

T
1130

 XOXIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

123934



Casa abierta al tiempo



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Ciencias Sociales

La Comunidad Eclesial de Base: Una Utopía Social

Tesis para optar al Grado de:

Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en
Psicología Social de Grupos e Instituciones

Hugo Armando Escontrilla Valdez

Director de Tesis:

Dr. Rafael Reygadas Robles Gil

Ciudad de México
Abril de 2011



AGRADECIMIENTOS

Muchas personas tuvieron algo que ver con la terminación de esta tesis. A todas ellas quiero dedicarles unas palabras como muestra de agradecimiento. Su compañía, sus palabras, sus comentarios hicieron de esta experiencia algo grato y reconfortante.

A Laura y a mis hijos, Ana Carolina y Leonardo. Gracias por su paciencia y por su amor. Su presencia y apoyo en todo momento siempre fue un motivo de alegría. Siempre han sido y serán lo mejor que hay en mi vida.

A mis padres, Lucia y Francisco. Gracias por su apoyo y por su constante aliento. Soy muy feliz de ser su hijo.

A Rafael Reygadas, mi director de tesis. Muchas horas de asesoría, de escucha atenta, de pláticas amenas e intensas sobre un tema que nos apasiona enormemente. Gracias por el impulso, por tu tiempo, por creer en este proyecto. Sin tu apoyo esta tesis no estaría en nuestras manos. ¡Gracias!

A Adriana Soto y Verónica Gil. Compañeras de viaje en el doctorado, en la UAM Xochimilco, y en la vida. Siempre organizando los tiempos, arreglando el mundo y planeando la vida. Muchas gracias por su compañía y su amistad.

Al Dr. Carlos Pérez, Dr. Gabriel Carpio, Dr. Roberto Manero, Dr. Miguel Concha, la Dra. Alicia Puente y la Dra. Gabriela Contreras. Gracias por su tiempo dedicado a la lectura de la tesis y por todos los comentarios y observaciones que la enriquecieron. Fue muy grato iniciar este diálogo con ustedes.

¡Gracias de nuevo a todos!

Hugo Armando

Índice	Páginas
Introducción	5
Capítulo 1. Las Utopías	
1.1 Introducción	17
1.2 Dos Utopías	19
1.2.1 Utopías Sociales	23
1.2.2 Utopías Religiosas	28
1.2.2.1 Los Mesianismos y los milenarismos	32
1.3 Una Visión pesimista de la Utopía	39
1.3.1 Una Sociedad impuesta	40
1.4 Utopía y Anti-utopía	46
1.5 Teología y Utopía	48
1.5.1 La Utopía de las Comunidades Primitivas	49
1.5.2 Iglesia: Comunidad Utópica	52
1.5.3 Profecía y Utopía	55
1.6 Utopía y Movimientos Sociales	57
1.6.1 El Movimiento estudiantil de 1968	58
1.6.2 El proceso democrático	60
Capítulo 2. Psicología Social y Utopía	
2.1 Introducción	63
2.2 Psicología Social y Religión	64
2.3 El Imaginario Social	67
2.4 La Utopía y la Esperanza	70
2.5 Los Grupos y la subjetividad	72
2.6 Los Procesos de Institucionalización	74
Capítulo 3. América Latina	
3.1 Introducción	77
3.2 Secularización y Modernidad	79
3.3 Cruzada contra el socialismo o "La Cuestión Social"	81
3.4 Situación social y económica en América Latina	84
3.5 La Iglesia en Latinoamérica	87
3.5.1 Religiosidad Popular	88
3.6 Compromiso Social y Político	91

3.6.1 Prácticas Sociales de los católicos	92
3.7 Teología de la Liberación	95
3.8 Iglesia Católica Mexicana	101

Capítulo 4. Comunidades Eclesiales de Base

4.1 Introducción	103
4.2 La Historia reciente	105
4.2.1 El Analizador Histórico	112
4.3 Las Comunidades Eclesiales de Base	115
4.3.1 Una Iglesia que se reinventa	117
4.3.2 Experiencia de Latinoamérica	120
4.3.3 Las CEB's y el Movimiento Social	124
4.3.4 Las CEB's en México	128
4.4 ¿Una Novedad Perdida?	130

Capítulo 5. Los Cuquitos de Martín Carrera

5.1 Introducción	134
5.2 La Parroquia de Nuestra Señora del Refugio de Martín Carrera	136
5.3 El Secretariado Social Diocesano	138
5.4 La Defensa de la Vivienda	140
5.4.1 La Unión de Vecinos	141
5.5 Los Jóvenes de la Parroquia/ CEB's Martín Carrera	144
5.6 Compromiso Social y Político	148
5.6.1 El Paro Cívico Nacional	150
5.6.2 La Represión	155
5.6.3 Diálogo con la Izquierda y Defensa del voto	158
5.7 La Diáspora	159

Reflexiones Finales	162
----------------------------	-----

Bibliografía	174
---------------------	-----

Introducción

Escribir sobre la pasión y las acciones de un grupo de gente no es fácil, pero tampoco debería ser tan difícil. En realidad lo que tratamos de mostrar es el camino de un conjunto de gente que encontró esperanza y significado para su vida. Pero, no solamente hablamos de una esperanza y un significado en términos religiosos o filosóficos; esta esperanza resultó ser una fuerza que propició la acción concreta en distintos ámbitos de la vida de estos sujetos. Lo político, lo social, las relaciones, la pareja, la familia, lo educativo, fueron y son ámbitos que han sido tocados por una acción inspirada por una pasión y movidos por una esperanza.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) han tenido una influencia decisiva en muchas personas, y esto es por demás evidente, mucha tinta se ha escrito al respecto. El movimiento de las CEB's ha sido para muchos la oportunidad de resignificar y revitalizar su cristianismo o sus prácticas religiosas. Prácticas que han estado dominadas por la ortodoxia vaticana.

Ubicadas en el contexto eclesial católico, esta identidad las constituye y les da origen. Son vistas y se ven a sí mismas como emulación de aquella primitiva comunidad formada por los apóstoles. Su identidad, su naturaleza profunda, se dice, es que son Iglesia y por lo tanto su misión es evangelizar, existen para eso. Es decir, para transmitir un mensaje, para anunciar algo... a Jesús resucitado.

Es desde esta óptica religiosa que la identidad y la definición de la CEB se configura. Sin embargo, su conocimiento y las implicaciones de sus prácticas no pueden quedar limitados a dicho ámbito. Si queremos entender y comprender qué sucede en un movimiento como éste, tenemos que ampliar la mirada.

Nos hemos encontrado con una práctica que ha llevado a estos grupos a incidir en el espacio social. Efectivamente, las CEB's no se han circunscrito a actuar dentro

del ámbito religioso y espiritual. Desde sus orígenes han tenido muy claro la dimensión humana de sus miembros, es decir, lejos de una espiritualización de los mismos, existe un reconocimiento de la materialidad de los sujetos que las componen. Materialidad que se traduce en elementos de la vida cotidiana tales como: vivienda, salud, alimentación, trabajo, cultura, etcétera.

En efecto, miles de cristianos apoyados en una interpretación novedosa de la fe irrumpieron en la vida social y política de Latinoamérica, su objetivo era la liberación, no sólo espiritual sino aquella que toca cada aspecto de la vida cotidiana. Numerosos contingentes se movilizaron a lo largo y ancho del continente buscando mejorar sus condiciones de vida, y animados por una nueva fe, por una nueva práctica de ella. Una esperanza, una utopía se encuentra detrás de cada uno de estos grupos.

Así pues, a todo lo largo y ancho de América Latina nos encontramos frente a un conjunto de grupos, frente a un movimiento masivo de cristianos que a lo largo de más de tres décadas han tocado e impactado la vida social, política y eclesial de todo un continente. Alguna vez se creyó que las CEB's representaban la esperanza y el futuro de la Iglesia. Una expectativa a la cual parece no han podido responder, o por lo menos no tan directa y explícitamente.

Hablar sobre las CEB's puede resultar bastante extenso. Parece que existen tantas experiencias de CEB's como personas hay. La Revista *Christus*¹ muestra de sobra su presencia e importancia en México y en Latinoamérica. Las experiencias de este movimiento son numerosas, y han existido diversas formas de trabajar. Para analizar con profundidad cuáles son sus historias, cómo se configuraron las diversas subjetividades y cuáles fueron los principales mecanismos y dispositivos sociopsicológicos y religiosos que permitieron un constante proceso instituyente y renovador de algunas de las comunidades eclesiales de base, decidimos una aproximación metodológica a una sola

¹ Publicación mexicana, editada por la orden religiosa de los Jesuitas y el Centro de Reflexión Teológica.

comunidad. Decidimos abordar un caso paradigmático por su persistencia en el tiempo y por su pública imaginación creadora y transformadora de la vida cotidiana, tanto de sus integrantes como de su comunidad. Se trata de la comunidad de Martín Carrera, ubicada en una colonia popular de la ciudad de México, situada en un barrio pobre a un costado de la Basílica de Guadalupe y cuyo territorio eclesial lleva el nombre de Parroquia de Nuestra Señora del Refugio.

Antes de continuar nos parece necesario explicitar el proceso por el cual nos acercamos a nuestro tema. Muy al principio nos animó la idea de hacer la historia del catolicismo social en México. El tema de los católicos que se movilizaron y comenzaron a involucrarse en las cuestiones sociales y políticas es un tema que nos parecía muy interesante. En este amplio trabajo social de los católicos uno de los efectos que se produjeron fue la independencia y autonomía de los seglares. Este logro por parte de los seglares tiene sus matices y grados.²

Hubo una división muy clara de los ámbitos en los que podían participar los clérigos y en los que participaban los seglares. Esta división de espacios va muy de la mano con los procesos de secularización que vive nuestra sociedad. Cada vez más, la dimensión de lo sagrado ha dejado lugar para un pensamiento más racional, más científico, más moderno y secular. Espacios como la educación y la

² La elección del tema de investigación es también una inquietud y una pregunta que me ronda de forma permanente. Independencia y autonomía de los laicos parecen ser la utopía que yo mismo, de forma constante estoy buscando. Hace varios años, involucrado en espacios eclesiales, la posibilidad de seguir trabajando se vió truncada por un autoritarismo flagrante por parte de la jerarquía eclesiástica, pero no sólo fue eso. El trabajo que realizábamos en la parroquia también fue puesto en riesgo, y muchos años más tarde lo logrado en aquel entonces quedó desdibujado y desmantelado. Las causas fueron principalmente por este exceso de autoridad, además de un laicado sumido en una mirada de sí mismo como dependiente e ignorante. Desde entonces la idea de un laicado maduro y comprometido, que es respetado y escuchado por los jerarcas católicos se ha convertido en una búsqueda personal. Esta forma de pensar las relaciones entre laicos y clérigos forma parte también de una forma personal de ver y concebir a la Iglesia. Más fraterna y colegial en sus decisiones; más solidaria, menos autoritaria y menos piramidal. En este sentido, la investigación se vuelve autorreferencial, los procesos que aquí trato de pensar y de analizar me confrontan y me cuestionan también. Por lo expresado antes sé que estoy sobreimplicado. La fascinación que me produce este tipo de movimientos surgidos en la Iglesia, como el que expongo en este trabajo, puede cegarme en muchos sentidos. Y sé que estoy implicado con los objetos y sujetos que pretendo analizar, al decir de Manero (1990b: 43) "Estar implicado significa estar atrapado en una red de compromisos, que van más allá de la voluntad o la intención del practicante, que sobreimprimen el sentido de la acción o el proyecto que esté intenta instrumentar".

sexualidad han adquirido cierta independencia del pensamiento religioso. Así que los seglares que participaban en las diferentes acciones sociales de la Iglesia se vieron en la necesidad de tener más autonomía, más libertad para actuar, para decidir. Sin embargo, la Iglesia jerárquica se enfrentó al dilema de otorgar mayor libertad para actuar o estar a la sombra de las acciones de los seglares en su incursión en el campo social.

La jerarquía optó por el control y el ejercicio de la autoridad, pidió obediencia y sometimiento a los seglares. En el caso de algunos movimientos, el autoritarismo católico fue mucho más duro que con otros. Las formas de incursión en lo social adquirieron diferentes características, desde los partidos políticos con declarada u oculta confesión católica, hasta organismos e institutos seculares como el *Opus Dei*, que plantean la espiritualización de las estructuras sociales cotidianas, pero con una pertenencia y obediencia muy clara a la organización.

A mediados del siglo XX, cuando surgieron la Teología de la Liberación y las CEB's en América Latina, esta incursión en lo social adquirió tonalidades alarmantes desde la óptica eclesial. La búsqueda de la democracia y de mejores condiciones de vida que se traducían en la crítica al modelo económico imperante, enfrentó a estos cristianos-católicos a la autoridad establecida, puso en peligro el *Modus Vivendi* de la Iglesia. Frente a esta posibilidad de fracturar la estabilidad o el frágil equilibrio entre Estado e Iglesia que se había logrado con tanto trabajo, la jerarquía optó por la represión, el regaño, y la censura.

Acontecimientos como el Concilio Vaticano II trajeron también la necesidad de más libertad, de más diálogo con el mundo moderno y con las ciencias sociales. Ante tal explosión, las estrategias del Vaticano poco a poco fueron de más control. El mismo Juan Pablo II, quien tuvo uno de los pontificados más largos desde hace mucho tiempo en la historia de la Iglesia, y que participó en las reuniones del Concilio cuando todavía era Cardenal de Cracovia, al ser elegido Papa fue imponiendo su interpretación del Vaticano II, dicha interpretación arrasó en buena

medida con los aires de libertad. Su postura y la de la curia Vaticana se endurecieron frente a los movimientos que planteaban mayor independencia y autonomía.

Los laicos fueron los primeros afectados. Si la Iglesia frente a esta cuestión social se enfrentó al dilema de la división en dos espacios, el secular y el sagrado; Juan Pablo II mantuvo la idea de que el espacio sagrado debía ser el rector de las acciones que se desarrollaban en el espacio secular. Así la iniciativa y la independencia de los laicos comenzó a verse mermada, al punto de la asfixia. Los laicos y religiosos tuvieron que emigrar de las filas de la Iglesia para poder ser consecuentes con el trabajo que venían realizando.

Reconstruir la historia de este catolicismo y sus efectos en la sociedad y en el interior de la misma Iglesia, teniendo como centro la acción de los laicos fue uno de los primeros temas que animó el inicio de la investigación. Intuíamos entonces, una utopía que movilizaba las acciones de los laicos que participaban en las cuestiones sociales. Nos preguntábamos entonces ¿Cuál es la utopía y/o el proyecto que está presente en el Catolicismo Social? ¿Es posible hacer acción social y participar en cuestiones sociales desde y con pertenencia a la Iglesia? ¿Es necesario renunciar a ella para ser coherentes con lo que se pretende realizar socialmente? Lo cuál planteaba el dilema de la oposición entre espacios sagrados y espacios profanos, y que ponía en el centro el tema de la gestión de lo sagrado por parte de los laicos.

Pero hacer esta historia representaba abrir en demasía el campo de reflexión, y resultaba un campo demasiado amplio. Ante esto se decidió concentrar el trabajo en un movimiento u organización concreta en la que pudiéramos encontrar los elementos que queríamos pensar. Una experiencia de Iglesia y de seglares en la que fuera posible pensar estas cuestiones que veníamos planteando: la autonomía, la libertad, la bifurcación entre el polo sagrado y el profano, la represión y el autoritarismo católico como expresiones de la crisis de la Iglesia al

entrar en contacto con la modernidad. Decidimos entonces, y a sugerencia de mi director de tesis, concentrarnos en la Comunidad Eclesial de Base de la colonia de Martín Carrera.

Al acercarnos a los archivos, a la bibliografía y a la hemerografía sobre la comunidad eclesial de base de Martín Carrera, encontramos que era necesario llevar a cabo entrevistas a profundidad con varios de sus integrantes que pudimos encontrar, hombres y mujeres, laicos y sacerdotes, integrantes de la parroquia. Para profundizar en la historia y en la vida de la comunidad y para escudriñar desde la memoria, la génesis histórico social de la comunidad y algunas de las vicisitudes y experiencias de las que fueron protagonistas los diversos integrantes de la comunidad, así como el colectivo en su conjunto.

Pero al ir conociendo a las y los actores de esta historia, fuimos profundizando, tanto en el planteamiento del problema de investigación, como en la búsqueda de sus implicaciones teóricas, de sus conceptos referidos a la utopía como sueño diurno cotidiano, como capacidad imaginante de significaciones no canónicas ni previamente establecidas, como generadora de prácticas psicosociales y religiosas, significaciones imaginarias sociales innovadoras que fueron apareciendo a lo largo del tiempo que duró la investigación.

De este modo nuestras preguntas cambiaron o mas bien se matizaron gradualmente: ¿Cuáles son los proyectos sociales y las utopías que subyacen en las formas de organización y de trabajo de las CEB's y donde están sus fuentes? Frente a las diversas experiencias de CEB's ¿Esta diversidad le da sentido a su presente y proyecta su futuro? Es decir, ¿Hay resonancia de estas experiencias entre sus miembros y dirigentes? Al participar en las cuestiones sociales ¿Podemos considerar a las Comunidades Eclesiales de Base herederas y/o representantes de lo que se ha denominado Catolicismo Social? Finalmente nos preguntamos si las CEB's están en un proceso de institucionalización y cómo se

ha dado dicho proceso ¿Cuándo y a partir de qué comienza su institucionalización?

Así pues, nos planteamos algunas hipótesis de trabajo que dirigieron nuestras búsquedas y nuestras reflexiones. Pensamos que hay una utopía cristiana básica que funciona como una matriz de significaciones que le da vida a una serie de proyectos sociales que apuntan a la construcción de sociedades utópicas o en todo caso a la imaginación de utopías sociales. Estas, a su vez, se ven reforzadas por proyectos sociales concretos que contienen ciertos rasgos utópicos.

Creemos también que esta matriz de significación o esta utopía está alimentada por la memoria individual y colectiva de los sujetos que pertenecen a este movimiento. Es decir, en el interior de la Comunidad Eclesial de Base hay una transmisión oral y en forma de escritura en la que se recupera la historia del colectivo: sus luchas, sus triunfos, sus fracasos, que da sentido a las acciones que emprende hoy. Por otra parte y en continuación con la hipótesis anterior, pensamos que la experiencia en cuestiones sociales - acumulada por la Iglesia a lo largo de sus casi cien años desde la *Rerum Novarum* hasta nuestros días - representa una fuente importante de inspiración, aunque tal vez indirecta, para las CEB's.

Pensamos que las CEB's viven un proceso de institucionalización que comienza a partir de dos cuestiones: una tiene que ver con el papel movilizador y revolucionario que tuvo, generando en el interior de la Iglesia y de la sociedad un cambio en la subjetividad de los sujetos: es la cuestión de la identidad de los seglares, es decir, lo que significa ser laico con un compromiso social, y el segundo es cómo la transformación de las relaciones de autoridad y de poder, hicieron surgir nuevas formas de gestión de lo sagrado y de organización interna.

Así pues, este trabajo intenta hacer una reflexión sobre los seglares, su participación y compromiso en cuestiones sociales y de cómo en el fondo de esta

movilización aparece una utopía que resulta fundamental entender para comprender la fuerza y el empuje de este tipo de movimientos en la Iglesia. Impulso que, en una mirada amplia, tiene más de cien años desde su creación y articulación desde fines del siglo XIX, hasta nuestros días. Que de manera más específica abarca la totalidad de la historia de la colonia de Martín Carrera, que son alrededor de cincuenta años, los últimos del siglo XX; pero que aún al día de hoy, los efectos se hacen presentes en algunos movimientos de la Sociedad Civil.

Es decir, la utopía con sus diferentes cargas de sentido y de significados, modela, anima y crea las formas sociales. Tema que nos remite al de las significaciones imaginarias sociales y que hace surgir la pregunta ¿A partir de qué procesos sociales e históricos se constituye este imaginario social que le da sustento a la actividad de este tipo de movimientos?

Hacer la historia de este movimiento eclesial, de la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio y de la CEB que en ella pudo articularse, no es sólo la recuperación de un discurso vía los documentos – archivos y testimonios vivos -. No es sólo hacer una reflexión de lo que efectivamente sucedió, que es uno de los objetivos de la historia, que nos permite pensar y reflexionar sobre las acciones de los sujetos individuales y colectivos; de las decisiones tomadas y de los errores que se pudieron evitar, o de las formas en que los sujetos actuaron en determinados momentos y las encrucijadas en las que se encontraron. Reflexión valiosa e interesante, pero que desde nuestra óptica necesita de una mayor explicitación. En tal sentido, una Psicología Social que tenga como elementos de reflexión los procesos históricos de constitución de los sujetos colectivos, de los movimientos sociales y de los significados que están implicados en dichos procesos nos permitirá pensar en aquello que constituye a los sujetos, en forma individual, pero principalmente en sus formas colectivas y sociales.

Por lo dicho anteriormente, nos parece que el trabajo que hacemos sobre la Parroquia de Martín Carrera, representa la posibilidad de pensar en su historia

como génesis social de un conjunto de prácticas y de saberes en los que está presente no sólo la racionalidad del sujeto, sino que estamos frente a procesos de constitución de sujetos colectivos en sus formas imaginarias, de significado y de producción de sentido. Aspectos que están en el origen toda formación colectiva, incluyendo a la sociedad misma. De tal forma intentamos reflexionar y pensar sobre la subjetividad que se produce en este tipo de movimientos sociales e históricos.

Subjetividad que se expresa a través de los mitos de fundación; a través de las formas imaginarias que atraviesan a estos sujetos y que le dan sustento a sus acciones; de las instituciones que norman sus conductas, sus emociones, sus sentimientos, sus sueños, sus proyectos y sus ideales. Subjetividad que produce siempre nuevos sentidos y significados, y de este modo da forma y crea a los sujetos que habitan las colectividades y las sociedades.

En la recuperación de la memoria escrita y hablada o en la recolección de los discursos de los sujetos involucrados. En la escucha de los significados que ellos pueden darle a sus acciones o en las expresiones de su fe, y los modos diferentes de creer, que siempre tienen su traducción obligada en la vida cotidiana. En la historia de sus procesos de constitución; esto es, en las formas históricas que ha adquirido el movimiento. Pero también en sus diferencias, enfrentamientos, discrepancias, afinidades, intentamos aprehender la subjetividad que subyace a estas formas sociales. Buscamos comprender, saber, entender sobre las fuerzas que instituyen a los sujetos individuales y colectivos, que les dan sentido y significado a sus acciones. Intentamos siempre a lo largo de estas páginas, hacer una reflexión desde la psicología social.

De tal forma, hemos organizado nuestro trabajo en cinco capítulos y un apartado de reflexiones finales. En el **primero** nos acercamos al concepto de la utopía, noción problemática debido a sus connotaciones negativas de control y de totalización de la vida de los sujetos inmersos en ella, pero utilizada siempre en

todo análisis social para referir cambios, alternativas y sueños, en una mirada más positiva. Intentamos hacer un repaso por varios autores que han trabajado el concepto y de cómo lo han utilizado, de los diferentes significados que le han dado, y sus diferentes contextos sociales y religiosos.

En el **segundo** capítulo hacemos una reflexión sobre la Psicología Social, los objetos y el campo de investigación que se recorta desde el tema de la utopía. Conceptos como la esperanza, la utopía, los mitos, forman parte de la constitución de colectivos y movimientos sociales. Son nociones que dan vida y mueven a los colectivos, que son objeto de nuestro interés y de las formas de producción de significados. A esto es lo que llamamos subjetividad, que es uno de los objetos de la psicología social. En este apartado intentamos reflexionar sobre ella, sobre los grupos, y sobre el imaginario social.

En el **tercer** capítulo perfilamos el contexto social y político en el que surgen las CEB's. América Latina es un continente en desarrollo, y esta condición es la que permite el surgimiento de movimientos como el de la Teología de la Liberación, pero también es el lugar en el que el catolicismo social adquiere gran fuerza y diversidad. Frente a las condiciones de pobreza y el fantasma del socialismo rondando, la Iglesia advierte que el continente necesita de una acción puntual de su parte, la estrategia es esta doctrina social que se presenta con una crítica constante al comunismo y sus efectos. En este sentido, las CEB's, pero no sólo ellas, se asocian con movimientos de izquierda, lo cual resulta perturbador para la ortodoxia católica. Así las cosas, surge la necesidad de un capítulo que haga un esbozo de la realidad latinoamericana.

En el **cuarto** capítulo abordamos puntualmente el tema de las Comunidades Eclesiales de Base. Las experiencias y los contextos en donde surgen, su historia y sus vicisitudes en México y en América Latina. También sus aportes y principalmente sus efectos en la Iglesia como analizador social del tipo de relaciones que sostiene con la jerarquía y con la sociedad. En este sentido

hacemos una reflexión sobre la historia reciente y el analizador histórico, aspectos necesarios para comprender el peso y la importancia de estas CEB's en el contexto eclesial y social. Finalmente intentamos reflexionar sobre los procesos de institucionalización de este movimiento eclesial.

Finalmente, en el capítulo **quinto** hicimos una aproximación a la historia de la colonia Martín Carrera, los diferentes momentos que ha vivido. La acción del catolicismo social que se implementó con su gente, y sus efectos. Así como su transformación en Comunidad Eclesial de Base, y su posterior represión por parte de la jerarquía católica, hasta el momento en que vemos su dispersión, pero en donde la utopía sigue presente aunque con otros nombres. En esta historia contada por los archivos, documentos y testimonios, aparece la memoria como uno de los elementos constituyentes del sujeto colectivo. La historia que escribimos se articula dando relevancia a los momentos significativos de la parroquia y en su momento a la Comunidad Eclesial de Base en que se convirtió.

Terminamos con un conjunto de **reflexiones finales** que nos permiten anudar los elementos más importantes de nuestra exposición, y en ellas tratamos de responder a algunas de las preguntas que hemos planteado al inicio de la investigación y también dejar algunas otras preguntas e inquietudes sobre el tema.

Nos gustaría terminar esta introducción con las palabras con que iniciamos. El texto presente trata de dar cuenta de la vida de los laicos o los seglares. De su pasión y de su entrega, de sus acciones, de sus logros, fracasos, proyectos, sueños, esperanzas. Ellos son los protagonistas de esta historia y los que dan vida a estos movimientos. La jerarquía a veces ha estado presente, en ciertas ocasiones ha sido parte fundamental de este trabajo de los laicos, apoyando, asesorando, legitimando, acompañando, impulsando. Pero debemos decir que la mayoría de las veces ha sido un factor que ha obstaculizado el desarrollo de iniciativas, de proyectos, se ha limitado a censurar y reprimir o en el mejor de los casos los ha ignorado.

Es entonces que estas páginas tratan de ser un reconocimiento al trabajo de los laicos, de los sacerdotes y obispos que se han comprometido con las luchas populares; que han trabajado por la democracia y la participación social, por el logro de una vida justa y digna, y por la comprensión y vivencia de una Iglesia y de un cristianismo auténtico, solidario, fraterno y fiel a los principios evangélicos.

Ciudad de México, Marzo de 2011

Capítulo 1. Las Utopías

1.1 Introducción

Cuando pensamos en una utopía, de inmediato vienen a nuestra mente ciertas imágenes. Culturalmente estamos preparados para pensar en situaciones idílicas, ideales que se confrontan con la realidad que vivimos cotidianamente. Nuestra imaginación se engarza en un tren que puede pensar en una y mil posibilidades de una situación, de un estado de cosas, y propone un nuevo estado, una nueva realidad. Las alternativas tienen cabida casi siempre en el rango de las utopías.

Desafortunadamente la utopía o ese lugar que no existe, tiene resonancia no sólo en nuestra mente sino en la realidad que esta ahí, inamovible e inexpugnable. La idea de la utopía como algo fantástico, inalcanzable, inconstruible, le da al mismo tiempo el carácter de utópico, y un carácter poco serio. Cuantas veces se utiliza este término en forma peyorativa para señalar a un sujeto o a un grupo de ellos como fuera de la realidad. ¡Pobres ilusos!, ¡Dominados por una ilusión, atrapados por fantasmas etéreos que no tienen nada que ver con este mundo y sus reglas! ¡Románticos irremediables!

La utopía es así una especie de arma de dos filos. Por un lado, invita a pensar en algo más que en la realidad que se vive, en imaginar mundos y situaciones nuevas, novedosas; y por otro lado, nos remite a los límites de la pérdida de la cordura, a los límites de la irrealidad, de la locura.

Parece que una utopía es una locura, o que la locura, esta re-creación del entorno del sujeto, se encuentra en los bordes de ella. Sin embargo, lo cierto es que la humanidad hace años, siglos, piensa en utopías. Se ha creado algunas y ha tratado de llevar a cabo otras. Ciertamente es que el concepto es de muy reciente creación. Inventado por Tomás Moro, y dándole título a su obra célebre, en la que retrata, imagina, sueña a una sociedad gobernada con justicia, con orden, y en donde la prosperidad descende sobre cada uno de sus habitantes, convierte así a

esta ciudad en una comunidad feliz. Moro inaugura un campo fértil para los soñadores, para los idealistas anteriores a él y evidentemente para aquellos que le sucedieron. La utopía se convierte en sinónimo de felicidad para muchos, aunque también de infelicidad para otros, como señalaremos más adelante.

Así pues, la humanidad no ha estado exenta de utopías, aún cuando no las ha llamado así. Es decir, los seres humanos, los colectivos, las sociedades no han dejado de imaginar mundos o situaciones alternativas. En un acto profundo de consciente ensoñación se han atrevido a negar una realidad, la realidad tal cual es, tal cual la sienten o la experimentan, y se han internado en los mundos posibles.

Al recuperar nuestra tradición judeo-cristiana, ya que al ser occidentales nos es imposible negar dicha tradición, o mejor dicho, nos es imposible pensarnos sin tener como referencia obligada este conjunto de creencias. Tenemos que esta vieja idea del paraíso denota justamente la ensoñación del ser humano en sus orígenes, proceder de un lugar mejor que esta tierra en donde nos ganaremos el pan con el sudor de nuestra frente. Así pues, el paraíso es ya una utopía. Por otro lado, y en este mismo sentido, la enseñanza católica no ha dejado de insistir en el mundo o en la terrenalidad como una fuente importante de sufrimiento, como ocasión para el pecado, y como contraparte y punto de llegada espiritual se encuentra el paraíso. No podemos dejar de señalar aquí la vieja, pero no por ello muy actual, contraposición del infierno, su estado intermedio que es el purgatorio. Así que Dante sigue marcando nuestras visiones sobre la vida después de la vida. Y la imaginación de muchos separa muy claramente el lugar en donde se sufre y el lugar en donde se goza.

No es casual tampoco que en muchos casos una situación vivida, en donde impera la injusticia, la soledad, el vacío, sea catalogada por quien o quienes la viven como de “un infierno”, obviamente en contraposición, estados más amables y confortables se caracterizan y se consideran paradisiacos.

Ya volveremos sobre este punto cuando hagamos referencia a los planteamientos de la Teología de la Liberación, que entre los más relevantes encontramos aquel de convertir esta espera del paraíso en situaciones concretas, que hay que construirlas aquí y ahora. Es decir, el paraíso deja de convertirse en sólo una aspiración espiritual, para materializarse en el presente y en la vida cotidiana. Aquello que estos teólogos llamaron el Reino de Dios.

Entonces decíamos que el paraíso es una de estas viejas aspiraciones utópicas. Otro elemento que encontramos en esta tradición judaica es de la Tierra Prometida. Los hebreos esclavizados por Egipto añoraban y clamaban a su Dios la liberación, y cuando éste se las concedió, vía la intermediación de Moisés, la promesa se tradujo en la posesión de una "tierra que manaba leche y miel".

Las metáforas bíblicas nos remiten justo a la capacidad, a la posibilidad que tiene la humanidad para la ensoñación. La Tierra prometida, aquella que "derrama leche y miel", y que se contrapone drásticamente a la realidad dura de la esclavitud, del hambre, de la injusticia, es una vieja utopía que yace en el corazón del ser humano.

1.2 Dos utopías

En el presente capítulo intentaremos pensar el concepto de la utopía, desde diferentes autores y campos de conocimiento. Pensamos que la utopía no es posible entenderla desde un solo campo referencial, es decir, que para realmente poder explicar y entender dicho concepto necesitamos el concurso de diferentes aproximaciones teóricas y empíricas que permitan dar cuenta de la complejidad y de la polisemia de los conceptos, tal es el caso de la utopía. Como refiere Jacques Ardoino

... la cohabitación de las aproximaciones clínicas y experimentales, cada vez más fecunda cuando se trata de tomar como objetos de investigación a las representaciones, las afinidades, los procesos de influencia, las situaciones y las prácticas sociales, colocará a los investigadores en una posición totalmente paradójica. A condición de poder inventar nuevas formas de rigor a través de dispositivos apropiados, el trabajo científico debe volver a tomar en cuenta; lo quiera o no, los datos que devienen del juego de las implicaciones, del imaginario, hasta entonces cómodamente relegados fuera del campo de la ciencia. Los desbordamientos, los traslapes, las intersecciones y las interferencias entre disciplinas fronterizas son cada vez más frecuentes, imponiendo a todos los investigadores la aptitud para hablar varios lenguajes disciplinarios, sin por ello, confundirlos. Se trata, entonces, de multirreferencialidad más que de multidisciplinariedad o multidimensionalidad. (Ardoino, 1993: 22-24)

En este sentido, presentaré un conjunto de nociones alrededor de dicho concepto, en la idea de que muchas de ellas pueden parecer contradictorias en un principio; sin embargo, dicha contraposición da cuenta de los diversos significados que pueden atribuírsele, no sólo a las palabras sino también a las prácticas. En efecto, las formas sociales que adquieren las utopías varían de acuerdo a los contextos sociales, culturales, religiosos y políticos de donde surgen. Si bien en nuestro caso muy particular, nos referiremos a la utopía que subyace en el proyecto de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's), no se puede dejar de lado que se alimenta de otras tantas formas de ver y de pensar la utopía. Las utopías son alimentadas por contenidos religiosos y también por contenidos sociales y culturales. En una mutua retroalimentación, o en una especie de vasos comunicantes hay un cambio y reformulación de los significados.

Nuestra intención es reseñar la historia del concepto utopía, y sus diferentes concreciones en la historia de los movimientos sociales¹. Si queremos entender que sucede con las Comunidades Eclesiales de Base, antes debemos entender como esta noción le afecta desde sus bases teóricas y teológicas, desde su misma concepción, y en sus orígenes; y de cómo ésta se enraíza en procesos histórico sociales mucho más amplios.

¹ "... nos estamos refiriendo a acciones colectivas que buscan modificar o mantener los sistemas sociales establecidos. No se trata de cualquier tumulto o agrupación de individuos. Sólo estamos hablando de movimientos cuando explícitamente los actores buscan transformar o defender alguna condición insitucional o social y realizan acciones públicas, por definición políticas, para lograr sus metas", en (Cisneros, 2001: 8)

Por el momento diremos rápidamente que las CEB's plantean desde su inicio la existencia de una sociedad fraterna, solidaria, de iguales, en donde no existen necesitados y nadie llama suyos a sus bienes, tratan de emular a aquella primera comunidad de cristianos retratada en los Hechos de los Apóstoles². Aquella comunidad tenía como centro la fe en Jesús resucitado, y sus relaciones estaban modeladas por los imperativos dejados por su fundador, sin embargo en el texto de los Hechos de los Apóstoles nunca se deja claro como logran este tipo de relaciones. En este sentido el texto citado se vuelve una aspiración permanente de los cristianos. Es así como en esta primera comunidad, se inicia el cristianismo que deviene después en el catolicismo, y de cuya existencia dan cuenta, dos mil años y una sociedad occidental modelada fuertemente bajo su doctrina y pensamiento.

