att inte erkänna Jobs oskuld och orättfärdiga lidande reproducerar de det latinamerikanska varat, det vill säga de prutar inte bara på Jobs mänsklighet utan i förlängningen också på sin egen. Detta till skillnad från Job, som i tystnaden över sophögarna fått en egen röst och som vägrat att pruta på sin – och därmed också alla andras – mänsklighet.

Jobs envisa kompromisslöshet leder honom till ett möte med Gud. Hans rop får till slut respons och Job inser att hans rop i och ur tystnaden har varit ett tal till en ständigt lyssnande Gud.³⁸⁷ Gud ger inte svar på Jobs frågor, men anklagar eller klandrar honom inte heller. Tvärtom, menar Támez, att Gud bekräftar och erkänner Jobs påståenden, men hävdar samtidigt inte att Gud skulle vara den skyldige för lidandet. Vad Gud, precis som Job gör, är att konstatera faktum.³⁸⁸ Istället talar Gud om kosmos, om skapelsen och ekosystemen och knyter så samman människans komplexa existens med det komplexa och vackra kosmos i vilket det finns orättvisa, ondska och lidande men som i sig själv inte är ont.³⁸⁹

³⁸⁶ Se kapitel 4.6.

³⁸⁷ Támez 2004, s. 60

³⁸⁸ Támez 2004, s. 60

³⁸⁹ Támez 2004, s. 59-60

5.4 Sammanfattning

I en kommentar till Kamala Markandayas beskrivning av Ruku och hennes dotter Iras destruktiva öde i "Nectar in a Sieve" skriver Ivone Gebara:

A mournful poetry rises from the innermost being of the writer as if to capture what is hidden behind the horror of the violence she describes. A kind of force moves us, touches us, and obliges us to go beyond the limits of life imposes on us. Something profoundly human, delicately balanced between sobbing and tears, reveals the hidden beauty of the life in which one is destroyed and in which one destroys oneself. But one must have the eyes of an artist to see this beauty. Often the eyes of the sufferers are incapable of discovering the tragic beauty hidden behind their dreams of love or nourishment.³⁹⁰

Det är onekligen en delikat blangång att hävda att de fattiga på en och samma gång uppenbarar två motsatta och samtidigt sammanflätade motiv. För att minimera risken för en romantisering av fattigdomen och lidandet eller en idealisering och idolisering av socioekonomiskt utsatta, kulturellt, social samt etniskt marginaliserade personer är det viktigt att framhålla att de fattiga inom den befrielseologiska diskursen är en teologisk tankefigur och att likt Gebara understryka betraktarens blick och hur denna präglar skapandet och återskapandet av tankefiguren; det handlar om vad de fattiga uppenbarar för betraktaren.

I föregående kapitel identifierades det första motivet i fixeringsbilden de fattiga. Detta motiv har jag valt att kalla för ett bristmotiv och är en benämning på den alienation som tankefiguren de fattiga uppenbarar. Alienationen är en alienation från det människan är tänkt att vara: som inlemmad i en ömsesidig relation med Gud, nästan, skapelsen och kosmos är människan ett av Gud aktivt mottagande subjekt vars kallelse är att tjäna nästan och med förmågan att forma sin omvärld vara ansvarig för skapelsen.

Vad som framkommit i detta kapitel är att jämte, i och sammanflätat med detta första bristmotiv framträder ett annat motiv. Likt det första motivet är det andra också dynamiskt. Det uppenbarar bland annat ett särskilt vara-i-världen som är kongruent med den befrielseologiska antropologin och som ytterst präglas av ett bejakande av interdependensen. Ivone Gebara har beskrivit detta som en vibrerande relation till världen. I

³⁹⁰ Gebara 2002, s. 20-21

avsaknad av ett bättre ord tänker jag här appropriera ett begrepp från sociologin och benämna detta andra motiv för resonans.³⁹¹ Ordet resonans syftar i detta sammanhang både på den vibrerande relation som Gebara beskriver och på den röst som Job paradoxalt nog utvecklar i erfarenheten av att hans värld och Gud blivit stum, men också på det tilltal han tillslut erfar då han vägrat att pruta på sin egen mänsklighet. Resonans ska alltså förstås som en särskild relation till Gud, skapelsen, medmänniskan och sig själv.

Föreställningen om ett särskilt vara-i-världen bör dock inte tillskrivas socioekonomiskt svaga personer, som om det skulle gå att verifiera denna föreställning empiriskt. Istället bör denna antydning hos vissa befrielsesteologer (Gustavo Gutierrez) och föreställning hos andra befrielsesteologer (Pixley & Boff) snarare behandlas som en akademiskt användbar spekulativ tanke och ett uttryck för befrielsesteologens egen blick; vad som sker är att en bristens-subtraktionsprocess avslöjar den illusoriska tryggheten och blottlägger interdependensen för betraktaren. Vad befrielsesteologen ser är hur de fattiga med sitt vara-i-världen lever i en andlig barndom som utmärks av ”en förmåga att ta emot”, men vad som egentligen skett är att befrielsesteologen genom sin betraktelse bejakat sin egen existentiella beskaffenhet och dess villkor.³⁹²

Relationen mellan de fattiga och Kristus bör förstås på liknande vis. De fattiga utgör ett minnesmärke över Kristus – död och uppståndelse – och bär så hoppet om och erfarenheten av att döden inte har sista ordet. Såsom minnesmärke bekräftar de inte bara på när och var Gud uppenbarade sig utan också när och var Gud fortsätter att uppenbara sig. Victorio Araya skriver:

Det är paradoxalt nog i den fattiges situation, såsom anti-historia, såsom en situation av synd och anti-liv, där vi måste söka platsen för mysteriet uppenbarelse i historien [...] Den fattige, såsom Guds plats, uppenbarar Gud för oss via negativa, på det sätt att den fattiges situation strider mot Guds vilja [...] Den fattige, såsom Guds plats, uppenbarar Gud positivt på det sätt att Gud tar sig an denna hotade och felaktiga historiska verklighet och är närvarande mitt i den, på de fattiges sida, för att från denna situation av (orättvisa, synd och förtryck), skapa nytt liv och öppna för en hoppfull framtid (rike).³⁹³

³⁹¹ Rosa 2019.

³⁹² Pixley & Boff 1989, s. 171

³⁹³ Araya 1983, s. 190. Original: ”Es paradójicamente en la situación del pobre como anti-historia como situación de pecado y de anti-vida, donde hemos de buscar el lugar de la revelación del misterio en la historia [...] El pobre, como lugar de Dios, nos revela a dios via negativa en la medida en que su situación es contraria a la voluntad de dios. [...] El pobre, como lugar de dios, nos revela a dios positivamente en cuanto que dios asume esa historia amenazada y viviciada y esta presente en medio de ella, del lado de los pobres, para desde la negatividad de la historia (la injusticia, el pecado y la opresión), re crear la vida y abrir un futuro de esperanza (reino)”

Alla människor, förklarar Támez, uppenbarar en trasig bild av Gud, men Gud väljer en särskilt ”plats” i skapelsen för att reparera denna bild.³⁹⁴ Platsen väljs inte för att exkludera, tvärtom; genom att välja den exkluderades plats ”negeras exklusionen” och inklusion bejakas.³⁹⁵ Támez menar att det är just i den exkluderades rop – i vilket den artikulerar sin övergivenhet, frånvaro, brist på delaktighet och hemlöshet – som Gud gjort till sin hemort. Här ekar Jobs öde och Jesu ord:

Det är där i ropet "Min Gud, varför har du övergivit mig?" [...] som pulsen av den gudomliga bilden i människan blir påtaglig, och som trots att den är trasig, inte helt har utrotats. I detta steg av att tala till Gud – och inte om Gud – och att veta att Han hör, föder hopp i livet. Detta är önskningarna att leva manifesteras i ropet av de undertryckta, som upptäcker Guds bild, att som innan han talar lyssnar på hans folks smärta. Genom att känna sig hörd av och att gå i dialog med den Gud som lyssnar, återställer den exkluderade sin gudomliga bild, vilket innebär en återställelse av sitt värde som människa, person och subjekt. Troen på livets möjligheter lyser upp den gudomliga bilden i honom.³⁹⁶

Att reducera de fattiga till sårbarhet, så som Michel Simo Temgo önskar vore att frånta Job den röst han utvecklar och även det tilltal han erfar. Vad de fattiga uppenbarar är också den naturliga revolutionära glöd som Job ger uttryck för när han reagerar på sin situation. Vad Job exemplifierar är inte bara medvetengörande utan en subjektivering som är helt avgörande för att både bryta det negativa beroendet och bejaka det ömsesidiga beroendet. Denna subjektivering kan se väldigt olika ut, från en kollektiv rörelse till en tyst protest vid väggkanten. Bakom de båda anas det outgrundliga mysterium, som momentant kan erfaras som frälsning, men som inte ens befrielseteologin tillfullo tycks kunna begripa. Gebara igen:

It is as if something beyond oneself, some kind of fragile strength, a small hope, a spark allows movement forward. Nonconformity in the face of imposed suffering, a kind of resistance seems willing to face involuntary unhappiness. This seems to be the unconquerable cry of life, ever ready to make itself heard, persisting like a gentle

³⁹⁴ Támez 1991, s. 150. Original: "lugar".