Así que un primer significado de la utopía está asociado con dicha comunidad cristiana, o de otro modo podemos decir que la noción tiene sus raíces en la tradición judeo-cristiana, y surge en el contexto de la Europa cristiana que después será colonizadora del continente latinoamericano.

Una breve historia del concepto utopía, tiene que comenzar en el origen de la palabra y en su significado inicial. Aquí la referencia obligada es la del famoso texto de Tomas Moro (2001) llamado Utopía³. En el se plantea, de nuevo- ya antes lo había expresado Platón en su *República* y después San Agustín en la *Ciudad de Dios* - la existencia de una sociedad más justa, más humana. Una sociedad que en el caso de San Agustín se opone a la ciudad temporal. En el caso de Moro, su texto

² Es uno de los libros del Nuevo Testamento, en los Hechos de los Apóstoles, se da cuenta de los orígenes del cristianismo y en cierto sentido se retrata la primera organización de lo que después se conocerá como Iglesia Católica, y todas sus variantes cristianas surgidas del movimiento protestante.

³ El libro de Moro es publicado originalmente en 1516.

... es una crítica muy fuerte de la Inglaterra de su época en especial y de los demás países y sistemas políticos europeos en general. Moro no deja titere con cabeza. Su pluma ataca, uno tras otro, el despotismo de las monarquías, el servilismo de los cortesanos, la venalidad de los cargos públicos, la obsesión de las conquistas, el lujo y la injusticia de nobles y monjes al parigual. (Alcalá, 2001; citado en Moro, 2001: XXV)

Es un texto que emula aquella primera comunidad judía de los primeros años de la era cristiana. Una sociedad gobernada por el rey Utopo en donde cada miembro recibe beneficios, trabajan seis horas al día, tienen abundantes huertos ricos en vegetales y frutas, un país en donde se han eliminado las causas de la miseria y del crimen.

Sin embargo, ya desde aquí, lo que queda claro en el significado de la palabra, es que es *un lugar que no puede existir*, es el *no lugar*. El término Utopía va a quedar asociado a una situación, un lugar, unas relaciones, una comunidad, una sociedad que no existe y, he aquí un detalle importante, *no puede existir*. Por esto es y será catalogado como ficción. En este sentido llama la atención, su parecido con la noción de mito, el cual también se asocia con la idea de algo ficticio, una leyenda, una historia inventada, una mentira. Encontramos así que la oposición mito/realidad se equipara a mentira/verdad. Sobre esta noción Mircea Eliade (1999) se ha encargado de precisar su significado en el contexto de culturas y religiones, en donde el Mito o los mitos expresan formas diferentes de contar la verdad.

Hemos decidido exponer en primer lugar una clasificación de las utopías, esto es así, porque la revisión que a continuación presentamos tiene como centro las prácticas que se hacen de la utopía. Partimos de la noción de práctica como uno de los ejes de análisis sobre los cuales pensamos a las Comunidades Eclesiales de Base. Apuntamos a la elucidación de la génesis social⁴ de este movimiento eclesial. Y muy brevemente apuntaremos algunas de sus características principales que dan cuenta de sus orígenes: la pertenencia y la participación en

⁴ Por tal, entendemos las condiciones sociales, históricas, económicas, políticas y culturales que están en el origen y que acompañan a todo movimiento o proyecto social.

diversas actividades, de inicio religiosas (lectura de la biblia, catequesis, etc.) y que posteriormente se vuelven sociales y políticas (defensa del voto, actividades promocionales, acción partidista). En este sentido tratamos de rescatar justo aquello que creemos le hace diferente a otros movimientos sociales, de tal forma que el rescate de sus prácticas se vuelve una tarea ineludible y necesaria para entender los procesos de subjetividad que se dan en su interior.

Si podemos aceptar la premisa que plantea que la humanidad imagina, sueña, proyecta siempre una realidad alterna, diametralmente distinta de aquello que está viviendo, entonces ahora es el momento de plantear que hay formas y matices en aquello que llamamos utopía.

En una primera clasificación podemos encontrar utopías sociales y utopías religiosas. La mayoría de las veces no resulta fácil distinguir claramente entre una y otra, o fijar límites claros; en ocasiones una ha alimentado a la otra y viceversa. Cual vasos comunicantes, lo religioso o espiritual anima la creación de formas sociales singulares, y estas a su vez no pueden dejar totalmente sus motivaciones trascendentes.

1.2.1 Utopías sociales

En la historia de los movimientos sociales encontramos la referencia a la utopía expresada en dos formas: Utopías sociales y utopías religiosas.

Las primeras se ha cristalizado históricamente en las revoluciones sociales, o en los movimientos emancipatorios: Uno de ellos es la Revolución francesa, con sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad. En un mundo dominado por la monarquía absoluta dichos planteamientos representaron el sueño de un pueblo. No obstante, y como lo han señalado estudiosos del tema, dichos ideales sólo podían ser una realidad para un grupo selecto de gente, para cierta clase social; y no, obviamente, para el pueblo en general. Sin embargo, la revuelta francesa fue

paradigma, ejemplo e incentivo de muchas otras revoluciones. Es como si el sentido profundo de las motivaciones que llevaron a esta revolución, fuera vaciado o descontextualizado de sus concreciones reales e históricas, y los ideales adquiriesen vida propia y autónoma. Los ideales de la revolución francesa se convirtieron en el estandarte de toda revolución, o de todo intento de cambio social.

Otro, es la independencia de las colonias inglesas en América del Norte. Bajo la máxima de que el poder reside en el pueblo, los norteamericanos inician su historia como país, y le dan una continuidad singular a la experiencia de la democracia. En cierto sentido podemos pensar en la revolución norteamericana como utopía. De nueva cuenta, cierto espíritu libertario yace en este tipo de movilizaciones sociales. La idea de la democracia como ideal a alcanzar, se plasma en el nuevo país, y más cuando vemos que Alexis de Tocqueville, en su famosa obra *La Democracia en América* pone como ejemplo de este ideal a los Estados Unidos.

Dichas revoluciones son uno de los frutos de la Ilustración, que en cierto sentido puede ser interpretado como una utopía del pensamiento, el conjunto de ideas novedosas que trajeron cambios sociales, culturales, políticos – otras revoluciones iniciaron tomando como ejemplo la francesa y la ilustración era su referente - y científicos, son muestra de su capacidad convocante. A principios del siglo XX tiene lugar la revolución bolchevique en Rusia, en la que se cristaliza un nuevo modelo político y económico, el socialismo/comunismo fue uno de los grandes movimientos sociales y políticos que alentó el activismo de muy diversos grupos, y fue uno de los grandes referentes de la utopía a lo largo de casi todo este siglo. En este sentido “Marx y Engels tuvieron a la *Utopía* [de Tomás Moro] como libro de cabecera y la estudiaron a fondo para rastrear en ella una corriente histórica-doctrinal del socialismo.” (Alcalá, 2001, xxviii; citado en Moro 2001)⁵

⁵ Los corchetes son míos.

Por otro lado, anterior y paralelamente a la consumación de la revolución rusa, encontramos los socialismos utópicos de Henri de Saint Simon (1964) y de Charles Fourier (1971). En ellos la fuerte carga de idealismo, de romanticismo, de ficción, está asociada a la idea de utopía.

En Latinoamérica varios experimentos político-sociales se cristalizaron, animados por las tesis socialista y comunista. Como apuntamos más arriba, en el siglo XIX los movimientos independentistas de varios países del continente fueron animados por las ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Pero varias décadas después, en pleno siglo XX, los movimientos libertarios fueron animados por una fuerte carga socialista como la revolución cubana, la democracia social en Chile, o la experiencia de Nicaragua, dichas revoluciones expresaron de diversos modos las formas de la utopía.

Dejaremos para más tarde profundizar en estas utopías latinoamericanas, lo que queda claro aquí es que el movimiento de liberación en América Latina tiene singularidades que llaman la atención para nuestra reflexión. El continente por su historia y sus condiciones económicas y sociales, se convirtió en campo privilegiado, en donde la utopía podía no sólo pensarse, sino llevarse a efecto, como señala Ignacio Ellacuría,

... quedan, sin embargo, lugares donde la esperanza no es, sin más la sumatoria clínica de cálculos infinitesimales, sino el de esperar y <esperar> contra todo juicio dogmático, que cierra el futuro del proyecto y de la lucha.

Uno de esos lugares es América Latina – para sospecharlo previamente, ya se volverá sobre ello, baste con citar hechos como los movimientos revolucionarios o la teología de la liberación -, desde donde pueden historizarse mejor no sólo las relaciones teóricas entre utopía y profecía, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico...(Ellacuría, 1990: 49)

Así pues, capitalismo y socialismo se vieron enfrentados como proyectos utópicos. Por parte del socialismo y el comunismo existe una utopía: que propone dar el poder al proletariado y equilibrar la posesión de la riqueza, acabar con la desigualdad y ofrecer a cada individuo los medios para ser feliz. El capitalismo o el

liberalismo no dejan de tener o de sostener promesas parecidas. Aunque por medios distintos: el juego de la oferta y la demanda, el libre mercado, la filosofía del *laissez faire* o “dejádnos hacer” sigue teniendo vigencia aún en nuestros tiempos, todas estas ideas se proponen como las herramientas de este modelo económico, que al final nos traerá el tan ansiado bienestar y la felicidad. En este sentido, el texto de Leo Huberman, *Los Bienes terrenales del Hombre*, logra mostrar a lo largo de su relato de una manera excelente esta especie de utopía que representan uno y otro modelo económico.

La Revolución francesa, la independencia de las colonias inglesas en América, la revolución rusa, la cubana, y otras más que se han dado en Latinoamérica y otras partes del mundo, son en cierto sentido utopías. Modelos alternativos que niegan el estado de las cosas presentes y que proponen a su vez situaciones nuevas, relaciones nuevas. Los grandes modelos económicos: el capitalismo y el socialismo, no han estado exentos cada uno en el contexto histórico que le vió nacer, de esta carga o de estos rasgos utópicos.

Habría que incluir la gesta revolucionaria de 1910 en México. Con relación a este movimiento armado lo primero que podemos afirmar es la capacidad convocante y productora de simbolismos que ha tenido a lo largo de nuestra historia. La Revolución mexicana como cualquier revolución, ha recibido el encargo social de responder a un conjunto de expectativas de la sociedad que tienen que ver con la justicia social, el combate de la desigualdad, y la participación democrática entre muchas otras. Su institucionalización vía el Partido Nacional Revolucionario (PNR) creado por Plutarco Elías Calles, que después se denominó Partido de la Revolución Mexicana (PRM) en el sexenio del Presidente Lázaro Cárdenas, y que años más tarde se convirtió en el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que detentó el poder durante más de setenta años, dan cuenta de los procesos de institucionalización de dichos movimientos revolucionarios.⁶ En este proceso en el

⁶ René Lourau (1980) en su libro *El Estado y el Inconsciente* da cuenta de estos procesos, principalmente en el caso de la revolución bolchevique liderada por Lenin.

que la revolución se institucionaliza, es que aparecen diversos simbolismos. Los nombres de Emiliano Zapata y Francisco Villa, resultan evocadores de los ideales de justicia que se enarbolaron a principios del siglo XX en México. La aspiración, la búsqueda de una sociedad diferente a la existente se vuelve una necesidad en grandes grupos humanos. Un ejemplo de esta movilización y del significado de estos nombres, es el Movimiento Urbano Popular Francisco Villa,⁷ y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) este último irrumpió en 1994 en San Cristóbal de las Casas en Chiapas, enarbolando un conjunto de reivindicaciones indígenas, pero también reivindicaciones de tipo social, económicas y democráticas. "El movimiento zapatista marcó el ascenso de un conjunto de iniciativas de la sociedad civil mexicana, sobre todo de los pueblos indios, que de mil formas empezaron a desarrollar propuestas para que el futuro se construyera bajo perspectivas de una mayor inclusión." (Reygadas, 1998a: 421) El EZLN puso en marcha la imaginación de amplios sectores de la sociedad en relación con la construcción de una sociedad mejor. Un amplio movimiento social, cuestionó de manera importante el proyecto modernizador del país, proyecto que era excluyente de buena parte de la sociedad. "... en el campo económico se dejó manos libres al capital especulativo internacional y a la regulación entre la oferta y la demanda; en el campo de la justicia, a la impunidad y a la corrupción mientras que en el terreno de la política se impulsaron formas cada vez más autoritarias, fraudulentas y represivas." (*Ibid*: 419)

Para puntualizar, diremos que el uso de estos nombres, dan cuenta de los significados a los son asociados, y que evidentemente tienen que ver con parte de su proyecto social y político dentro de la gesta revolucionaria de 1910. En buena medida, dichos movimientos sostienen una utopía, es decir un proyecto de

⁷ Oscar Núñez ha destacado los objetivos y los elementos que están implicados en la organización de este tipo de movimientos, entre los cuales podemos destacar: "... formar organizaciones independientes, democráticas de oposición en lo urbano y en lo político. [...] En las organizaciones más avanzadas se observan, punto por punto, resultados opuestos a las características de las organizaciones de masas:

- Se vive un relación muy estrecha con una comunidad de lucha que sin ser 'exclusiva' (abarcante de todos los aspectos de la vida) tiene una importancia primordial en el resto de las relaciones.
- Las decisiones se toman a través de métodos directos o de representatividad más real.
- Hay la búsqueda al principio de la creación de nuevos valores, normas y símbolos, es decir de culturas locales. [...]" (Núñez, 1990: 95-96)

sociedad diferente, un cuestionamiento de las condiciones actuales y la propuesta de un cambio que incluye aspectos no sólo económicos sino principalmente culturales y políticos.

También es obvio que los resultados de una revolución, como ya lo dijimos antes, dejan mucho que desear. Pareciera que los deseos y las intenciones de una revolución naufragan en el mar de la burocracia y la organización.⁸ No es ajeno a nosotros, las luchas intestinas que se producen en los núcleos revolucionarios, las luchas por el control de la revolución, y las muertes violentas de los principales líderes o caudillos, de aquellas que nos remiten a escenarios en los que la felicidad está totalmente ausente.

No pretendemos dar una imagen falsa de la revolución o mucho menos crear dicha imagen. No somos ajenos al "fracaso de las revoluciones" para proporcionar justicia, equidad, igualdad, libertad y muchos otros ideales y valores que están presentes en ellas en sus inicios. Pero creemos, y esto es lo importante a destacar, que en ellas existen semillas de utopía, de mundos alternativos que se erigen frente a una situación de opresión o de crisis. En este sentido es que las revoluciones, contienen cierta utopía, que es a su vez el motor de una intensa movilización social que busca cambiar el estado de las cosas.

1.2.2 Utopías religiosas

Si la revolución tal como la hemos presentado es una utopía social o secular, por otro lado encontramos utopías religiosas. Esto es, que tienen base y fundamento en la religión. Este tema nos introduce a dos aspectos que hay que considerar bajo la óptica religiosa: los mesianismos y los milenarismos. La relación que existe entre estos tres temas es estrecha. No es posible pensar en un mesías que venga

⁸Nos encontramos frente a procesos de institucionalización que viven todos los movimientos sociales, revolucionarios, o que plantean modelos alternativos. Sin embargo, lo que habría que destacar en este momento es que a pesar de su aparente fracaso, los motivos que dan causa al movimiento no han desaparecido. La utopía como tal no desaparece sino que toma otras formas. Se convierte en el mito fundador que da vida al grupo, al movimiento, y se reactualiza constantemente.

a salvar o a redimir a buena parte de la humanidad si no es en el contexto de la creencia en seres divinos o dioses; y los milenarismos son el fruto de comunidades que comparten esta misma creencia en la divinidad.

De nueva cuenta a lo que apuntamos es a mostrar la existencia de utopías en distintos ámbitos, y cómo éstas producen conductas y formas sociales que se proponen alternas a un estado de cosas.

Con relación a las utopías religiosas, y dado el contexto de nuestra investigación, comenzaremos por la utopía cristiana o la utopía de los cristianos. En ella se confunden y se mezclan los conceptos anteriores. Cristo o Jesús, es el mesías redentor de la humanidad, no sólo del pueblo hebreo sino de todo aquél que crea en Él; inaugura con sus enseñanzas un nuevo modo de relaciones sociales, religiosas y políticas, las cuáles serán moldeadas por sus primeros seguidores. De esta forma Jesús inaugura una utopía, su propuesta de vida está resumida en el famoso Sermón de la montaña, se convierte así en regla de vida para muchos.

En sus inicios el cristianismo creyó firmemente en un juicio final, que vendría al cumplirse mil años de la primera venida del mesías. El milenio no sólo traería al mesías de nuevo, sino que al mismo tiempo inauguraba un tiempo nuevo, idílico y paradisiaco, que disfrutarían todos aquellos creyentes fieles a sus enseñanzas.

Así es como utopías, mesías y milenarismos son conceptos que están relacionados estrechamente. Es un paquete completo que los cristianos no pueden soslayar fácilmente en sus casi dos mil años de existencia. Hay que señalar que esta primera comunidad, este cristianismo primitivo, siglos después será fuente de inspiración de numerosos movimientos sociales y eclesiales.

En el caso del descubrimiento y la conquista de América, el contacto con nuevos grupos humanos y el estado de "inocencia" en el que se les veía, sirvió de alimento a la imaginación de los colonizadores, sobre todo religiosos, que vieron

en ello la ocasión de reinventar, de reiniciar el mundo. Para ellos aquél era en realidad un “Nuevo Mundo”.

En textos como el de Patricia Nettel (1989), sobre la Utopía franciscana y películas como “La Misión” (1985), que aborda el tema de las misiones en las fronteras de Paraguay, son un ejemplo de cómo la utopía se convirtió en un tema recurrente en la Iglesia, aplicado a las nuevas tierras descubiertas. Un nuevo mundo, un nuevo comienzo, un nuevo paraíso, eran el regalo de Dios para comenzar de nuevo, para inaugurar un modo de vivir de acuerdo sus deseos, era la oportunidad de regenerar a la humanidad.

Las misiones franciscanas funcionaron como verdaderas utopías. En ellas, la vida se organizaba en torno al templo y a los preceptos religiosos. La economía era regulada por el trabajo comunitario y la repartición equitativa de las ganancias. Las misiones se presentaron así, como proyectos económicos sólidos, en donde no existía la esclavitud, la ignorancia y la pobreza. Dios o Cristo eran el centro de todo. Del mismo modo los jesuitas y sus misiones con los indios guaranis resultaron ser concreciones reales de esta utopía cristiana.

En México tenemos como ejemplo el caso de Vasco de Quiroga, lector de la utopía de Tomás Moro, quien promovió fuertemente la educación indígena. Cuando fue nombrado obispo de Michoacán dedicó sus esfuerzos a fomentar los ideales cristianos entre los indígenas, sobre todo fomentando la manufactura de artesanías, y las formas de producción. Fundó los Hospitales de Santa Fe, uno en la Ciudad de México y otro en Huayameo, en las orillas del lago de Pátzcuaro. Estos Hospitales-pueblo funcionaban en total apego a la utopía de Moro: la organización, la propiedad, las tareas, la educación de niños y niñas, el reparto de las ganancias de la producción manufacturera, las huertas en todas las casas, las decisiones tomadas por los más ancianos y las matronas. Las viviendas eran sencillas y cada diez años se sorteaban para una mudanza general, no había cerrojos en las casas.

Con relación a la vida económica y social, todos participaban en las labores del campo, todos debían aprender un oficio y hacer labor en el campo en el ánimo de descubrir su verdadera vocación. El abasto de productos no se pagaba y no tenía restricción, cada quien tomaba según lo que necesitaba y el sobrante era dado a los pueblos aledaños o en todo caso se vendía a precios moderados a los extranjeros. Los habitantes de la ciudad proporcionaban a los del campo aquello que les hace falta, había una convivencia continua entre campo y ciudad.

La catedral de Pátzcuaro se convirtió en emblema de su proyecto social y formó parte de su plan de evangelización, la arquitectura se diseñó con la intención de hacerla más amplia, de tal manera que la capacidad del templo fuera mayor. Todo este trabajo, y es lo que nos interesa mostrar, fue inspirado por este cristianismo primitivo retratado en los evangelios y retomado por Moro, el cuál Vasco de Quiroga pretendía emular.

Así entonces, en Latinoamérica y en México en particular, tenemos expresiones utópicas en diversos movimientos de cuño religioso tales como el movimiento cristero en los años 20⁹, o en los movimientos laicales que resurgieron a partir de la guerra cristera¹⁰; las mismas Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de

⁹ Cuando uno lee el trabajo de Meyer (1979), se descubre que no solamente los cristeros fueron animados por el clero y luego traicionados por el mismo episcopado, lo cual nos pone de frente el problema político, la lucha de fuerzas entre Iglesia-Estado y el *Modus Vivendi* como forma acabada del juego político. Lo que uno también ve en esa historia de campesinos luchando con la bandera de ¡Viva Cristo Rey! es la construcción de una utopía alrededor de lo sagrado. Es la apropiación de su Iglesia, de la cual se quiso apoderar el gobierno, y que al defenderla la hacían propia, no eran ya los sacerdotes, los clérigos quienes decidían, eran ellos los que ahora tomaban las decisiones.

Por su parte Alicia Puente (1993) afirma que no es posible hablar del movimiento cristero solo como una expresión de fanatismo, sino y esto es muy importante, como la reafirmación de identidades y de pertenencias a partir de un discurso religioso imperante en México y de la particulares relaciones entre clero y fieles. Los cristeros pudieron abrazar la idea de la autonomía con relación a estas relaciones particulares, y el Estado pudo darse cuenta del peso de la religión y de los diversos aspectos que ésta cohesionaba.

¹⁰ José Miguel Romero de Solís (1991) afirma que mucho del movimiento laical posterior a los acuerdos de la cúpula eclesiástica, y por los cuales se acabó con el levantamiento cristero, tiene como motivación dicha movilización. Los efectos de la primera movilización se tradujeron en un laicado fuertemente comprometido, en el ánimo de ganar los espacios que estaban vedados por el gobierno. En el ánimo de apropiarse de los espacios públicos de facto. Los laicos no fueron los mismos después del acontecimiento cristero, algo cambio.

la Liberación son otros ejemplos de utopías religiosas.¹¹ Sin embargo, sobre estos últimos tenemos que precisar sus rasgos y características que los convierten, desde nuestro punto de vista, en una ruptura del concepto clásico de utopía. Pero, por el momento solo vamos a dejar anotada su presencia como la expresión de una utopía.

En estas utopías sociales y religiosas, lo que vemos es la necesidad de la sociedad, de proyectar formas, modelos y ejemplos, en donde las relaciones sociales, económicas y políticas, sean diferentes. Sin embargo, al estar marcadas por la denominación utópica parece que se auto invalidan, lo utópico se vuelve adjetivo de algo que no puede ser, que no es y que no será. Por lo menos ese es el significado más común que se le ha dado a este concepto.

Es nuestra intención debatir en las siguientes páginas sobre dichos significados, e incluso profundizar sobre sus implicaciones en términos de la subjetividad colectiva y las significaciones imaginarias sociales. Pero antes nos interesa mostrar dos de los elementos presentes en estas utopías religiosas: los mesianismos y los milenarismos.

1.2.2.1 Los mesianismos y los milenarismos

El mesianismo forma parte del cuerpo de doctrina del catolicismo: Jesús es salvador y Mesías, es el mesías anunciado por los profetas.¹² Existe una relación muy fuerte entre mesianismos, milenarismos y utopías religiosas, y esto queremos dejarlo claramente marcado debido a que más adelante al abordar nuestro objeto de estudio, nos remitiremos a estas dimensiones que parece tener el movimiento de las CEB's. No sólo en su aspecto religioso y espiritual, sino también social.

¹¹ En los textos de autores como (Berryman, 1987; Codina, 1990 y Tamayo, 1989) puede uno encontrar y obtener una mirada general de las implicaciones del movimiento de las CEB's, sus alcances, sus orígenes y sus fundamentos.

¹² Esta creencia en el mesías tiene sus orígenes en la tradición judaica. Es así que encontramos en este cuerpo de creencias referencias constantes a un mesías. En el Antiguo Testamento se ve esta constante referencia: Moisés, por ejemplo, es el enviado de Dios para liberar al pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto, y los profetas hacen constante referencia de la venida de un mesías que liberará al pueblo.

Si la utopía busca un cambio en la organización social, el mesianismo no se queda atrás. Siguiendo a María Isaura Pereira de Queiroz (1978), quien plantea varios elementos para estudiar los movimientos mesiánicos. El Mesianismo presupone:

- La creencia en la venida de un ser divino que traerá a los hombres la justicia y la paz.
- La acción de un grupo obediente a las órdenes del guía sagrado.
- La creencia de que va a haber un trastorno completo de las condiciones sociales en que se vive: todo volverá al orden y se instalará el paraíso.
- Es importante que la religión esté orientada hacia el mejoramiento de la vida material, y no hacia la contemplación del perfeccionamiento del alma.
- Que sus individuos no buscan la huida a lo imaginario, abandonando la acción. "La creencia mesiánica no es una vana esperanza de corregir la injusticia social; puede hacerse dinámica y desempeña el papel de motor de una modificación social (...) no pueden considerarse 'autísticos' tales movimiento: no son una evasión hacia el sueño." (Pereira, 1978: 293)
- Surgen siempre en sociedades en crisis.

Esta idea de transformación del mundo y el tipo de relaciones que se dan en estos movimientos, como señala Pereira de Queiroz, es tal que...

La sociedad que aparece en los movimientos mesiánicos: La sostienen relaciones personales y afectivas, relaciones que no pueden existir más que en el interior de grupos de poca monta. La doctrina comunizante de los movimientos mesiánicos tiene por función llegar a la nivelación de los individuos; pero es una nivelación concebida en términos familiares, a la cual se llega mediante la ayuda mutua, la cooperación doméstica, la fraternidad real y concreta, la caridad. Pero todo esto sólo puede darse en grupos numéricamente reducidos. (*Ibid.*: 316)

... la transformación del mundo no sucederá de manera mecánica por la simple aparición del mensajero divino; es preciso que los fieles trabajen para hacerla surgir. Tienen un papel activo que desempeñar, y por lo tanto una responsabilidad (...) el individuo tiene la responsabilidad de los acontecimientos, ya que su función es *trabajar para modificar el mundo*. La toma de conciencia se opera mediante la religión, que, mostrándoles el modelo de una sociedad ideal – el Paraíso, la "Tierra sin Mal". El país de los antepasados -, les ofrece un punto de comparación para la evaluación de la sociedad existente. (*Ibid.*: 273 y 337)

Así estamos frente a un modelo diferente de construcción de la sociedad. Posteriormente veremos que la utopía es concebida en términos más pesimistas y negativos. Lo que habría que destacar aquí es esta condición, en donde los colectivos con esta mirada mesiánica son capaces de construir relaciones de otro orden, a partir de una creencia común o de una fe en este mesías por venir. Aspectos como la igualdad, la justicia, y el trabajo están aquí presentes. Esto también es una característica de los milenarismos. La espera y la llegada de una "era milenaria" o de un "reino de justicia" son elementos presentes en los movimientos que sustentan la idea de cambios sociales y/o religiosos importantes. Varios de estos elementos están presentes en la religiosidad latinoamericana, en particular en México.

Otro autor, Jacques Lafaye (1984) presenta este mesianismo o esta necesidad de un mesías como elemento constitutivo del carácter de las sociedades del nuevo continente. "La situación de dependencia colonial y opresión social en el pasado, y sus avatares modernos, así como la herencia de los politeísmos indígenas, han propiciado la aparición esporádica de líderes mesiánicos y cruzadas de salvación o liberación..." (Lafaye, 1984: 8) En el planteamiento que este autor hace, diversos personajes aparecen como representaciones de un mesías largamente anhelado: Desde Quetzalcóatl, Bartolomé de las Casas en Chiapas, Vaso de Quiroga en Michoacán, el cura Hidalgo en la gesta de independencia, e incluso sacerdotes como Camilo Torres, aparecen casi siempre, como respuesta a un contexto social adverso. Cada uno de estos personajes representó en su momento la llegada de un reino de justicia, es decir la posibilidad de cambiar el entorno social, generalmente adverso. La explicación es que "...en un grupo étnico o nacional surge un mesías cuando toda solución racional a las dificultades del momento parece inalcanzable. Exaltar una figura de salvador y dotarla mágicamente de poderes carismáticos es otra forma de encomendarse a Dios." (*Ibid.*: 19)

Como hemos visto, mesianismo y milenarismo van de la mano. La espera del mesías es al mismo tiempo la espera del comienzo de una nueva era, un nuevo

tiempo en el que prevalezca la justicia y se instaure un nuevo orden.¹³ Esta es una utopía con fuertes fundamentos religiosos, pero que responde a necesidades materiales muy concretas. Como señala Lafaye “Subsiste el hecho de que la espera mesiánica respondía a la esperanza de salvación de un pueblo oprimido y a un designio político de salvación dinástica. [...] Todos han coincidido en considerar que surgen mesías y cruzadas en sociedades amenazadas, o desequilibradas por causas internas o externas.” (*Ibid.*: 31 y 19)

Francois Laplantine (1977) en su texto *Las Voces de la Imaginación Colectiva*¹⁴ hace una referencia a este tipo de formaciones colectivas. En dichos movimientos funciona como si el tiempo se hubiera terminado y solo queda el aquí y el ahora, es como si el tiempo se detuviera. El cumplimiento de las promesas y el tiempo que se detiene nos remite a lo que él clasifica como mesianismo.

Él apunta varios elementos que deben estar presentes para el surgimiento de los mesianismos, indica una relación entre varios factores entre lo psíquico, lo cultural y lo económico. Y aunque señala que lo económico resulta uno de los factores de surgimiento de estos milenarismos, existen sociedades con grandes crisis económicas que no han visto la aparición de este tipo de movimientos. Así que resulta esencial la forma en que se interrelacionan el conjunto de factores y el contexto en el cual surgen las ideas mesiánicas y milenaristas. Es interesante lo que señala Laplantine, si recuperamos lo que plantea Lafaye, existen condiciones tales como el colonialismo y un sustrato religioso muy fuerte como elementos que dan origen a este tipo de movimientos.

¹³ De hecho la idea del milenarismo tiene como origen la creencia en la segunda venida de Cristo, cerca del año mil de nuestra era, de ahí el nombre. Ante la expectativa de su llegada, del juicio final, de la instauración de un reino de justicia, surgieron un conjunto de movimientos que planteaban el arrepentimiento, y la necesidad de un cambio de vida. Finalmente, y frente al hecho de la ausencia del mesías, los movimientos tuvieron la necesidad de transformar sus discursos y sus prácticas.

¹⁴ Laplantine es al mismo tiempo uno de los críticos más fuertes de la utopía, como veremos en páginas más adelante. Esto es por que él considera a la utopía como desmovilizadora y estática, contrario a los mesianismos. Sin embargo, nos parece que su mirada sobre éstos y su concepto de imaginación colectiva resultan de gran importancia para entender dichos mesianismos.

Volviendo a Laplantine: “El mesianismo, que es siempre el proyecto de la imaginación tendida hacia la espera de la realización del Reino, supone la convergencia y la puesta en correlación de los diferentes factores que paso a mencionar” (Laplantine, 1977: 99). A continuación señala cuestiones tales como las *condiciones económicas y políticas*, situación que tiene que ver con la imposición de un proyecto económico – el capitalismo y sus ideas de rentabilidad y ganancia frente a sociedades agrarias y con estructuras familiares de fuerte cohesión, pero que se enfrentan a la modernización y a la competencia de nuevos grupos especializados en ciertas áreas -. En este sentido, no son mínimos los efectos que producen las ideas y formas del capitalismo en las formas de vida cotidiana, costumbres, ideas, acciones, relaciones; el individualismo que puede pregonar el capitalismo, choca fuertemente con otro tipo de relaciones más comunitarias, más solidarias y que ofrecen resistencias, basadas en sus tradiciones y en los vínculos familiares y comunitarios.

Señala también las *frustraciones* por la aculturación, una de las primeras, es la escasez de alimentos. En este sentido la promesa mesiánica con relación a la abundancia, la promesa de la tierra que mana leche y miel del pueblo hebreo, cobra sentido. Otra es la privación de sus satisfacciones habituales (sexuales, políticas, religiosas, etc.), ni que decir de los regímenes políticos que logran limitar a los colectivos en tal sentido. La historia proporciona muchos ejemplos de este tipo de limitaciones por parte del poder.

El contenido *mítico-religioso* es otro de los factores que hacen posible el surgimiento de estos mesianismos. Temas como el “... de la redención colectiva, el de la salvación del mundo por el fin de éste y el de la regeneración cósmica y social absoluta; el tema de la esperanza íntegramente tendida hacia la llegada de un ancestro resucitado...” (*Ibid.*: 105) La idea de un cuerpo de creencias presentes en una comunidad, y estructurado alrededor de un mito resulta de gran importancia. Hay así una concepción del mundo, del tiempo y de la historia que se regulan por el mito, que ordena y da significado a la vida de los sujetos.

Finalmente la aparición del *líder carismático* será el polo de atracción que haga cristalizar todas las promesas y las expectativas. Laplantine hace una clasificación de este surgimiento de los líderes: los que no aparecen; los que aparecen, pero resultan decepcionantes; los que se identifican como tales, pero que van a contrapelo de las comunidad en la que surgen y; los que no pretenden serlo, pero por sus acciones y su historia retroactivamente se les asigna dicha función. Aquí nos interesa destacar el significado que adquiere el líder en la comunidad, la personalidad de ciertos sujetos que los hace cristalizar en ellos las expectativas y los sueños de un grupo, de una comunidad.

Para Laplantine lo que está en el centro de la discusión es la capacidad de esta imaginación colectiva, que logra movilizar a los sujetos y los hace proyectar la realización un nuevo orden en la sociedad, que altera sus relaciones cotidianas, y les da esperanza en el futuro.

Para que el proyecto mesiánico-revolucionario funcione es necesario que haya una *situación de injusticia y frustración* tal, que lo deseado sea no las reformas parcelarias del sector, sino un *cambio total*, la consunción del viejo mundo en las llamas del brasero y el nacimiento de un *mundo perfecto*, desembarazado para siempre de las escorias, las iniquidades y las ignominias del antiguo.... el mesianismo siempre supone, contrariamente a la utopía, un punto de apoyo retrospectivo y una *invocación a la memoria mítica* del grupo.... la comunidad mesiánica – que repito, tan pronto puede ser un grupo de militantes revolucionarios como un grupo de cristianos carismáticos, o ambos a la vez – anuda entre sus miembros *relaciones personales y afectivas*. No conozco un solo ejemplo de mesianismo que no surja en condiciones de *cooperación cordial*, de *entusiasmo fraternal* y – digamos, para emplear una palabra, ¡ay!, prostituida - de amor. (*Ibid.*: 113, 116 y 122)¹⁵

Willhelm Mühlmann (1968) abunda sobre las condiciones que permiten el surgimiento de proyectos mesiánicos y milenaristas. Aquello que está en el fondo de estos proyectos y que explica la movilización que producen en pueblos, culturas e incluso religiones. Este autor plantea que la espera de los sujetos se nutre de las condiciones sociales en que se vive, la añoranza de una edad de oro, o de un paraíso en el cual el sujeto puede vivir: “La imagen del “paraíso terrenal”

¹⁵ Los subrayados son míos. Aquí alcanzamos a ver cual es la postura de Laplantine con relación a la utopía.

es un alimento tan fundamental de la nostalgia humana que se encuentra en todas las épocas y entre todos los pueblos.” (Mühlmann, 1968: 110) Además estas mismas condiciones producen en los sujetos estados de exaltación, de espera, en el que alguien vendrá a salvarlos de su situación actual.

Un motivo característico refleja esta situación psicológica: la idea de que la historia actual es una era de tormentos, de males y de pruebas que preceden al Reino Milenario. Este tema aparece en casi todas las profesiones de fe milenaristas: se trata de los “sufrimientos mesiánicos”. La venida del Salvador es precedida de un periodo terrible durante el cual los peores males agobian a la humanidad. Psicológicamente, se escucha bien lo inverso: porque la situación actual aparece intolerable, se proyecta el fantasma inverso de un estado ideal más allá de la historia. (*Ibíd.*: 88)

Este autor anota un conjunto de situaciones que están presentes en los movimientos milenaristas: el mito del mundo al revés, la edad de oro, el paraíso, la idea de salvación, el adventismo. De tal modo que la “situación que parece intolerable” tiene una tabla de la que puede asirse, como en el caso que relata Desroche, sobre la cuerda que está sostenida en el cielo y de la cual el sujeto se prende. Tiempos vendrán de justicia y de equidad, y en las que los poderosos serán humillados y los pobres exaltados – el mundo al revés -. El pasado tiene como referencia el paraíso perdido y el futuro espera la Edad de Oro. En esta última expectación encontramos la generación de profecías que movilizan a los sujetos, que prometen que las cosas pueden cambiar. Ahora bien, esta espera tiene como sujetos privilegiados a los pobres

[Las proyecciones prospectivas] están vinculadas a impulsos adventistas y optimistas, surgidas de las *capas sociales inferiores*: viven de la esperanza de ver realizada la Edad de Oro en el futuro, y a menudo en un futuro próximo. Esta última perspectiva se suma a nuestro tema propio, el milenarismo. Las clases dominantes no pueden, en tanto que tienen el poder, más que temer el cambio de las cosas, y cuando cambian, no pueden sino actuar con pesimismo. *Son las capas inferiores, la plebe, el proletariado, los parias*, quienes esperan algo de un cambio, porque ellos no tienen “nada que perder y todo por ganar. (*Ibíd.*: 111)¹⁶

Un tiempo vendrá en que las cosas serán diferentes. Es así que el mesianismo y los milenarismos se convierten en fuerza que impulsa, que genera organización,

¹⁶ Los subrayados son míos.

que crea liderazgos, a partir de necesidades sentidas, de experiencia de vida, de la puesta en marcha de deseo de los sujetos de cambiar su estado de cosas, su situación de vida. El mesianismo apunta así, a instaurar un nuevo orden, en el que se restituya la felicidad y se acabe con el mal.

1.3 Una visión pesimista de la Utopía

Un elemento que encontramos en común en los autores que hemos revisado es que al analizar el concepto de utopía dichos autores se han dedicado a caracterizarla. La utopía, generalmente se cristaliza en situaciones concretas, sociedades, grupos, localidades, proyectos sociales, religiosos, etcétera. En este sentido la utopía adquiere características que se han resaltado en los diversos análisis, de tal forma la utopía ha quedado ligada de manera irremediable a estas formas histórico-sociales que ha tomado, no ha podido desprenderse de ellas e incluso el concepto encuentra su definición en ellas. No son las únicas, pero si las más comunes. Es así que la utopía comienza a ser vista en forma pesimista, más como una imposición que como una alternativa al orden dado. Posteriormente veremos como la utopía adquiere, desde nuestro punto de vista, aspectos más amplios y de una significación más profunda.

Por el momento nos interesa caracterizar, de manera general, que se entiende comúnmente cuando se habla de utopía. Jean Servier señala que después de la publicación y traducción de la obra de Tomás Moro el término "... utopía se convirtió en el sustantivo que designa todo proyecto irrealizable y dio origen a dos adjetivos, 'utópico' que subraya el carácter imposible de un deseo, de una intención, y 'utopista' que califica a los inspiradores de sueños" (Servier, 1979: 7) Es así que nos enfrentamos a las diferentes acepciones e interpretaciones que ha encontrado el término en el panorama de las ciencias sociales y humanas, incluso en la historia misma de la humanidad.

Asociada a la construcción de una sociedad o un país, en donde importan la economía, el urbanismo, las relaciones entre sus habitantes, la organización, etcétera. El término no ha podido ser desligado de esta referencia a lo social, de esta pertenencia al orden de lo colectivo.

1.3.1 Una Sociedad Impuesta

Este es un recorrido por los significados del concepto utopía desde sus significados más negativos, aún cuando podemos encontrar versiones más optimistas, más positivas del término. Intentamos, a partir de la exposición, encontrar puntos de discusión y reflexión que nos permitan ampliar y pensar dicho concepto. Partimos de la idea de que dichos conceptos no son estáticos, sino que se van transformando en su contacto con realidades sociales e históricas, es decir hay una dialéctica que transforma los conceptos a partir de su contacto con la realidad a la cual están expuestos.

En este primer acercamiento tomamos a dos autores que han abordado la temática de manera amplia y que revisan una bibliografía extensa: Paul Ricoeur y Jean Servier.

De acuerdo con Paul Ricoeur (1989) en su trabajo denominado *Ideología y utopía*, hay algunos aspectos a considerar en relación con las utopías. Su análisis lo centra en utopías prácticas y literarias. Sobre ellas plantea varios aspectos que las caracterizan y que nosotros a continuación enumeraremos. Él se refiere específicamente a la utopía de Henri de Saint-Simon y de Charles Fourier, que son dos ejemplos del socialismo utópico. De algún modo recupera los planteamientos que Karl Mannheim (2004) propone para hacer una sociología de la utopía. Este último señala seis aspectos:

- La utopía tiene un carácter trascendente, es decir una utopía puede realizarse.

- Una utopía destruye un orden dado y cuando comienza este proceso de destrucción es que puede llamarse así.
- Una utopía está siempre en proceso de realizarse.
- Las utopías suelen estar sustentadas en grupos que se hallan en ascenso, están sustentadas por los estratos inferiores de la sociedad.
- Una utopía es el discurso de un grupo, y no una obra literaria que flota en el aire.
- La utopía es una mentalidad.

La descripción que hace Mannheim de la utopía nos ayuda a entender un aspecto que tienen las utopías y sobre el cual harán su crítica tanto Ricoeur como Servier, esto es: La utopía propone cambios en lo ya dado, y una de las cuestiones centrales es cómo es que éstos se harán. El cambio desde el punto de vista sociológico es lo que caracteriza a la utopía, y de ahí se desprenden preguntas sobre qué tipo de cambio es el que se propone y quién es el que lo va a llevar a cabo. Incluso cuando se plantea que son grupos en ascenso los que sustentan dicha utopía, uno no deja de preguntarse por qué son precisamente estos grupos los que proponen los cambios, los que sostienen las utopías.

Ahora bien, entre las cosas que destaca Ricoeur a propósito de las utopías esta lo siguiente. La utopía, dice:

- Destruye el orden existente, porque aspira a existir y realmente existen.
- Necesita un trabajo de convencimiento.
- En ellas la imaginación tiene la función de un sueño social
- Es una re-creación de la religión. (Es un *revival*) La utopía funda en alguna medida una nueva religión.
- Busca introducir pasión en la vida de la sociedad¹⁷
- Es la búsqueda de una administración racional. Es el ejercicio de un poder, que fundado en la razón, regula y controla la riqueza, la propiedad, los

¹⁷ Como el cristianismo de los primeros tiempos. Busca conmover a la sociedad, motivarla.

deseos del sujeto, la vida cotidiana, el matrimonio, los hijos, la vivienda, el trabajo.

- Porque la utopía intenta reemplazar el poder. Todas ellas tienen que vérsela con el poder, con la autoridad.
- Busca poner fin a las relaciones de subordinación. En ese sentido hay una búsqueda de desinstitucionalizar las principales relaciones humanas.
- Es ambigua, entre la pretensión de realización y la fantasía. Lo posible vs. lo imposible.
- Se expresa en minuciosos detalles. El mundo macro y micro social está totalmente pensado. Es casi una obsesión patológica.
- Emplea constantemente la inversión (lo invertido).
- En la utopía hay cierto elemento irónico. La utopía dice algo plausible, pero también algo extravagante, alocado.
- La utopía plantea muchas veces un retorno a las raíces. No una reforma.
- La utopía explora lo posible.

Ricoeur no deja de señalar que hay diferentes tipos de utopía: de corte milenarista, en donde el reino de Dios se hace presente aquí y ahora; aquellas en donde la ciencia y la fe en la educación son la solución a todos los problemas de la humanidad; el pensamiento conservador, con su añoranza del pasado es también una utopía; el socialismo y su aspiración del fin de la lucha de clases y el fin de la opresión. Otro ejemplo de utopía, pero más bien en el sentido histórico la encontramos en el tiempo del descubrimiento de América, para muchos las nuevas tierras representaban la oportunidad de un nuevo comienzo, de hacer realidad el reino de Dios.¹⁸ Finalmente señala:

El resultado de leer una utopía es que ella pone en tela de juicio lo que existe actualmente; hace que el mundo real parezca extraño. Generalmente nos sentimos tentados a declarar que no podemos vivir de manera diferente de como lo hacemos ahora. Pero la utopía introduce ciertas dudas que destruyen lo evidente. (Ricoeur, 1989: 316)

¹⁸ Sobre esta idea del Reino de Dios volveremos más adelante

Por su parte Jean Servier es mucho más crítico de este tipo de género literario, señala que:

- El deseo de cambio de un orden social no procede necesariamente del imaginario utópico.
- Hay que distinguir entre utopías y comunidades religiosas, o místicas. La comunidad de bienes es dada por una coacción religiosa.
- Las realizaciones del socialismo utópico son comunidades sin brillo y que se disuelven en el aburrimiento o la exasperación, no hay influencia en la vida de occidente.
- La utopía ignora los problemas del siglo.
- Representa una aspiración profunda de un refugio. Y más frente a los diferentes milenarismos.
- Las utopías son sociedades sin exigencias: "Hacer lo que a uno le plazca".
- El empleo del tiempo de los habitantes de estas ciudades utópicas esta totalmente reglamentado. Así como los vestidos, las diversiones, los trabajos, el tiempo de ocio.
- Los deseos y las necesidades de los sujetos son reducidos gracias a la educación.
- La agricultura es la base de toda utopía.
- No confundir monaquismo con utopía.¹⁹

Así pues, esta mirada que vemos sobre la utopía es pesimista, llena de controles, de prohibiciones, de reglas en aras del bien común. El libre albedrío, la voluntad, la iniciativa han quedado coartadas para que el cuerpo social funcione correctamente, y así proporcionar felicidad a todos y que a nadie le falte ni le sobre nada. Otro aspecto a destacar es la capacidad de la utopía de provocar cambios, de cuestionar lo establecido y proponer un nuevo orden de cosas. Esta capacidad de destruir y de tratar de establecer un nuevo orden es una de las características de este tipo de pensamiento y también un aspecto de los más

¹⁹ En este sentido, Servier supone que los cristianos de la primera época, aquellos que vienen retratados en los Hechos de los apóstoles son una comunidad monástica. De momento diremos que esto no es así.

criticados. Realizar la utopía se convierte en una imposición. Otros autores han hecho una distinción entre utopías y anti-utopías, pero esto lo veremos más adelante.

Todas las utopías pretendieron ser religiones del Hombre, ahorrándole las angustias de la meditación sobre el sentido de su aventura terrestre y ofreciéndole su finalidad como la meta de toda su vida, a tal punto que uno se siente tentado a compararlas con los peores regímenes totalitarios. (Servier, 1979: 18)

Por su parte Francois Laplantine señala que “la utopía es una roca que desde la cumbre de la pirámide organiza, programa, legisla y transforma los desórdenes en regularidades” (Laplantine, 1977: 149)²⁰ Frente a los fenómenos que analiza como el de la posesión y los mesianismos, presenta la utopía como el intento de salvar y regenerar al mundo, pero con características mucho más estrechas. Tales fenómenos le parecen de una riqueza enorme, y que producen cambios importantes en la sociedad; y en los que está presente eso que él llama la imaginación colectiva. Como él mismo señala, la utopía es muy poco subversiva, apunta más al orden, al hermetismo de una ciudad en extremo organizada, en donde la identidad es homogénea y la riqueza y la diversidad es negada. Es una sociedad funcional, seriada y utilitaria. “La utopía es voluntarista y su voluntad se halla implacablemente dirigida contra el hecho liso y llano de que el tiempo engendra necesariamente conflictos, lucha de clases y, por tanto, posibles desenlaces, entre los cuales los hay inesperados.” (*Ibid.*: 167)

Francois Laplantine es muy crítico de la utopía, señala que es un proyecto cerrado sobre sí mismo y autoritario con sus miembros, al punto de obligarlos a acciones que niegan la diversidad y la libertad. La crítica de este autor tiene base en un planteamiento psicoanalítico en donde la existencia de una instancia superior que controla al sujeto y regula sus actos es similar al superyó, y sería el caso del padre, como instancia rígida e inflexible que impone su norma y pide obediencia. O en una instancia de completa satisfacción, sin restricciones, un permanente

²⁰ *Cfr.* El capítulo VII en su totalidad.

estado de placer en donde todo le es dado al sujeto, tal es el caso de la madre. Como lo dice el autor de las *Voces de la Imaginación Colectiva*

Si la sociedad utópica a la manera de Platón, de Campanella o de nuestros planificadores resulta envidiable, ello se debe al hecho de que funciona necesariamente en detrimento de los impulsos caprichosos de los individuos, sacrificándose en beneficio de un superyó tiránico que, en el deseo de alcanzar la perfección, no tolera la menor fantasía. (...) En el nivel más arcaico, a lo que inconscientemente apunta el utopista es a un deseo de quietud absoluta, a un sueño embrionario que remite a la imagen tranquilizadora de las aguas intrauterinas. (...) Por fin, una vez llegado a utopía, el feliz viajero pasa a estar a cargo de una Madre capaz de satisfacer todos sus deseos alimentarios y vegetativos. (*Ibid.*: 180, 189-190)

No compartimos esta mirada de la utopía, pensamos más bien que ésta tiene la capacidad de convocar sueños y esperanzas, de poner en tela de juicio las condiciones existentes, la utopía convoca, critica y evoca.

En síntesis: la utopía es un ideal que se impone, es un proyecto acabado o pensado hasta en sus menores detalles, regula la vida de los sujetos en aspectos íntimos y personales, tales como la educación, la vida de pareja, o la forma de vestir, entre otros. Es una idea de sociedad pensada e impuesta a la colectividad de manera violenta y/o sutil. La utopía hace homogénea a la sociedad, niega las singularidades en función de la "felicidad" y la ausencia de problemas.

De tal modo, estamos frente a proyectos de sociedad que lejos de ser deseables se presentan, tal como lo señalan estos autores, como verdaderos totalitarismos. Dictaduras que se imponen al sujeto y a la colectividad, y que sustraen toda creatividad e iniciativa, cancelando la diversidad e instalando a los sujetos en la monotonía y la rutina. No hay creación del sujeto y de las sociedades, sólo repetición de lo mismo.

En la historia se ha utilizado esta mirada sobre la utopía para referirse al socialismo histórico y al comunismo. Como se percibe, dichos proyectos económicos son considerados utópicos y aquellos que han tomado forma se han

caracterizado por convertirse las más de las veces en dictaduras que finalmente han oprimido a sus pueblos. La utopía entonces tiene esta carga negativa. Sin embargo, hay quien hace una caracterización diferente.

1.4 Utopía y Anti-utopía

En contraposición a la utopía esta la anti-utopía, que al parecer es esta visión negativa de la primera y que vimos muy claramente expresada por Servier, por Ricoeur, incluso por Laplantine. Que más que ser una utopía, un bello sueño, se convierte en una pesadilla. Y estas utopías tienen una función simple: evitar que se practique el sueño utópico. Porque la utopía es en sí misma peligrosa. La utopía es subversiva, muestra la fragilidad del desorden existente.

Entonces lo que hay que hacer es desanimar, inhibir la acción, más vale mantener el orden existente que hacer cambios que sólo van a empeorar la situación. Hay problemas, pero gradualmente se solucionarán, y más vale eso que cambiar cosas que luego se salgan de control. Como dice el refrán: “más vale malo por conocido, que bueno por conocer”. No estamos lejos del discurso que plantea el éxito total y pleno del liberalismo económico sobre los “anquilosados” sueños – y realidades - del socialismo real. El fin de las utopías está basado en estas anti-utopías o contra-utopías. Esteban Krotz (1998) les llama así. Estas “anti” tienen una función simple: evitar que se practique el sueño utópico.

Encontramos anti-utopías, expuestas en obras de literatura.²¹ Son una visión del mundo futuro, el cual puede realizarse bajo determinadas condiciones. Pero en ellas se muestran mundos en donde la tecnología puesta al servicio de un poder total irrumpe en la vida de sus ciudadanos, ordenando, modelando, castigando, uniformando a los sujetos. He ahí la imagen de estas utopías como algo negativo,

²¹ Algunos ejemplos se encuentran en las obras de Aldous Huxley, *Un Mundo feliz*, Ray Bradbury, *Fahrenheit 451* y 1984 de G. Orwell.

como algo no deseable, y como una justificación de que los cambios pueden traer consecuencias negativas.

Hay que decir también, que en otra mirada, pueden ser leídas como advertencias de cuáles son los excesos a los que se podría llegar si una determinada situación no cambia. Estas anti-utopías pueden ser una crítica, y ponen en la mesa las contradicciones de la sociedad actual y muestran, por oposición, cual es el camino a seguir.

Krotz plantea un significado diferente de la utopía. Desde la óptica cristiana, es una mirada que tiene una buena dosis de esperanza. Hace una referencia al texto de Tomás Moro y señala:

Lo que es diferente en la isla Utopía es la forma de organizarse socialmente, la manera de configurar las relaciones entre los individuos y los grupos, la estructura de poder, el funcionamiento de las instituciones, las reglas para la distribución de la riqueza colectivamente generada y para acceder a los satisfactores materiales y espirituales, la definición de los derechos y las obligaciones de todos y de cada uno. (...) los utópicos optaron por valores diferentes, de acuerdo con los cuales han organizado de modo diferente, opuesto, su sociedad. (Krotz, 1998: 10)

En este mundo al revés encontramos que el problema de la injusticia y las oposiciones irreconciliables se han zanjado. Pero, ¿A qué responde dicha justicia? ¿Cuál es su contexto? En su análisis de *La Utopía*, nos presenta el análisis que hace Tomás Moro de su sociedad. Una Europa en constante y creciente desorden, que cada vez produce más pobres, desempleados y desamparados. Los que no tienen poder sufren los embates de una incipiente industria textil, que al sustituir las tierras agrícolas por campos de cría de ovejas, y viven la migración del campo a la ciudad. Algunos "...pierden sus tierras, otros su trabajo [y los que] migran a los barrios miserables de las ciudades se convierten en vagos o asaltantes..." (*Ibíd.*: 11) La delincuencia, señala Moro en su texto, es la consecuencia de circunstancias económicas y sociales, de ahí que proporcionar empleos y entonces no habiendo necesidad de robar para vivir, resulta la solución ideal. "Estamos ante un auténtico ejercicio de análisis social (...) hay una idea bastante

precisa de lo que significa "lo social" o "lo cultural" y de lo que es la relación individuo-sociedad (...)" (*Ibid.*: 11)

Desde el análisis que hace Krotz la utopía es una crítica y una protesta, es una señal de que algo no anda bien y que es necesario cambiarlo, Es una señal de que los hombres no viven como deben vivir, no viven como humanos. La utopía es una denuncia y al mismo tiempo es un diagnóstico de la realidad, termina siendo propuesta y anuncio de una sociedad mejor; una nueva sociedad en donde los valores son otros.

La raíz de la tradición utópica tiene dos caras. Una es la negativa testaruda de aceptar en la vida de uno y los demás el sufrimiento evitable, la pobreza injustificable, la opresión despiadada, el trabajo mal pagado, la dignidad pisoteada, la extranjería en tierra propia, la vida sin perspectiva, la muerte antes de tiempo; tal situación es diagnosticada como resultado de un orden configurado de modo erróneo por los seres humanos. La otra cara es la convicción irrenunciable de que el destino del ser humano, de todos los seres humano debe ser otra cosa, que a la maravilla de la existencia humana, que se percibe en los momentos felices en la soledad o en buena compañía, debe corresponder una pauta de convivencia igualmente maravillosa. (*Ibid.*: 13)

Es así entonces, que en países en vías de desarrollo, como el nuestro - las condiciones sociales y económicas tan precarias, las injusticias, la pobreza, la marginación, los autoritarismos, las dictaduras, los totalitarismos, la violencia, las contradicciones sociales y muy concretamente el desempleo, los bajos salarios, etcétera - la utopía es reflejo de la imaginación colectiva. En nuestros países, la democracia y la participación no han dejado de ser un sueño y están lejos de ser una realidad. Las raíces de la utopía tienen así una fuerza enorme.

1.5 Teología y Utopía

La intención de presentar este subtema y relacionar la utopía de manera específica con la teología es muy sencilla, y más o menos ya la hemos expresado.²² Pensamos que si nuestro objeto de estudio son las Comunidades

²² Cfr. (Ardoino, 1993) La multirreferencialidad como forma de acercamiento a los objetos de estudio, y que permite una mayor comprensión.

Eclesiales de Base que se han formado en el contexto de la Iglesia Católica, es indispensable conocer que dicen sobre sí mismas y sobre su práctica. Sobre sus fundamentos y sobre su utopía. Entender la teología que subyace en sus prácticas, en sus formas de ver el mundo, de ver el futuro, y de construirlo nos permitirá comprender y entender sus formas de construir lo social. De acercarse al mundo, a la realidad y transformarla.

1.5.1 La utopía de las Comunidades Primitivas

El texto del cual parte la utopía de esta Comunidad de los apóstoles es éste:

Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia, a la fracción del pan y a las oraciones.

Toda la gente estaba asombrada, ya que se multiplicaban los prodigios y milagros hechos por los apóstoles en Jerusalén.

Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba.

Acudían diariamente al Templo con mucho entusiasmo y con un mismo espíritu y “compartían el pan” en sus casas, comiendo con alegría y sencillez.

Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo; y el Señor hacía que los salvados cada día se integraran a la Iglesia en mayor número.²³

El texto de los Hechos de los Apóstoles refiere los primeros años y experiencias del grupo de los discípulos de Jesús. Comienza con los apóstoles reunidos en oración esperando la llegada del Espíritu Santo, y que a partir de ahí iniciaron las actividades de la nueva secta judía, el conjunto de los que creían en la resurrección del maestro y que consideraban como misión principal el llevar el mensaje del resucitado a los demás, la Iglesia. La mayoría de este relato ocupa las actividades del apóstol Pablo el cual se encargó de llevar este mensaje fuera de las fronteras judías, y de esta manera expandir la nueva fe en la mayor parte del mundo conocido de entonces, prácticamente todo el Mediterráneo.

²³ Hechos de los Apóstoles Cap.2, vers. 42-47, *La Biblia Latinoamericana*.

El libro de los Hechos de los Apóstoles señala cómo inició, qué hacían, cómo estaban organizados, y algunos de los problemas de la Iglesia de los primeros años. La cita que hemos tomado hace referencia a este momento fundacional y la forma en que se comportaban sus miembros. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que, aunque este texto es clasificado como histórico dentro del cuerpo de libros que conforman el nuevo testamento, no nos es posible darle total veracidad a las referencias y relatos que presenta; porque al final, su naturaleza es la de ser un texto religioso, que sirve para inspirar o suscitar una reflexión de fe. En pocas palabras, el texto referido contiene verdades históricas mezcladas con verdades de fe.

En tal caso la cita que hemos tomado nos remite a dos situaciones: una es la posibilidad de la existencia real de dicha comunidad: que compartía todo, vendía sus bienes, no existía entre ellos ningún necesitado, vivían unidos, y la alegría, la sencillez, eran su nota característica. Y la otra es que dicha comunidad tal como es presentada, no existió efectivamente, y por tanto, lo que se nos presenta es una imagen idealizada y un encargo "divino" de que el tipo de relaciones que deben existir en la comunidad, en el nuevo grupo de creyentes, deben ser acordes a lo que está plasmado en el texto bíblico.²⁴

No es nuestra intención presentar dicho texto como el fundante principal o inspirador de la experiencia de las CEB. El texto llama nuestra atención porque hace explícita la existencia de una comunidad con ciertas características y cierto tipo de relaciones sociales en su interior. En este sentido lo primero que podemos afirmar es que la comunidad que se presenta en el texto es una utopía.

Si nos preguntamos ahora sobre la existencia real de estas primeras comunidades cristianas, la duda nos asalta cuando pensamos en si esto efectivamente sucedió o sólo es una idealización que no tiene ningún sustento teórico.

²⁴ En capítulos más adelante volveremos sobre esta idea del mito fundador y movilizador.

Un grupo de teólogos se ha dado a la tarea de reconstruir la historia de la Iglesia o del cristianismo, desde sus orígenes hasta nuestros días, abordando los acontecimientos de mayor relevancia y significado. Utilizando un método en donde se privilegia la mirada del pobre y de la vida cotidiana. El texto de Eduardo Hoornaert (1999) nos refiere algunos datos que pueden ser interesantes para clarificar un poco la vida de estos primeros cristianos.

Una de las primeras aseveraciones de este autor es cuando asegura que al revisar la “pequeña” literatura producida por las originales comunidades cristianas, lo que encuentra uno es personas comunes y exasperadamente rutinarias. Los cristianos de la época que relata el libro, del año 100 al 130, vivían en lo que fue llamada la *diáspora*, es decir, la vida fuera de la patria, de la tierra natal. Es un pueblo migrante, una sociedad en peregrinación. “Sociedad de los que viven vagando por el mundo en busca de mejores condiciones de vida, un empleo, una casa para la familia, bienestar en medio de las turbulencias de la vida.” (Hoornaert, 1999: 43) Es un pueblo sin morada segura, “que llena las *insulae* (“favelas”, ciudades perdidas) de Roma.” “Los cristianos viven en Roma como ‘parroquianos’: en griego, *paroikoi*, sin casa, en la calle, abandonados a su suerte. Hoy diríamos marginales, marginados, migrantes del campo en la ciudad.” (*Ibíd.*: 46)

Esta es la situación de los cristianos en aquella primera época. Cuál era su alternativa, si después de 100 años el juicio anunciado por el maestro no había llegado, y la situación resultaba tremendamente injusta, ¿Cuáles eran las opciones? ¿Qué postura tomar? , resistir y solidarizarse. En efecto, la imagen idílica de comunidades que nada les faltaba y que compartían todo, es cierta, pero solo en parte. A propósito de cómo tratar a un apóstol que llega, se indica que se le atienda un día o dos, y si se queda tres entonces hay que considerarlo un pseudoprofeta

La razón es sencilla: las comunidades no disponen de recursos para mantener por muchos días a personas que no ayudan a costear los gastos de alimentación. (...) Los recién llegados comparten pues la mesa, pero la pobreza no permite que sea por mucho tiempo. La alegría contagiosa de la mesa compartida es, a nuestro

entender, la clave para entender la palabra de Jesús: "Hagan esto en memoria mía" Hagan la fiesta, preparen la comida, dispongan la cena. (...) La alianza entre Dios y los hombres se muestra en que hay "pan para todos". Ya no hay hambrientos. La solidaridad elimina el hambre, por lo menos durante algunos días. La casa dispone de pan para todos. (*Ibid.*: 73)

El teólogo señala que las comunidades viven una gran experiencia de solidaridad, pero sin llegar a extremos de una total de comunión de bienes. La gran novedad de estos cristianos, es la solidaridad. La propuesta cristiana, su distinción, es la solidaridad. En la vida cotidiana, en el trabajo, a la hora de reunirse, al celebrar la "cena del Señor".

Del texto de Hoornaert deducimos que efectivamente las primeras comunidades cristianas tenían algo que las distinguía en su tiempo, eran solidarias; y se sentían profundamente unidas por lazos espirituales que les planteaban una nueva forma de relacionarse entre sí. La vida cotidiana, el trabajo, la marginación, la pobreza, eran soportables en la medida en que se tenían unos a otros. El siguiente paso es la construcción del Reino y la proyección de la utopía.

1.5.2 Iglesia: Comunidad Utópica

Para comenzar diremos que hay tres significados para la palabra Iglesia: en primer lugar se ha entendido Iglesia como la institución con dos mil años de historia que abarcan, desde la aparición de su fundador – Jesús - hasta llegar a épocas recientes. La Iglesia es una institución milenaria que ha pervivido a lo largo de los siglos adaptando diferentes formas sociales.

En segundo lugar, cuando se habla de Iglesia también se hace referencia muy clara a sus miembros, principalmente a su jerarquía, que está constituida por obispos, sacerdotes, diáconos, religiosos y teólogos. Sin embargo, en sentido estricto los tres primeros conforman la jerarquía, mientras que los dos últimos no forman parte de ella, son un estado intermedio entre los laicos (que no ostentan ningún tipo de ministerio) y la jerarquía. Aunque en este aspecto se dan varias combinaciones entre dichos nombramientos: Así, podemos encontrar obispos

religiosos que también son teólogos, o sacerdotes teólogos, o sacerdotes religiosos, etcétera. No obstante, la jerarquía siempre es identificada en alguna de estas categorías, y la noción de Iglesia es asociada directamente con ellos. De hecho en diversas investigaciones y libros que tienen por objeto de estudio a la Iglesia, el sujeto del que se habla comúnmente es la jerarquía.

Finalmente como tercera opción existe otra visión, bastante nueva y a la vez bastante vieja, y es aquella que incluye a los laicos.²⁵ Existe la noción de “Pueblo de Dios” que hace referencia explícita a la condición de igualdad de los miembros que componen la Iglesia, y en donde queda en un lugar secundario las funciones de cada uno de ellos, tal es el caso de las actividades que desempeñan los ministros ordenados. En efecto, si bien es cierto que la Iglesia nunca ha negado que entre los miembros que la constituyen se encuentren los laicos o seglares; en lo cotidiano se asocia Iglesia con jerarquía.

Así pues, se puede decir que en un sentido amplio la Iglesia la conforman laicos y jerarcas, y en sentido estricto el término refiere a la jerarquía exclusivamente. Los tres significados que hemos anotado se mezclan entre sí. Entonces tenemos, que cuando hay una referencia a la Iglesia podemos remitirnos a la institución milenaria, o a veces a los jerarcas de la misma, pero muy pocas veces expresamos con el término Iglesia al conjunto de los fieles, que incluye a los laicos.

Ahora bien, esta indefinición respecto a lo que se quiere decir con la palabra Iglesia, está expresada en varios documentos de autoría papal o episcopal. Existe cierta ambigüedad que intentaremos esclarecer. Intentemos responder a la pregunta: ¿Qué es la Iglesia? ¿Por qué puede ser considerada una utopía?

Iglesia quiere decir comunidad (ekklesia). Ser Iglesia es ser comunidad. Si no se viven relaciones de fraternidad, de compartir, de verdadera comunión entre los

²⁵ Miembros de la Iglesia que no son ministros y tampoco pertenecen a ninguna orden de religiosos. La etimología de la palabra laico viene de *laos* que significa pueblo. También se les denomina *seglares* porque pertenecen al siglo, es decir su campo de acción son las cosas del mundo, del siglo.

miembros de la comunidad, no se es Iglesia. La comunión es un elemento fundamental del ser de la Iglesia. El vivir la comunión es lo que le da rostro a la Iglesia de Jesús. Este vivir unidos era lo que llamaba la atención a los que veían a los primeros cristianos, y por eso decían: "Miren como se aman" y gozaban de la simpatía del pueblo (Hech. 2, 47). (Sánchez, 2000: 7)

El Papa Paulo VI refería que el anuncio dado por la Iglesia adquiere toda su dimensión cuando es escuchado, aceptado y asimilado y produce en quien lo recibe una

...adhesión al reino, es decir al 'mundo nuevo', al nuevo estado de cosas, a la nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio. Tal adhesión, que no puede quedarse en algo abstracto y desencarnado, se revela concretamente por medio de una entrada visible, en una comunidad de fieles. Así pues, aquellos cuya vida se ha transformado entran en una comunidad que es en sí misma signo de la transformación, signo de la novedad de vida: la Iglesia, sacramento [signo] visible de la salvación. (Paulo VI, 1975: n23)

Dicho en otras palabras, la aceptación del mensaje de Jesús y de su persona produce en quien lo recibe una adhesión a una comunidad concreta que plantea un nuevo modo de vivir y de relacionarse. Esto es lo que podemos llamar Iglesia.

Leonardo Boff, teólogo franciscano, quien ha reflexionado sobre las Comunidades Eclesiales de Base, ha argumentado que en ellas encontramos una re-invenición de la Iglesia, una especie de vuelta a los orígenes del cristianismo. Plantea una articulación y diferenciación entre tres nociones: Reino-mundo-Iglesia

El *Reino* constituye la utopía realizada en el mundo (escatología)²⁶; es el fin bueno de la totalidad de la creación en Dios, al fin totalmente liberada de toda imperfección y penetrada por lo divino, que la realiza absolutamente. El Reino consume la salvación en su estado último. El *mundo* es el lugar de la realización histórica del Reino. ... La *Iglesia* es aquella parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu, ha acogido al Reino de manera explícita en la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado en nuestra opresión... La Iglesia no es el Reino, sino su signo (concreción explícita) e instrumento (mediación) de implementación en el mundo. (Boff, 1984: 14-15)

La correcta articulación de estas nociones permite comprender la misión o tarea y la identidad profunda de la Iglesia. Y es importante en la medida que a lo largo de

²⁶ Cuerpo de doctrinas que se refiere al destino del ser humano después de la muerte y en relación con el fin del mundo.

la historia, según este autor, se ha llegado a confundir Iglesia con Reino. Es decir, se ha pensado que en la Iglesia se agota la utopía y se cristaliza de manera total el proyecto de Dios sobre el mundo. A partir de los planteamientos de Boff el mundo deja de ser el lugar del que se huye, para convertirse en el campo de acción privilegiado de la Iglesia, porque ésta es el signo de la presencia salvífica de Dios, los preliminares de la utopía del Reino.

Podríamos decir que la utopía se ve parcialmente realizada en la Iglesia. Y esto es porque la Iglesia ha acogido en sí al Reino, y se ha convertido en el instrumento de su implantación en el mundo. Aquí el concepto de utopía utilizado por Boff nos refiere la cristalización del Reino de Dios, que se caracteriza por una creación liberada de toda imperfección y penetrada por lo divino. Es muy probable que este Reino sea la imagen prefigurada de Isaías que dice:

Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá.
La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán a sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja.
Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano.
Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé, como cubren las aguas del mar.²⁷

La utopía tal como es presentada por el cristianismo tiene tintes muy amables y refleja una sociedad o un mundo en donde lo que prevalece es la fraternidad y la justicia, hasta en los animales. El bien por encima del mal, lo bueno, lo noble es característico de esta utopía.