Man skulle även kunna använda "preposition", d.v.s. en särskild plats i tid och rum.

³⁹⁵ Támez 1991, s. 150. Original: "Negar la exclusion".

³⁹⁶ Támez 1991, s. 150-151. Original: "Allí en el grito del ¡Dios mío, por qué me has abandonado [...] se palpa la pulsación de la imagen divina en el ser humano, que a pesar de rota, no ha sido exterminada del todo. En este paso del hablar a Dios, -y no sobre Dios-, y de saber que El oye, se engendra la esperanza en la vida. Son los deseos de vivir manifestados en el clamor de los oprimidos, que descubren la imagen de Dios, aquel que antes de hablar, escucha los dolores de su pueblo. Al sentirse escuchado y entrar en diálogo con ese Dios que escucha, el excluido recupera su imagen divina que implica la dignidad del ser humano, persona, sujeto. La fe en la factibilidad de la vida alumbra en él su imagen divina".

breeze or an almost silent groan when the fear of suffering and death takes form in our flesh.³⁹⁷

³⁹⁷ Gebara 2002, s. 21

Kapitel 6: AVSLUTANDE DISKUSSION

Clodovis Boff skriver:

In fact, the poor do not even like to call themselves poor, out of a sense of honor and dignity. It is those who are not poor who call them that. A poor woman from the poor city of Tacaimbo, in the interior of Pernambuco, hearing that she had been referred to as poor, responded: "Poor, no. Dogs are poor. We are defenseless, but we are fighting".³⁹⁸

Vad Boff konstaterat är att det råder en dissonans mellan den akademiska befrielsesteologins användning av de fattiga som en teologisk term och befrielsesteologens möte med den fattiga människan och denna människas självuppfattning. Orsaken till dissonansen är att befrielsesteologin sällan klargjort att dessa två är två skilda fenomen. Otydligheten i uppdelningen mellan folklig, pastoral, och akademisk befrielsesteologi resulterar i att det uppenbara förbises, alltså att den akademiska befrielsesteologin arbetar med abstraktioner, medan den pastorala och den folkliga befrielsesteologin arbetar med människor.

Teologen Karla Ann Koll har fört en kritisk diskussion kring uppdelningen mellan folklig, pastoral och akademisk teologi med hjälp av John Mackays uppdelning av "teologi från balkongen" och "teologi från vägen". *El balcón* och *el camino* refererar till två olika teologiska perspektiv på tillvaron. Den viktiga skillnaden mellan perspektiven är att man från balkongen ser det som sker på vägen. Detta är, enligt Koll, den traditionella synvinkeln för teologi och filosofi. Koll beskriver vägen som:

The place where life is intensely lived, where thought has its birth in conflict and concern, where choices are made and decisions are carried out. It is the place of action, of pilgrimage, of crusade, where concern is never absent from the wayfarer's heart. On the Road a goal is sought, dangers are faced, life is poured out.³⁹⁹

Problemet med den "balconiserade" åskådaren är att den inbillar sig att den måste abstrahera för att begripa och därmed tenderar att behandla människorna på gatan som

³⁹⁸ Boff 1993, s. 78.

³⁹⁹ Koll 2016, s. 108.

objekt istället för subjekt. Koll menar, precis som Mackay, att ”sanningen” aldrig återfinns på/från balkongen, den återfinns bara på vägen; det är först när teologen rör sig ner från balkongen till vägen och konfronteras med verkligheten och den vardagliga kamp som människor lever i där, som hon kan börja försöka förstå verkligheten.⁴⁰⁰

Kolls kritik tangerar en kritik som Ivan Petrella riktat mot det han kallar den domesticerade akademiska befrielse-teologin.⁴⁰¹ Petrella menar att befrielse-teologin initialt handlade om att förändra världen, men att den nu, såsom tämjd av akademins ramar, gjorts oförmögen att ens tackla verkliga samhällsproblem.⁴⁰² Målet är därför att frigöra den från detta inskränkta ramverk. Även om Petrella aldrig förtydligar vad alternativet vore för den akademiska befrielse-teologin, så kan hans kritik, precis som Kolls kritik, riktas mot föreliggande uppsats. Vad jag har försökt göra är nämligen att värna den balkong som både Petrella och Koll kritiserar.

En grundtanke i denna uppsats är att den subtraktionsprocess som fattigdom innebär utan tvekan är ett fruktansvärt och förnedrande avklädande för den lidande människan, men genom vilken den mänskliga existensens grundvilkor kan blottas för betraktaren. Detta faktum är helt oberoende av om de fattiga görs till ikoner eller idoler, men också av om de fattiga betraktas från vägen eller från balkongen. Den utsatta människan borde dock slippa att behöva genomlida mer förnedring genom att via den akademiska reflektionen ytterligare objektifieras. Men är detta överhuvudtaget möjligt? Går det att begripliggöra levd erfarenhet utan att – genom den för akademiska arbetets nödvändiga reduktion – göra våld på den människa vars lidande teologen försöker begripa eller reflektera kring? Vem skulle kunna begripliggöra det i varje människas outgrundliga djup, utan att först kapsla in och så förminska denna människa?

Om befrielse-teologin vill fortsätta att hävda sig så som en akademisk teologi – och inte enbart som en pastoral eller folklig teologisk rörelse på *vägen* – då är den mest anständiga och faktiskt schystaste lösning gentemot den socioekonomisk utsatta, den marginaliserade, den förtryckta och den nedtystade människan, att tydligare markera handen som pekar, så att den inte misstas för att vara en måne. Att betrakta de fattiga som en renodlad teologisk term innebär att ingen människa kommer identifieras som de fattiga eller tvingas identifiera sig själv som de fattiga, samtidigt som alla i princip skulle kunna göra det.

⁴⁰⁰ Koll 2016, s. 108.

⁴⁰¹ Petrella 2004, s. 124.

⁴⁰² Petrella 2004, s. 149.

Utöver detta etiska argument vilar mitt ställningstagande för balkongen på både en mer realistisk och strategisk uppfattning om akademisk befrielseologi samt på en starkare tilltro till de folkliga befrielseörelserna. Som jag skrev i det inledande kapitlet så har min uppfattning om den akademiska befrielseologin formats av Juan Luis Segundos och Clodovis Boffs arbeten. För såväl Boff som Segundo handlar den akademiska befrielseologin primärt om att få igång ett kreativ teologiskt arbete som – utifrån en teologisk horisont – kan möta samtidens utmaningar. Det handlar varken om att söka bevismaterial eller verifiera teologiska sanningar, utan driva en levande teologi som är *uppkopplad* till verkligheten bortom skrivbordet och som reflekterar över denna. Jag delar också Gustavo Gutierrez och Jung Mo Sung's uppfattningar om teologi som reflektion över praktik.