1.5.3 Profecía y Utopía

Tradicionalmente la idea del profeta está asociada a la de alguien que puede ver o que ha visto el futuro, es alguien que puede ver lo que va a suceder. Por lo menos esa es la idea común que se tiene de éste. Sin embargo, en el contexto de nuestro trabajo no es posible verlo de esta manera. Sabemos que los profetas fueron

²⁷ Isaías, No. 11, v. 6-9, *Biblia de Jerusalén*, Editorial Porrúa.

estos hombres que, retratados en el Antiguo Testamento, se encargaron de denunciar los excesos del poder de los reyes de Israel y que anunciaron de diferentes maneras y de manera sobrada la llegada de un mesías, la llegada de una época de oro en donde la justicia prevalecería.

En la historia de Israel no es difícil encontrar esta idea permanente de liberación y de justicia, y la promesa de una tierra que derrama leche y miel. Ya lo señalamos líneas más arriba, el ejemplo de Moisés y la intervención de un Dios que escucha el clamor de su pueblo e interviene para liberarlo de la esclavitud a la que estaban sometidos por el faraón, y que produce las plagas, abre el mar rojo para que pasen los israelitas y escapen de los soldados, es el paradigma de toda liberación. La lectura de estos pasajes bíblicos, produce en pueblos y comunidades actuales, la certeza de la intervención divina. El Éxodo bíblico es la gran promesa de liberación que Dios hace a su pueblo, y que al día de hoy produce una gran movilización social y política. Las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación dan cuenta de todo esto.

Tiempo después, según el relato de la historia de Israel, son los profetas quienes fueron los portadores de esta misma promesa de liberación y de justicia. Y nos parece que aquí es donde encontramos la singularidad de su discurso y su relación con la utopía.

En primer lugar, el profeta critica el orden establecido, las condiciones en que se vive, y no puede ser de otra manera: "La tarea del ministerio profético consiste en propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a las del entorno cultural dominante" (Brueggemann, 1978: 12) En este sentido, encontramos una verdadera utopía al plantear escenarios y lugares distintos a los que se viven; es la posibilidad de cuestionar el entorno, y de señalar que las cosas no están bien, aunque el poder diga lo contrario. Y el poder tiene esta capacidad, como en el caso del rey Salomón, quien pudo "... crear una situación en la que todo estaba ya dado, en la que ya no podía concebirse futuro

alguno, porque todo estaba ya definitivamente presente. ..." (*Ibid.*: 36). Finalmente el cambio es propuesto por el profeta, y él "... no se pregunta si su visión es realizable, porque la cuestión de la realización carece de importancia mientras tal visión no pueda ser imaginada. La imaginación debe preceder a la realización." (*Ibid.*: 52)

Una de las constantes del pensamiento utópico es esta posibilidad de imaginar nuevos mundos, nuevos escenarios, nuevas sociedades, formas alternativas de vivir, de pensar, de relacionarse. Y siempre son pensadas, imaginadas con referencia a un contexto histórico-económico-social. Frente a la imposibilidad de pensar un futuro, de mirarlo, o de siquiera imaginarlo, así como de cuestionar el presente y las condiciones existentes; la capacidad de imaginar, de soñar, de pensar en escenarios que todavía no existen se vuelve una de las principales aportaciones del profeta. Es la necesidad de la utopía como movilizador de los sujetos y los colectivos.

En el caso de los profetas del Antiguo Testamento no es diferente, o por lo menos desde cierta lectura – que es el caso de la Teología de la Liberación – la crítica al orden establecido está en profunda relación con el ministerio profético y de este modo con la utopía.

1.6 Utopía y Movimientos Sociales

La intención de incluir este apartado, es mostrar de qué modo la utopía modela o inspira y moviliza también a amplios grupos sociales. Cada uno con diferentes expectativas, proyectos, agendas, procesos. Esto es, así como encontramos la utopía como la gran movilizadora de procesos históricos de amplio margen, tal puede ser el caso del movimiento estudiantil de 1968, del que haremos referencia aquí. También pueden ser movimientos más locales, pero que sustentan proyectos económicos, políticos, sociales o culturales.

1.6.1 El movimiento estudiantil de 1968

No haremos un análisis exhaustivo de este acontecimiento histórico que tuvo lugar en nuestro país.²⁸ En una breve síntesis diremos que los estudiantes fueron el grupo en el que se catalizaron diversas demandas de participación y democracia presentes en nuestro país desde por lo menos diez años antes, tal vez un poco más. La crisis del partido en el poder, y el fin de la época del desarrollo estabilizador, así como la agudización de la guerra fría y la polarización del mundo entre dos proyectos económicos, acentuó las diferencias económicas y la movilidad social, así como endureció las posturas autoritarias desde el poder. Frente a este panorama, los estudiantes quienes eran en aquel entonces el grupo social más preparado, lograron hacer converger sobre ellos diversas demandas sociales, culturales, políticas y económicas. Hay que recordar que al movimiento del 68 le precedieron diversos movimientos sociales, que de igual forma hicieron demandas en el mismo tenor, tal es el caso de los ferrocarrileros, los médicos, los maestros, por citar a algunos. Así que, las condiciones sociales y políticas del país fueron propicias para el surgimiento de este tipo de movilizaciones. Podemos afirmar entonces que en el movimiento estudiantil existieron fuertes cargas de utopía que permitieron dicha movilización. Dos autores: César Gilabert (1993) y Sergio Zermeno (1978) han hecho análisis de este movimiento a partir de pensar a la utopía como uno de los principales movilizadores.

En este sentido vale la pena señalar que el movimiento resulta ser un analizador de la sociedad, poniendo en evidencia las relaciones de poder y autoritarias imperantes en el país. Ante el corporativismo estatal, el movimiento representa el quiebre de ese acuerdo en el que el Estado logra incluir a lo diverso, y gracias a lo cual logra gobernar al país. Estamos frente a la crisis de este modelo de incorporación. El movimiento estudiantil se enfrentó a un PRI cada vez más endurecido, que decidió reprimir a un conjunto de movimientos que enarbolaban las banderas de la participación y derechos democráticos básicos, tales como la libertad de asociación y la libertad de manifestarse. Los estudiantes fueron el

²⁸ Para mayor detalle del movimiento *Cfr.* (Ramírez, 1969 y Poniatowska, 1971)

portavoz del conjunto de la sociedad, ya que sus reclamos eran compartidos por muchos sectores sociales. Con sus prácticas el movimiento estudiantil puso en evidencia la necesidad de cambios en el modelo político y social que imperaba, en tal sentido era portador de una utopía.

César Gilabert señala que "La utopía democrática del movimiento de 1968 puede ser concebida como un intento político, desde abajo, de reasignar nuevos sentidos – morales, culturales, políticos, sociales – al devenir del país, en oposición al concepto totalizador de modernización impuesto por el Estado." (Gilabert, 1993: 48). Así que frente al mito del presidencialismo, como este autor llama a esta omnipresencia del Estado en la dinámica social del país, y que acaba siendo la imposición de un proyecto económico y político de un grupo en el poder; la posibilidad de cambiar o de transformar estas identidades se vuelve uno de los encargos más importantes del movimiento. He ahí la carga utópica que está presente en el movimiento. A partir de lo cual el autor se pregunta "El nudo gordiano sería poder demostrar, o no, la existencia 'objetiva' de la utopía como una construcción imaginaria capaz de generar identidades políticas." (*Ibid.*: 11)

En su análisis presenta a la utopía como:

La manera de imaginar, una sociedad ideal, muestra grandes recurrencias y afinidades aun cuando se trate de autores, lugares o épocas diferentes, por lo que una sola condensación del imaginario, por ejemplo, la utopía, permite agrupar esas diversas formas de concebir el futuro. [...] La utopía, de manera general, es una concepción intelectual de un *mundo deseado y aun no existente* (...) Suelen ser construcciones totalizantes, terroríficas y asfixiantes. O bien, puede tratarse de construcciones simples que no promueven modelos acabados, sino que sencillamente *proclaman la posibilidad de una sociedad más justa, más libre*. Se basan más en la esperanza que en las normas, *sin tener ideas definidas acerca de cómo alcanzar lo deseado.* (*Ibid.*: 20 y 30)²⁹

No deja de señalar esta otra posibilidad de la utopía como construcción terrorífica y totalizante, pero destaca principalmente esta posibilidad que tiene la utopía de movilizar, de proporcionar esperanza a los sujetos.

²⁹ Subrayados míos.

En otro ámbito, en el de la sociedad civil y el de la promoción popular, existen dos textos en particular,³⁰ que por los procesos y experiencias que relatan, me parece son una muestra de la forma en que la utopía puede articular procesos de autogestión, de organización vecinal, sobre derechos humanos, organización agraria, proyectos con mujeres del movimiento urbano popular y cuestiones de infancia. Muchos de ellos son experiencias de colectivos que han podido sistematizar sus experiencias y sus trayectorias, en donde aparecen permanentemente temas como el aprendizaje, la solidaridad, la autogestión, la autonomía, la promoción, la educación; y definitivamente aparece el tema del cambio social. Es decir, en la mayoría de estas experiencias aparece lo alternativo, los mundos posibles, que en su momento han sido puestos en duda por el orden establecido, pero que a contracorriente han buscado un lugar en la sociedad.

1.6.2 El proceso democrático

“Entendemos que uno de los desafíos de las ciencias sociales es defender la utopía, especialmente a quienes pretenden reducirla a pura imaginación, o a simples deseos. La utopía, antes que nada, es la tensión del presente.” (Zemelman, 1995: 44)

En este punto lo que queremos anotar es el uso del concepto para describir los procesos democráticos de nuestro país y de nuestro continente. Como señala Zemelman, la utopía es esta tensión en el presente, lo que nos lleva a esta necesidad de pensar la utopía como proyecto social, como fuerza o impulso que cuestiona la realidad presente y que empuja a la sociedad a cambiar. No es un simple sueño, ni simples deseos, es capacidad de movilizar sujetos y movimientos hacia cambios de la realidad presente. Es ir a contrapelo de un modelo económico que subyuga a los sujetos, no sólo en el aspecto económico sino en la capacidad de pensar e imaginar: “La coyuntura latinoamericana actual se caracteriza por el dominio del discurso económico-liberal, discurso que impone un bloqueo para pensar desde ángulos diferentes su realidad.” (Ibíd.: 45) Es en la necesidad que

³⁰ Cervantes, M.; Monroy, M. y Zarco, C., (1995a); Cervantes, M.; Monroy, M. y Zarco, C. (1995b).

surgen las utopías, lo hemos señalado más arriba. En la necesidad se forjan utopías y proposiciones de futuro. Un nuevo modelo de sociedad sólo es posible si existe la capacidad de imaginar futuros, esa es la utopía de nuestro continente.

Hemos visto que la idea de la utopía se gesta generalmente en situaciones de crisis. Cuando justo las condiciones materiales de existencia se ven minadas, justo cuando la opresión de una realidad externa invade la vida de los sujetos, es cuando los sujetos imaginan y sueñan que la situación puede ser distinta.

Hemos revisado algunos de los autores que han analizado y pensado la utopía. Según hemos visto, la mirada sobre la utopía es bastante dura. Se le ve como un pensamiento rígido, acabado, con tintes autoritarios y excluyentes. Salvo para algunos autores, la utopía es un pensamiento cerrado, que no permite la crítica ni es posible cambiarlo. Sin embargo, en ella se pueden generar dinámicas de participación y de cambio, esto lo vemos principalmente en varios movimientos sociales en América latina y en México, en diversas organizaciones de la sociedad civil y de manera particular en la Iglesia católica, con el movimiento de las CEB's. Éstas, revolucionaron la vida interna de la Iglesia con demandas espirituales de más protagonismo dentro de la institución eclesial; pero sobre todo, demandas sociales y políticas, demandas por condiciones de vida justa, por la equidad, la participación y la inclusión en el proyecto de sociedad.

En este sentido, un ejemplo claro de estas utopías críticas, es el surgimiento en México del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en enero 1994, en donde los indígenas chiapanecos plantearon la posibilidad de nuevos cielos y nuevas tierras. Hicieron una crítica de la sociedad, el sistema económico, del sistema de partidos, de la marginación, y de la pobreza. En tal situación ellos siempre se han llevado la peor parte, y que han expresado en la frase paradigmática: "Para todos todo, para nosotros nada". Que resulta ser un análisis denso de las diferencias y marginaciones a las que han estado expuestos, no sólo ellos sino una gran parte de la población. Habría que anotar, que no es casual tampoco que la Teología de

la Liberación haya estado presente en los inicios de este movimiento. Hay que recordar que Don Samuel Ruiz, obispo vanguardista y preocupado por una evangelización liberadora, haya estado en la cabecera episcopal de San Cristóbal de las Casas. Es decir, el imaginario de liberación hace posible la utopía.

Capítulo 2. Psicología Social y Utopía

2.1 Introducción

Después de haber expuesto algunos de los abordajes teóricos que tiene la utopía, me parece necesario plantear en este momento qué entendemos por psicología social y de cómo hacemos un recorte de su objeto de investigación. De tal forma iremos precisando cuál es el acercamiento que hacemos, con qué herramientas nos acercamos y cuáles son los elementos que inferimos; es decir, la intención es mostrar de qué manera la psicología social nos permite comprender los procesos en los que están insertos los sujetos individuales y colectivos, de manera específica en la Iglesia Católica, que es nuestro objeto de investigación. Algunas preguntas surgen, ¿De qué manera la utopía se vuelve un objeto de estudio de la psicología? ¿Y qué relación tiene con la Iglesia católica y con la psicología social?

Consideramos la utopía como un acto de imaginación, pensamos que este concepto agrupa diversas formas de concebir el futuro: capacidad de deseo, promoción de mundos y situaciones no acabadas. Su base es la esperanza, y recibe su impulso de fantasías, sueños, visiones, ideas, mitos, símbolos. En este sentido, y en primer lugar podemos señalar que se vuelve objeto de investigación de la psicología, en particular de la psicología social.

En principio diremos que la Iglesia católica resulta ser este lugar en donde convergen un conjunto de prácticas culturales, no solo religiosas. La Iglesia es un lugar en donde se modela a los sujetos a partir de ciertas creencias, de cierta ética, y su expresión se da a través de formas y figuras eclesiales principalmente, pero a veces también adquiere formas más secularizadas. A partir de su larga historia y de su papel en la formación de occidente, entender y comprender el catolicismo resulta de suma importancia si se quiere entender la subjetividad de los sujetos hoy en día. A pesar de encontrarnos en un proceso cada vez más amplio de secularización de las costumbres y de laicización de la vida cultural y

política, la Iglesia no ha dejado de ser el referente obligado de numerosas personas en distintos ámbitos.

Las utopías y las formas de la imaginación¹ presentes en las formas instituidas de la Iglesia son uno de los aspectos que queremos considerar como objeto de la Psicología Social, pensamos que analizar y comprender dichas formas y sus concreciones son de gran utilidad para conocer al sujeto, los movimientos y los grupos que habita.

2.2 Psicología Social y Religión

Es en este contexto que planteamos a la Iglesia católica y las CEB's como objetos de la Psicología Social. Esta ciencia "... se sitúa propiamente en instancias colectivas (...) estas formas colectivas son irreductibles a las individuales.", y recorta su objeto como "los procesos de constitución del sujeto colectivo. Es decir, directamente la subjetividad colectiva, en tanto unidad de análisis no reductible a las interacciones o a la intersubjetividad de los individuos que componen al sujeto colectivo." (Casanova, P.; Manero, R. y Reygadas, R., 1996, 39 y 40)

De tal forma tenemos varios elementos que constituyen el cuerpo teórico desde donde podemos pensar a estos movimientos surgidos de la Iglesia, estas dinámicas y creaciones colectivas. Esto es el imaginario social, los procesos de institucionalización y muy ligado a ellos la cuestión grupal, la memoria colectiva y la esperanza.

De manera particular nos interesa trabajar con los movimientos que se producen al interior de la Iglesia católica, nos parece que los procesos sociales y simbólicos que se dan en su interior resultan fundamentales para entender la subjetividad que se produce en nuestras sociedades, particularmente en países con gran tradición religiosa. Como señala Francois Houtart, de lo que se trata, es de estudiar "...

¹ Imaginación como acto creador de nuevas formas sociales, y no como acto especular, reflejo de algo, imagen vista en el espejo.

cómo y por qué nacen, se disuelven o se transforman las formas religiosas de la conciencia: (...) la dimensión social de esa realidad que es la religión.” (Houtart, 1998: 24) Y más adelante hace referencia a un aspecto que nos parece fundamental en relación con el estudio de la religión, esto es “... toda religión produce sentido, es decir, una interpretación de la realidad, de la historia, del hombre y del mundo. (...) la religión no solo produce representaciones significantes, sino también expresiones individuales y colectivas...” (*Ibid.*: 36) De tal forma, frente a nosotros aparecen las diferentes expresiones del catolicismo como estas formas de construir significados y de dar sentido a la historia de los sujetos. Si la historia de la Iglesia católica puede ser muy extensa, los dos últimos siglos – XIX y XX - muestran una gran riqueza, grandes transformaciones en su organización interna y en su relación con la sociedad que la contiene.

La Iglesia católica en América Latina ha sido en estos dos últimos siglos uno de los grandes protagonistas de la historia. Se ha hecho presente no sólo en los aspectos espirituales, sino de manera muy fuerte en los aspectos sociales y culturales, en diversos grados y con diversos matices. De ahí que se presenta a nosotros como objeto de estudio desde la psicología social. En particular, el último siglo representa para las formas de organización de la Iglesia en el continente, todo un reto y una gran manifestación de formas ricas de organización y de creación de nuevos significados, nuevas formas de subjetividad.

El sociólogo mexicano Bernardo Barranco hacía una observación hace 20 años, que “La Iglesia Latinoamericana transita, pues, de las crisis de los modelos de cristiandad y no cristiandad a un nuevo modelo de Iglesia de los pobres inspirada en los orígenes de las primeras comunidades cristiana.” (Barranco, 1989: 53)

Y en relación con las CEB's afirmaba que “La emergencia pastoral de las CEB's implica una reinterpretación valorativa de la religiosidad y culturas populares como espacios de resistencia y creación de significados simbólicos alternativos tanto a

la altura hegemónica del Estado como al propio discurso religioso de la jerarquía.” (*Ibid.*: 54)

Nos preguntamos hoy, si la Iglesia Latinoamericana ha podido transitar la crisis, y si el “nuevo modelo” ha tenido éxito o cuando menos algo de resonancia en la sociedad, y en la misma Iglesia. Con respecto a las CEB’s también nos preguntamos si han sido o han cumplido con la expectativa de ser “espacios de resistencia y creación de significados simbólicos”.

Los tiempos de crisis en la Iglesia católica, han mostrado el surgimiento de uno o más movimientos al interior de ella, y que han planteado siempre reformas, algunas de ellas muy radicales, y que expresan el sentir de un grupo más o menos amplio de personas que proponen proyectos alternativos. Si partimos de este postulado podríamos afirmar que las Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s) son al mismo tiempo, una expresión de la crisis de la Iglesia católica, ubicada ésta histórica y socialmente, así como una solución a dicha crisis. Como señala Laplantine “La naturaleza de las representaciones colectivas que los hombres proyectan sobre su porvenir se vincula a momentos históricos precisos.” (Laplantine, 1977: 34) Las CEB’s son un proyecto cristiano, en todo su sentido de visión de futuro, que un grupo de cristianos proponen a toda la cristiandad. Son un verdadero analizador histórico de la Iglesia.

Este mismo autor plantea que: “La colectividad que se siente hondamente frustrada y desdichada no se contenta tan sólo con soñar con un estado de posible felicidad social, sino que se pone en movimiento y se organiza para llegar a él.” (*Ibid.*: 19). Hace referencia a todo un conjunto de movimientos que surgidos en la sociedad plantean utopías y proyectos sociales alternativos, que van a contracorriente de lo establecido. El origen de dichos movimientos se encuentra en una matriz cultural que no es lógica, sino que es simbólica.

En este mismo sentido se manifiesta Henri Desroche cuando dice:

Porque hay casos – e innumerables – en que la espera es exaltante, movilizadora, creadora de coalescencia, poderosa para motivar y convocar, derribadora de muros, fomentadora de energías, de procesos nuevos, de resistencias, de éxodos y de hégiras, de revueltas y de cruzadas, de destrucción y de encaminamiento para etnias, grupos sociales, naciones o Iglesias, corporaciones o sectas, que ella levanta por encima de sí mismos en una creatividad cultural inédita. (Desroche, 1976: 30)

Creemos que las CEB's se ubican en esta categoría. En una Iglesia en crisis, no sólo a nivel mundial, sino de manera muy particular en Latinoamérica, las CEB's son proyecto, alternativa, expresión de creatividad, crítica institucional y contrainstitución al mismo tiempo, esperanza y utopía. Su proliferación, su fuerza, su presencia y promoción en los discursos oficiales de la jerarquía latinoamericana, además de sus logros, son la muestra de que fueron una opción y un proyecto alternativo en una Iglesia dominada por sus tradiciones y su ortodoxia, heredadas del siglo XIX. En el contexto histórico, social y económico, representaron la liberación y la construcción de una realidad social distinta, luchaban contra un modelo económico hegemónico; luchaban contra una visión histórica que planteaba la dominación, la subordinación y la dependencia como constructoras de identidad; y luchaban contra un modelo estatal que coartaba libertades e iniciativas.

2.3 El Imaginario Social

Para nuestro análisis resulta básica la idea de imaginario social, elaborada por Cornelius Castoriadis. Sobre este punto nos adherimos a sus planteamientos, que comparte con Edgar Morin (1995), en relación a que entre el individuo y el colectivo hay un salto cualitativo, que no se reduce sólo a la interacción de los individuos en el grupo. Castoriadis (1975) señala que el imaginario social es un magma inagotable de producción de representaciones y significaciones sociales imaginarias. Este imaginario radical es capacidad de creación, posibilidad de pensar y hacer.

(...) ya se trate de un invención absoluta, de una historia imaginada en todas sus partes, o de un deslizamiento o desplazamiento de sentido, en el que los símbolos ya disponibles están investidos de significaciones diferentes de sus significaciones "normales" o canónicas. (...) (Castoriadis, 1975: 219)

El imaginario radical aparece como social-histórico y como psique/soma. Como social-histórico, es río abierto del colectivo anónimo; como psique/soma es flujo representativo/afectivo/intencional. Aquello que en lo social-histórico es posición, creación, hacer ser, lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que en el psique/soma es posición, creación, hacer ser desde el psique/soma, lo llamamos imaginación radical. (*Ibid.*: 493)

Nos encontramos, con el concepto de imaginario social, en la tensión entre lo objetivo y lo subjetivo (psique/soma) del sujeto, y sobre todo del colectivo. Hay aquí una noción de sujeto no atrapado por las redes de ninguna determinación. "Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte." (*Ibid.*: 122)

¿Qué es lo que mantiene unida a una sociedad? ¿De qué manera la sociedad se reproduce a si misma dándose continuidad en sus valores, creencias, identidades, metas, objetivos? Castoriadis señala que son las significaciones imaginarias sociales las que mantienen unida a una sociedad. De hecho plantea una serie de nociones que describen la constitución del sujeto como tal

Toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, determinado magma de significaciones. (...) El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su <función> (...) es triple. Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, sin las que no puede haber ser humano. (...) En segundo lugar, dichas estructuras designan los fines de la acción, imponen lo que debe y no debe hacerse. (...) En tercer lugar, y éste es sin duda el punto más difícil de discernir, tales estructuras establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad. (Castoriadis, 2001: 126-127)

La institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones – que es evidentemente creación como tal, creación específica en cada momento. (Castoriadis, 1975: 118)

Estas significaciones son imaginarias porque no son racionales, no tienen que ver con la lógica o la razón; y no son reales, no se pueden derivar de las cosas ya existentes, a objetos naturales. "Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo

cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual." (*Ibid.*: 322-323)

Son significaciones sociales porque son compartidas, participadas, vividas en lo colectivo, en la sociedad. De aquí surge una reflexión que parte de algo que el llama *lógica identitaria-conjuntista*, es decir esta capacidad de la sociedad de identificar iguales y separarlos, de hacer conjuntos. En esta acción que hay en la sociedad, lo primero es el orden del mundo y después es su fabricación, su institución

Pero también, y al mismo tiempo, la ordenación del mundo en conjuntos, o la organización identitaria del mismo, que la sociedad instituye, tiene lugar en y por el *legein* (distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir). El *legein* es la dimensión conjuntista-constituyente del conjunto del representar/decir social, así como el *teukhein* (reunir-adaptar-fabricar-construir) es la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos del hacer social." (*Ibid.*: 123)

Es en el *legein* y en el *teukhein*, esto es, en el decir social y en el hacer social que el sujeto es instituido por la sociedad, por su entorno, por su cultura, por sus acciones, las que a su vez son dictadas por el conjunto social, "en cualquier caso es siempre necesario que el *legein* social haya podido fijar, de manera inequívoca, los términos de referencia y de localización, que permita distinguir y reunir, en los actos y en los discursos, los elementos de las clases instituidas, o, dicho de otra manera, de designarlos sin ambigüedad." (*Ibid.*: 111)

Si el *teukhein* es un hacer social, nos parece que es uno de los aspectos más relevantes para la psicología social. Porque

(...) no se trata tan solo de los útiles materiales. La <<fabricación>> de individuos por la sociedad, la imposición a los sujetos somatopsíquicos – en el curso de su socialización – tanto del *legein* como de todas las actitudes, gestos, prácticas, comportamientos y saber-hacer codificables, son con toda evidencia un *teukhein*, gracias al cual la sociedad da existencia a tales sujetos como individuos sociales,

a partir de los datos somatopsíquicos, de manera adecuada a la vida, a su vida en esta sociedad y con vistas al sitio que en ella les tocará ocupar." (*Ibid.*: 160)

En este punto habría que distinguir entre el imaginario social instituido, que modela, norma, crea el comportamiento y los afectos de los sujetos; y las significaciones imaginarias instituyentes, que son las que producen los cambios en la sociedad.

Vemos las posibilidades de sujetos colectivos que están en permanente cambio, en permanente acción y frente a necesidades concretas que les hacen buscar transformaciones socio-históricas. La Iglesia, por ejemplo, en su necesidad de transformar y de abordar un mundo cada vez más secularizado, se vió transformada, reinventada por aquello que pretendía transformar. Las implicaciones de dichas transformaciones se han hecho presentes y la mayoría de las veces no han sido bien aceptadas. Las reacciones de la Iglesia frente a la Teología de la Liberación, la Iglesia popular o las CEB's, son un claro ejemplo de creación de sujetos y colectivos, de nuevas significaciones imaginarias a las cuales la Iglesia ha reaccionado. "La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea como instituida, es intrínsecamente historia, es decir, autoalteración." (*Ibid.*: 331)

2.4 La Utopía y la Esperanza

Dos elementos nos gustaría destacar como parte del abordaje de estos temas relacionados con la religión y las utopías. Uno de ellos es la esperanza y el otro tiene que ver con la memoria colectiva que alimenta y da sustento a esta memoria. Desroche dice a propósito de la esperanza

Porque si "la exaltación no puede durar", puede sobrevivir y bajo dos formas: en la *memoria* colectiva asegurándose un eco; en la *conciencia* colectiva asegurándose un *viático* o prevención. La esperanza solo se vacía si se encuentra sin eco y sin viático. La memoria colectiva le ofrece este eco en el que "*sobrevive bajo forma de recuerdo*"; incluso tendremos que mencionar el caso en que la memoria colectiva no sólo conmemora sino que también restituye, reconstruye o construye una "forma elemental", acontecimiento y/o personajes (...) Por otra parte, la conciencia colectiva es de tal naturaleza que no deja ninguna esperanza sin viático: "Los

ideales pronto se marchitarían si periódicamente no se vivificasen. Para ello sirven las fiestas..." Las fiestas "religiosas o laicas", "dramáticas" o "artísticas" – y ¿qué fiesta no es un poco de todo esto? – se sitúan no solo en el sistema de ideas sino en un sistema de fuerzas que activan o reactivan, suscitan o restauran; hacen más que conmemorar, celebran, y estas celebraciones son un alimento, una plenitud que calma el hueco de una esperanza que se vacía." (Desroche, 1976: 41)

Memoria colectiva, eco, viático, fiestas, son conceptos que nos parecen pertinentes en el momento de pensar las utopías, en el momento de pensar movimientos religiosos como las CEB's. La imaginación colectiva es alimentada, la esperanza es sustentada en un conjunto de acciones y los sujetos se mueven en torno a una memoria que los anima, que les da vida, que no es una memoria histórica en el sentido estricto, basada en documentos o archivos, sino en recuerdos, en ensoñaciones que son efectivas. Como lo dice Maurice Halbwachs "La memoria colectiva es esencialmente una reconstrucción del pasado... adaptada la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades espirituales del presente. (...) La imagen tenía que adaptarse, no a los lugares reales, sino a las creencias. Y, mientras los lugares desaparecían, las creencias se fortificaban..." (Halbwachs; citado en Desroche, 1976: 178)

Así que la memoria es alimentada por el *viático* y por la *fiesta* y se asegura un eco. El movimiento social alimenta su memoria y mantienen vivo aquello que lo hizo surgir, los orígenes, las palabras del fundador, las acciones de las primeras batallas, de los primeros fracasos, de las encrucijadas, de los triunfos; los celebra, los recuerda, los rememora. Pero al mismo tiempo esta memoria es esperanza, es utopía, es construcción de futuro, es subjetividad colectiva puesta al servicio del presente para construir el futuro. Imaginación colectiva de nuevos mundos, de nuevas tierras, de nuevos cielos.

Hugo Zemelman, con relación a la construcción de futuro desde el movimiento social, desde la historia, pero sobre todo desde la subjetividad plantea que "La otra perspectiva es entender la subjetividad no como producto sino, para buscar un término de Ernst Bloch, hay que entender a la subjetividad como productante." (Zemelman, 1997: 11). Es decir, productora de sentido de las acciones del sujeto,

productora de significados. Este autor, nos remite al surgimiento, en los últimos cuarenta o cincuenta años, de la problemática de lo colectivo, de la crisis de lo individual frente a lo colectivo. El surgimiento de diversas organizaciones civiles, eclesiales, sindicatos, colectivos diversos, en defensa de derechos civiles, laborales, de género, democráticos, de participación social, de solidaridad, de grupos de resistencia, etcétera. Plantean justo la necesidad de pensar en esta *subjetividad productora*, productora de utopías, de futuros

Futuro habrá siempre en la medida que el tiempo es infinito, por lo menos para la escala humana; pero es distinto que cada uno de nosotros desarrolle una visión del futuro como individuo que hacerlo grupalmente; porque una visión del futuro que responde a una lectura desde una subjetividad compartida, es fuerza. Un futuro leído en cambio sólo en cada individuo, en el mejor de los casos, es expectativa, pero puede ser frustrante... (*Ibid.*: 7)

2.5 Los Grupos y la subjetividad

Otra noción con la que vamos a trabajar es la de grupo. El trabajo de los pequeños grupos puede mostrarnos esta riqueza de la subjetividad. En efecto, autores como Kurt Lewin, Bión y Enrique Pichón-Rivière, refieren en sus diversos trabajos, experiencias del grupo, en donde lo subjetivo se convierte no sólo en la expresión del mundo interno del sujeto, sino en verdadero objeto de conocimiento de los procesos internos, pero también de los procesos de acción (creación) de los grupos.

Roberto Manero señala que es a partir del trabajo de estos autores y en los grupos en donde encontramos “instancias latentes, formas imaginarias que determinan el quehacer grupal. (...) formas latentes que ‘cabalgan’ al grupo.” (Manero, s/f: 1) En este sentido, Manero explica que Armando Bauleo (1975) utilizaba dicha expresión para referir una serie de temáticas, de instancias de carácter mítico o imaginarias que cabalgan sobre lo real.

El grupo visto así, se presenta con grandes posibilidades para estudiar los procesos de la subjetividad. La creación de imaginarios, de mitos, de significados,

alrededor de muy diversas temáticas: sociales, políticas, religiosas, de organización, educativas, etcétera. Así, el *mito* se convierte en una expresión de esta subjetividad colectiva, que apunta a la permanencia en el tiempo, nos remite a la historia del sujeto individual y colectivo, a la creación de significado y de sentido que un grupo, y que un sujeto puede darle a la acción social. Podemos referir el mito de los orígenes, el mito de los fundadores, el de los inicios, como mitos que alimentan la memoria y las acciones del presente, historias que no son verdaderas, pero sí producciones imaginarias a través de las cuales se manifiestan las pasiones y los afectos de los miembros del grupo.

Partimos de que en todo movimiento social o colectivo, se forman y constituyen diversos grupos, y de la presencia en ellos de un proyecto, utopía, o esperanza que anima sus esfuerzos para transformar su entorno o proponer modelos alternativos. Sobre estos dos puntos quisiéramos reflexionar ahora.

En primer lugar habría que delimitar y aclarar que entendemos por grupo, Armando Bauleo dice que "... el grupo es la mediación entre el hombre y la sociedad, en un espacio-tiempo en el cual se entrecruzan la estructura mental y la estructura social; en una totalización, al decir de Sartre, cuya vida termina al finalizar el objetivo estipulado." (Bauleo et. al., 1991: 45) Bauleo abunda sobre la capacidad que tiene el grupo, sus efectos en sus miembros y en su entorno

Cuando se piensa en situaciones de cambio o se desean planificar diferentes inserciones en lo social, o se intenta organizar distintos marcos sociales a los desarrollos individuales, se requieren organizaciones intermedias; de ahí que el grupo ocupe ese lugar social posibilitador de la experiencia. Es que el grupo puede desempeñar el papel de una especie de organizador social de espacios experienciales. (...) En el desenvolvimiento grupal surgen propuestas de creación, es decir articulaciones novedosas. (...) Por lo tanto el proyecto puede aparecer como lo establecido y programado desde una individualidad, a su vez como fantasía de futuros utópicos, o como algo que surge de la estructura grupal por su misma constitución sin ningún anclaje en alguien particular. (*Ibid.*: 62)

Más adelante Alejandro Sherzer en el mismo artículo señala que

Los grupos no son elementos "en sí mismos", sino que constituyen existencias significativas para una sociedad, donde se reproducirán o se romperán los moldes ideológicos. Para ella, la estructura grupal es una realidad, el grupo real, que se constituye como totalidad que borra la individualidad en un espacio imaginario... (Ibíd.: 45)

Queremos reivindicar esta función que cumple el grupo como espacio privilegiado por medio del cual es posible una transformación, como espacio imaginario en el cual se depositan expectativas, sueños, proyectos y utopías.

2.6 Los procesos de Institucionalización

Encontramos en el Análisis Institucional de René Lourau (1975), elementos para estudiar los procesos imaginarios de los proyectos de transformación social y su fracaso, o más bien su institucionalización, la consideración de los analizadores se convierten en un aspecto clave para el análisis de los procesos que se gestan en el interior de los movimientos sociales.