I detta konstruktiva arbete är steget upp på balkongen nödvändigt, särskilt för en befrielseologi som i sin metod använder nutids- och socioanalys för att diagnosticera och svara på sin tids frågor; det är på balkongen som teologen kan få överblick över de strukturer och konfrontationer som formar *el camino*. Detta betyder inte att jag förespråkar en *balkongteologi*. Jag tror snarare på rörelse mellan väg och balkong, mellan erfarenhet och analys; likt antropologer som återvänder från fältet till skrivbordet för att analysera sina observationer. Det är alltså inte en fråga om en balkongteologi kontra vägteologi. Det som sker på balkongen behöver inte stå i konflikt med det som sker på vägen. Det råder dock en under- och överordnad mellan dem. Medan teologin från vägen inte är beroende av den akademiska befrielseologins reflektion, så får den akademiska befrielseologins existensberättigande genom dess kontakt med vägen; utan kontakt med vägen skulle balkongteologens tal bli intetsägande och blott – för att använda James Cone uttryck – en ”teologisk-onani” för självtilfredsställelse.

Juan Tamayo-Acosta skriver, med referens till Karl Marx tes 11 om Feuerbach, att teologer fram tills nu har begränsat sig till att endast tolka världen på olika sätt, vad det handlar om är att förändra den.⁴⁰³ Det är måhända korrekt, men världen förändras också och teologen behöver förändras med den. Detta är en av de slutsatser som kan dras utifrån Nancy E. Bedfords analys av Latinamerikas religiösa landskap.⁴⁰⁴ I ljuset av dessa förändringar finns det anledning att ifrågasätta den befrielseologiska självbild som Koll och Petrella reproducerar. Av samma anledning är det också viktigt att fortsätta ifrågasätta balkongteologens position. Förändringarna i Latinamerikas religiösa landskap skulle ju lika gärna

⁴⁰³ Tamayo-Acosta.1989, s. 100

⁴⁰⁴ Se kapitel 2.4.

kunna skyllas på en befrielseologi som förlorat sig själv uppe på balkongen. Oavsett så visar dessa förändringar på hur viktigt det är att inom befrielseologin försöka se nyktert och med ödmjukhet på den akademiska befrielseologin samt på dess möjligheter att förändra samhället. Detta gäller lika mycket i den svenska kontexten, såväl akademiskt som pastoralt.⁴⁰⁵

Som jag konstaterade i inledningen med hjälp av Franz Fanon så kommer arbetaren på sockerrörsplantagen i Martinique eller på bananplantagen i Costa Rica inte ta upp kampen för sina rättigheter till följd av en akademisk befrielseologs socioanalys, oavsett om denna är gjord från balkongen eller från vägen. Kampen springer snarare ur den naturliga revolutionära glöd hos den människa som ”helt enkelt bara kan tänka sig sitt liv som ett slags kamp mot utsugning, misär och hunger”.⁴⁰⁶ Denna kamp – eller för vissa människor ett utjädnande i hoppfull väntan på morgondagen – rör sig på befrielseologins mest elementära nivå: den folkliga. Det pastorala arbetet är att vandra med denna människa. Det akademiska är att inom ramarna för akademien, reflektera över denna praktik.

Detta är en uppdelning som varken Koll, Petrella eller för den delen Per Frostin upprätthåller eller tycks vilja upprätthålla, men vilket jag menar är både kreativ och nödvändig att upprätthålla. För den akademiska befrielseologin handlar detta emellertid inte om att låta sig tämjas av det akademiska ramverket eller att politiskt paralyseras. Det handlar snarare om att bevara en realistisk självbild så att den akademiska befrielseologen kan fortsätta att försöka ”navigera” den folkliga och pastorala befrielseologin genom sina analyser av ”vägen”. Befrielseologen kommer dock också – om engagemanget för de marginaliserade är genuint – vara nödgad att stundtals släppa blicken från sin egen horisont, för att följa med i dessa rörelser, utan att för den delen tvingas resignera inför destruktiva, exkluderande eller förtryckande praktiker.

Teologens rörelse upp på *balkongen* är helt avgörande för att få överblick över dessa praktiker, vilket förvisso inte innebär att teologen ska stanna på *balkongen* eller fastna i reflektioner kring det abstrakta teologiska tankegodset. Vad den akademiska befrielseologin alltså primärt bör arbeta med är *de praktiska problemen* som uppstår längs vägen. Det praktiska problem som föreliggande uppsats försökt lösa har varit *översättning* och lösningen har sökts genom att studera de fattiga som ett teologiskt begrepp och tankefigur.

⁴⁰⁵ Ett exempel i svensk kontext är anklagelsen att Svenska Kyrkan sedan 1968 varit influerad av kultur-marxism och att profilerade ”vänster-präster” genom att hamna på kyrkliga top-positioner vridit Svenska Kyrkan åt vänster. Om denna anklagelse är sann måste ju de senaste trettio åren av privatisering, utförsäkring och nedmontering av välfärdsstaten betraktas som ett totalt misslyckande för denna ”vänster-kyrka” och ett politiskt fiasko för dessa så kallade ”vänster-präster”. På grund av dessa samhälliga förändringar bör man antingen ifrågasätta föreställningen om vänster-kyrka eller (vilket jag då förordar) vilken påverkan det akademiska och pastorala arbetet egentligen har på samhällsutvecklingen.

⁴⁰⁶ Cone 1975, s. 43.

Som tidigare nämnts är styrkan med tankefigurer dess möjlighet att förflytta sig mellan olika diskurser och fungera som orienteringspunkt för reflektioner gjorda utifrån olika kontexter. Som sociologen Johan Asplund förklarar kan två olika upprättade diskurser med vitt skilda språkvärldar tala med och förstå varandra under förutsättningarna att dessa tar sin utgångspunkt i *tankefigurer som bägge förfogar över*. I praktiken innebär det att tankefiguren är konstruerad på en sådant dynamiskt sätt att den kan anpassas till respektive kontext samtidigt som den utgör en gemensam orienteringspunkt för dem båda.

En ofta förekommande kritik mot den sociologiska användningen av tankefigurer är att de i verkligheten, eller empiriskt, endast förekommer som blandningar av det ena eller det andra.

Det är dock min uppfattning att en sådan kritik missat tankefigurens huvudsakliga uppgift. *Tankefiguren* är just en tänkt modell där vissa egenskaper framhävs, alltså den är både generaliserande och fiktiv. Som sådan *finns* den inte i verkligheten, samtidigt som den ändå speglar något av verkligheten och kan därför användas för att tolka och analysera verkligheten. Den behöver inte heller vara utelustande, statiskt eller endimensionell utan kan anpassas efter verklighetens komplexitet.

Som tankefigur har jag föreslagit att de fattiga ska förstås som en fixeringsbild i vilken det går att utläsa och tolka in flera motiv. Även om tankefiguren de fattiga kan rymma en mångfald av motiv har jag i föreliggande uppsats valt att fokusera på det två motiv som jag menar dominerar fixeringsbilden: ett bristmotiv och ett resonansmotiv. Då samma linjer formar bristmotivet och resonansmotivet, blir utmaningen för befrielsesteologen att på en och samma gång försöka hålla isär och samman de två motiven. Detta är dock inte bara en utmaning utan hyser också tankefigurens kreativa potential eftersom den då bättre speglar den verklighet som är mer komplicerad än förtryckare och förtryckt, olycklig och lycklig, ond och god.

Mitt förslag för möjligt tillvägagångssätt för en befrielsesteologi i det tjugoförsta århundradet är att respektive kontext med sitt specifika praktiska arbete och för kontexten lämpliga socioanalys tolkar in sin empiriska verklighet i bristmotivet. De fattiga kommer i en kontext kunna betyda en sak och i en annan kontext betyda en annan sak, samtidigt som de båda kontexterna binds samman av de gemensamma motiven. Med denna brygga skulle man således kunna etablera en dialog, utifrån vilken man också skulle kunna söka de gemensamma belägenheterna. Måhända skulle man kunna se hur lidande och kamp i de partikulära kontexterna växer ur samma strukturella rotsystem. Som konstaterat uppenbarar bristmotivet inte bara en ”yttre” alienation utan speglar

också en ”inre” alienation. Här finns det möjlighet att med hjälp av tankefiguren länka samman ”förlorarnas” situation med ”vinnarnas” situation. Det finns också en eventuell möjlighet att visa på gemensamma underliggande faktorer mellan exempelvis bekämpningsmedlens steralisering av arbetarna på bananplantagen i Costa Rica och utbrändhetskrisen i Sverige eller till exempel på undersköterskornas låga löner och de inhyrda konsulternas upplevelse av att deras ”karaktär krackelerar”.⁴⁰⁷

På motsvarande sätt skulle resonansmotivet kunna tolkas och artikuleras olika i respektive kontext. Här är befrielsesteologen dock mer begränsad av den befrielsesteologiska antropologin och dess idéer om vad som utgör ett gott liv, vilket till viss del kommer till uttryck i föreställningen om de fattigas vara-i-världen. Vad som framkommit i föreliggande uppsats är att den befrielsesteologiska antropologin bejaktar det ömsesidiga (o)beroendet och att varje människa såsom skapad till ett autonomt subjekt är satt att råda över skapelsen och tjäna sin medmänniska. Hon står, såsom inlemmad i en väv av interdependenta relationer, i förbund med nästan, skapelsen och Gud. Människan förverkligas i dessa relationer; befrielse och frihet är att stå i relation.⁴⁰⁸ Eftersom det finns en lära om människan och en föreställning om ett gott liv kommer alltså bristmotivet framträda olika i olika kontexter. På motsvarande vis kommer också resonansmotivet i respektive kontexts bristsituation och i ljuset av denna situations alienation framträda på olika sätt. Den protest som den costarricanska bananplantagearbetaren artikulera kommer att vara väldigt olik den protest som den svenska undersköterskan artikulerar. Samtidigt kommer befrielsesteologen med hjälp av tankefigurens två motiv att kunna söka det gemensamma i de två protesterna.

Som gemensam orienteringspunkt kan de fattiga bli en brygga mellan de partikulära kontexterna med vilken det praktiska problemet – översättningen – kommer kunna hanteras. Viktigt att understryka är att precis som när man översätter en text från ett språk till ett annat kommer explicita uttryck liksom implicita innebörder och nyanser gå förlorade, förändras, eller tillkomma i själva översättningsarbetet. Det innebär dock inte att översättning är omöjlig.

Ingen lösning är perfekt och även den lösning som presenteras i föreliggande uppsats har sina tillkortakommanden. För att överhuvudtaget acceptera huvudresonemangen i föreliggande uppsats måste man först acceptera steget upp på balkongen. Därpå måste

⁴⁰⁷ Rosa 2019; Sennet 2007.

⁴⁰⁸ Se kapitel 4 och kapitel 5

man acceptera det mått av abstraktion och reduktion som reflektionen kräver. Först därefter kan man diskutera de eventuella problem och utmaningar som denna lösning kan tänkas innebära, men också vilka möjligheter den öppnar för. Det som är utmärkande för den lösning som föreliggande uppsats presenterar är att några av dess styrkor också utgör dess brister och viceversa. Tankefigurens främsta styrka är att den kan anpassa sig efter tid, rum och verklighetsbeskrivningar. Dess främsta svaghet är att den är beroende av tid, rum och verklighetsbeskrivningar.

Då den akademiska befrielse-teologin syftar till att driva ett kreativt teologiskt arbete som är uppkopplat till verkligheten bortom skrivbordet är tankefigurens värde helt beroende av kontakten med denna verklighet och i vilken utsträckning tankefiguren kan *brukas*. Bruksvärdet bestämmer när tankefiguren ska kasseras och den har alltså inget värde i sig själv. Här finns en tidsaspekt att beakta som innebär att tankefiguren alltid förblir temporär; när den varken är tilltalande eller kan brukas längre passerar den sitt bäst-före-datum. Detta innebär att en akademisk uppsats om tankefiguren de fattiga redan imorgon skulle kunna vara passé. En viktig fråga att ställa till detta arbete är därför vilken brukbarhet den tankefigur vars motiv jag markerat ut i föreliggande uppsats har? Skulle den exempelvis kunna användas i ett pastoralt arbete under sommaren 2020 eller en akademisk uppsats under våren 2021?

Att Gustavo Gutierrez och Clodovis Boff benämnde fattigdom som i första hand en bristsituation öppnade upp tankefiguren mot framtiden. ”De fattiga har ni alltid hos er” säger Jesus i evangelieberättelserna (Matt 26:11), vilket den tidiga befrielse-teologin var väl införstådd med. Styrkan i att ta fasta på bristen som det första och dominerande motivet i tankefiguren ligger just i att tankefiguren på så sätt kan förbli öppen, dynamisk och mottaglig för teologisk tolkning. Eftersom tankefiguren är fullständigt beroende av dess bruksvärde förlänger den sitt bäst-före-datum med denna öppenhet. Tim Noble har i sin kritik av befrielse-teologin bland annat anmärkt på befrielse-teologins skissartade och svepande beskrivningar av de fattiga. Jag har i denna uppsats hävdad att detta också är en styrka då dessa beskrivningar med enkelhet – just eftersom de är svepande – kan laddas med nytt innehåll, gång på gång. Mer konkreta beskrivningar och en mer statisk tankefigur skulle fortare förlora aktualitet. Därtill vill jag hävda att både betoningen på bruksvärde och bäst-före-datum bidrar till tankefigurens dynamik eftersom den ständigt riskerar att ”dö” samtidigt som en annan ständigt kan ”uppstå”. Viktigt att poängtera är att det då egentligen inte är

tankefiguren i sig som dör och uppstår, utan motiv i tankefiguren som bleknar och framträder, medan figuren förblir i en ständig skiftning.

Vad som här uppträder är en dynamisk tankefigur som både kan förändras över tid och anpassas efter de varierade kontexterna. Samtidigt förblir den, genom den befrielseologiska antropologin som kärna en sammansatt tankefigur som varken imploderar, fragmenteras eller blir flytande. Dessa egenskaper utgör tankefigurens styrka samtidigt som de är dess främsta sårbarhet; genom att inte låsa fast motiven eller låta tankefiguren stelna, utan låta den förbli dynamisk, öppen och mottaglig för teologisk tolkning, så gör man den också känslig för ideologiska intressen.

Eftersom respektive kontext gör sin för kontexten specifika socioanalys kommer valet av socioanalysen vara det som präglar tolkningen av tankefigurens motiv. Valet av socioanalys är både ett val av verklighetsbeskrivning och av vilka frågor som teologen bör prioritera. Här finns en potentiell konfliktyta – ett slags slag om verkligheten – både mellan och inom respektive kontext.

För att lyfta ett exempel från USA så möttes Black Lives Matter rörelsen av högerextrema White Lives Matter demonstrationer och Blue Lives Matter manifestationer.⁴⁰⁹ Lika förödande – om inte mer förödande – för Black Lives Matter rörelsen har varit All Lives Matter rörelsen; vem kan förneka detta? Det finns en mängd snarlika potentiella konfliktytor även i Sverige, i vilken en konkurrens om tolkningsföreträde av bristmotivet skulle kunna uppstå: Fattigpensionären kontra den nyanlända invandraren, den Byggnads-anslutna muraren kontra den svartarbetande målaren, undersköterskan kontra den invandrade allmänläkaren, den racifierade kulturarbetaren kontra den friställda maskinoperatören, etc. För att formulera det i en fråga: vilken socioanalys bör befrielseologin prioritera så att den kan konfrontera de utmaningar som råder inom den egna kontexten, utan att den därmed ställer sig i konflikt med befrielseologiska socioanalyser i andra kontexter?

På senare år har den mer klassorienterade befrielseologin fått en renessans, inte minst på grund av Ivan Petrellas arbete. Petrella hävdar att vad de senaste tre decennierna visat – såsom präglat av det identitetspolitiska och kulturpolitiska paradigmet – är att fattiga bara blivit ännu fattigare, medan rika bara blivit ännu rikare och att de rasistiska

⁴⁰⁹ Blue syftar på polisens blåa uniformer.

och patriarkala strukturerna blivit än mer förödande. Han ser ett samband mellan hur den ursprungliga befrielsesteologins vridning från klassfrågor också hänger samman med hur de befrielsesteologiska försök som gjorts i den nordatlantiska kontexten ofta kommit att handla om just identitetspolitik, eller – för att bruka sociologen Nancy Frasers terminologi – *erkännande* istället för *omfördelning*.⁴¹⁰ Detta har reducerat befrielsesteologin till en teologi för medelklassen.