Pensamos a la institución desde los planteamientos de René Lourau en los que señala esta dialéctica entre los tres momentos de la institución: instituido, instituyente e institucionalizado. En tal sentido, pensamos a la institución justo como ese conjunto de encargos sociales y de significados que una sociedad le asigna a los sujetos en los diversos espacios en donde habita. Es así que tenemos, un conjunto de normas, valores, reglas y pautas que están presentes en toda acción que emprenden los sujetos, sean estos individuales o colectivos. De lo anterior se desprende que cuando nos referimos a institución, no estamos hablando en el sentido jurídico del término; por ejemplo, la universidad es una institución, el hospital es una institución y podemos encontrar sus actas constitutivas y las fechas en las que comenzaron a funcionar.

Cuando hablamos de institución nos referimos a las acciones que se realizan en el interior de los establecimientos. En la universidad, el hospital, la fábrica, en la escuela aparecen diversas instituciones. Por ejemplo, la institución de la

enseñanza, que incluye un conjunto de prácticas entre las cuales aparece la relación maestro-alumno, los exámenes, la clasificación de sujetos, etc., se encuentra en la fábrica o en el hospital; y la institución laboral, con su productividad, sus jerarquías, su vigilancia, aparece en la universidad. Así tenemos que existen múltiples instituciones que están de forma permanente ordenando las acciones de los sujetos, y que están presentes en los diversos establecimientos. Tenemos a la institución materna, la paterna, la institución asistencial, la institución médica, la institución científica, la institución matrimonial, etcétera. En la forma tradicional de entender a la institución, sabemos cuando comenzaron, y tenemos un acta constitutiva o una ley que las funda. En el caso de las instituciones, como se proponen desde el análisis institucional, no sabemos cuando comenzaron, en dónde están sus orígenes, si en una tradición que inicio hace varios años y que fue transformándose, o fueron prácticas que se hicieron comunes y se aceptaron por todos, y que entonces devinieron en manuales, instructivos, protocolos, etc. Como señala Manero

... la institución no es esa cosa que está afuera de nosotros. Analizamos instituciones en una inexistente exterioridad. Aquello que analizamos nos estructura, y en nuestra lógica tautológica lo que hacemos es repetir lo que ya sabíamos. Todo parece un gran ritual. Pero si las instituciones tienen algún origen, es precisamente el ritual, en toda su significación. (Manero, 1993: 55)

Nos gustaría destacar que este análisis de las instituciones que están presentes en los establecimientos, este juego permanente entre los tres momentos de la institución: los proyectos – en su forma instituyente - que devienen en instituciones y que se institucionalizan, resultan centrales para entender las formas que adoptan estos movimientos sociales.

Es desde estos referentes teóricos que intentamos pensar los procesos del objeto de nuestra investigación. Desde las producciones imaginarias y los elementos instituyentes que están presentes en los grupos y en los colectivos, y que son capaces de mostrar su capacidad creadora. Desde las utopías y la memoria colectiva que configuran la posibilidad de futuro.

Las categorías analíticas que hemos presentado ponen en evidencia un imaginario radical presente en las Comunidades Eclesiales de Base, objeto de nuestra investigación. A través de un conjunto de prácticas sociales críticas: como las campañas, eucaristías, acciones solidarias con los países de Centroamérica, apoyo a huelgas de trabajadores, cooperativas y cajas de ahorros vemos el *teukhein* – el *hacer social* - del que habla Castoriadis. Estas prácticas tienen su origen en la organización de actividades, en las estrategias para trabajar, en sus celebraciones y conmemoraciones, en sus mandatos institucionales. Son también expresiones histórico-sociales que vehiculizan la esperanza, y que funcionan a manera de *viático* para sostenerla en el tiempo.

Por otro lado, tenemos también un conjunto de discursos, de elaboraciones teóricas y teológicas que dan cuenta de su utopía de diversos modos. Estamos frente al *decir social*, el *legein* castoridiano, que se manifiesta en los sueños y proyectos de un mundo mejor, más justo y equitativo presente en el discurso y en las prácticas de las CEB's. Encontramos así la expresión de un imaginario radical que vive a lo largo de los años un proceso de institucionalización.

Capítulo 3. América Latina “el mal menor”

3.1 Introducción

La intención de este capítulo es mostrar las condiciones sociales y económicas en las que se encuentra el continente americano. Sin embargo, nos interesa sobre todo la segunda mitad del siglo XX. En este gran tramo de la historia surgen las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación, y también es el periodo en el que se constituye la colonia Martín Carrera y la parroquia de Nuestra Señora del Refugio, lugar en donde surgió tiempo después la CEB. Es importante entender que estos movimientos eclesiales, en particular, no surgen de la mente de pastoralistas o de teólogos de la Iglesia. Su organización y surgimiento va de la mano de las necesidades concretas del pueblo. Comida, vivienda, educación, salud, participación política, son sólo algunos de los temas que están en los orígenes de la creación de estos movimientos. Si bien las CEB's pertenecen al ámbito eclesial muy pronto se despegan de su tutela, para caminar junto con otros movimientos urbanos y populares que buscan la solución a las mismas problemáticas. Las condiciones sociales, económicas y políticas en América Latina son adversas, hablamos de la crisis de un continente que tiene cada vez más pobres, y que sus procesos democráticos están marcados por el autoritarismo, el clientelismo, la manipulación y la intolerancia.

Las Comunidades Eclesiales de Base son un movimiento eclesial de origen latinoamericano, y en este sentido la situación social, cultural y política del continente no les es ajena. La Iglesia jerárquica ha debatido, a lo largo de todo el siglo XX, la viabilidad de los dos modelos económicos imperantes, el capitalismo y el comunismo. Cuando las CEB's surgen y hacen alianzas con otros movimientos populares o incluso con partidos de izquierda, este debate vuelve a aparecer en las descalificaciones de las que son objeto. Este debate es importante porque de algún modo pone en evidencia, la ambigüedad de la Iglesia jerárquica en torno a dichos modelos económicos, y la hace decidirse por uno de ellos. Este debate comienza en el siglo XIX y queremos ahora hacer una breve reseña de él. Nos

parece necesario para entender el contexto en el que surgen las CEB's, es decir, cuáles son los debates que se encuentran en el fondo de sus orígenes y que después serán la causa de su censura y represión por parte de la jerarquía católica.

En el siglo XIX, y frente a las dos grandes corrientes económicas y sociales: a saber, el capitalismo y el socialismo, que en el siguiente siglo adquirieron gran importancia, la Iglesia tomó partido.

Los planteamientos marxistas en donde se propone la colectivización de los medios de producción y de la propiedad privada, la lucha de clases, la formación de un Estado fuerte dirigido por el proletariado, además de un marcado y fuerte acento ateo, dirigido en especial a la jerarquía eclesiástica, hicieron que esta última reaccionara fuertemente y en contra de todo lo que hiciera referencia a socialismo, comunismo o marxismo.

Ahora bien, si el socialismo como doctrina económica era posible, fue debido, entre otras cosas, al estado social y económico en el que se tenía a gran parte de la población. Los excesos del capitalismo fueron vistos por la jerarquía eclesial, y condenados. Sin embargo, frente a los dos modelos económicos, la Iglesia acabó por escoger, desde su óptica, el menos malo. No el ideal, de acuerdo a sus planteamientos, pero sí el que le ofrecía mayor margen de actuación en la vida social de las naciones. Además la tarea de la Iglesia sería, en este caso, llamar la atención sobre los excesos y llenar de humanismo cristiano las estructuras económicas y sociales. Estas decisiones impactaron profundamente en América Latina, si las contradicciones eran notorias en los países desarrollados, los tonos que alcanzaba en los países en vías de desarrollo fueron excesivos.

3.2 Secularización y Modernidad

Es preciso recordar que la Iglesia había venido padeciendo una serie de condenas, persecuciones y rechazos por parte de una sociedad que trataba de definirse o de encontrar nuevas formas de convivencia social, lejos de la tutela religiosa. La disolución del "matrimonio" entre la Iglesia y el gobierno fue uno de los grandes eventos que tuvo que sortear la jerarquía eclesiástica. La secularización o laicización de la vida social, cultural, y científica de las naciones fue la gran batalla de los liberales de diverso cuño en todo el mundo. El abandono de las explicaciones religiosas y de la influencia eclesial fue una de las notas características del siglo XVIII y XIX. Por ejemplo, en este último se verificó, en la mayoría de los países, la expulsión de la orden religiosa de los jesuitas, por considerar, entre otras cosas, que su injerencia en la vida social y política era un ámbito que ya no les correspondía, además el poder que tenían y que seguían acumulando.

Esta secularización de la vida social de las naciones, recluyó, en cierta medida, a la Iglesia. Desde el nuevo discurso se obligaba a la Iglesia a dedicarse a lo suyo: lo espiritual. Así se proponían dos ámbitos: el material y el espiritual. El Estado tenía entre sus funciones la cuestión pública, el atender el bienestar material de los sujetos; y a la Iglesia le tocaba atender, cuidar, el alma o el espíritu de sus fieles.

El siglo XIX, y en buena medida también el XX, fueron testigos de una larga batalla por la definición de estos espacios disputados por la Iglesia y por el Estado. Para la Iglesia representó en muchas ocasiones la pérdida de territorios de influencia, la pérdida de su patrimonio y hasta cierto punto, la pérdida de su influencia moral en la vida de los sujetos. Para el Estado siempre representó el ganar espacios que consideraba suyos, ahora que la razón ilustrada comenzaba a imperar, y a llenar territorios, anteriormente propiedad del pensamiento religioso. Para los liberales resultaba de gran trascendencia el dejar atrás la tutela eclesial tanto en lo científico como en lo económico; es decir, el gobierno tendría que estar

caracterizado por el uso de la razón y por una idea de modernidad, lo cual traería prosperidad a los países. En este sentido la Iglesia era la representante del pasado, de ideas obsoletas y oscuras. Como ejemplo de esta disputa por los espacios encontramos el *Syllabus de errores*, que publicó Pío IX en 1864, en donde “denunció ochenta corrientes de pensamiento modernas, entre las que se encontraba el socialismo, la francmasonería y el racionalismo” (Cornwell, 1999: 25). Existía también un *Índice de Libros Prohibidos*, en él la Iglesia “castigaba” la exposición de ideas modernas y liberales que contradijeran la doctrina católica establecida.

En esta lucha por encontrar su lugar en un mundo que cambiaba a pasos acelerados. La Iglesia encontró dicho espacio, al parecer, hasta la realización del Concilio Vaticano II en la década de los sesenta del siglo XX (1962-1965). Su realización representó el ejemplo más claro de cómo la Iglesia intentó en aquellos años sostener un diálogo con la modernidad. Para muchos católicos significó la real modernización de la Iglesia, muchas cosas cambiaron a partir de dicho evento. Lo que habría que destacar principalmente es el intento de la Iglesia por incorporar en su teología a las ciencias humanas, y de esta manera dialogar con el mundo moderno al que tanto había atacado. Aquí vale la pena señalar que el Concilio Vaticano II es el resultado de un conjunto de esfuerzos de muchos católicos (sacerdotes, obispos y laicos) que con sus prácticas y reflexiones dieron el contexto previo a la realización de dicho Concilio. De hecho podemos afirmar que mucho de este trabajo previo dió como resultado la necesidad de realizar dicho concilio, justo para legitimar y dar cabida a todo este conjunto de prácticas.

Sin embargo, las ideas expresadas en el Vaticano II suscitaron otros problemas asociados con el lugar que la Iglesia tuvo que dejar varias decenas de años atrás. Uno de ellos es su papel en la vida social y económica de la sociedad, que aún queda por definirse; y que se ha cuestionado a propósito de la acción social y de la enseñanza social que ésta predica. En el fondo de esta problemática se encuentra el debate en torno a la modernidad, a la secularización, y de cómo los

espacios de la vida pública y privada de los sujetos están siendo perdidos por la religión, y ganados por una idea más laica de lo político, lo social, lo cultural e incluso la diversidad religiosa.

3.3 Cruzada contra el socialismo o "La Cuestión Social"

Varias son las causas que originan este anti-socialismo. Una de ellas es, y por todo conocido, el declarado ateísmo de los planteamientos marxistas, que además se fueron articulando en políticas que incluían a la educación y la regulación del culto. Sin embargo, no hay que olvidar que varias de las políticas liberales del siglo XIX también buscaron limitar la acción de la Iglesia en varios espacios. Otra de las causas son las condiciones sociales y económicas en las que se encontraban numerosos trabajadores. Entonces la Iglesia logró articular a partir de estos elementos una estrategia de trabajo social que le permitió atender diversos problemas sociales, aunque siempre en un tono anticomunista.

El Papa León XIII publicó en 1891 su famosa encíclica *Rerum Novarum* o también llamada *La Cuestión Social*. Para algunos autores¹ y para la misma Iglesia, con este documento se inaugura lo que se ha llegado a denominar *Doctrina Social Cristiana* o *Doctrina Social de la Iglesia*, o muy recientemente *Enseñanza Social de la Iglesia*.² Con dicho texto la Iglesia comenzó un trabajo, que ha recorrido todo el siglo XX, y en el cual se buscó atenuar y en ocasiones transformar las condiciones sociales, laborales, económicas y culturales de los pueblos, que como efecto de un capitalismo salvaje ha producido, injusticias, desigualdad, pobreza e ignorancia. Además esta doctrina social cristiana ha tenido siempre frente a sí al comunismo y al socialismo como un enemigo al cual hay que combatir, entre otras cosas por su ateísmo y por sus prácticas totalitarias.

¹ Entre los principales se cuenta a Manuel Ceballos Ramírez, (1991); y Jorge Adame Goddard, (1991).

² Cfr. IMDOSOC (1989), Este origen también se ha señalado en varias de las encíclicas papales posteriores a la de León XIII, hasta llegar a Juan pablo II.

De esta enseñanza papal o de este programa de acción social que fue la *Rerum Novarum*, habría que señalar algo antes de adentrarnos más ampliamente en los efectos que tuvo en la catolicidad. Uno de los primeros puntos importantes de resaltar es su tono anti-socialista, que fue una de las cruzadas más importantes de la Iglesia a lo largo de todo el siglo XX. Los trabajadores conscientes de su situación de desamparo y de injusticias permanentemente vividas, veían en el socialismo – y no en el cristianismo o el catolicismo – la solución a muchos de sus problemas, de tal modo que no podían ver la “intrínseca maldad” de los planteamientos marxistas, por lo menos este es el planteamiento que hace León XIII en su texto. Contra esta “mala influencia”, la Iglesia tendría que hacer algo.

El segundo punto que hay que resaltar está muy ligado al anterior. Si había que hacer algo, este “hacer” iba a tener muchos matices. Desde ofrecer apoyos concretos en cuanto a alimentación (despensas) y medicinas (y doctores); organizar a la gente para satisfacer ciertas necesidades: ahorro, abasto y auto abasto; organizar para la participación política (partidos confesionales o con referencias cristianas); organizaciones sindicales y agrarias; hasta el punto de llegar a la organización revolucionaria. Tonos variados que fue adquiriendo la acción social de la Iglesia a lo largo de todo el siglo, y que al mismo tiempo fueron recibiendo en diversos grados el apoyo y el aval de la jerarquía católica.

Por ejemplo, uno de los primeros efectos que tuvo la encíclica papal en México, fue la organización y formación de los *Congresos Católicos*³ y los *Congresos Agrícolas*,⁴ así como las *Semanas Católico Sociales*.⁵ Los temas que se abordaron fueron en torno a mejorar las condiciones de vida de las masas desfavorecidas y hambrientas. Fue un llamado a los hacendados y gente de dinero para que mejorasen el trato a sus trabajadores y sus salarios. El llamado en este sentido, fue a mejorar la situación de vida de la gente. Como ya señalábamos más arriba, cuando la Iglesia tomó partido y escogió el menos “malo” de estos dos sistemas

³ Años: 1903, 1904, 1906 y 1909. Cfr. Manuel Ceballos (1991) y Jorge Adame, (1991).

⁴ Años: 1904, 1906 y 1907. *Ibid.*

⁵ Años: 1908, 1910, 1911 y 1912. *Ibid.*

económicos, optó por el capitalismo. A partir de esta opción se esforzará, y esto lo iremos viendo a lo largo del siglo XX, en "mejorar", "humanizar", "reformular" las prácticas capitalistas. Los principios en los que se basaba dicho capitalismo no eran totalmente cuestionados, sino tolerados y buscando siempre imbuirlos de un espíritu cristiano.

Si uno de los llamados del Papa León XIII en su encíclica era el mejoramiento de la situación en que vivían los obreros, en la Iglesia mexicana se tomaron muy en serio esta misión. Lo social fue fácilmente ligado con el mundo obrero y éste a su vez fue visto como "víctima" de "doctrinas subversivas". Así que uno de los primeros destinatarios de la acción social de la Iglesia fueron los obreros y los campesinos. Y uno de los primeros objetivos era el promover reformas económicas que aliviaran la situación en que vivían la mayoría de la población, y de esta forma evitar la proliferación del socialismo. Tiempo después esta actividad de la Iglesia fue entrando en otros terrenos, en los que incluso llegó a darse cuenta de que las posibilidades de trabajar al lado de partidos comunistas o de izquierda resultaba benéfico para lograr cambios sustanciales en la política. No obstante, la jerarquía ha mantenido hasta el día de hoy su condena al socialismo y la cruzada, aunque disminuida, ha seguido presente.⁶

Encontramos así, que la movilización de los católicos corre en dos sentidos principalmente: uno es el de la restauración del orden social cristiano vía las reformas y las acciones, necesarias para llevar el bienestar a obreros y campesinos. Y otra, muy ligada con la primera, es detener el avance del socialismo por considerarlo una doctrina subversiva.

⁶ La Caída del Muro de Berlín en 1989, y el desmantelamiento de la mayoría del bloque socialista le ha dado a la jerarquía argumentos para convencerse de la "maldad" de este proyecto político, y de su consecuente fracaso.

3.4 Situación social y económica en América Latina

Lo primero que encontramos es una situación de pobreza y dependencia de América Latina. Nacida del colonialismo, principalmente español, ésta ha sido una de las características principales del continente, de ahí su inserción en la economía mundial como exportador de materias primas y riquezas naturales a los países industrializados, así como la importación de productos terminados. Tiempo más tarde con la expropiación de los recursos naturales (petróleo, minerales, tierras, agricultura, etcétera), y el establecimiento de instalaciones públicas, o vías de comunicación como los ferrocarriles. El continente muestra la intención de participar en la economía mundial no sólo cumpliendo funciones de abastecimiento. Sin embargo, la progresiva sustitución de importaciones no logró solucionar los grandes problemas de pobreza y atraso. La dependencia y el endeudamiento han sido dos de los pesados lastres con los han tenido que batallar los países latinoamericanos.

El desarrollo es el nuevo nombre del progreso, como señalaba el Papa Paulo VI en 1967, y el desarrollo se convirtió en la meta de muchos países que se encontraban "subdesarrollados". Las teorías de la dependencia han tratado de explicar dicho subdesarrollo, y en el fondo su intención es entender la pobreza extrema para combatirla. Por otro lado, las naciones del continente, recién salidas del colonialismo padecen de la ausencia de democracia real y verdadera, así como de una vida partidista rica y participativa. Al contrario las condiciones estructurales, eran de constante violación a los derechos civiles, dictaduras como las de Anastasio Somoza en Nicaragua, Augusto Pinochet en Chile, o Rafael Videla en Argentina son un ejemplo de la vida política del continente. Los setentas y ochentas se caracterizaron por la represión de gobiernos autoritarios. Las dictaduras militares y la doctrina de la seguridad nacional agravaron la pobreza y fortalecieron las oligarquías.⁷ La situación política de varios países latinoamericanos es frágil, en un primer momento son asediados por las

⁷ Cfr. Bulmer-Thomas, 1994

revoluciones populares, pero al poco tiempo estas revoluciones son reprimidas y sustituidas por los militares.

El golpe militar en Brasil en 64 (...) el 68, en Perú, la revolución populista de Velasco Alvarado; el 70, sube al poder en Chile, democráticamente, el socialista Allende; el 70, J.J. Torres inicia también en Bolivia una revolución popular; el 72, Perón regresa a Argentina. Una ola de cambios sacude a toda América Latina. Algunos creyeron que en poco tiempo todo el continente iba a caminar por la vía socialista. (...) En realidad, lentamente los militares van tomando el poder en la década de los 70, sobre todo en el cono sur, con el visto bueno de Estados Unidos, que desde el 69 había creado en Panamá una escuela militar para formar a los futuros dirigentes de América latina. (Codina, 1990: 106)

Posteriormente, en la década de los ochenta, varios países vía la guerrilla, casi siempre de corte socialista, logran el regreso de la democracia a varios de los países tiranizados por regímenes militares: El caso de Nicaragua, de El Salvador y de Bolivia, son ejemplos del regreso de cierta vida partidista y las reglas democráticas.

Cuando los procesos de independencia que se dieron a principio del siglo XIX, en muchos países latinoamericanos, y ante la perspectiva de deshacerse del yugo español y portugués, les hizo pensar, soñar, que solo faltarían ciertos ajustes y un poco de mano de obra calificada para que en el continente, en cada país, se elevaran sus niveles de vida. "[...] Casi dos siglos después ese sueño no se ha realizado. Ninguna de las veinte repúblicas de América Latina puede considerarse desarrollada, y algunas siguen siendo extremadamente pobres. [...]" (Bulmer-Thomas, 1994: 13)

Sobre este aspecto resulta muy interesante ver cuál es el diagnóstico que hace la jerarquía católica sobre la situación en Latinoamérica. Los obispos reunidos en México, en la ciudad de Puebla, en 1979 en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)⁸ hicieron una serie de planteamientos con relación a dicha realidad:

⁸ Los obispos se han reunido en cuatro ocasiones más: en Río de Janeiro en 1955, Medellín en 1968, Santo Domingo en 1992, y en Aparecida en 2007. La intención de estas reuniones es analizar las directrices

Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc. [...]

Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. [...]

Países como los nuestros en donde con frecuencia no se respetan derechos humanos fundamentales – vida, salud, educación, vivienda, trabajo... -, están en situación de permanente violación de la dignidad de la persona.

A esto se suman las angustias surgidas por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. [...] (CELAM, 1979: n 29, 30, 41 y 42)⁹

La cita es extensa, sin embargo me parece que muestra como en una fotografía, la realidad del continente. Más adelante, en el mismo texto, también se hace referencia a los problemas de política, de participación ciudadana, la guerrilla, el terrorismo y los secuestros. No es gratuito que en este texto se haga un refrendo de la opción preferencial por los pobres, que fue enunciada en la reunión de obispos de Río de Janeiro en 1955, la situación obligaba a los obispos a dar una respuesta ante los acontecimientos. Lo cierto también es que en cada país esta opción preferencial adquirió matices distintos, en el caso de México, el *Modus Vivendi* y las formas singulares de participación política con el PRI en el poder, afectaron este compromiso con los pobres.

vaticanas desde la óptica de la realidad eclesial, política y social del continente, que como es evidente dista mucho de ser igual a la europea. La experiencia religiosa es distinta en cada continente, la religiosidad popular es una de las notas características de América Latina.

⁹ El capítulo dos de este *Documento de Puebla* abunda de manera muy interesante sobre esta situación que vive el continente.

En una evaluación que hace Manuel Antonio Garreton (1993), analiza tras 20 años de luchas en el continente cuáles son los cambios que han tenido estas luchas, sus logros y los retos que faltan por cristalizarse. Entre estos retos destaca un concepto que él llama democratización social, esto significa no solo participación en los procesos políticos con cierta democracia formal, sino como posibilidad de que los sujetos alcancen cierta igualdad con relación a la eliminación de la pobreza y a otras formas de exclusión, así como la participación de la gente en decisiones que les afectan. En este sentido, si bien ciertos procesos democráticos se han cristalizado, entre los cuales señala la presencia y la fuerza que ha tomado la sociedad civil, según este autor falta que dichos logros se reflejen en la vida cotidiana de los sujetos.

Entonces, tenemos a una sociedad latinoamericana que vive realidades muy duras, muy difíciles. La política y la economía están en una crisis que mantiene a la gente excluida y en la pobreza, de tal modo que el futuro es incierto para un gran número de personas. Tales condiciones aunadas a otros elementos como el de una religiosidad muy fuerte y arraigada, tendrán como consecuencia el surgimiento de utopías. Como hemos visto antes la utopía y los movimientos mesiánicos necesitan condiciones para su surgimiento. Después de ver este texto de los obispos, podemos afirmar que el continente era y es un excelente sitio en donde la utopía puede echar raíces. En este contexto es que surgen las CEB's y la Teología de Liberación, como alternativa y forma de resistencia frente a un modelo económico cuya característica principal es la desesperanza y la muerte.

3.5 La Iglesia en Latinoamérica

Así que tenemos a un continente con características muy singulares. Por un lado es presa todavía de múltiples colonialismos y dependencias, es un continente en vías de desarrollo, y en donde la democracia no tiene la madurez ni el significado que puede tener en países de Europa, o de Estados Unidos. Por otro lado tenemos un continente que ha tenido frente a sí a una Iglesia con fuerte presencia,

modelando su pensamiento y su conducta, la injerencia y el protagonismo de ésta, tanto en lo político como en lo social es de sobra conocido.

Para poder entender el surgimiento de un movimiento eclesial como las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación que le acompaña es preciso entender las condiciones en las que surgen dichos movimientos. Hemos señalado dos de ellos, los aspectos sociales y económicos, y la presencia de una Iglesia católica, con fuertes raíces en el continente en todas las áreas de la vida, y su creciente pérdida de influencia por los avances de la modernidad. Un tercer elemento que aparece en el contexto latinoamericano es el de la religiosidad popular.

Resulta este un tema de sumo interés porque la jerarquía eclesiástica lo tendrá entre sus prioridades de acción, y es una nota de identidad de los católicos latinoamericanos. Es de hecho, gracias a estos componentes que podemos entender la emergencia de proyectos como los que citamos arriba, con una fuerte carga utópica y mesiánica.

3.5.1 Religiosidad Popular¹⁰

En primer lugar hay que decir que el catolicismo popular o religión popular tiene sus orígenes en la unión de dos universos simbólicos, uno es el de los pueblos indígenas habitantes del continente y otro es el de los cristianos occidentales. En una fusión de culturas, en donde cada aspecto de la vida fue absorbido por los conquistadores, comenzando por las creencias religiosas y terminando con las cuestiones económicas y administrativas. Este elemento religioso resulta trascendente porque se convirtió en una conquista espiritual por parte de la Iglesia europea. El resultado es un sincretismo religioso.

¹⁰ A continuación intentaremos diferenciar varias nociones tales como religiosidad popular, catolicismo popular, religión popular, religión oficial.

Este sincretismo religioso tiene como característica principal la convivencia de estos dos universos simbólicos. Es así que la devoción a los santos, que es de origen católico, es también la adoración a los múltiples dioses, propios de las religiones precolombinas. Rituales católicos aparecen mezclados con creencias y ritos de estas creencias. Aparece así un conjunto de prácticas que son una síntesis de estos dos modos de creer: peregrinaciones a diversos santuarios, aparición de imágenes religiosas en lugares poco comunes, devoción central a la virgen de Guadalupe, celebración de sacramentos con connotaciones mágicas, etcétera.

En este sentido, el texto de Gilberto Giménez, (1978) destaca la diferencia entre la religiosidad popular y el catolicismo popular. El primero es mucho más amplio e incluye prácticas mágicas que no tienen relación directa con los contenidos católicos. Mientras que la segunda se limita a los contenidos católicos aunque con cierta libertad para expresarlos, aunque no necesariamente de acuerdo a los lineamientos que proporciona la jerarquía eclesial. Esto último sería lo que llamaríamos religión oficial.

Por su parte Gabriel Carpio apunta: “... emplearemos el término ‘religión’ para designar la institucionalización tanto de las significaciones de lo sagrado como de su instrumentalidad simbólica, reservando el de ‘religiosidad’ para aludir a una sensibilidad general hacia lo sagrado la cual no necesariamente se expresa o conduce a través de la religión instituida” (Carpio, 2006: 63) Esto que señala es de gran importancia porque nos permite pensar en la religiosidad popular, no como algo mínimo sino al contrario, como lo remarca este mismo autor

... tenemos que la religiosidad en México ha estado siempre inmersa en una dinámica alejada del quietismo de los dogmas canónicos. Las voces de la imaginación colectiva, especialmente de los más pobres o los indígenas – casi siempre es lo mismo – han venido instituyendo una red de significaciones imaginarias sociales marginales y marginadas expresadas en las ritualidades simbólicas de una religiosidad popular al abrigo de la cual se llenan de sentido las oquedades dejadas por las constelaciones simbólicas de la religión oficial. Son precisamente estas significaciones instituyentes las que procuran un acercamiento

de lo sagrado a lo profano haciendo tangible la inscripción de la vida cotidiana en una región de lo divino donde lo sobrenatural entra en contacto con los hombres sin mediación de sacerdotes o rituales complicados. Tal es la esencia de la espiritualidad imaginaria de la religiosidad popular. (Ibid.: 64-65)

En México esta religiosidad popular (catolicismo popular o religión popular) presente en la cultura, pero también en gran parte de América Latina resulta de gran importancia para entender el surgimiento de diversos movimientos sociales, ya que como señala Gilberto Giménez, el catolicismo popular “... aparece, en primera aproximación, como una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas... [...] se caracteriza por el predominio de actitudes devocionales y de búsqueda de protección.” (Giménez, 1978: 13) De tal modo, si agregamos a una población, que vive condiciones de indefensión económica, política, y social el ingrediente religioso con las características de este catolicismo o religiosidad popular, tenemos los elementos necesarios para entender mejor los procesos de surgimiento de movimientos como el de la Teología de la Liberación.

De lo cual se desprende que esta Teología no es sólo el producto de la deliberación académica de los teólogos, sino que en buena medida es una producción de sentido. Es producción de significados de una fe que se vive en lo cotidiano, y a contrapelo de la teología oficial. Las raíces de una y de otra son distintas, y están dadas por las condiciones de vida de los sujetos, y donde no hay mediación de sacerdotes o rituales, como ya lo señaló Carpio.

En este punto hay que decir que frente a este catolicismo popular la Iglesia oficial asumirá dos posturas. Una de ellas, la negativa, apunta a señalar dichas prácticas como una desviación de la ortodoxia católica, y en tal sentido hay que atacar estas desviaciones que son también el producto de la ignorancia del pueblo, frente a esta definición lo que aparece es la división entre una fe y una práctica más ilustrada, y otra más primitiva, ignorante y llena de vicios. La otra postura, la positiva, que la jerarquía tomará frente a este tipo de sincretismo, es el considerar que en él habitan elementos buenos mezclados con malos, sentido religioso, necesidad de la divinidad, y causas reales que propician dichas creencias. En tal

sentido, la Teología de la Liberación tendrá esta visión positiva del catolicismo popular o de la religiosidad popular.

Para los efectos de este apartado, nos interesa poner el acento en el sustrato religioso y de creencia en una divinidad, que además interviene en la vida de los sujetos. También nos interesa esta capacidad de autogestión de lo sagrado que contiene la religiosidad popular. De tal forma, es un elemento central para comprender las utopías y mesianismos que hemos revisado anteriormente.

En este contexto, con un continente profundamente marcado por la injusticia, el colonialismo, el catolicismo popular, el sincretismo religioso, y por la jerarquía eclesial siempre presente, que surgirán movimientos como el de las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación.

3.6 Compromiso Social y Político

Desde la incorporación de la Iglesia católica al imperio romano, y su consecuente institucionalización, nunca ha dejado de tener una presencia en las estructuras sociales y culturales de cada país en el que se ha hecho presente. Lo que llama la atención es como a partir del siglo XIX y de manera singular en el siglo XX, frente a los embates de la ilustración y de la modernidad, la Iglesia encuentra un modo particular de no perder espacios de influencia y de presencia en una sociedad cada vez más secularizada y laicizada. A toda esta acción y estrategias desplegadas las hemos de enmarcar en este compromiso social y político.

Y es que toda incidencia de los laicos, sacerdotes y religiosos en un ámbito fuera del propiamente espiritual es considerada social. Se enmarcan en una sola denominación: *prácticas sociales de los católicos*. Ante esto nos surge la pregunta ¿Qué es lo social? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuál es el campo específico de lo social? Intentaremos hacer una reflexión a partir de sus prácticas, de manera particular en México.

3.6.1 Prácticas Sociales de los católicos

El *catolicismo social* agrupa muy diversos movimientos y estrategias. Desde ahora dejaremos claro que en nuestra reflexión no haremos una distinción minuciosa de cada una de estas prácticas. Sabemos que muchas de ellas tienen principios teóricos, teológicos y filosóficos distintos, muchas veces antagónicos y otras veces muy cercanos entre sí. Y que, como parece obvio decirlo, en todas siempre existe una referencia muy clara a la palabra de Dios (la Biblia) y a las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica. Que entre otras cosas proporciona un aval y les da legitimidad por lo menos en sus inicios, aún cuando muchas veces, éste se pierda por muy diversas razones.

Para poder aglutinar en un parámetro todas estas experiencias y denominarlas “Prácticas sociales de los católicos”, hemos puesto el acento en que son *acciones*.¹¹ En los movimientos que a continuación vamos a citar lo que queremos destacar es esta posibilidad de *hacer*, en el ámbito público, político, cultural o social. Independientemente de sus metas y objetivos que, como ya lo señalamos, pueden llegar a ser antagónicos. En ellos la cuestión social o las prácticas sociales de los católicos las podemos caracterizar en dos grandes categorías: asistenciales y promocionales. Esto resulta de gran importancia porque a partir del tipo de práctica que realizan, podemos ver los efectos que pueden tener en el conjunto social. Así que, mientras algunas de estas prácticas van a producir una mayor autonomía de los sujetos, mayor conciencia política, e incluso prácticas subsecuentes en las que la justicia es una de las demandas principales. Otras de estas prácticas lo que van a generar es una mayor dependencia de sus miembros, e incluso la reproducción de esquemas autoritarios o situaciones de injusticia, justificando de algún modo las acciones de los sujetos.

Otro aspecto que hay que precisar es que varias de las organizaciones que vamos a enlistar han vivido cambios a lo largo de la historia, de sus historias particulares. Como lo hemos mostrado con relación al Secretariado Social Mexicano

¹¹ De acuerdo con el diccionario una acción es el efecto de hacer, es un hecho, un acto.

(Escontrilla, 2000) cuyos orígenes están ligados al encargo del episcopado mexicano de transmitir la Doctrina Social Cristiana, posteriormente tuvo a su cargo la dirección de la Acción Católica y de esta manera mantener controlado al laicado, y finalmente en 1973 consiguió su autonomía, después de una serie de enfrentamientos con la jerarquía, defendiendo la autonomía de las organizaciones laicas que asesoraba, pero principalmente al defender un proyecto de Iglesia comprometida con las causas sociales de los pobres. En este sentido, la historia del SSM es un ejemplo de los cambios vividos por una organización a lo largo de su existencia. Las diversas tendencias, desacuerdos, acciones, lealtades, filiaciones a las que está expuesta toda organización. Lo mismo sucede con cada una de las organizaciones que enlistamos. Su historia particular también muestra luces y sombras, lealtades y traiciones, tendencias, alejamiento y cercanía a la jerarquía eclesial. Sin embargo, y sobre esto recae el acento de nuestra reflexión, lo cierto es que todas ellas movilizaron a grupos importantes de católicos con relación a lo social o a lo que ellos entendían.