Petrella understryker att han inte vill förminska den typ av förtryck som drabbar kvinnor eller etniska, kulturella och sexuella minoriteter, men vill samtidigt understryka att ”poor blacks suffer more than middle-class blacks, that poor women suffer more than middle-class women and so forth”.⁴¹¹ Han menar att huvudfrågan för all befrielsesteologi har alltid varit och bör förbli: *vad är befrielse för de materiellt fattiga?*⁴¹² Han menar också att det är en illusion att den samtida befrielsesteologin, som betonar det partikulära och individuella samt prioriterar kulturella särintressen skulle ha förmågan att höja prekariatets levnadsstandard. Han skriver med referens till Cornel West att om visionen för afroamerikansk befrielsesteologi vore att bli inkluderad i ”the mainstream of liberal capitalist America” genom att lämna frågan om resursfördelning orörd, ”then they should drop the meretricious and flamboyant term ‘liberation’ and adopt the more accurate and sober word ‘inclusion’”.⁴¹³

Det går inte att förneka att Petrella identifierat en problematisk tendens i befrielsesteologins utveckling samt vilka utmaningar som befrielsesteologin – såsom en uppsättning befrielsesteologier – står inför idag. I sin kapitulation inför identitets- och kulturpolitiken, i vilken bristen blir allemansrätt, riskerar alltså befrielsesteologin att slarva bort de materiellt fattiga och istället göra medelklassen till adressat; betoning blir på *erkännande* istället för *omfördelning*. Denna tendens såg även Per Frostin redan på sin tid. Han menade att befrielsesteologin ofta förvandlas till ”volvo-teologi” i Sverige, ”en utslätad folkhemsvariant”.⁴¹⁴ Som tidigare nämnts så låg lösningen för Frostin i att lyfta fram konfliktdimensionerna – i synnerhet konflikten om produktionsmedlen – för att sedan som pastoral och/eller akademiskteolog positionera sig med de fattiga i denna konflikt.

Till skillnad från Frostin som till viss del bejakade en tolkningvariation – termen de fattiga omfattade klass, kön och etnicitet – argumenterar Petrella för en socioanalys som uteslutande

⁴¹⁰ Petrella skulle ha vunnit mycket på att använda Frasers diskussion om hur kampen för kvinnorsrättigheter har gått från en kamp för omfördelning till en kamp för erkännande och att detta identitetspolitiska skifte endast riskerar att stödja nyliberalism och upprätthållandet av det fria-marknadens samhälle (Fraser 2003).

⁴¹¹ Petrella 2008, s. 134

⁴¹² Petrella 2008, s. 3; s. 134.

⁴¹³ Petrella 2008, s. 131.

⁴¹⁴ Frostin 1987, s. 35.

arbetar med materiell fattigdom och anti-kapitalism. Vad han önskar är en gemensam socioanalytisk horisont som ska utgöra standard för all nutida befrielseologi och som kan angripa världens verkliga problem, en analys som skulle kunna förbinda varje partikulär kontext till den globala kontexten. Vad Petrella föreslår är en kritisk analys av kapitalismen som fokuserar klasskonflikt och ekonomisk ojämlikhet. Således är Petrella tillbaka på den socioanalys som också Frostin förordade och som enligt honom utgjorde norm för den befrielseologiska metoden.

Jag vill här varken argumentera för eller mot en socioanalys som fokuserar på den materiella fattigdomen eller som grundar sig i en kritik av den kapitalistiska samhällsformationen. Istället vill jag peka på några grundläggande brister i Petrellas position, för att därmed kunna skissa fram vad en befrielseologisk socioanalys för det tjugoförsta århundradet skulle behöva tillhandahålla.

Den inom befrielseologin ofta förekommande systemkritik som fokuserar på resursfördelning har av den tyska sociologen Hartmut Rosa kallats the *antagonistic* position. Denna position och kapitalismkritik har av Rosa förklarats med hjälp av en paj-metamorfi: ”society collectively produce a *pie* of goods and services, yet also of opportunities, privileges and positions, all of which must then be shared and distributed”.⁴¹⁵ I det kapitalistiska samhället kommer några personer få en större bit av pajen än andra, medan vissa inte får någon bit alls. Den antagonistiska kritiken fokuserar antingen på den orättvisa fördelningen av pajens bitar eller pajens orättvisa produktionsförhållanden. Positionen betraktar fördelning och produktion som den verkliga källan till intressekonflikter. Problemet med denna position är att dess krav på rättvisare distribution och produktion – eller en större bit av pajen – tycks endast driva på den kapitalistiska motorn och förse motorn med bränsle så att det obevekliga ekorrhjulet kan fortsätta. Som Rosa skriver:

The trade unions do demand a larger piece of the pie, but growing the overall pie is more or less the only way to realise large pieces for wage earners within the system. The struggle for shorter working hours ultimately came at the cost of massive compulsions of acceleration, as Marx had already observed: labour did not and does not reduce in quantity, it simply occurs at a higher pace.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Dörre&Lessenich&Rosa 2015, s 218.

⁴¹⁶ Dörre&Lessenich&Rosa 2015, s. 221.

Rosas slutsats är att den antagonistiska positionen är oförmögen att röra sig bortom konkurrens och social jämförelse, det vill säga den fundamentala logik som driver och föder den kapitalistiska samhällsformationen. Med andra ord: istället för att – likt exempelvis Karl Marx – visa på hur den kapitalistiska samhällsformationen producerar kriser och problem som den själv samtidigt är oförmögen att lösa tycks alltså både Frostin och Petrella genom sin kritik vara delaktig i att upprätthållandet av det system som de önskar förändra.

Med tankefiguren de fattiga som orienteringspunkt för de olika kontexterna är befrielsesteologin måhända inte i behov av en gemensam socioanalys. Strävan att söka en gemensam socioanalys behöver dock inte vara av ondo och det kan finnas en poäng att söka gemensamma verktyg för de olika kontexterna. Frågan är i så fall vad en sådan socioanalytisk ”verktygslåda” borde innehålla?

Först och främst måste den kunna se de potentiella konfliktsituationerna och samtidigt behålla förmågan att röra sig bortom de antagonistiska positionerna genom att söka den gemensamma belägenheten. För det andra måste den kunna tillhandahålla så pass dynamiska verktyg så att de kan brukas både av en befrielsesteolog på socialistiska Kuba och av en befrielsesteolog i det kapitalistiska Costa Rica. På liknande vis måste också den lokala prästen som arbetar med papperslösa migranten på Andalusiens tomatodlingar kunna bruka verktygen lika enkelt som en studentpräst i Lunds Domkyrka. För det tredje måste socioanalysen kunna hantera och ta på allvar det mångfald av *bristsituationer* som går att tolka in i tankefiguren de fattiga, samtidigt som den inte får leda befrielsesteologen att kapitulera inför ett utslätat ”All lives matter”. Resonansmotivet spelar här en avgörande roll eftersom detta motiv pekar mot *det goda livet*. Detta är något som bara delvis behandlats i denna uppsats. Den befrielsesteologiska föreställningen om ett gott liv och visionen om ett kommande rike kräver ytterligare studier i ämnet. För det fjärde måste socioanalysen kunna hantera tankefigurens bristmotiv som både uppenbarar en yttre alienation och speglar en inre, utan att för den delen bli till en coping-strategi för en skuldyngd och ångestfylld välbärgad medelklass.⁴¹⁷ Vad som eftersöks är en analys som skulle kunna visa på ett samband mellan min medmänniskas situation och min egen situation, mellan förtryckarens olycka och den förtrycktas misär, mellan det Per Frostin kallade de nedtystades erfarenhet och det nedtystade i varje människa.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Klitgaard-Nelson 2019.

⁴¹⁸ Frostin 1993.