En un primer acercamiento, parece que lo social es: trabajar con y por los obreros, por los campesinos, en una palabra, los pobres. Es satisfacer, aunque sea parcialmente, sus necesidades (alimentarias, de ahorro, de trabajo, de vivienda, etcétera). Parece que es buscar reformas participando en las estructuras gubernamentales o siendo parte del gobierno. O que es organizar sindicatos, cooperativas y cajas de ahorro. Es enfrentarse al gobierno y al Estado en busca de satisfacer demandas sentidas y profundas.

No está de más recordar que antes de la legitimidad que León XIII le dió a la cuestión social y a la participación de los seglares en estas tareas, la participación de los católicos en esta área se encontraba si no prohibida si limitada.¹² El debate se centraba, como vimos páginas arriba, entre liberales y conservadores, y en el proyecto político de estos últimos la Iglesia no debía perder ni derechos ni

¹² En 1868 en México se creó la *Sociedad Católica de la Nación Mexicana*, en cuyas filas muchos conservadores encontraron el medio para hacer algo por el país, no obstante se abstuvieron de la política y se centraron en la educación. Cfr. Jorge Adame Goddard, (1991).

privilegios. Pero la movilización de los católicos, como de hecho se vió después de la encíclica papal, fue contrastante con la etapa anterior.

Las diferentes prácticas sociales de los católicos en México podemos verlas a lo largo del siglo XX. Las encontramos en el trabajo de principios de siglo con obreros y campesinos; de manera más organizada e institucional en la creación del Secretariado Social Mexicano;¹³ en el movimiento cristero vía la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa;¹⁴ en la Acción Católica Mexicana;¹⁵ en el ámbito de la lucha electoral con la creación y el fortalecimiento del Partido Acción Nacional;¹⁶ en la Juventud Obrera Católica, y su famoso método de Ver-Juzgar-Actuar, que después será adoptado por las CEB's; e incluso en la misma Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base.

¹³ Este Secretariado fue creado en 1923 por el Episcopado Mexicano con la intención de dar coordinación, orientación y fuerza a todas las acciones y estrategias surgidas de y en la Iglesia con el objetivo de incidir en la *Cuestión Social*. Aglutinó alrededor suyo diversos organismos y movimientos sociales, algunos declaradamente confesionales otros no, – asistenciales y promocionales –, y en la década de los sesenta radicalizó su postura y enfoque de trabajo siendo consecuente con el compromiso con los más pobres y desfavorecidos, aunque finalmente esto le trajo cantidad de problemas con la jerarquía. Al final en 1973 encontró su autonomía del episcopado y se constituyó como una asociación civil. Cfr. Hugo Armando Escontrilla Valdez, (2000).

¹⁴ Cfr. Martha Patricia Torres Meza, (1998) En este texto se hace un recuento del movimiento cristero, pero poniendo énfasis en el proyecto social y político que sustentaba la Liga. Esto es, de acuerdo a lo que plantea esta autora, la *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* creada en 1925 estuvo conformada de manera importante por miembros de la *Asociación Católica de la Juventud Mexicana* (ACJM) creada en 1918; y cuyo antecedente lo encontramos en el *Centro de Estudiantes Católicos Mexicanos* de 1913. Estos dos últimos organismos inspirados por el padre Bernardo Bergöend, quien a su vez fue inspirador de la *Asociación de Damas Católicas Mexicanas* en 1912, y del *Partido Católico Nacional* en 1911. Es decir, en estas organizaciones católicas de principios de siglo XX se detecta una línea que los atraviesa, y es aquella que busca incidir, desde la fe, en lo social.

¹⁵ Esta Acción católica tiene sus orígenes en Europa en 1946 con la encomienda específica por parte del Papa Pío XII de "recristianizar a la sociedad", uno de los objetivos principales de la AC es "construir una sociedad cristiana a través de nuevas formas de acción apostólica." (Barranco, 1996: 45) Es preciso anotar las diferencias entre la de origen Belga que fue la Acción Católica Especializada, con métodos novedosos de evangelización, y resultó ser mucho más combativa y más comprometida con las cuestiones sociales. A diferencia de la Acción Católica General o de modelo italiano, que fue más proclive a la obediencia institucional, que era consecuente con sus orígenes en Roma en donde el Papa requería de disciplina y orden frente a Estados liberales y anticlericales, y donde necesitaba mostrar la fuerza de la Iglesia. En el caso mexicano fue creada poco tiempo después del conflicto cristero, bajo la dirección del Secretariado Social Mexicano, y con la intención de controlar la acción de los laicos (*Ibid.*; 56). Sin embargo, esto no evitó que después surgiera un movimiento con un compromiso mayor como fue la Acción Católica especializada. Cfr. Bernardo Barranco, (1996).

¹⁶ Cfr. Soledad Loaeza, (1999).

Es evidente, y no es nuestra intención, equiparar o igualar estas prácticas sociales de los católicos que aquí enumeramos. Sí queremos destacar las cosas que nos parecen comunes en ellas. Una es la movilización que produjo un buen número de católicos. Con diferentes objetivos y métodos fueron capaces de organizarlos para demandar, de diversas formas, reformas y cambios a una ley antirreligiosa que les afectaba como miembros de la Iglesia. En algún momento el enemigo a vencer eran los gobiernos emanados de la revolución (Calles, Obregón, Cárdenas), que fueron tachados de socialistas y de ateos. El fantasma del socialismo rondaba siempre en las acciones de este catolicismo social.

Si sus objetivos, metas y métodos podían discrepar, todos coincidían en querer incidir en *lo social*, que a veces también era entendido por *lo político*, o simplemente señalado como una *cuestión cívica*. Aquí lo social, la acción social, el pensamiento social no tiene fronteras muy claras y definidas. Los católicos en esta época tenían claro que toda actividad que los involucrara, más allá de las prácticas religiosas específicas, era considerada una acción social, y podía llamarse con propiedad *catolicismo social*. Aquí hemos decidido llamarle *Prácticas sociales de los católicos*.

En síntesis, lo que tratamos de sostener es que hay un conjunto de *prácticas* y *acciones* que son las que nutren este catolicismo social, y que éstas son, hasta cierto punto, independientes de su fundamentación teórica o teológica.

3.7 Teología de la Liberación

En la década de los sesenta del siglo XX varios acontecimientos eclesiales revolucionaron al mundo católico: El Concilio Vaticano II con sus novedades y cambios, su reconocimiento del mundo moderno y su intento de diálogo. La Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín y su radicalidad en torno a la opción preferencial por los pobres, y su aceptación gustosa de las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación fueron la plataforma de un

trabajo social de profundas raíces y efectos transformadores en la realidad, no sólo latinoamericana sino de todo el orbe católico.¹⁷

Al mismo tiempo numerosos movimientos sociales y eclesiales pugnaban por mayor participación en las decisiones, por una real colegialidad, por cambios en las estructuras sociales y económicas, por un mayor acercamiento y apertura al socialismo. El cual comenzaba a ser visto como un método adecuado para mejorar la situación en la que se encontraban grandes sectores de la población.¹⁸ Como resume Juan José Tamayo,

... la situación de pobreza estructural del continente, agudizada en los años sesenta con la política desarrollista, la irrupción del pobre en la historia, la aspiración de los oprimidos a liberarse de sus cadenas, el nacimiento de los movimientos populares de liberación, la presencia activa de los cristianos en los procesos históricos de liberación y el compromiso del conjunto de la Iglesia latinoamericana en la defensa de las mayorías populares ejercieron una influencia decisiva en el cambio de discurso cristiano y en la génesis de una nueva hermenéutica de la fe, llamada teología de la liberación. (Tamayo, 1989: 53)¹⁹

Las Comunidades Eclesiales de Base,²⁰ herederas de los círculos bíblicos y del método de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) para hacer análisis de la realidad (ver, juzgar, actuar), verdaderas escrutadoras de los signos de los tiempos – aporte fundamental del Vaticano II –. Y la Teología de la Liberación que “... aparece como teología orgánica de esas comunidades. Sin ellas, la TL difícilmente hubiera tomado tierra y se movería en un horizonte eclesiológico abstracto. ...” (*Ibid.*: 47) En una mutua interdependencia, como señala Pablo Richard, revolucionan al mundo católico:

¹⁷ Cfr. Phillip Berryman, (1987) Este texto es abundante respecto a los orígenes de dicha teología, y de sus efectos en el continente y en el mundo. Así como su relación con diversos movimientos sociales.

¹⁸ Rodolfo Soriano Núñez (1999) explica que al hacer teología, desde la nueva perspectiva que ofrece el Vaticano II, los teólogos tienen más margen de acción. Identifican una dualidad en la realidad: por un lado se encuentra la Voluntad de Dios y en el otro esta una situación de pecado, la reflexión teológica llama a corregir las incompatibilidades que existen entre ambos polos. Es un llamado a la conversión. Esta conversión, en el nuevo modo de hacer teología, supera el ámbito de lo individual o de lo comunitario y se instala en una nueva dimensión, la del orden social. Ahora bien esta nueva reflexión ya no condena de antemano al marxismo, sino que acepta participar en su reflexión, la promueve y la adapta. En síntesis, hay una disposición al diálogo con otras corrientes de pensamiento que abordan lo social.

¹⁹ También se puede consultar este texto para abundar sobre los fundamentos filosóficos de la Teología de la Liberación y su historia en detalle.

²⁰ Sobre las CEB's hablaremos más detenidamente en un capítulo posterior.

La comunidad es la expresión teórica, material y orgánica de esa fuerza espiritual y teológica de los pobres y oprimidos. La teología de la liberación, si busca discernir, explicar y sistematizar este "potencial evangelizador de los pobres", debe constituirse en la teología orgánica de las comunidades eclesiales de base, en la teología que crea el espacio teórico que permite el surgimiento de las comunidades eclesiales de base y que, a su vez, mantiene viva y en continuo desarrollo la misma teología de la liberación. (Pablo Richard; citado en *Ibíd.*: 47, nota a pie de página 16)

El método y la novedad de la Teología de la Liberación tienen como centro una idea muy sencilla, y está es la opción preferencial por los pobres. Es a partir de la capacidad de transformación que tienen éstos que se puede construir y transformar el mundo: "... los pobres, los marginados del sistema, los sin voz, los no-hombres, que vivían, en su mayoría, en el Tercer Mundo. Y desde ese signo mira al mundo, relee la historia, juzga a los culpables, interpreta la realidad, reformula el mensaje cristiano y pretende transformar la vida." (*Ibíd.*: 43) Desde la mirada de la Iglesia latinoamericana los pobres se vuelven un *signo de los tiempos*, término acuñado por el Vaticano II como una forma de entrar en relación con los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos de la era moderna. Para la Iglesia la pobreza de América es un signo escandaloso y muy significativo, de las transformaciones que se requieren.

Los planteamientos principales de la Teología de la Liberación están íntimamente relacionados con la construcción de una sociedad nueva y diferente de la establecida. Frente a las grandes necesidades económicas y sociales el discurso de la Iglesia no puede ser solamente el de la salvación postmortem y el del paraíso prometido, y esperar el juicio divino en donde justos y pecadores recibirán justicia. Existen algunos conceptos principales que esta Teología sostiene tales como:

Su relación con el marxismo como instrumento sociológico y de análisis de la realidad, de la realidad latinoamericana, así como la utilización de las ciencias sociales como instrumentos válidos para el conocimiento de esta realidad. En este sentido la *praxis histórica* se vuelve uno de los lugares de reflexión de esta

teología. Se parte de la realidad, conocida gracias al aporte de diversas disciplinas sociales, para hacer una reflexión teológica y de fe; este método que va a contrapelo del tradicional, en donde se parte de una reflexión teológica de la fe y después viene una derivación moral, pero el compromiso social en realidad es irrelevante, lo que tiene peso aquí es el planteamiento doctrinal.

La idea de Iglesia de los pobres y de Pueblo de Dios, característica de una Iglesia que no tiene jerarquías, que es más igualitaria y que da un lugar a sus ministros de acuerdo a la función que realizan, pero que no va más allá. Apunta a procesos de colegialidad y en donde los autoritarismos no tienen cabida. Así como a ser coherentes con los planteamientos evangélicos en los que se propone a una Iglesia conformada por pescadores, prostitutas, cobradores de impuestos, etcétera, es decir por los excluidos y los marginales de toda sociedad. Coherencia que va a contrapelo de la Iglesia histórica, asociada al poder, con privilegios, económicamente poderosa y siempre integrada con lo mejor de la sociedad de su tiempo.

Posteriormente veremos cómo estos dos elementos tienen su cristalización en las Comunidades Eclesiales de Base, en dicho movimiento se harán realidad estas nociones. En realidad una y otra se alimentan mutuamente, la práctica de una propicia la reflexión de la otra, y la reflexión surgida en la teología ilumina desde la fe las prácticas de las CEB's.

En México la iniciación y la entrada de esta teología se da con la organización del Primer Congreso Nacional de Teología en 1969, organizado por la *Sociedad Teológica Mexicana*. Dos años antes, en 1967, en la diócesis de Cuernavaca los trabajos de los padres Rolland y Genoel marcaron el inicio de las comunidades eclesiales de base. En sus inicios también participaron los padres Rogelio Orozco y José Marins, éste último, trajo la experiencia de las comunidades brasileñas a México. A partir de su instauración se inició un trabajo social y compromiso político sin precedentes en la historia de nuestro país.

Ahora bien, dentro de las críticas que se han hecho a la Teología de la Liberación, una de ellas es en donde se le asocia con la *Doctrina Social de la Iglesia*. Al ser una teología que incide, vía las Comunidades Eclesiales de Base, en las realidades socio-políticas, entonces se le considera dentro de esta corriente de pensamiento inaugurada por León XIII. También es cierto que los teólogos de la liberación han buscado legitimar sus reflexiones y adecuar sus acciones con relación a los documentos emitidos por la jerarquía eclesial (Documentos del CELAM, encíclicas papales, etcétera), y en tal sentido dichos textos oficiales se ubican dentro de esta doctrina social de la Iglesia. De ahí que se le considere una vertiente más de dicha doctrina.

Quien ha hecho una de las críticas más agudas de esta teología es Joseph Ferraro. (1991 y 2003) El planteamiento central de este autor es que los teólogos de la liberación afirman que dicha teología tiene sus antecedentes en esta doctrina, o que sus orígenes se encuentran en las acciones inauguradas por el Papa León XIII. Ferraro sostiene que la *Doctrina Social de la Iglesia* es anti-socialista y anti-comunista. En este panorama la Teología de la Liberación pierde totalmente su esencia y se convierte en un planteamiento reformista del capitalismo. Señala que:

... ambas conferencias²¹ no dejaron dudas en cuanto a la inaceptabilidad por parte de la Iglesia de una solución marxista a los problemas sociales del área, y propusieron como medio para resolver estas cuestiones la doctrina social de la Iglesia (CELAM, 1980: "Justicia", 6, 10, 3; 472, 475, 492). En tanto que los teólogos de la liberación en general aceptan los programas del Vaticano II, Medellín y Puebla, es decir, programas reformistas del capitalismo orientados a salvar el sistema durante una temporada de relativa crisis, debe quedar claro que su teología es una extensión de la ideología burguesa. (Ferraro, 2003: 237)

Otra autora también hace ciertas críticas en este sentido, pero de manera particular a esta *Doctrina Social*. Ana María Ecurra (1986) señala que, desde sus inicios en 1891 con la encíclica papal, ésta no tiene problema en mostrarse como enemiga y dique contra el socialismo, el comunismo o el colectivismo. De tal modo

²¹ Se refiere a las Conferencias de Obispos (CELAM) en 1968 y 1979.

sus planteamientos de transformación social, son solamente reformas a un sistema económico que ha resultado terriblemente injusto.

A partir de estos autores - Ferraro y Ezcurra - pensamos que hay una confusión en torno al concepto "social". Éste es usado de manera muy ligera para señalar acciones concretas. Y justo cuando los teólogos de la Liberación declaran que "su" teología se inserta en la tradición de la Iglesia, es probable que más bien se refieran a las prácticas sociales, a las acciones de centenas y centenas de laicos y clérigos que han tomado una opción por los que menos tienen y han hecho algo, aún a costa de su prestigio, de su estabilidad y de su vida. Y no a la tradición anticomunista o anti socialista, tampoco aquella que plantea un Estado capitalista reformado, humanista y cristiano.

Es decir, hay algo más que las declaraciones oficiales de la jerarquía eclesiástica – como las Conferencias del Episcopado o el Vaticano II -, aún habría que decir algo más que los planteamientos de los teólogos de la liberación. Existen prácticas sociales que corren paralelas a las teorías y los discursos. Las acciones de los sujetos colectivos involucrados siempre se desbordan más allá de la institución, en este sentido son verdaderamente instituyentes.

Así que, cuando los teólogos de la liberación nos remiten al pasado de la Teología de la Liberación, y señalan que se encuentra en los orígenes de la doctrina social, se ubican en esta crítica. Si revisamos los diferentes textos eclesiales lo que vamos a encontrar es un conjunto de textos que pueden ser leídos e interpretados desde diferentes lugares y prácticas, y en ciertos pasajes podemos ver que son contradictorios. Esto lo veremos con más detalle al analizar el concepto y la evolución de las Comunidades Eclesiales de Base. Por el momento lo que podemos afirmar es que estamos frente a procesos de institucionalización de los movimientos, los cuales tendrán como resultado diferentes significados en la lectura de los documentos que les dan origen.

3.8 Iglesia Católica Mexicana

Después de este largo recorrido por las acciones de la Iglesia en el continente, es pertinente hablar de la Iglesia en México. No abundaremos mucho, en este caso remitimos a varios textos que documentan las acciones de la Iglesia en México a lo largo del siglo XX.²² Pero si queremos señalar varias de sus acciones más significativas, y que fueron determinantes en el contexto de nuestra investigación.

En primer lugar está el lugar que se le ha asignado a la Iglesia oficial en la sociedad mexicana. Lugar que se vio cuestionado desde la Reforma de Juárez y las leyes que se desprenden de ella, en las que la Iglesia quedó vulnerable y sin legitimidad por parte del Estado. Las relaciones Iglesia-Estado serán una marca que acompañara la historia del país por más de un siglo. Para la Iglesia, su protagonismo en la educación, sus bienes y su vida interna se vieron afectados por las leyes liberales juaristas. Esta es una lucha que la jerarquía católica mantendrá a lo largo del siglo XIX y posteriormente en todo el siglo XX hasta llegar al año de 1992, cuando a iniciativa de Carlos Salinas se regularizaron las relaciones de la Iglesia con el Estado. Aún al día de hoy, la jerarquía libra una batalla por su injerencia en diversos temas, como el de la educación, en donde sigue planteando la necesidad de entrar en las aulas y "defiende" el derecho de los padres de elegir la educación confesional, de sus hijos. Otros temas que la Iglesia mantiene como parte de este debate, son la posesión de medios de comunicación y su participación en la política partidista, aunque este último tema sigue siendo muy polémico.

En segundo lugar está el conflicto cristero, que entre otras cosas, y después de que los obispos alentaron el levantamiento, confiando en su poder e influencia, acabaron con la movilización en un acuerdo cupular y en el que dejaron solos a los combatientes cristeros. Para ellos fue la traición de sus pastores y para los obispos fue el inicio de una relación con el Estado que comúnmente es conocida como el *Modus Vivendi*. A partir de este momento la Iglesia oficial seguirá

²² Roberto Blancarte, (1992); y José Miguel Romero de Solís, (1991).

presente en la sociedad mexicana, pero en franca simulación. Todo acto religioso, toda escuela católica, aún las visitas del Papa a México, fueron toleradas por el Estado, pero según la ley son ilegales. Esta condición de ilegalidad le da su tono característico a las acciones de los jerarcas eclesiásticos en México.

La Iglesia jerárquica se movió con suma cautela en los diferentes momentos de la historia de la nación mexicana. Esta forma de actuar cautelosa y guardando siempre las formas, en el ánimo de conservar el beneplácito del poder, ha llevado a la Iglesia Mexicana a su falta de compromiso con los más desfavorecidos. En este sentido, los documentos de Medellín en 1968 y aún de Puebla en 1979 no fueron más que palabras para los obispos mexicanos - salvo algunas honrosas excepciones como Samuel Ruíz, Manuel Talamás, Adalberto Almeida, Bartolomé Carrasco, José Llaguno y Sergio Méndez Arceo – haciendo su lectura intrascendente y sin ningún efecto en las estructuras eclesiales, incluyendo el mismo documento del Vaticano II.

Capítulo 4. Comunidades Eclesiales de Base

4.1 Introducción

Ahora intentaremos hacer una reflexión en torno a las Comunidades Eclesiales de Base, sus fundamentos, sus orígenes, sus alcances, sus logros, sus contradicciones y de algún modo, sus procesos de institucionalización. Lo primero que hay que destacar es que son un analizador de la Iglesia. Las CEB's permitieron a los cristianos tomar una postura independiente y alternativa frente al poder político y eclesial. En una postura crítica fueron capaces de confrontar a la jerarquía católica, mostrando su incapacidad de acercarse al pueblo pobre. Fueron capaces de cuestionar al poder político, no sólo en el discurso, sino en un conjunto de prácticas promocionales y autogestivas, acciones que trajeron como consecuencia la represión por parte del poder civil y religioso. En tal sentido las CEB's pusieron en evidencia las redes del poder y las formas de ejercer la autoridad, la imposición de un proyecto económico-político, y eclesial de cristiandad. Las redes solidarias, de apoyo, cooperativas de las CEB's son alternativa de convivencia, y ponen en evidencia el modelo individualista y capitalista que sostiene el poder establecido; mientras que las comunidades representan una alternativa, un proyecto utópico, social y eclesial, que alimenta el sueño y la esperanza de numerosos cristianos.

Brevemente debemos recordar que esta experiencia surgió en el contexto de Latinoamérica y que en buena medida sus objetivos y sus logros están asociados a las realidades que vivían sus miembros, sus logros se insertan no solo en contextos eclesiales sino también en contextos políticos, sociales y culturales. Las CEB's son un movimiento social que ha incidido en la realidad del continente, y ha propiciado cambios de diverso tipo. Han sido uno de los grandes protagonistas de la historia reciente. Aún cuando se encuentran en este momento en procesos de franca institucionalización, siguen siendo un punto de referencia de una experiencia colectiva, que apunto durante muchos años en relación al compromiso social y político de numerosos cristianos.

En este sentido fueron un lugar de encuentro de cristianos – católicos y no católicos -, lugar de encuentro de luchadores sociales con diversas ideologías de izquierda y derecha, lugar en donde tuvieron lugar prácticas que van de lo asistencial a lo promocional, lugar en donde se gestaron diversos proyectos colectivos de diversa índole, tanto productivos como culturales. Fueron un bastión en donde se defendió la muy incipiente democracia con la defensa del voto y el lugar en donde numerosos líderes sociales encontraron la escuela en la que aprendieron a tener contacto con la gente, sus necesidades y sus esperanzas. Las CEB's fueron, principalmente en la década de los sesenta, setenta y ochenta, ejemplo del trabajo social de grandes sectores de la Iglesia, y cosecharon grandes logros.

Pero también fueron un movimiento que originó grandes polémicas al interior de la Iglesia, sobre todo con la jerarquía. Por citar algunas de éstas, encontramos su íntima relación con la Teología de la Liberación, la cual era una de sus referencias constantes y que daba luz a su actuar en la sociedad. Porque se consideraban a sí mismas Iglesia popular, concepto que de algún modo iba en contra de la noción de Iglesia que ha prevalecido en los años y que sigue sosteniendo las diferencias entre la jerarquía y los fieles. Por su participación sin restricciones en movimientos sociales y políticos, partidos incluidos, y que siempre fueron dejando en entredicho el apoyo de los jerarcas eclesiásticos y su aceptación del *status quo* imperante en la sociedad, sin un ápice de criticidad. Finalmente por su capacidad convocante que era contrastante con las formas tradicionales de la Iglesia oficial de acercarse a los fieles.

Pero antes de entrar al tema de las CEB's nos ha parecido pertinente hacer una reflexión previa, que aborde dos elementos que nos parecen sustanciales para comprender las experiencia de estas comunidades. Uno es el tema de la historia y otro es el tema de la promoción. Es decir, al revisar las prácticas y los logros de este movimiento eclesial consideramos que su trabajo se inscribe en lo que llamamos prácticas de promoción social. Al ser un movimiento todavía reciente,

recuperar su historia implica utilizar métodos y herramientas diferentes de las que tradicionalmente utiliza esta disciplina.

4.2 La Historia reciente

El problema de la historia como veremos, es el problema del pasado. Reconstruir e interpretar el pasado. La cuestión central de la historia como ciencia es saber qué significa el pasado, y de qué manera le da sentido al presente. Entonces tenemos varias formas de entender esta tarea, este pasado. En un primer momento a los filósofos e historiadores no les interesaba tanto quién hacía la historia, sino cuál era el sentido de la historia.

Existe así un planteamiento de la historia en donde ésta es vista como un plan, es un proceso, un desarrollo gradual de la humanidad que ve su culminación en ciertos acontecimientos; la historia es la marcha del hombre hacia la libertad, y ésta es una meta hacia la cual tiende la historia. Con el materialismo histórico la historia se encarnó en la materialidad de los sujetos, el motor de la historia es la lucha de clases y se afirma que la explicación de la historia debe tener como punto de partida la base material de la sociedad y las relaciones sociales. Las etapas de la humanidad que plantea el materialismo histórico están basadas en esta lucha de clases.

Tiempo después la ciencia histórica se formaliza y su objetivo es relatar lo que efectivamente sucedió, lo que verdaderamente ocurrió, sin interpretaciones, ni filosofías subyacentes. En este punto es que la historia asume que su tarea es centrarse en los hechos, no en la búsqueda de leyes. La historia se hace con documentos, nada puede suplirlos, y donde no los hay no hay historia. Con la *Escuela de los Annales* se inaugura otro tipo de historia, es aquella que se basa en documentos, pero que no se limita a ellos, se centra en la historia social, y considera los procesos de larga duración, las mentalidades colectivas; es la

historia del hecho social en su totalidad, en todas sus dimensiones: económica, social, política, cultural, espiritual.

Sobre esta forma de concebir la historia por parte de la *Escuela de los Annales*, Jean Chesneaux señala algo que nos parece importante de destacar, y sobre lo cual avanzaremos en los párrafos siguientes. Él nos explica que esta forma de ver las tensiones y procesos de la historia, en donde el asunto se resuelve debido al empuje de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, "... da por resultado de todos modos, desposeer a las masas populares de su historia, expulsarlas de ella, a la vez porque se reserva su estudio para especialistas privilegiados y porque se introduce la duda respecto de su capacidad de intervención activa, su capacidad para <hacer la historia>." (Chesneaux, 1998: 28)

Como vemos, hasta aquí el centro de la reflexión siguen siendo los grandes acontecimientos o los grandes procesos de la historia. En cierta medida se ha dejado de lado a los protagonistas de la historia, y también se ha dejado de lado a quién escribe la historia. En este punto es en donde quisiéramos centrar la reflexión sobre la historia reciente y la historia de las organizaciones civiles, que son en muchos de los casos las que llevan a cabo proyectos autogestivos y promocionales.

Como señala Carlos Pereyra

... es tarea de la investigación histórica recuperar el movimiento global de la sociedad, producir conocimientos que pongan en crisis las versiones ritualizadas del pasado y enriquecer el campo temático incorporando las cuestiones suscitadas desde la perspectiva ideológica del bloque social dominado. [...] Son en buena medida los acontecimientos contemporáneos los que permiten profundizar en el conocimiento del pasado. (Pereyra, 1993: 24)

Enrique Florescano dice que "Si para los poderosos la reconstrucción del pasado ha sido instrumento de dominación indispensable, para los oprimidos y perseguidos el pasado ha servido como memoria de su identidad y como fuerza

emotiva que mantiene vivas sus aspiraciones de independencia y liberación.” (Enrique Florescano, citado en *Ibíd.*: 95)

Nos preguntamos: ¿De qué manera poner en crisis las versiones ritualizadas del pasado, o dar cuenta de la lucha de los oprimidos?, ¿De qué forma abordar la historia contemporánea o reflexionar sobre ella?. Nos parece que la respuesta la encontramos en los movimientos sociales que se encuentran vigentes, que están vivos. Como ya señalamos antes, la historia tiene como base de sus conclusiones a los documentos, son sus “muertos” con los que trabaja y los que dan fe de lo acontecido. Pero ¿Qué pasa con estos testigos vivos que pueden dar fe de sus luchas y de sus procesos?

La reflexión histórica tiene dos ejes principales: el historiador y sus documentos. Sobre ellos se construye todo el aparato histórico: de la legitimidad que puede obtener el primero y de la confiabilidad que se tiene de los segundos. Un primer cuestionamiento es en relación con el historiador y su relación con el relato que escribe. Dice Michel de Certeau que

El <hacer historia> se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas) [...] Es así que “por una especie de *ficción* el historiador se ha colocado en este lugar. De hecho no es el sujeto de la operación de la que es el técnico. No hace *la* historia, lo único que puede hacer es *una* historia. [...] Él únicamente está “al lado” del poder, del cual recibe, bajo formas más o menos explícitas, las directivas que en todos los países modernos influyen en la historia – desde las tesis hasta los manuales – y constituyen la tarea de educar y movilizar. (De Certeau, 1993: 20, 21 y 22)

Como ya lo hemos señalado al principio de este trabajo, la pregunta que se hace necesaria es ¿Desde qué lugar trabaja el especialista? ¿Desde dónde se interviene? Y en el caso del historiador, la pregunta resulta de gran pertinencia y se transforma ¿Desde dónde se hace historia? ¿Quién hace la historia? ¿El historiador, el príncipe, el poder, las masas, el partido, los movimientos...?

Siguiendo los cuestionamientos al siguiente eje, el de los documentos, Chesneaux apunta “El poder del estado vigila igualmente, en la fuente, el conocimiento del pasado. La gran mayoría de los ‘documentos de primera mano’ que tanto les gustan a los historiadores, son de origen estatal o paraestatal, y es particularmente cierto en todo aquello que se refiere a los documentos cuantificados.” (Chesneaux, 1998: 33) En tal sentido, los documentos en los que tiene fundamento y encuentra legitimidad la historia no están exentos de censura, de control, de imposición de sentidos y de significados.

Así que en este punto nos preguntamos sobre el sentido de la historiografía y su producción. De Certeau nos indica que

La historiografía trata de probar que el lugar donde se produce es capaz de comprender el pasado, por medio de un extraño procedimiento que impone la muerte y que se repite muchas veces en el discurso, procedimiento que niega la pérdida, concediendo al presente el privilegio de recapitular el pasado en un saber. Trabajo de la muerte y trabajo contra la muerte.

Este procedimiento paradójico se simboliza y se efectúa con un gesto que tiene valor de mito y de rito a la vez: *la escritura*. En efecto la escritura sustituye a las representaciones tradicionales que autorizaban al presente con un *trabajo* representativo que articula en un mismo espacio la ausencia y la producción. En su forma más elemental, escribir es *construir* una frase recorriendo un lugar que se supone en *blanco*: la página. Pero la actividad que re-comienza, a partir de un tiempo nuevo separado de los antiguos y que se encarga de construir una razón en el presente, ¿no es acaso la historiografía? (De Certeau, 1993: 19)

El planteamiento del autor de *La escritura de la historia* nos resulta fundamental. Si el trabajo del historiador es sobre la página en blanco, es el trabajo de la muerte y contra la muerte, es decir contra el olvido pero al mismo tiempo imponiendo el olvido. El historiador asume que escribe sobre blanco cuando en realidad la página, siguiendo la metáfora, ya tiene escritura. Escribe *una* historia, no *la* historia. La muerte y los muertos son los documentos y los hechos del pasado que el historiador re-comienza con su escritura. El tiempo nuevo comienza con él y separa el pasado del presente, en un ejercicio que sepulta el pasado y lo reinventa, lo resignifica en función de las preguntas que se hace en el presente, y

a partir de sus pertenencias a la institución histórica.¹ Sin embargo, "... en el caso de la historia reciente, los muertos, los acontecimientos históricos, los protagonistas, todavía están vivos, y su punto de vista incide no sólo en determinada interpretación del pasado, sino sobre todo en el rumbo del presente." (Reygadas, 1998b: 103)

Pensamos que es aquí en donde se abre la posibilidad de intervenir, desde la historia, en proyectos y experiencias de autogestión y promocionales. Escribir la historia de estas organizaciones y colectivos comienza por asumir que la página – en la metáfora de De Certeau - ya tiene escritura, es la posibilidad de no negar sus historias, su pasado, sus luchas, su movimiento. A partir de su riqueza y vitalidad, ser capaces de comprender y analizar sus procesos instituyentes, de lucha y de aprendizaje. Como dice Rafael Reygadas, refiriéndose a las organizaciones civiles, "... son parte de procesos instituyentes que conforman parte del mundo moderno, en donde la recuperación de la memoria de sus batallas, sus logros y fracasos, es condición y posibilidad de existir." (*Ibid.*: 103) En este sentido, intervenir significa recuperar esta memoria colectiva para ponerla al servicio de ellas mismas, y de esta manera fortalecer su existencia, y sus alcances.

Con relación a esta forma de intervención me parece pertinente recuperar lo que dice Reygadas sobre el trabajo del historiador de organizaciones civiles:

Si el aprendiz de historiador quiere dar cuenta de acontecimientos recientes, necesita acudir a interrogar a las fuentes pasivas o muertas: a los libros, artículos, periódicos, noticieros, radiotecas, películas, archivos, documentos de toda naturaleza, fotografías, monumentos, juicios, actas, geografía del lugar donde se desarrollaron las escenas cuyo relato acaricia, a fin de poder descubrir, intuir, construir conjuntos coherentes de significaciones que respeten las articulaciones inertes entre los datos encontrados.

Pero el historiador también necesita acudir a las fuentes activas o vivas de su material de trabajo: a los movimientos sociales, autoridades, partidos políticos, espectadores, lugareños, y a otros, en una palabra, a los sujetos individuales y colectivos vivos, a quienes puedan tener un punto de vista interesado en el relato

¹ En este sentido vale la pena reflexionar sobre los lugares en donde se produce la historia. La institución científica designa cómo se hace historia, con qué métodos, qué temas son relevantes, quién hace historia, qué archivos son válidos y cuáles no.

que se va a construir, a quienes de alguna manera están implicados en ese pasado reciente, puesto que al escribir sobre ellos, sus pasiones, odios, proyectos, anhelos, relaciones, deseos, logros y fracasos, quedarán grabados en letra muerta, en un texto, en un relato del pasado. (*Ibid.*: 108)

En el planteamiento de Reygadas, se recoge no sólo la historia en términos de una cronología de hechos o situaciones, o aquello que podemos ver en un documento muerto. Más bien es la posibilidad de conocer cuáles son los objetivos, los obstáculos a los que se han enfrentado, los vínculos construidos, las redes y solidaridades construidas, las significaciones creadas en torno a sus tareas y encargos, los sueños y esperanzas que atraviesan hoy estos proyectos. Que como ya hemos visto, en sí mismos contienen fuertes cargas utópicas, tal es el proyecto de la promoción.

De acuerdo con este mismo autor, la promoción es

... Se refiere, por un lado, al quehacer de los educadores sociales, frente a los sectores populares, campesinos, indígenas, de trabajadores, mujeres, jóvenes y otros, con el fin de que las relaciones entabladas entre ambos los conduzcan a *transformarse mutuamente en sujetos activos de sus propios procesos*, de su propia historia; esto es, que los vínculos construidos aporten no sólo respuestas y alternativas para las demandas vividas, sino elementos que generen capacidad teórica y metodológica para que los sujetos de la educación puedan *gestar sus propios proyectos* en la perspectiva de una solución justa y a fondo de las causas de la situación que viven. (Reygadas, 1998a: 25)²

Es evidente que esta forma de caracterizar al trabajo promocional tiene como contexto las realidades latinoamericanas, en las que las condiciones de vida están dadas por un contexto político y social específico. En donde la participación está limitada por el autoritarismo y los cacicazgos de diverso tipo y grado, a eso se agregan las condiciones económicas en las que la pobreza y la falta de empleo sistemático hacen del continente el objeto de la asistencia, pero aún más de la promoción.

² Los subrayados son míos.

Como lo ha documentado Reygadas, la asistencia tiene sus orígenes en las prácticas de caridad que vienen de la filantropía, y de las iniciativas de la corona española y del papado en el siglo XVI. En la perspectiva de comunidades indígenas que se vieron despojadas de sus tierras, obligando a los pueblos al trabajo en minas y encomiendas en la Nueva España. Esta situación rompió con un sistema de solidaridad presente en los pueblos indígenas y que tenía como objetivo mantener la vida de la comunidad en lo económico y en su organización social. Así que las primeras acciones en este sentido tenían un carácter asistencial, es decir, sistemas de ayuda y apoyo, pero que sólo aliviaban temporalmente las necesidades de los destinatarios, y en tal caso los efectos no eran de larga duración, más bien lo que se lograba era la creación de nuevas formas de dependencia, pero esta vez a dichas acciones asistenciales.

Si bien la asistencia tiene un lugar importante en la resolución de ciertas situaciones sociales y sobre todo económicas, no llegó a ser suficiente. La promoción surge como esta idea de que los sujetos necesitan algo más que alguna ayuda para sobrevivir, lo que necesitan son condiciones permanentes de bienestar, en las que ellos sean protagonistas y gestores.

Promoción y Autogestión son dos proyectos sociales y políticos, son parte del movimiento de la sociedad que apunta hacia la autonomía de colectivos y comunidades. La transformación de la sociedad tiene como base estos proyectos, y su consecuencia es la construcción de sociedades más autónomas, más independientes, más solidarias. El cuestionamiento a las formas establecidas de esa sociedad, a lo instituido, forma parte central de estos proyectos, que son instituyentes en todo el sentido y el alcance que tiene esta palabra. Las Comunidades Eclesiales de Base son uno de esos movimientos.

4.2.1 El Analizador Histórico

Nos encontramos frente al problema de cómo escribir la historia, sin traicionar, sin crear ficticiamente cortes o cronologías, y más que dar cuenta de los procesos que viven los sujetos el historiador hace con ellos *una* historia, como lo decía De Certeau. Así que nos valemos de un recurso al que llamamos el analizador histórico.

Queremos en primer lugar hablar de esta noción del analizador para poder entender su aplicación en la metodología de la historia. Tenemos que el analizador es diferente del analista. El analizador descompone la realidad en sus elementos, esto es exactamente lo que hace el análisis - descomponer en pequeñas partes -, pero el análisis implica necesariamente el trabajo de una mente que lo haga, mientras que el analizador es un dispositivo que hace una mediación entre el investigador y la realidad

De acuerdo a lo que señala George Lapassade existen analizadores contruidos y naturales, "... pero en ambos casos la operación del analizador produce una descomposición de la realidad material en elementos, sin intervención de un pensamiento consciente. El análisis se efectúa en el analizador y a través de él, que es, así, una máquina de descomponer, ya natural, ya contruida con fines de experimentación." (Lapassade, 1971: 18)

Frente a nosotros tenemos diferentes analizadores. Es decir, en el dispositivo grupal, en la aplicación de pruebas psicológicas, en la entrevista clínica, en el diván psicoanalítico, en el espacio escénico del psicodrama, en todos ellos encontramos la posibilidad de hacer surgir el deseo en el sujeto y la producción de su simbolización. Cada uno de estos dispositivos lo que va a poner en evidencia es un material que habla del sujeto y de sus condiciones de deseo, elementos que están presentes en la novela familiar, en la historia personal, en la infancia. Una de las funciones del analizador es poner en evidencia y perturbar al sujeto,

confrontarlo, crear la posibilidad de la transferencia y de esta forma hacer que se deposite el deseo en el Otro.

Si éstos son analizadores contruidos, tenemos también algunos analizadores naturales, los encontramos en diversos establecimientos: escolares, carcelarios, hospitalarios, etcétera. Es decir, no se han contruido expresamente para ver nada, están ahí y forman parte de su organización y de su estructura, pero en su condición develan el tipo de relaciones, jerarquías, poder, encargos y demandas que pesan sobre sus miembros. Así, tenemos las batas del médico o del psicólogo en ciertos establecimientos, las rejas y separos en las instituciones de encierro, los exámenes en las escuelas, el alzacuello del sacerdote en la Iglesia, sólo por ejemplificar algunas. Estos analizadores naturales sugieren la posibilidad de pensar en aquellos elementos presentes en los establecimientos y que nos hablan del tipo de relaciones sobre los que están contruidos, las instituciones³ que les dan origen y los mantienen unidos.

Nuevamente, si pensamos en la escuela y sus exámenes, la primera surge con los objetivos más o menos claros de transmitir un conocimiento, general o especializado, y la forma de verificar, dar fe, o constatar que dicha transmisión ha sido efectiva a la que se ve obligada, es el examen. Sin embargo, en el examen hay más elementos implicados que la simple constatación de conocimientos. En él encontramos además, una intención de clasificar al sujeto, y a partir de ahí ubicarlo dentro de las relaciones de producción y establecer su futuro; de dar garantías vía el Estado o la Secretaría de Educación, de que el sujeto examinado es "capaz"; de proporcionar a la escuela, sea de nivel básico o superior, datos estadísticos que le permitirán en algún momento acceder a mayores recursos, económicos o de algún otro tipo. Así las cosas, la justificación principal del examen y de la escuela que es transmitir conocimientos se ve opacada, saboteada, negada u olvidada, en este caso lo que menos importa es que se

³ Brevemente recordamos que nos colocamos en la perspectiva de pensar a la institución no en su sentido jurídico, sino en su dialéctica. Los tres momentos de la institución: lo instituido, lo instituyente y lo institucionalizado. Tal como lo desarrollamos en el capítulo 2.

aprendió y para qué. De ahí se desprende el conjunto de estrategias para aprobar un examen: acordeones, copiar al compañero, las guías, los trabajos extras, etc. Finalmente el aprendizaje ha sido desplazado, y lo que importa es "pasar" el examen.

Otro elemento más que está presente en esta teoría de los analizadores es el tema de los rebeldes, los inconformes, los descarriados que aparecen en una institución. Éstos "... ponen al descubierto los límites y los atolladeros de éstas. En rigor, es la institución quien produce sus descarriados; ella es la fuente ciega de la protesta, de la impugnación, de la deserción escolar, de la negativa a aprender." (*Ibíd.*: 28) Estos sujetos individuales y/o colectivos son, en este sentido, verdaderos analizadores de los lugares en donde surgen. Decíamos ya que el analizador hace hablar a la institución, que es la que reprime, censura, calla, ordena a los desviantes. Pero, la acción de estos analizadores crea sentido y da significado a las acciones de los sujetos. Son inventores de nuevas instituciones, nuevas formas de pensar y de actuar antes no pensadas.

Vista la idea de qué un analizador es, "... toda aquella persona, situación, acción, que deconstruye lo instituido de la institución." (Manero, 1990a: 143) En palabras del mismo Manero, el analizador histórico se considera a "... las revoluciones, los movimientos sociales, [que] tiene la cualidad de 'hacer hablar' a la sociedad y al Estado, constituyéndose en verdaderos analizadores del sistema social." (Manero, 1990b: 46)

Si volvemos un poco a la pregunta que planteamos al principio de ¿Cómo hacer la historia de estos movimientos sociales sin traicionar su propia dinámica, su fuerza, su historia misma, en el ánimo de escribir *una* historia por parte del historiador? El analizador histórico se vuelve una herramienta crucial para comprender este tipo de movimientos sociales. En efecto, las Comunidades Eclesiales Base representan esta capacidad de cuestionar, no sólo el sistema eclesial sino también a la sociedad en su conjunto. Como veremos en las siguientes páginas, las CEB's

tienen esta capacidad de cuestionar y de perturbar. Son verdaderos analizadores de su época y de su sociedad.

Una de las características de estos analizadores históricos, diferentes a los analizadores contruidos o naturales que hemos visto es esta capacidad de crear que tienen los movimientos sociales, "... mientras que los hombres parecen sufrir la historia en lugar de hacerla. Pero cuando la hacen, al analista no le queda más que cerrar su tienda. Sabe entonces que el verdadero lugar del análisis está en la calle y que el analizador histórico ha comenzado su trabajo." (Lapassade, 1971: 242) Estos analizadores ponen en evidencia las normas, relaciones de poder, jerarquías, instituciones presentes en las estructuras sociales. "... En su funcionamiento histórico más intenso, los analizadores sociales amenazan al orden institucional y liberan en las sociedades las posibilidades instituyentes de inventar sociedades nuevas." (*Ibíd.*: 243)

4.3 Las Comunidades Eclesiales de Base

Las CEB's son un movimiento que irrumpe en el interior de la Iglesia católica a finales de la década de los sesenta. Por eso en primer lugar queremos señalar cuáles son los acontecimientos más importantes y que preceden a su surgimiento. De alguna manera son el producto de un conjunto de movimientos eclesiales que fueron poco a poco replanteando la identidad y las tareas de la Iglesia. Hemos hablado ya un poco de este contexto, pero aquí queremos ser más puntuales, precisando que en estos acontecimientos encontramos la génesis social⁴ de las CEB's.

Entre estos antecedentes encontramos, a finales del siglo XIX, la preocupación de la jerarquía católica por las cuestiones sociales, específicamente la relación entre obreros y patrones en el contexto del avance del pensamiento socialista y el

⁴ Por génesis social nos referimos a las múltiples demandas y encargos sociales que están en la base de toda teoría, proyecto social, ideología, etcétera. y que producen la necesidad de atención por parte de la comunidad científica. La génesis social recupera principalmente la praxis que después se articula como teoría.

recrudescimiento de las formas de producción capitalista. Este acontecimiento marcó definitivamente la acción de los jerarcas, que desde entonces se preocupó de manera prioritaria por la cuestión social y que posteriormente se convirtió en lo que conocemos actualmente como *Doctrina Social de la Iglesia*. En esta preocupación por la acción social, principalmente de los seglares, surgió años después la Acción Católica que aglutinó a infinidad de laicos en la realización de tareas eclesiales, pero fue la base para lo que después sería conocido como la Acción Católica Especializada. Una vertiente de esta actividad especializada de los laicos la encontramos en la Juventud Obrera Católica (JOC), que representa uno de los movimientos eclesiales más importantes y trascendentes en la historia de esta *Iglesia metida en lo social*. La adopción de un método de análisis de la realidad que consistía en tres pasos - Ver, Juzgar, Actuar - fue determinante para darle al movimiento una dinámica que rompió con muchos esquemas tradicionales en la acción social que se realizaban en aquel entonces.

Las CEB's adoptaron este mismo método para analizar la realidad y actuar en ella. Estamos frente a los inicios de un movimiento que busca comprender la realidad, ya no desde la doctrina o los principios revelados, sino desde la misma realidad y con ayuda de las aún incipientes Ciencias Sociales.

Otro de los movimientos que propiciaron una reflexión nueva dentro de la Iglesia católica es la experiencia de los Sacerdotes Obreros, quienes decidieron incorporarse a las fábricas como trabajadores. Frente a una dinámica social bastante secularizada y en donde el sacerdote parecía quedarse relegado en el templo, sin contacto con la realidad y con los problemas cotidianos de los obreros; la decisión de incorporarse al ambiente laboral, en donde se busca compartir los problemas y preocupaciones de la gente y desde ese lugar evangelizar, resulta de gran novedad y de una gran riqueza.

Por otro lado, en los aspectos filosóficos, teológico, bíblico, exegético, se suscitaron avances, nuevas reflexiones y ruptura de paradigmas que incidieron

muy fuertemente en el pensamiento eclesial posterior. De hecho, muchas de estas reflexiones se cristalizaron en la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965). El Concilio produjo en su interior una renovación en los modos de pensar y actuar. Esta renovación implicó un replanteamiento de su ser y quehacer respecto al mundo moderno, cada vez más secularizado. Varios obispos, sacerdotes, religiosos y teólogos emprendieron la tarea de repensar cual era el sentido y la misión que tenían frente a sí, cómo redescubrir sus tareas y reencontrar el camino. La Iglesia (laicos y jerarquía) se planteó la necesidad de buscar los fundamentos propios de sí misma. Lo que estaba en juego en aquel entonces era su identidad dentro de un contexto, que en los últimos cincuenta años había sido desfavorable.

Por otro lado, y no menos importante, en América Latina se hace una especie de traducción de los documentos conciliares y se realizan dos de las reuniones de obispos latinoamericanos más importantes del siglo pasado: Medellín en 1968 y Puebla en 1979. En ellas los obispos analizan con la ayuda de teólogos, religiosos y laicos, la realidad social, económica, política y pastoral del continente.

Creemos que este contexto permitió en la Iglesia latinoamericana, el surgimiento de un nuevo modo de pensar y de hacer en su interior, que se mostraría años más tarde. Las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación son el fruto de esta reflexión eclesial, y de las experiencias que los antecedieron. También podemos afirmar que, cuando la Iglesia (laicos y jerarquía) se involucró en las cuestiones sociales se vio transformada por la realidad que pretendía transformar.

4.3.1 Una Iglesia que se reinventa

Nos interesa en este apartado plantear la mirada que se tiene de la Iglesia por parte de la Teología de la Liberación. En este caso retomamos algunos textos del teólogo franciscano Leonardo Boff. Nos parece muy importante porque es a través

de esta forma de definirse a sí mismos, que podemos entender el sentido profundo qué este tipo de movimientos le dan a la utopía y a sus acciones.

Muchas veces las CEB's son vistas como una realidad sociológica y desde esta óptica son estudiadas. Pero en nuestro caso, sin negar esta condición, queremos ver también el aspecto subjetivo de dichas comunidades. Es decir, aquellos aspectos en donde las formas de significar el mundo, de entenderlo, de simbolizarlo, se hacen presentes y modelan sus acciones y sus relaciones con otros.

De tal modo un primer elemento a considerar es la definición de la comunidad de base, Boff dice

Ante todo, la comunidad eclesial de base significa algo más que un instrumento mediante el cual la Iglesia llega al pueblo y lo evangeliza. Es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizar la comunidad en torno a la Palabra, los sacramentos (cuando es posible) y los nuevos ministerios ejercidos por los laicos (hombres y mujeres) (Boff, 1984: 24)

El planteamiento que hace el teólogo es interesante porque apunta a la identidad de los sujetos. Las CEB's no son sólo una herramienta o una estrategia de trabajo, un recurso técnico o sociológico con el cual es posible acceder a los sujetos colectivos. La Comunidad es la forma como el sujeto vive, siente, expresa la fe y la pertenencia a un grupo determinado, esto es la *asamblea* (Iglesia) *de fieles*.

La Iglesia, o esta asamblea, o esta reunión de fieles, por consecuencia la comunidad, es una experiencia de vida de los sujetos. La identidad de sus miembros está dada, no por las funciones o los cargos que en su interior se realicen, sino principalmente por el tipo de relaciones que establecen entre sí. "En la Iglesia-comunión prevalecen las relaciones comunitarias, es decir, las relaciones inmediatas, primarias, afectivas y nominales. Las personas se conocen por su nombre, y comulgan no sólo una misma fe y esperanza, sino también la vida y sus luchas." (Boff, 1986: 108)

En este sentido, cuando las comunidades de base sostienen luchas populares o se adhieren a ellas con diversos objetivos: demandas básicas como salud, vivienda, derechos laborales, etcétera; podemos decir que no hay una separación entre la lucha social o política y la fe. No son dos realidades diferentes, para ellos es la expresión de la fe y las relaciones compartidas y vividas. Son las mismas necesidades y las mismas exigencias, todas convergen en un mismo lugar.

La experiencia compartida de las CEB's se presenta de este modo como un espacio permanente de creación, en donde los sujetos comparten las vicisitudes del día a día, desde nuevas formas de relacionarse consigo mismos y con los otros. Se supera así esta mirada sacramental o cultural que se tiene de la Iglesia, una mirada institucional, más organizacional. Se supera la apabullante presencia de la jerarquía, y se da relevancia, a un conjunto de relaciones, de experiencias, de significados de la fe. De tal modo que la esperanza puede cristalizarse en un lugar concreto, en un lugar histórico-social. Pensamos que desde este punto de vista, el cristianismo representa la encarnación de un proyecto y de una utopía que encuentra mediaciones históricas y sociales en la forma del catolicismo, y también del protestantismo. Las CEB's son entonces una mediación que tiene como germen en su constitución un proyecto y una utopía.

En síntesis, la Iglesia no es el aparato burocrático, institucional, legitimado, jurídico, formal, cultural, ritual, magisterial o jerárquico que empíricamente observamos y/o denominamos como tal. La Iglesia o *ekklesia* (asamblea) o comunidad (*koinonia*) cristiana tiene su fundamento y base en la aceptación consciente y colectiva del mensaje de Jesús de Nazaret. A partir de esta realidad, no importan los cargos, los dones, las funciones, los carismas, las tareas o responsabilidades que sus integrantes asuman, todos ellos son Iglesia. Como señala Boff: "La Iglesia es también acontecimiento: surge, nace y se reinventa siempre que los hombres se reúnen para escuchar la Palabra de Dios, creer juntos en ella ..." (Boff, 1984: 201)

Esta forma de entender a la Iglesia es fundamental para entender la utopía que se sostiene desde las CEB's, para entender el tipo de subjetividad que se crea en estos colectivos.

4.3.2 Experiencia de Latinoamérica

Hablar de la CEB es complicado, ya que es una realidad bastante compleja, que adquiere diferentes formas de organizarse e inicia en cada lugar de diferente manera. De hecho comenzando por el nombre resulta un tanto difícil ubicarlas, se les conoce como *Comunidades de Base*, *Comunidades Cristianas de Base*, *Pequeñas Comunidades* o *Comunidades Eclesiales de Base*.

En relación con dichos nombres destaca el hecho de que se utiliza siempre la noción de *Comunidad* o de *Comunión*,⁵ se alude a un entramado de relaciones afectivas y cercanas, de vínculos creados por el trato cotidiano o por la cercanía. Se nos plantea la existencia real de grupos humanos más o menos pequeños en donde puede ser vivida la fraternidad y la fe. En este sentido se contraponen a todo tipo de culto de masas, sin que podamos negar su capacidad de aglutinar a un número importante de miembros. Son *Eclesiales*, y por tal no nos remitimos única y exclusivamente a su vinculación a una jerarquía, sino sobre todo a esta dimensión en la cual *Iglesia* es la asamblea de los fieles, el pueblo de Dios, la comunidad de los que creen, etcétera. Al decir que son de *Base*, se hace una referencia explícita al medio social y económico del cual provienen sus integrantes. De alguna forma se señala que tienen una relación con la religión, con la fe. Sin embargo, esta idea de *base* tiene varios significados de acuerdo con Leonardo Boff, a saber

...sinónimo de fundamento, de principio, de lo que es esencial... la comunidad se construye sobre lo que es fundamental y principal para la fe cristiana: Jesucristo, el Evangelio... es lo que se encuentra en la posición opuesta a la cúpula de la Iglesia y de la sociedad... Constituyen la base de la Iglesia los que no pertenecen al

⁵ En el diccionario *Comunidad* es el Estado de lo que es común: comunidad de intereses, y *Comunión* se define como participación común o comunicación de unas personas con otras.

cuerpo jerárquico... es sinónimo de pequeño grupo o comunidad donde las personas comparten la fe y la vida y se ayudan mutuamente... (Boff, 1986: 109)

Ante lo complicado de dar una definición única sobre estas CEB's, nos vemos en la necesidad de mostrar una pequeña, pero representativa muestra de las diferentes visiones que se tienen de ellas. Sobre todo desde la experiencia latinoamericana: qué son, cómo surgen, cómo funcionan, cuál es su historia. De la misma manera, al final trataremos de mostrar divergencias y semejanzas con la finalidad de señalar su singularidad. Así comenzaremos este apartado mostrando lo que los obispos⁶ han entendido que es una CEB.

Las Conferencias del Episcopado Latinoamericano (CELAM), han emitido amplias conclusiones de sus reuniones. Comenzaremos por tomar lo que dice el documento de Medellín en 1968:

La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su "comunidad de base": es decir, una comunidad local o ambiental que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros. ... La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo. (CELAM, 1968: n10)

Años después, los Obispos en Puebla de los Ángeles dirán:

Se comprueba que las pequeñas comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base crean mayor interrelación personal, aceptación de la Palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local. (CELAM, 1979: n629)

Sin embargo en 1992 las líneas pastorales dadas por la jerarquía cambiaron, lo que antes fue considerado el principal núcleo eclesial, el factor primordial de promoción humana y desarrollo, el lugar de reflexión de la realidad a la luz del

⁶ Recordamos que nos parece indispensable y necesario retomar los conceptos y las definiciones que da la jerarquía católica de este movimiento. Porque es a partir de esta identidad como las CEB's llegan a comprometerse en lo social y en lo político.

Evangelio, pasó a convertirse en un movimiento eclesial adscrito y sometido a la parroquia, y como simple instrumento de evangelización. Esto se ve reflejado en el documento de Santo Domingo:

La comunidad eclesial de base, es célula viva de la parroquia, entendida ésta como comunión orgánica y misionera. La CEB en sí misma, ordinariamente integrada por pocas familias, está llamada a vivir como comunidad de fe, de culto y de amor; ha de estar animada por laicos, hombres y mujeres adecuadamente preparados en el mismo proceso comunitario; los animadores han de estar en comunión con el párroco respectivo y el obispo. (CELAM, 1992: n61)

De esta manera las CEB's dejan de ser Iglesia – en el sentido profundo de asamblea de fieles - para convertirse en un movimiento eclesial dirigido, coordinado y legitimado específicamente por la jerarquía. Sobre este punto quisiéramos abundar un poco más, ya que consideramos que la singularidad de las CEB's recae justamente en esta noción profunda de Iglesia que forma parte de su patrimonio. Leonardo Boff plantea que

... la comunidad eclesial de base significa algo más que un instrumento mediante el cual la Iglesia⁷ llega al pueblo y lo evangeliza. Es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizar la comunidad en torno a la Palabra, los sacramentos (cuando es posible) y los nuevos ministerios ejercidos por los laicos (hombres y mujeres) ... Esta en marcha una auténtica eclesiogénesis: una Iglesia que nace de la fe de los pobres ... Por otra parte, la comunidad eclesial es el lugar de ejercicio de la democracia real del pueblo, donde todo se discute y se decide en común, donde se aprende a pensar críticamente. (Boff, 1984: 25)

Es decir, la CEB representa el nuevo modelo de Iglesia, con un nuevo tipo de relaciones, que apuntan a la solidaridad, al compromiso, a la ayuda mutua, a la fraternidad, a la participación. En dicho modelo convergen estos dos espacios, el sagrado y el profano, y no existe competencia entre ellos. Las funciones de sus miembros son complementarias y no existe quien mande y quien obedezca.

¿Cómo surgen estas Comunidades Eclesiales de Base? Diversos trabajos han mostrado su historia a nivel latinoamericano, (Codina, 1990; Berryman, 1987) y de manera especial en México. (Zenteno, 1983; Concha, 1986; Fuentes, 1995 y Mier,

⁷ Cuando Boff habla aquí de Iglesia se refiere a la jerarquía.

1996) Por otra parte existen trabajos específicos sobre las CEB, sobre su naturaleza, su identidad y su quehacer, y que también nos cuentan una parte de su historia. (Boff, 1986a, 1984 y 1986b; Alonso, 1970; Codina, 1994; Floristan, 1971 y Revista CONCILIUM, 1965)

Varios de estos autores coinciden en que las CEB's nacen bajo ciertas circunstancias: inician como pequeños grupos que estudian la Biblia, o que hacen oración, se organizan ante la ausencia de sacerdotes o religiosos que puedan sostener algún tipo de actividad pastoral. Generalmente se hacen presentes en comunidades rurales, pero también en zonas urbanas. A partir de un retiro, de una misión popular, de reuniones parroquiales, o a partir de una acción social previa por parte de la diócesis o de la parroquia: una caja de ahorro, una cooperativa, un centro de salud. No obstante todas ellas surgen a partir de la necesidad de un grupo de cristianos por compartir su fe, y por encontrar lazos solidarios en los demás. Surgen al comenzar a relacionarse de una manera diferente con la jerarquía, y en la necesidad de encontrar espacios de participación y discusión de sus problemas cotidianos para encontrar la forma de resolverlos.

El número de sus miembros es indefinido, en ocasiones son varias familias que se consideran así mismas como CEB y que pertenecen a una misma localidad, encuentran un lugar en donde reunirse, hacen oración y discuten juntos sus problemas. A veces son grupos mas pequeños de doce o trece personas que se reúnen en las casas de alguno de ellos, hacen oración o leen la Biblia, comparten sus problemas y preocupaciones cotidianas, buscan soluciones, y después en otro momento se reúnen con los demás grupos y constituyen así la CEB.

Lo que nos parece importante tener presente cuando hablamos de CEB's, son dos cosas. Una es la idea de colectivo o de colectividad que se vive en una CEB; y en segundo lugar está la procedencia social de sus integrantes, el lugar en donde se desarrolla este movimiento (campo, ciudad). Las personas que las integran comparten, la mayoría de las veces, las mismas necesidades e intereses

materiales, sociales, políticos y culturales. Por consecuencia se tiene una mayor resonancia y una gran respuesta, al momento de organizarse. Estos grupos de personas son características de nuestro continente.

Diremos entonces, que la CEB es un grupo de personas que se reúnen con cierta frecuencia para reflexionar, sobre su vida personal y colectiva, sus condiciones sociales de existencia, desde la fe. Generalmente están adscritas, puede ser a veces de manera muy lejana y por vía de algún catequista, a una parroquia o una diócesis, o tal vez a algún centro de evangelización dirigido por religiosos. Podemos decir que las CEB's son orientadas y promovidas, no creadas, en primera instancia por la jerarquía católica, En ocasiones surgen solas, en lugares apartados y desatendidos por la organización eclesiástica, con el objetivo de estudiar la Biblia o como centros catequísticos. Sin embargo, existe siempre la intención y la conciencia en sus miembros de su pertenencia a la Iglesia, por lo tanto hay un reconocimiento de los sacerdotes como guías, maestros, pastores. En muy pocas ocasiones las CEB's se autonomizan y dejan esta tutela.

4.3.3 Las CEB's y el Movimiento Social

La CEB decíamos tiene como aspecto singular el que es Iglesia, en al amplio sentido de la palabra, pero otra de sus singularidades es que se ha vinculado muy fácilmente con la realidad. De hecho una de sus tareas primordiales es atender y tratar de resolver los problemas inmediatos de la gente que forma parte de ella. Los problemas de vivienda, de salud, de educación, de participación política, solo por citar a algunos, son una de sus prioridades, y para ello se inspiran en el antiguo método de la Juventud Obrera Cristiana: Ver, Juzgar, Actuar, y siempre a la luz de la Palabra de Dios. Tienen como eje rector la búsqueda de la justicia, y el proyecto del Reino de Dios.

La CEB se convierte en el punto de intersección de dos mundos, de dos realidades: lo eclesial y lo social. Sobre el primero hemos hablado en abundancia; y en el caso del segundo procederemos a hacerlo, mostrando como la CEB tiene un impacto profundo en la vida de los sujetos colectivos de muy diversas formas.

Sobre este punto vale la pena señalar que las CEB's se han ligado de manera importante en el transcurso de su historia al Movimiento Urbano Popular (MUP). Nacido en México de manera formal a fines de los años sesenta, con los movimientos estudiantiles y posteriormente con la organización popular surgida en los años setenta. De acuerdo con Oscar Núñez (1990), las CEB se vincularon al MUP a principios de los años ochenta. Dicha movilización popular tiene sus orígenes en la búsqueda de soluciones a necesidades vitales tales como: vivienda, agua, salud, espacios políticos, además de ser grupos sociales que han tomado conciencia de su dignidad y sus derechos. En este sentido, el MUP comparte con la CEB las mismas necesidades y motivaciones, de hecho es posible afirmar que muchas veces la gente pertenece a los dos movimientos.

Siguiendo los planteamientos de Gastalver y Salas (1984) las CEB continúan y amplían el trabajo del MUP con su capacidad de convocatoria y de movilización, y construyen un poder popular alternativo. Si las Comunidades realizan un trabajo de base, toman conciencia de clase, generan movimientos sociales y asumen luchas reivindicativas y políticas, entonces su vínculo con otros movimientos sociales que no son de raíz cristiana o religiosa no es difícil. De tal forma, las CEB's se han convertido en objeto de numerosos estudios por parte de sociólogos que tratan de entender el aporte de estos grupos religiosos a la vida política, social y cultural del país.⁸

Vale la pena destacar algunos trabajos de corte sociológico que buscan resaltar ciertos aspectos en los que está involucrada la CEB. Tenemos trabajos que

⁸Monroy y Valencia, (1987); Núñez, (1990); Gastalver y Salas, (1984); Muro, (1992); Del Valle, (1985); González, (1996); Benard, (1995)

plantean que las CEB's son un *factor de modernidad o de modernización*⁹ en las comunidades en las que se implantan, sobre todo en las zonas rurales. La articulación en pequeños grupos, la educación, muchas veces elemental (saber leer y escribir), y otras veces política, la toma de conciencia social y política, la participación. Todos estos elementos de la modernidad, representan un aporte de las comunidades eclesiales a la sociedad, haciéndola más liberal, democrática y moderna. Sin embargo, ¿no limitaríamos con esto la función de la CEB a un mero aspecto civilizador? En este sentido ¿no cumpliría las mismas funciones el maestro de escuela, o la organización de base de un partido, o los medios de comunicación masiva dada su efectiva penetración?

Por otro lado, se encuentra la relación que se hace de las CEB con la *educación* y sus *aportes en la vida social de los sujetos*.¹⁰ Aquí el planteamiento que se hace recupera el método de Paulo Freire de que los sujetos “aprehendan” a partir de la realidad que viven cotidianamente. En tal caso es posible tomar conciencia de la realidad y a partir de ahí transformarla. Las CEB's cumplen adecuadamente con este esquema aprendido de Freire, no hay que olvidar que muchas de ellas nacieron en lugares donde se utilizaba el método freiriano de educación. Pero, creemos que de nuevo se limita su papel a lo meramente social, olvidando su dimensión eclesial.

También encontramos trabajos que tratan de elucidar el *impacto religioso y simbólico* que tienen las CEB's dentro de su participación en los movimientos populares.¹¹ En ellos se refleja cómo se transforman sus prácticas religiosas y sus universos simbólicos, a partir de una práctica concreta que tiene como trasfondo la liberación de las estructuras de opresión.

Es evidente que la investigación que hay sobre las CEB's se ha centrado en su dimensión social o sociológica, y los aportes encontrados en este campo. En

⁹ Cfr. José de Jesús Legorreta Zepeda, (1995).

¹⁰ Cfr. José Luis Ramón Gómez y Gallegos, (1986).

¹¹ Cfr. Houtart y Lemercinier, (1989); Gómez Cabrera, (1999).

muchos de los trabajos encontramos aunque sea brevemente una historia de este movimiento eclesial, y su impacto en la sociedad, pero nunca un análisis consistente de la relación que existe entre la Comunidad Eclesial de Base y la utopía cristiana que la sostiene. La relación entre Reino de Dios como expresión del proyecto divino sobre la humanidad y su signo visible que es la Iglesia, esta última cristalizada de manera singular en la CEB.

Sin embargo, diversos textos,¹² sostienen que la realidad profunda de las CEB's se encuentra en su condición de ser Pueblo. Es la Iglesia que nace de la fe del pueblo, como lo dice el teólogo brasileño Leonardo Boff. Y su objetivo, su misión es construir el Reino de Dios, hacer realidad la utopía de Jesús. Existen también libros colectivos (Floristan, 1971), y revistas, como *CONCILIUM* y *CHRISTUS*, que han dedicado por entero algún número al tema.¹³

También encontramos otros documentos (Alonso, 1970; Iniesta, 1981) que funcionan como manuales. Nos indican los fundamentos y los pasos a seguir para implementar CEB's como una forma de trabajo pastoral. Se plantea en ellos una metodología, y las condiciones previas: sociales, psicológicas y eclesiales para trabajar con este modelo. Señalan los riesgos y peligros a los que se está expuesto, como la ideologización y la radicalización del movimiento.

Llama nuestra atención la cantidad de textos que tienen como tema las CEB's: testimonios, experiencias, catequesis, propuestas, análisis, reflexiones, etc. A continuación reproducimos algunos de los títulos que encontramos en la revista *CHRISTUS* en el periodo que va de 1983 a 1990: *La lectura de la Biblia en las Comunidades Cristianas Populares*, *Semillas de una Nueva Sociedad*, *Iglesia que rejuvenece en el pueblo*, *Historia de nuestra comunidad*, *La Comunidad ¿Un modelo alternativo?*, *CEB's Pueblo de Dios que escucha y clama*, *Las CEB's*

¹² Codina, (1990); Berryman, (1987); Boff, (1986; 1984 y 2000); Hurtado, (1987; 1992); Oliveros, (1986); Maccise, (1989); Mier, (1998); Trigo, (s/f)

¹³ *Comunidades Cristianas de Base*, en Revista *CONCILIUM*, 1965; *Iglesia en Movimiento. Las CEB's en Concordia*, en Revista *CHRISTUS*, 1983.

portadoras y creadoras de cultura, CEB's los pobres son evangelizados y evangelizan, La Iglesia que nace en América Central por la fuerza de Dios l. Iglesia de los pobres y movimientos populares. Cuando uno se adentra en esta revista en particular, y después de ver la cantidad de artículos y referencias a las CEB's, me parece que se puede llegar a percibir cual era el sentimiento general de mucha gente en un periodo como éste, y de manera particular en el continente.

4.3.4 Las CEB's en México

Con relación a la historia concreta de las CEB's en México encontramos algunos documentos que refieren en forma esquemática esta historia. (Concha, 1986; Mendoza, 1986 y Mier, 1996) Probablemente uno de lo que mejor relata esta historia es el de Arnaldo Zenteno (1983), denominado *Un camino de humildad y esperanza (Las CEB's en México)* Por su parte Laura Fuentes (1995) hace lo propio, pero acotando esta historia al Distrito Federal.

Queda pendiente un acercamiento más detallado a su historia en el país. Sin embargo, nos gustaría anotar algunas de las etapas por las cuales ha pasado el movimiento en México. Sus orígenes los encontramos en 1967 en las experiencias de los trabajos pastorales de los padres Rolland y Genoel en la Diócesis de Cuernavaca. En 1968 uno de los grandes promotores de las comunidades fue el padre Rogelio Orozco. Sus orígenes están muy ligados al movimiento bíblico, y esto es de particular importancia cuando se quiere dar relieve al carácter popular del movimiento. La lectura de la biblia no es de ningún modo una tarea especializada, es un trabajo que puede realizarse en cualquier casa y el material necesario es muy básico.