Vad jag eftersöker är en socioanalys som med en befrielseologisk vision om ett gott liv kan konfrontera de strukturer och krafter som förhindrar människan att förverkliga detta. I ett typ samhälle handlar detta kanske om att angripa den kapitalistiska samhällsformationen och de strukturer som gör människan till ett objekt. I ett annat – framtida – samhälle handlar det kanske om att angripa en annan typ av samhällsformation, som med andra strukturer och med andra medel förkväver individen.

Om befrielseologin vill undkomma utopism och bevara sin aktualitet också imorgon, måste den både ta Jesus ord på allvar om att vi alltid kommer ha *de fattiga* hos oss och samtidigt söka en socioanalys som strävar efter det motsatta (Matt26:6-13). Endast så kan vi konstruera ett mål som hela tiden rör sig framför oss och ett rike som ständigt hägrar vid horisonten. Endast så kommer bäst-före-datum passeras först imorgon.

Min rekommendation, till den som ämnar påbörja ett sådant sökande efter lämplig socioanalys, är att rikta blicken mot Jena och den forskning som sociologerna Klaus Dörre, Stephan Lessenich och Hartmut Rosa bedriver för att återuppliva den akademiska sociologins kritiska impulser. Jag anar att dessa forskare skulle vara intressanta interluktörer och deras arbete utgöra angelägna referensramar för en befrielseologi i det tjugoförsta århundradet.

Kapitel 7: SAMMANFATTNING

Syftet med denna uppsats har varit att analysera befrielsesteologins tal om de fattiga och utifrån denna analys konstruera en gemensam orienteringspunkt för den akademiska befrielsesteologins olika kontexter. Genom att konstruera en gemensam orienteringspunkt har förhoppningen varit att kunna underlätta för rörelse och översättning mellan de partikulära kontexterna.

Med avstamp i lundateologen Per Frostins tolkning av de fattigas roll som interlokutör i befrielsesteologin har jag diskuterat, i relation till nutida versioner av denna tolkning, vilka konsekvenser som kan uppstå när man ger en person eller en social grupp problemformuleringsprivilegiet. De fattiga som teologins subjekt blir problematiskt, särskilt i ljuset av den samtida politiska populismen, eftersom de människor som lever i socioekonomisk utsatthet tenderar att vara politiskt svaga. Tolkningen av de fattiga som befrielsesteologins subjekt tycks härröra från en uppfattning om att befrielsesteologin skulle komma från de fattiga själva, vilket varken får stöd i de befrielsesteologiska texterna eller av sociologisk och historisk forskning. Befrielsesteologin ska snarare förstås som en ansträngning att breda väg för en kommande teologi från de fattiga. I uppgiften ligger också att hjälpa människan genom den process i vilken hon går från att vara objekt och offer, till att bli subjekt och ta makten över sitt eget liv. Relaterat till denna process av medvetengörande förekommer talet om de fattiga som det historiska subjektet. Även om detta tal förekommer inom den befrielsesteologiska traditionen har denna uppfattning om de fattiga knappast dominerat. I min analys har jag istället funnit att det som betonas inom den latinamerikanska befrielsesteologin är snarare en strävan är att låta varje människa bli subjekt i sitt eget liv, vilket i en instans av processen innebär kamp mot de strukturer som förvägrar henne detta.

En viktig kritik som har kommit från befrielsesteologer i form av självkritik har varit att det råder en grundläggande dissonans mellan befrielsesteologins tal om och tal till de fattiga, alltså mellan den akademiska befrielsesteologins användning av de fattiga som en teologisk term och befrielsesteologens möte med den fattiga människan och denna människas självuppfattning. Ett grundläggande problem som befrielsesteologin sällan klargjort är att dessa två – de fattiga som teologisk term och den fattiga människan – är två skilda fenomen. En lösning på detta problem har varit att, likt Clodovis Boff, tydliggöra distinktionen mellan akademisk, pastoral och folklig befrielsesteologi. Genom att bevara en sträng gränsdragning mellan dessa tre praktiker klargörs det som torde vara uppenbart: den akademiska

befrielsesteologin arbetar med abstraktioner, medan den pastorala och den folkliga befrielsesteologin arbetar med människor.

Det förslag som presenterats i denna uppsats är en renodling av de fattiga som teologisk term och akademiskt begrepp. Endast så kan befrielsesteologin förekomma missuppfattningen att de beskrivningar som kommer ur den akademiska befrielsesteologins kreativa arbete skulle tillfullo finnas representerade i verkligheten *därute*. Detta skulle också tydliggöra den akademiska befrielsesteologins primära mål och syfte, det vill säga att driva ett kreativt teologiskt arbete och ge riktlinjer för fortsatt pastoralt och folkligt gräsrotsarbete.

Mitt förslag har varit att de fattiga såsom teologisk term inom akademisk befrielsesteologi och som orienteringspunkt för olika befrielsesteologier bör förstås och brukas som en teologisk *tankefigur* och som tankefigur fungera som en fixeringsbild i vilken det går att utläsa flera *figurer*.

I det inledande kapitlet formulerade jag två forskningsfrågor. Den första frågan löd: *Vad består denna tankefigur av?*

Efter att studerat olika signifikanta befrielsesteologers tal om och användning av *de fattiga*, kan jag konstatera att svaret är att en mångfald av motiv går att utläsa i tankefiguren, men att det finns två grundmotiv som utgör de mest konstituerande linjerna för tankefiguren. Det första motivet har jag, med hjälp av Clodovis Boff och Gustavo Gutierrez, valt att kalla ett bristmotiv. Det är en benämning på den alienation som de fattiga uppenbarar. Med andra ord ska fattigdom förstås som en bristsituation. Fördelen med beteckningen brist är att den inbegriper de många olika negationer som återfinns i de olika tänkarnas befrielsesteologier, samtidigt som den också inbegriper såväl den socio-ekonomiska bristen som den antropologiska. Med andra ord kan beteckningen korrelera en inre alienation – det vill säga bortvändhet från Gud, medmänniskan, skapelsen och sig själv – med en yttre alienation – det vill säga de sociala, kulturella och ekonomiska konsekvenserna av denna bortvändhet – i bemärkelsen lidande, förtryck, marginalisering och död. Ytterst handlar denna alienation om en alienation från det människan är tänkt att vara ett av Gud mottagande subjekt vars kallelse är att tjäna nästan och med förmågan att forma sin omvärld vara ansvarig för skapelsen.

Jämte, i och sammanflätat med detta första bristmotiv framträder ett annat lika dominerande motiv som jag valt att kalla ett resonansmotiv. Likt bristmotivet är resonansmotivet också dynamiskt. Det uppenbarar bland annat ett särskilt vara-i-världen som är kongruent med den befrielsesteologiska antropologin och som ytterst präglas av ett bejakande av interdependensen. Ordet resonans syftar i detta sammanhang både på den

vibrerande relation som Ivone Gebara beskriver och på den röst som Job utvecklar i erfarenheten av att hans värld och Gud blivit stum, men också på det tilltal han tillslut erfar då han vägrat att pruta på sin egen mänsklighet. Resonans ska alltså förstås som en särskild relation till Gud, skapelsen, medmänniskan och sig själv.

En viktig slutsats är att föreställningen om ett särskilt vara-i-världen inte bör tillskrivas socioekonomiskt svaga personer, som om det skulle gå att verifiera denna föreställning empiriskt. Istället bör den snarare behandlas som en akademiskt användbar spekulativ tanke och ett uttryck för befrielsesteologens egen blick; vad som sker är att en bristens-subtraktionsprocess avslöjar den illusoriska tryggheten och blottlägger interdependensen för betraktaren. Vad befrielsesteologen ser är hur de fattiga med sitt vara-i-världen lever i en andlig barndom som utmärks av en förmåga att ta emot, men vad som egentligen skett är att befrielsesteologen genom sin betraktelse bejakat sin egen existentiella beskaffenhet och dess villkor. På liknande vis bör relationen mellan de fattiga och Kristus förstås. De fattiga utgör ett minnesmärke över Kristus – död och uppståndelse – och bär så hoppet om förändring och av att döden inte har sista ordet. Såsom minnesmärke bekräftar de inte bara på när och var Gud uppenbarade sig utan också när och var Gud fortsätter att uppenbara sig. Det är där livet är hotat av destruktion som kampen – för livet och mot de strukturer som hotar det – blir som allra tydligast.

Den andra forskningsfrågan löd: *Hur kan tankefiguren användas i det akademiska arbetet och vilka eventuella utmaningar kan den innebära?*

I det sammanfattande diskussionskapitlet har jag, genom att återknyta till Clodovis Boff och Juan Luis Segundos uppfattning om den akademiska befrielsesteologin, skissat fram grunddragen för hur ett befrielsesteologiskt arbete skulle kunna utformas. Det är ett befrielsesteologiskt arbete som utifrån partikulär kontext med sitt specifika praktiska arbete och kontextbundna socioanalys orienterar sig efter en – för de olika kontexterna gemensam – tankefigur. Eftersom respektive kontext gör sin för kontexten särskilda socioanalys kommer valet av socioanalys vara det som präglar tolkningen av tankefigurens motiv. Valet av socioanalys är både ett val av verklighetsbeskrivning och av vilka frågor som teologen bör prioritera. Här finns en potentiell konfliktyta, både mellan och inom respektive kontext. En viktig slutsats i föreliggande uppsats har varit är att de egenskaper hos tankefiguren som gör den till en potentiell orienteringspunkt och som utgör dess främsta styrka är samtidigt också dess främsta sårbarhet; genom att låta tankefiguren förbli dynamisk, öppen och mottaglig för teologisk tolkning, så gör man den också känslig för ideologiska och politiska intressen.

Tankefiguren riskerar därmed hela tiden att omvandlas från att vara en orienteringspunkt för dialog till en kollisionpunkt i konflikter om verklighetsbeskrivningar.

Med anledning av denna eventuella konfliktsituation formulerade jag en fråga för vidare forskning: *vilken socioanalys bör befrielseologin prioritera så att den kan konfrontera de utmaningar som råder inom den egna kontexten, utan att den därmed ställer sig i konflikt med befrielseologiska socioanalyser i andra kontexter?*

Ambitionen i föreliggande uppsats har inte varit att argumentera för en specifik socioanalys. Jag har emellertid angivit riktlinjer för vad jag tror skulle kunna utgöra ett konstruktivt sökande efter möjlig socioanalys. Vad jag eftersöker är en socioanalys som med en befrielseologisk vision om ett gott liv kan konfrontera de strukturer och krafter som förhindrar människan att förverkliga denna vision, såväl i detta som i ett framtida samhälle. För att den akademiska befrielseologin ska kunna bevara sin aktualitet också imorgon, måste den både ta Jesus ord på allvar om att vi alltid kommer ha *de fattiga* hos oss och samtidigt söka en socioanalys som strävar efter det motsatta. Endast så kan vi konstruera ett mål som hela tiden rör sig framför oss och ett rike som ständigt hägrar vid horisonten. Endast så kommer bäst-före-datum passeras först imorgon.

KÄLLFÖRTECKNING

Tryckta källor:

- Araya, Victorio. 1983. *El Dios de los Pobres: el misterio de Dios en la Teologia de la Liberacion*. San José: Segunda Edicion.
- Araya, Victorio. 2009. "El Dios De Los Pobres: Misterio De Gracia Y Fidelidad". *Siwo: Revista de teologia*. Núm. 2: El problema de Dios en América Latina: s. 123-160.
- Arce-Valetin, Reinerio 2017. "Towards a Decolonial Approach in Latin American Theology". *Theology today*. Volym 74. Nr.1. s. 41-48.
- Asplund, Johan. 1991. *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Boff, Clodovis. 1987. *Feet-On-The-Ground-Theology*, övers. Phillip Berryman. Maryknoll: Orbis Books.
- Boff, Clodovis. 1993. "Epistemology and Method of Theology of Liberation". *Mysterium Liberatonis*, red Ignacio Ellacuria & Jon Sobrino, s. 57-84. Maryknoll: Orbis Books. Uuspr. Utg. 1990.
- Boff, Leonard. 1997. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, övers. Phillip Berryman. Maryknoll: Orbis Books.
- Boff, Leonardo & Boff, Clodovis. 1985. *Salvation and Liberation: In Search for a Balance between Faith and Politics*, övers. Robert R. Barr. Quezon City: Claretian Publications.
- Boff, Leonardo & Boff, Clodovis. 2001. *Como fazer teologia da libertação*. Uppl.8. Petrópolis: Editora Vozes. Urspr. utg. 1986.
- Boff, Leonardo. 1985. *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, övers. John W. Diercksmeier. Chestnut Ridge: Crossroad Publishing.
- Borelius, Ulf. 2016. *Om befrielsesteologins uppkomst i Latinamerika: en sociologisk analys av religiös förändring*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Calles Barger, Lilian. 2018. *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberton Theology*. New York: Oxford University Press.
- Carette, Jeremy & King, Richard. 2005. *Selling Spirituality: the silent takeover of religion*. New York: Routledge.
- Codina, Victor. 1993. "Sacraments". *Mysterium Liberatonis*, red. Ignacio Ellacuria & Jon Sobrino, s. 654-676. Maryknoll: Orbis Books. Uuspr. Utg. 1990.

- Cone, James H. 1999. *God of the Oppressed*. Uppl. 2. Maryknoll: Orbis Books. Urspr. utg. 1975.
- Cooper, Thia, red. 2013. *The Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-first-century*. London: Palgrave Macmillan.
- Damerau, Hans 2002. *Ärkebiskopen är mördad! Predikan som den levande teologins ort. En systematisk-teologisk analys av ärkebiskop Romero's predikningar i El Salvador 1977–80*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Dörre, Klaus & Lessenich, Stephan & Rosa, Hartmut. 2015. *Sociology, Capitalism, Critique*, övers. Jan-Peter Herrmann & And Loren Balhorn. New York: Verso.
- Fanon, Frantz. 1997. *Svart hud – Vita masker*, övers. Stefan Jordebrandt. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Fraser, Nancy. 2003. *Den radikala fantasin. Mellan omfördelning och erkännande*, övers. Sven-Erik Torhell. Göteborg: Daidalos.
- Fridlund, Patrik 2004. ”I dogmernas sköte? Om teologi i trohet mot ideologin eller i frihet till objektet”. *RIT: Religionsvetenskaplig Internettidskrift*. Nr.7. s. 1-8.
- Frostin, Per. 1979. *Bön och revolution*. Stockholm: Skeab tryckmans & Verbum.
- Frostin, Per. 1982. *Den ofullbordade revolutionen: Kristendomens och marxismens dialektik*. Stockholm: Kristna Studentrörelsen i Sverige & Gummessons Bokförlag.
- Frostin, Per. 1987. *De fattigas evangelium*. Stockholm: Proprius förlag.
- Frostin, Per. 1992. *Mysteriets grammatik*. Introduktion i systematisk teologi. Kompendium avsett för användning inom delkursen i Systematisk teologi/Dogmatik, kurs TL 001/005 vårterminen 1992, Lund (stencil).
- Frostin, Per. 1994. *Teologi som befriar: Efterlämnade texter*. Lund: Teologiska institutionen.
- Gebara, Ivone. 1999. *Longing for Running Water*, övers. David Molineaux. Minneapolis: Fortress Press.
- Gebara, Ivone. 2002. *Out of the Depths: Women's experience of evil and salvation*, övers. Ann Patrick Ware. Minneapolis: Fortress Press.
- Giddens, Anthony. 2007. *Sociologi*. Uppl. 4:3. Lund: Studentlitteratur.
- Grondin, Jean. 1994. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Groody, G. Daniel, red. 2007. *The Option for the Poor in Christian Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gustafsson Lundberg, Johanna. ”Christianity in a Post-Christian Context: Immigration, Church Identity, and the Role of Religion in Public Debates”. *Religion in the European*

- Refugee Crisis*. Edited by Ulrich Schmiedel and Graeme Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2018, s. 123-144
- Gutierrez, Gustavo. 1975. *Teologia de la Liberacion: Perspectivas*. Uppl. 7. Salamanca: Ediciones Sigueme. Urspr. Utg 1972.
- Gutierrez, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation*, övers. Sister Caridad Inda & John Eagleson. Maryknoll: Orbis Books.
- Gutierrez, Gustavo. 1991. *Vi dricker ur vår egen brunn*, övers. Carl-Erhard Lindahl. Stockholm: Verbum förlag.
- Gutierrez, Gustavo. 1994. *Lidandet*, övers. Carl-Erhard Lindahl. Stockholm: Verbum förlag.
- Gutierrez, Gustavo. 1999. *The Density of the Present: Selected Writings*. Maryknoll: Orbis Books.
- Gutierrez, Gustavo. 2004. *The Power of the Poor in History*, övers. Robert R. Barr. Eugene: Wipf & Stock. Urspr. utg. 1979.
- Gutierrez, Gustavo. 2006. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Uppl. 6. Salamanca: Ediciones Sígueme. Urspr. utg. 1986.
- Gutierrez, Gustavo. 2007. *Beber En Su Propio Pozo*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Urspr. utg. 1983.
- Gutierrez, Gustavo. 2019. ”Tro och politik måste utgå från de fattigaste”, övers. Olle Kristenson. I *Synas, höras eller förtigas: religionens roll i samhället*, red. Dag Tuvelius, s. 69-75. Stockholm: Förbundet Kristen humanism.
- Hofmann, Manfred. 2005. ”Vad är konstat och vad är föränderligt i tredje världens teologi?”. *Svensk Teologisk kvartalskrift*. Volym 81. Nr.2. s. 77-82.
- Klitgaard- Nelson, Rebecca. 2019. *Bakbunden frälsning: en kritisk analys av det politiska frälsningsbegreppets predikament i moderniteten*. MS., Uppsala universitet.
- Koll, Ann Karla. 2016. ”The theology of John A. Mackay as Praeparatio liberationis”. *Theology today*. Volym 73. Nr.2. s. 105-116.
- Kristenson, Olle. 2005. ”Svar till Ulf Borelius och Hans Damerou”. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Volym 81. Nr 31.s. 135-137.
- Kristenson, Olle. 2009. *Pastor in the Shadow of Violence*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Martinez, Gaspar. 2001. *Confronting the Mystery of God*. New York: Continuum.
- Marx, Karl & Engels Friedrich, 2009. *Det kommunistiska partiets manifest*. Uppl. 2. Stockholm: Bokförlaget Nixon.
- Månson, Per. 2014. *Båten i Parken: Introduktion till samhällstudier*. Uppl. 6.1. Lund: Studentlitteratur.

- Noble, Tim. 2014. *The Poor in Liberation Theology*. New York: Routledge.
- Nolen-Hoeksema, Susan, Fredrickson, Barbara L., Loftus, Geoffrey R. & Lutz Christel. 2014. *Atkinson & Hilgard's Introduction to Psychology*. Uppl. 16. Hampshire: Cengage Learning EMEA
- Pacheco, Ronilso 2017. "BLACK THEOLOGY IN BRAZIL: Decolonial and Marginal". *Cross Currents*. Volym 67. Nr.1. s. 55-64.
- Pattison, George 1998. *End of Theology: And the Task of Thinking about God*. London: SCM Press Ltd.
- Peralta, Amanda 1995. *Teori och praktik i de fattigas universum – en idéhistorisk undersökning av latinamerikansk befrielseologi*. Göteborg: Daidalos AB.
- Petrella, Ivan. 2004. *The future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*. Burlington: Ashgate publishing company.
- Petrella, Ivan. 2005. *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll: Orbis Books.
- Petrella, Ivan. 2008. *Beyond Liberation Theology: a polemic*. London: CSM press.
- Pixley, Jorge & Boff, Clodovis. 1989. *The Bible, The Church and The Poor: Biblical, Theological and Pastoral Aspects of the Option for the Poor*, övers. Paul Burns. Maryknoll: Orbis Books.
- Puggioni, Roberto 2018. "Latin American Liberation Theology and Postcolonial Studies: Overview, Assessment, and Suggestions on 'Liberation' from a Liberationist-Postcolonial Standpoint". *Religion & Theology*. Volym 25. Nr.3-4. s. 313-349.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, övers. James Wagner. Cambridge: Polity Press.
- Segundo, Juan Luis. 1977. *The Liberation of Theology*, övers. John Drury. Dublin: Gill and Macmillan.
- Sennett, Richard. 1999. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W.W. Norton & Company
- Sennett, Richard. 2006. *Den Nya Kapitalismens Kultur*, övers. Örjan Sjögren. Stockholm: Bokförlaget Atlas.
- Silber, Stefan 2018. "Latin American Liberation Theology as a Transforming Political Theology: Diversity, Fragmentarity, Relevance". *Interreligious Studies and Intercultural Theology*. Volym 2. Nr.2. s. 177-192.
- Simo Temgo, Michel. 2019. *Jon Sobrino and Pope Francis: A New Springtime for the Preferential Option for the Poor/Vulnerable*. Blomington: Xlibris.

- Tamayo-Acosta, Juan José. 1989. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Támez, Elsa. 1979. *La Biblia de los Oprimidos*. San José: DEI.
- Támez, Elsa. 1991. *Contra toda Condena: La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: DEI
- Támez, Elsa. 2004. *Bajo un cielo sin Estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. San José: Colección Lectura Popular de la Biblia.
- Tosh, John 2011. *Historisk teori och metod*. Uppl. 3. Lund. Studentlitteratur.
- Vähäkangas, Mika & Fridlund, Patrik 2018. *Philosophical and Theological Responses to Syncretism*. Leiden; Boston: BRILL.
- Vähäkangas, Mika 2020. *Context, Plurality, and Truth: Theology in World Christianities*. Eugene: Pickwick Publications.
- Vähäkangas, Mika. 2010. "Modelling Contextualization in Theology". *Swedish Missiological Themes*. Volym 98. Nr.3. s. 279-306.
- Widerberg, Karin. 2002. *Kvalitativ Forskning i praktiken*. Uppl.1:10. Lund: Studentlitteratur.
- Wodak, Ruth 2017. "The 'Establishment', the 'Élites' and the 'people': Who's who?". *Journal of Language and Politics*. Volym 16. Nr.4. s. 551-565.

Elektroniska källor:

- Bedford, Nancy E. 1999. "Whatever Happened to Liberation Theology?". *Christian Century*.
URL: <http://www.religion-online.org/article/whatever-happened-to-liberation-theology/>
(Hämtat 2020-03-31).
- Castro, Nazaret 2018. "La influencia politica de los evangélicos crece en America Latina".
Equal Times. 6 September. URL: <https://www.equaltime.org/la-influencia-politica-de-los>
(Hämtat 1/12 2019).
- Svensson, Filip 2018. "Fackförbund" u.å.2018. Valresultatet: Så röstade medlemmarna i fackförbunden. URL:<https://www.fackförbund.com/artiklar/valresultatet-fackförbundens-medlemmar>
(Hämtat 2019-12-1).
- Harnett, Daniel.2003. "Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutierrez".
America: The Jesuit Review. 3 februari. URL:
<https://www.americamagazine.org/faith/2003/02/03/remembering-poor-interview-gustavo-gutierrez>.
(Hämtat 2020-03-31).

”Pew research center.” u.å. 2014 .New Pew Reaserch center report explores changing religious landscape in Latin America. <https://www.pewforum.org/new-pew-research-center-report-explores-changing-religious-landscape-in-latin-america/>
(Hämtat 1/12.2019)

Dokument:

II Conferencia General del Episcopado Latinamericano.1968. ”Documentos finales de Medellin”.
http://www.diocesebraga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf
(Hämtat 2020-04-01)

III Conferencia General del Episcopado Latinamericano. 1979.”Documentos Finales de Puebla”.
https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
(Hämtat 2020-04-01)

IV Conferencia General del Espiscopado Latinamericano. 1992. ”Documentos Finales de Santo Domingo”.
https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf
(Hämtat 2020-04-01)