En una segunda etapa existe una organización a partir de los Encuentros Nacionales, que tuvieron como objetivo definir y orientar las acciones del movimiento a nivel nacional. Hubo varios encuentros que comenzaron desde el año de 1972, y fue en ellos que se abordaron temáticas en torno al trabajo de las

CEB's. Temas como el cambio personal; el apostolado de los laicos; la necesidad de conocer la realidad; el deslinde con los grupos carismáticos; el trabajo promocional; la concientización; el compromiso político y su relación con la fe; relaciones con la organización y el movimiento popular; los comités de solidaridad con las luchas de liberación centroamericanas; y las relaciones con diversas organizaciones del sector popular organizado, tales como sindicatos, campesinos, indígenas. Todos estos temas fueron tratados en estos encuentros que sirvieron para compartir experiencias y definir criterios de trabajo.

Se crearon las organizaciones regionales, que quedaron como sigue: sureste, suroeste 1, suroeste 2, Distrito Federal, Morelos, Chihuahua, noreste. A partir de esta organización cada región inició un trabajo diferente, de acuerdo a las necesidades locales de cada una. También a partir de esta etapa, el trabajo de las CEB's se vio inmerso en un conjunto de luchas populares de las cuales ellos mismos formaban parte. No es que solamente se sumen, sino que los miembros de las comunidades sufren estas condiciones y la CEB acaba siendo una de las plataformas por las cuales surge la organización y se exigen derechos sociales. En México estas luchas populares se encuentran en ámbitos donde constantemente se exigen reivindicaciones sociales y económicas: el movimiento magisterial; de colonos; campesino; y el movimiento obrero.

En cierta etapa de su historia las CEB's han unido esfuerzos con partidos de izquierda o de ideología socialista. Curiosamente nunca se han asociado con el Partido Acción Nacional, a pesar de ser un partido de declarada confesionalidad en sus miembros. Lo cual muestra la divergencia entre estos dos tipos de catolicismo o de compromiso social cristiano, uno más conservador y el otro más popular. En esta línea de la democracia partidista, las CEB's en México se han organizado para la defensa del voto con su presencia en las casillas. Hasta donde sabemos nunca han ingresado directamente a la lucha partidista, organizándose como partido, ni mucho menos integrándose a las filas de alguno existente. Siempre se han mantenido críticas de partidos, planes y candidatos.

Las CEB's no nacieron desde un manual, sino desde las necesidades concretas del pueblo. En efecto, ya lo hemos señalado antes: la solidaridad, la participación y el apoyo a movimientos populares, son prácticas sociales que anteceden cualquier teorización. En el caso de México así es y existen diversos trabajos que documentan y hacen análisis sobre esta dimensión de las Comunidades de Base. Estos textos y sus autores plantean los caminos que ha tomado este movimiento eclesial y sus aportes a la cultura política, social y eclesial de nuestro país.¹⁴

Para cerrar este apartado, diremos en una breve síntesis que las Comunidades Eclesiales de Base han definido sus objetivos, metas e intenciones de manera muy clara:¹⁵

- Es un camino evangelizador preferentemente desde los pobres y su hambre y sed de justicia.
- Rehacer la vida comunitaria, en los medios rurales, suburbanos e indígenas.
- Ser escuelas de promoción familiar: ayuda y medios para una mejor vida familiar y con los vecinos.
- Apoyar o suscitar pequeñas organizaciones populares independientes: cooperativas, cajas de ahorro, tiendas de consumo.
- Nuevas formas de organización y relación social.
- Actos de solidaridad con otras iglesias locales.

4.4 ¿Una Novedad Perdida?

Dado el contexto político, social, económico, y eclesial que vive la sociedad latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX, se comprende que las Conferencias del Episcopado resulten afectadas por el tiempo y la época. De la misma manera la CEB resulta afectada, ya que en cada una de las conferencias

¹⁴ Cito los más representativos: Barranco, (1989); Benard, (1995); Gómez Hermosillo, (1986 y 1989); González M., (1996); Monroy y Valencia, (1987); Muro, (1992); Núñez, (1990); Sánchez, (2000).

¹⁵ Los puntos que cito a continuación son entresacados del artículo de Roberto Oliveros, (1986).

está presente como uno de los temas principales de reflexión, y en cada reunión hay un contexto que las explica y las justifica. Mientras que en la CELAM de Medellín en 1968 se reflejaba, en buena medida, las experiencias, muchas de ellas incipientes, de diversos países con relación a las CEB's. En aquel entonces eran consideradas, entre otras cosas: futuro de la Iglesia, factor principal de rejuvenecimiento y de renovación, invención de un nuevo modelo eclesial.

Años después, con poco más de diez años de trabajo en zonas urbanas y rurales, las CEB's eran nuevamente reivindicadas por la CELAM de Puebla en 1979, y a pesar de los múltiples y variados conflictos que ya tenía con la jerarquía católica. De hecho, ya en esta época vemos los inicios de una campaña de ocultamiento y negación, tanto de este movimiento como de la teología de la liberación.¹⁶ En 1992 en la CELAM de Santo Domingo la idea de una CEB está más cercana a un movimiento laical integrado a la parroquia, controlado por ella.

En efecto, después de enfrentamientos y desacuerdos con la autoridad eclesial, muchos de ellos causados por la cercanía y apoyo al Movimiento Urbano Popular; a las guerrillas y movimientos de liberación, en el caso de Centroamérica. Resulta absurdo que después de un trabajo serio y profundo de concientización política y de participación electoral; de fortalecimiento de la conciencia popular; de creación de una nueva cultura; de la creación de redes de solidaridad con diversos movimientos urbanos, campesinos, sindicales; las CEB's son definidas en Santo Domingo como un "movimiento laical". Estamos frente a un momento que podemos llamar de institucionalización del movimiento. Los conflictos y las polémicas generados por una praxis social y política son en este momento zanjados por la organización eclesial. El proyecto original, la praxis cotidiana, el compromiso, la fuerte militancia, la solidaridad, la construcción del Reino son curvadas, descentradas por la institución. La domesticación es el camino y el futuro.¹⁷

¹⁶ Cfr. Comblin, González, Sobrino, (1993)

¹⁷ Cfr. Hugo Escontrilla, (1995). En este trabajo se hace una exposición de cómo el Sistema Integral de Evangelización (SINE), diseñado para reavivar la vida parroquial, utiliza el modelo de la Comunidad Eclesial

De tal forma, tenemos que los mismos textos sirven para justificar dos modos de practicar y de vivir la CEB, aún cuando estas formas llegan a ser antagónicas. Dos casos podrían servir de ejemplo para lo antes dicho: Ángel Salvatierra (1992) en su texto *Las Comunidades Eclesiales de Base después de Santo Domingo*, muestra los fundamentos, la identidad y la misión de las CEB's en Ecuador, sus referencias básicas son los documentos que hemos citado, y destaca en su lectura de los documentos una constante referencia al sentido eclesial de las comunidades, que se traduce, según él, en dócil obediencia a la jerarquía. El otro texto es de monseñor Fernando Lugo (1998), titulado simplemente *Comunidades Eclesiales de Base*, que de igual manera basado en estos documentos señala los beneficios que se han obtenido de las CEB's: la posibilidad de catequizar al pueblo, de instruirlo; de ofrecer un lugar para que los laicos puedan participar en las diferentes actividades de la parroquia, que es fuente de ministerios laicales; la posibilidad de ser un movimiento de animación de la parroquia, etc. En ningún lugar del texto se hace mención del compromiso social o político, o por lo menos del potencial de dicho movimiento.

En el otro extremo está la lectura que hace de los mismos documentos Rolando Muñoz (1998), quien señala temas centrales en la reflexión que hacen los obispos latinoamericanos, por ejemplo: la opción por los pobres; la liberación; la colegialidad; la igualdad entre jerarquía y laicos; la solidaridad. Son lecturas distintas que nos hablan del lugar de pertenencia de los autores, de encargos y demandas. En el caso particular de las CEB's los textos reflejan comúnmente de qué lado de la balanza se encuentra el autor, cual es su modelo de Iglesia.

Queda mucho por decir a propósito de las Comunidades Eclesiales de Base. Nuestra intención hasta este momento ha sido la de mostrar brevemente las fuerzas que animan e impulsan la actividad de este movimiento eclesial. Es pertinente señalar que en el momento que se leen los diversos documentos y

de Base y lo integra a la parroquia, sometiéndolo a ella y al párroco. De esta manera las *Pequeñas Comunidades* del SINE son más espirituales, más doctrinales, más intimistas, y menos comprometidas social y políticamente.

libros que tienen por tema la CEB. Cuando se ven sus logros y se hace un inventario de los beneficios que le ha proporcionado a la sociedad, no deja uno de pensar en la fuerza de la utopía que los anima, y en la fuerte convicción de propiciar un cambio, siempre a partir de su fe en Jesús.

No es difícil comparar a estas CEB's históricas con las CEB's de nuestro tiempo. La marginación, la pobreza, y el compartir un mismo destino, les hacen solidarizarse. Encuentran en el evangelio de Jesús, en la promesa del Reino la energía y la utopía que les hace falta para construir mejores caminos.

Capítulo 5. Los Cuquitos de Martín Carrera

5.1 Introducción

Hacer la historia de la Comunidad Eclesial de Base de la colonia Martín Carrera no ha sido tarea fácil. Recrear alrededor de cincuenta años de historia de un colectivo resulta una tarea titánica, en realidad lo que hemos querido realizar aquí es un recuento de los principales acontecimientos sucedidos en la colonia Martín Carrera, en particular en la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio. Comenzando por su creación como colonia, y después señalando aquellos eventos que han tenido relación con sus acciones colectivas las cuales tienen como objetivo la creación y la defensa de un proyecto de los pobres y para los pobres.

En este sentido, la organización del capítulo está de acuerdo a un concepto que hemos planteado anteriormente, y es el del analizador histórico. En efecto, consideramos que a lo largo de esta historia que buscamos recordar, cada uno de los acontecimientos, eventos, etapas en las que hemos decidido organizar nuestro relato tiene como trasfondo elementos que le dan sentido a su historia y a sus formas de actuar. El analizador revela siempre, por un lado aquellos elementos ocultos, no evidentes que se encuentran en las relaciones sociales, las cuestiones de poder, las formas de organizarse, los mitos; y por otro lado revela aquellas formas instituidas de esas mismas relaciones, las significaciones imaginarias instituidas en los sujetos y sus relaciones.

De tal forma la organización del capítulo tiene este sentido, el de mostrar aquellos acontecimientos que fueron dándole sentido al trabajo de la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio en una primera etapa, y que después adoptó la forma de Comunidad Eclesial de Base. A lo largo de estos años existe un eje sobre el cual ha girado toda la labor emprendida en esta parroquia: es el compromiso con los pobres y con los más necesitados. Este trabajo fue adquiriendo formas diversas,

acciones y estrategias de todo tipo en donde las formas de involucrarse y de trabajar también fueron diferentes. Las alianzas con otros grupos u organizaciones, las encrucijadas que tuvo que enfrentar. Los logros y lo que se consideró en su momento fracasos. Los apoyos y la represión por parte de la jerarquía católica.¹ Así como la cooperación y la unión de sus miembros. Como lo veremos, cada uno de los momentos de esta comunidad tuvo como eje y punto de referencia este objetivo de trabajar con los más pobres, ayudándolos a organizarse, y de esta manera proponer y construir una utopía.

Sobre esta comunidad en particular existen tres trabajos² que exponen en detalle su historia. En dicha historia se pueden ver sus logros, conflictos, vínculos, desacuerdos, experiencias, testimonios, autorreflexiones, autocríticas, etcétera.

Hemos optado por el nombre de este capítulo por diversas razones. Este nombre pertenece a una de las épocas más importantes de la Parroquia, de hecho es cuando formalmente se constituye como una Comunidad Eclesial de Base, y es cuando el trabajo que se realizó tuvo un mayor sentido de compromiso y la identidad de la comunidad hace referencia a la parroquia. En ese momento ellos se autodenominan “Los Cuquitos de Martín Carrera”. En cierto sentido, podemos decir que éste es uno de los momentos culmen de la Parroquia en su forma de Comunidad Eclesial de Base. Poco tiempo después serán reprimidos por la jerarquía eclesiástica, y el trabajo tornará en otros tantos proyectos. Es así que, con este título queremos hacer referencia al protagonismo de este colectivo de personas, y este elemento de creación de nuevos significados sobre el que tratamos de reflexionar.

¹ Hay que señalar que después de la destitución de los padres de la parroquia en 1988, y como parte del desmantelamiento del trabajo realizado a través de los años, los archivos en donde quedó asentada la memoria de las actividades de la parroquia fueron destruidos. Han quedado huellas de este archivo parroquial en algunos textos académicos que se escribieron cuando los padres estaban todavía en la sede parroquial. Partes de esta memoria también han sido recogidos por algunos de los miembros de la Comunidad. En nuestro caso pudimos revisar, principalmente, el archivo personal de Celina Valadez (ACV) quien amablemente nos dio facilidades para su consulta. Dicho archivo se encuentra en la sede de Dinamismo Juvenil.

² Héctor José Cruz Lesbros, (1987); Agustín García Pérez, (1995); Celina Valadez y Ramona Ramírez, (1990).

5.2 La Parroquia de Nuestra Señora del Refugio de Martín Carrera

Ubicados los terrenos al noreste de la Ciudad de México, atrás de la Basílica de Guadalupe, en la delegación Gustavo A. Madero. La colonia la forman cinco barrios: Triunfo de la República, La Estanzuela, 15 de Agosto, La Dinamita, El Barrio de la Cruz y Martín Carrera.³ En sus inicios los terrenos fueron propiedad de la familia Carrera Lardizábal quienes eran parientes del General Martín Carrera, miembro de la familia revolucionaria. Fue una zona de cultivos de maíz, en donde se crearon establos. Con el tiempo se configuró una zona periférica en donde se permitió el asentamiento de grupos humanos, que vivían en condiciones lamentables y de extrema pobreza. Cuando la población creció, los servicios básicos de urbanización fueron inexistentes, la insalubridad fue una de las notas característica del lugar.

Ya desde los primeros años de su existencia la colonia se caracterizó por su problemática urbana: múltiples vecindades que eran propiedad de un pequeño grupo de personas, quienes se constituyeron en casa-tenientes, y que años más tarde se convertirían en uno de los motivos para el surgimiento de un movimiento en torno a la defensa de la vivienda.

Los problemas de la colonia se centraban en torno al tema de la vivienda. Los casa-tenientes tenían el apoyo del gobierno y la impunidad era la nota de todos los días. Había desalojos que no eran legales y no había la oportunidad de defenderse. De hecho, el cerro que colinda con los terrenos era considerado de propiedad federal y su ocupación por parte de la gente provocaba enfrentamientos con el gobierno. En los años cincuenta se estableció un cuartel de policía montada que efectuaba los desalojos, realizándose así verdaderas “limpiezas” de las “zonas federales”.

En 1941 se constituye la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio y se establece el Seminario mayor de los padres maristas. Sin embargo, es entre 1943 y 1945

³ Juntos conforman la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio.

que un capellán, el padre Ernesto Gómez Tagle, enviado por la Basílica, se encargó de celebrar la misa y dar atención espiritual a la gente que vivía en esta zona. Sin embargo, es en 1945 cuando se encomienda a la Congregación de los Padres Maristas⁴ la atención espiritual de la parroquia.

El crecimiento de la población hace venir al padre José María Téllez de la Basílica de Guadalupe a celebrar misa los domingos en un tejabán que se construyó primero. Es nombrado capellán de esta colonia el año de 1941 y comienza a edificar lo que sería después la Iglesia de Nuestra Señora del Refugio.

Junto a este templo se abre el seminario mayor de los padres maristas en 1941, quienes comienzan a auxiliar a la atención de los fieles...⁵

El trabajo de la Parroquia, en la persona de los padres maristas y del capellán de la basílica, siempre tuvo como preocupación los aspectos de tipo espiritual, pero también las necesidades materiales. Surgieron diversas asociaciones piadosas: rezo del rosario, tercera orden de María, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana.⁶ Pero también se organizaron obras de carácter social: la Caja Popular de Ahorro "4 de Julio", el Asilo para Ancianas "Pedro Chanel". En esta época se crea en la Parroquia de Martín Carrera el *Centro de Acción Social "El Refugio"*, que dirige el padre Malhomme. En dicho centro el modelo de trabajo se centraba en una asistencia en aspectos básicos de la subsistencia de las personas. Se ofrecía apoyo para la comunidad, para mejorar su situación económica, cultural y material.

En la década de los sesenta se comenzó a gestar una crisis, no sólo en la colonia de Martín Carrera, de hecho la comunidad se convertiría en el reflejo de una crisis generalizada de las instituciones, en el sentido corriente del término. El Estado, la escuela, la familia, la Iglesia, entraron en esta década y en los años siguientes en

⁴ El que los Padres Maristas sean los encargados de la parroquia no es gratuito. La presencia de los religiosos fue vital para el desarrollo y el crecimiento de la comunidad. Queda pendiente la revisión de esta historia particular, de cómo esta orden religiosa contribuyó a una nueva visión de Iglesia en el contexto mexicano. Su proyecto, sus tendencias, sus opciones y preferencias.

⁵ Archivo parroquial, citado en *Nuestro Rumbo*, No. 2, sección "Tiempos Atrás", p.5 y 6, Julio 1986.

⁶ Organizada en una versión que queda muy lejos de sus inicios, cuando el Padre Bergöend la organizó y que fue punta de lanza del compromiso de los católicos mexicanos de los años treinta del siglo XX.

dicha crisis. Ahora podríamos afirmar que la crisis no ha terminado, es una crisis que nos habla de modelos de pensamiento y visiones del mundo que comenzaron a cambiar.

5.3 El Secretariado Social Diocesano⁷

Sabemos que en un primer momento gran parte de la organización que surgió en la colonia Martín Carrera tuvo sus orígenes en el trabajo de algunos laicos ligados al Secretariado Social Diocesano.⁸ El Secretariado de la Arquidiócesis de México, presidido por Carlos Talavera y por Agustín Reinoso, había construido un conjunto de dispositivos de educación y concientización social para laicos que se llamó *Vanguardias Comunitarias*, que eran retiros de dos días y medio con grupos de 25 a 30 personas, la mayoría jóvenes y profesionistas. Estos jóvenes después eran acompañados para participar en experiencias sociales como cooperativas, parroquias populares, grupos juveniles y otras. Las primeras en llegar a Martín Carrera fueron trabajadoras sociales. De hecho, este trabajo no estaba todavía ligado a la parroquia. Esta actividad es realizada a finales de los años sesenta, de manera más específica se menciona 1968 como año en que inicia esta etapa importante en su historia.

⁷ " ... de acuerdo con el informe de 1968 de la Unión de Secretariados Sociales Diocesanos titulado *En la brecha del desarrollo e integración del país*, en el que se consigna la existencia de por lo menos 30 Secretariados Diocesanos, las ciudades y diócesis en las que se ubican dichos SSD..." (Escontrilla, 2000: 74)

⁸ En 1968, mientras los obispos en Medellín planteaban el trabajo de las CEB's, y en algunos países éstas comenzaban a tener vínculos con la organización popular; en nuestro país, por lo menos en el caso que estamos analizando, el Secretariado Social Mexicano y sus filiales diocesanas obtenían frutos importantes en lo que se refiere a organización popular. No sabemos a ciencia cierta si la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia en otros países latinoamericanos tuvo el mismo impulso que en México. Es posible que las CEB's fueron el medio de organización popular en otros lados, mientras que en México el SSM posibilitó esta vinculación, desde varios años atrás, con los sectores populares, organizándolos.

El SSM hacia principios de los años setentas se inclinaba más por un compromiso fuerte con los pobres, tal es el caso del padre Rodolfo Escamilla con la Juventud Obrera Cristiana, y en general se puede afirmar de los miembros del Secretariado, y esto porque en esa época estaba mucho más cerca de los planteamientos de la Teología de la Liberación y de su opción preferencial por los pobres. Había llegado a ese punto debido a su compromiso concreto y su trabajo con obreros, campesinos, amas de casa, comunidades urbanas, etcétera. Así, años más tarde en el SSM habrá un cambio de postura con relación a la actividad y al compromiso social que debe realizar la Iglesia, y es tan fuerte que lo llevó a obtener su autonomía del episcopado mexicano. *Cfr.* (Escontrilla, 2000). En este trabajo, por lo menos en el caso de México, se hace una exposición de las múltiples actividades surgidas a partir de la *Rerum Novarum*, y sus efectos en la Iglesia mexicana. En él me centro en las actividades del SSM que fue el principal impulsor de la doctrina social de la iglesia, y lo más importante, fue el promotor de múltiples organizaciones sociales con un fuerte acento promocional.

No conozco la fecha en que Pilar comenzó a visitar la colonia, pero me parece que fue en 1966 cuando hacía sus visitas en casas escogidas al azar y fue así como un día llegó a la nuestra. Se presentó como trabajadora social; recuerdo que preguntaba mucho y de todo, le preguntábamos si era un censo y nos dijo que no, que era un trabajo personal que quería conocer los problemas de la colonia y nos preguntó también acerca de los problemas familiares, laborales y económicos. (Archivo parroquial, citado en Cruz, 1987: 128)

Al parecer uno de sus principales frutos fue el surgimiento de una Caja Popular de Ahorros y de varias cooperativas. Tiempo después la parroquia prestó alguno de sus salones como almacén para guardar productos. Así es como surgió esta unión entre la parroquia y los grupos organizados.

La historia había sido fuertísima en la lucha vecinal... empieza con el cooperativismo... pero no había dónde almacenar la mercancía, entonces le piden permiso a la parroquia para almacenar en uno de los salones. La Parroquia accede y entonces se empieza a involucrar con este movimiento cooperativista...⁹

Durante este periodo surgen múltiples obras, típicas del espíritu de los Secretariados Sociales.

Tenemos que el movimiento inquilinario no empezó como tal, sino que por 1967 surgió en varias colonias populares, un florecimiento de cooperativas. Aquí en la colonia existían ocho de ellas: cinco de consumo, una de producción [cría de conejos y ropa para niños] y dos de ahorro y crédito. La primera en funcionar fue la de ahorro y crédito, la cual dio impulso a las demás.

La bodega que surtía a las cooperativas de consumo se encontraba en el local de la parroquia de Nuestra Señora del Refugio. En estas cooperativas trabajaba bastante gente de la colonia, la mayoría habitante de vecindades.¹⁰

También se encontraban en servicio un dispensario médico, un círculo bíblico, un equipo de fútbol y un periódico local llamado "La Mecha". Como ya habíamos señalado, también estaba la acción social del padre Malhomme. Pero ¿quién comenzó este trabajo?

⁹ Entrevista con Celina Valadez realizada por Hugo Escontrilla en la Ciudad de México el 9 Octubre de 2002. Celina formaba parte de este primer grupo de jóvenes que se integraron a la parroquia y que después constituyeron la CEB. Actualmente es directora y fundadora de la asociación civil Dinamismo Juvenil. Organización dedicada al trabajo con jóvenes, en barrios con problemas de drogadicción.

¹⁰ Entrevista a José Isidro y Rosa, miembros retirados de la organización, en *Nuestro Rumbo*, sección "Tiempos Atrás", No. 5, Diciembre de 1986, p. 5 y 6.

Se dio un esfuerzo de concientización, y este esfuerzo se dio, yo creo, desde la parroquia. Había un grupo de laicos, de gente que tenía una cierta formación social, incluso profesionistas, gente con carrera, había abogados, había un médico, había trabajadoras sociales, había dos empresarios, maestros. Había un grupo de gente que en un inicio eran doce o trece gentes, y había un grupo de personas de la comunidad que también habían llevado un proceso de formación y trabajo desde 1967, 1968. Entonces este grupo, desde la parroquia es el que empieza, como equipo parroquial. Como equipo de la parroquia empieza a hacer este tipo de trabajo, que se va diversificando.

Entonces el compromiso de la parroquia era completo. No era un apoyo a algo que había empezado desde fuera, sino que era un impulso desde adentro, aunque sí, respondiendo a problemas muy concretos de fuera. Pero no fue la gente la que empezó la organización de (inaudible) fue claramente la parroquia, el equipo, y no tanto los sacerdotes.¹¹

5.4 La Defensa de la Vivienda

Sin embargo, el trabajo cooperativo tuvo que ceder su espacio a una de las necesidades más sentidas en la recién organizada colonia. El trabajo que se venía realizando con cooperativas y cajas de ahorro fracasó debido al ausentismo, pero principalmente a los desalojos de los cuales eran objeto los habitantes de la colonia.

El movimiento inquilinario se inició en los años de 1971 a 1972, cuando a uno de los trabajadores de las cooperativas lo lanzaron de su casa; fue entonces cuando toda la gente de las demás cooperativas se unieron para impedir este injusto lanzamiento. De ahí surgió una gran organización para luchar juntos e impedir que la gente pobre fuera lanzada injustamente de sus viviendas. (...)

Cuando una persona iba a ser lanzada y necesitaba el apoyo de todos, se lanzaban tres cohetes y toda la gente se reunía en el ex-parquecito (donde ahora está la caseta de policía) y entonces se iban todos al lugar de los hechos e impedían el lanzamiento.¹²

El problema de la vivienda, de los desalojos arbitrarios con ayuda de la autoridad y las condiciones insalubres, dio como fruto el cambio de prioridades en los habitantes de Carrera, y la solidaridad entre ellos. En la parroquia se estudió esta situación, tomando testimonios y haciendo observaciones de las viviendas

¹¹ Entrevista con el padre Rafael Farrera realizada por Hugo Escontrilla en la Ciudad de México el día 24 septiembre de 2002. El padre fue párroco de Nuestra Señora del Refugio de 1973 a 1982.

¹² *Ibíd.*

En las vecindades casi siempre tenemos que acarrear el agua de una sola llave; a veces esta llave la cierra arbitrariamente el dueño. En otras vecindades carecemos totalmente de agua por lo cual tenemos que acarrearla de otros lugares más alejados, en muchas ocasiones, esta agua está contaminada ya que se mezcla con la del drenaje. Así, ni para los usos indispensables contamos con agua potable, menos nos alcanza para el aseo personal, siendo ésta de gran importancia para la salud de los niños como los mayores.

Hemos observado que en las vecindades hay en promedio un baño para más de 50 personas; además muchos de estos baños se encuentran en situaciones inhumanas ya que están destrozados, sin agua, sin puertas. Junto con esto, en algunas vecindades no hay drenaje, y donde existe, la mayoría de las veces se encuentra en mal estado por lo cual abundan las ratas, ratones y moscas. Todo esto constituye un foco de infección y un serio peligro para todos nosotros ya que incluso las ratas nos han llegado a morder. (Archivo Parroquial, citado en Cruz, 1987: 126-127)

5.4.1 La Unión de Vecinos

La lucha social por la vivienda y la defensa de sus habitantes tiene como resultado *La Unión de Vecinos de Martín Carrera*, creada en 1974.

Es así como empieza la Unión de Vecinos de Martín Carrera, al ver que los socios están en peligro de ser desalojados, entonces se empieza a unir la gente para defenderse de los desalojos...¹³

En un documento de trabajo de la parroquia, elaborado en los años ochenta, en donde se rescata la historia de esta etapa, se señala que de este conflicto surge la *Unión de Vecinos* o la *Unión Popular de Martín Carrera*, “para defender a los inquilinos de los lanzamientos, el mal estado de las vecindades y las alzas de las rentas.”¹⁴ No obstante, refiere el documento que debido al nuevo trabajo “las cooperativas se hundieron” y “mucha gente no comprendió la politización que sufrió el movimiento y se alejó”¹⁵

En otro documento de trabajo se indica que fue entre los años de 1974 y 1975 cuando inicia el trabajo por la defensa de la vivienda y el ausentismo de la gente

¹³ Entrevista con Celina Valadez, *Op. Cit.*

¹⁴ Archivo personal de Celina Valadez (ACV), Documento “Para Sistematizar la Historia de las CEB’s de Martín Carrera”, fotocopias, sin fecha, p. 1,

¹⁵ *Ibid.* p. 1

del trabajo cooperativo. Entre 1975 y 1976 se da la vinculación con otras luchas. "Expansión del equipo, expansión y división del trabajo, con una dirección unificada. Se trabaja en 4 colonias, 20 ejidos y varias fábricas, alcanzando la máxima seriedad y profundidad. Apoyo y participación masiva en luchas importantes (SPICER, Zapata Hnos., Vidrio Plano, etc.)"¹⁶

El padre Rafael Farrera quien llegó a la parroquia en 1973, y fue testigo privilegiado del movimiento social que se presentó en Martín Carrera, nos relata fragmentos de estos acontecimientos. Sus tareas al llegar fueron de ayudante del párroco, que era Eduardo Esteinou. Otro de los padres de la parroquia era el padre Efrén Solano, quien estaba más involucrado con el trabajo que se estaba realizando en ese tiempo. Poco tiempo después el padre Farrera fue nombrado párroco. Sobre las cooperativas refiere:

Las cooperativas ahí tenían mucho éxito, porque teníamos como treinta y tantas cooperativas. Y se empezaron dos cooperativas de producción: una de conejos y otra de (inaudible) incluso un poquito después se llegó a tener una bodega con nosotros y una relación directa con campesinos del estado de Guanajuato, para conseguir granos a precio decente, evitar los intermediarios y que la gente pudiera beneficiarse...¹⁷

Y con relación al trabajo de defensa de la vivienda señala

...eso fue desde 1974, 75, 76, 77, 78. Hubo enfrentamientos muy fuertes con la delegación, con los dueños. A veces con situaciones un poquito críticas. Pero en el tiempo este se empezó también una ampliación del trabajo, no solamente con colonos, sino también se empezó a trabajar con los vendedores ambulantes de la zona de la Basílica, se empezó la relación con los campesinos y un grupito del equipo de trabajo empezó a trabajar con ellos en el campo, y otro pequeño grupito empezó a trabajar con obreros.

Se dieron varios conflictos obreros, y algunos muy cercanos, como la fábrica Zapata Hermanos que está ahí cerquita. Y la gente de la vivienda los apoyó mucho, la parroquia los apoyó, pues a raíz de eso se dio un esfuerzo de trabajo con obreros. Se apoyó a Zapata Hermanos, y sobre todo hubo un trabajo constante con SPICER que hacía (inaudible), y con varios otros sindicatos, pero fue más esporádico, lo más permanente fue Zapata Hermanos y SPICER.¹⁸

¹⁶ ACV, Documento "Experiencia de Martín Carrera", fotocopias, sin fecha, p. 1.

¹⁷ Entrevista con el padre Rafael Farrera, *Op. Cit.*

¹⁸ *Ibid.*

Sin embargo, hacia el año de 1977 comenzaron a tener fricciones en el interior de la *Unión de Vecinos de Martín Carrera*. Las diferencias ideológicas, estratégicas y pugnas entre los líderes llevaron a la organización a una crisis que no pudo sobrevivir. La *Unión* que hasta ese momento utilizaba las instalaciones de la parroquia como lugar de reunión, y trabajaba en colaboración con ésta, es expulsada. “Entonces empieza a haber bronca entre los líderes, se pelean los líderes y se divide la Unión, entonces la parroquia se enoja con los líderes, les dice que la parroquia si está involucrada es para mantener a la gente y para ver los intereses de la gente, no para defender las ideas de ellos...”¹⁹ Después de la expulsión se reorganizó la parroquia. La *Unión* “se desligó totalmente de la parroquia y se dividió la gente en cuatro grupos, cada uno de los cuales trabajó por su propia cuenta.”²⁰

Por su parte el padre Farrera, quien fue el que los expulsó o desligó de la parroquia, planteaba que hacia 1977 o 1978 surgió un proyecto de expansión del equipo que incluía el establecer algunos centros en Azcapotzalco e Iztapalapa, para mantener el vínculo con los campesinos y con los obreros. Farrera afirma que fue esta diversificación la que ocasionó la fractura del equipo.

...por cuestiones ideológicas. En ese tiempo el trabajo iba como en *caballo de hacienda*. Sí, nadie se imaginaba. Y el motivo del rompimiento fue la ideología. Yo puedo decir que los sacerdotes y la mayoría de la gente, el motivo fundamental por el cual se comprometieron en esa línea fue el evangelio. Pero en la búsqueda de metodologías y de planificaciones, de planes de acción, se empezaron a usar todos los elementos que había en la época. Cuestiones de análisis marxista, grupos que estaban comprometidos, se conoció profundamente toda la doctrina leninista, del maoísmo. Y se eligió a fin de cuentas como método de trabajo, y forma de compromiso una línea más bien de tipo maoísta, línea de masas. Y fue esta ideología la que empezó a provocar divisiones. (...)

Y se dieron enfrentamientos muy fuertes. Divisiones muy duras. Alguien incluso llegó a hablar de lucha ideológica a muerte, el enemigo ya no está afuera está adentro. (...)

¹⁹ Entrevista con Celina Valadez, *Op. Cit.*

²⁰ Entrevista a José Isidro y Rosa, miembros retirados de la organización, en *Nuestro Rumbo*, sección “Tiempos Atrás”, No. 5, Diciembre de 1986, p. 5 y 6.

En Martín Carrera yo corrí a todo mundo, como párroco. Las asambleas de la Unión de Colonos, era cada vez más enfrentamientos internos que tratamiento de problemas.²¹

Después de esto, los de Azcapotzalco y los de Iztapalapa se independizaron, así como los que trabajaban con obreros y campesinos. Se mantuvieron relaciones, pero no se llegó a más. En Martín Carrera se deshizo completamente el trabajo.

Después de noviembre de 1977 todos los promotores, excepto 8 ó 9, abandonan todo tipo de trabajo de fe o político. Dos sacerdotes (de 3) dejaron su ministerio. Varios promotores y la gente en general quedaron descontrolados y decepcionados. En la colonia, todavía existe una enorme desconfianza hacia cualquier intento de un nuevo trabajo político.²²

5.5 Los Jóvenes de la Parroquia/ CEB's Martín Carrera

Esta etapa comienza, de acuerdo con lo expresado por el padre Rafael Farrera, con la incorporación a la parroquia de un grupo de jóvenes inquietos e inconformes venidos del movimiento de *Jornadas de Vida Cristiana*. Entre ellos se encontraban, entre otros, Celina Valadez, Rogelio Gómez Hermosillo, Carlos Zarco.

La decisión de venirse a Martín Carrera no sólo fue por el padre, sí el padre porque es vital que el párroco este de acuerdo con lo que tu quieres hacer. Pero también fue por toda la historia que tenía Martín Carrera. ... Llegamos en un momento de que había habido mucho auge habían estado apoyando huelgas de trabajadores... de mucha efervescencia política, organizativa, comunitaria... Y después termina todo... Entonces cuando nosotros llegamos, pues lógicamente nosotros no sabíamos que acababa de acabar todo eso, sólo sabíamos que había un movimiento muy grande en Martín Carrera, y por eso lo habíamos escogido...²³

En su búsqueda de referentes teóricos, eclesiales y teológicos, se encuentran con el Vaticano II, las Conferencias del Episcopado Latinoamericano, y diversas teorías sociales. En una de las *Jornadas* el padre Oscar Salinas les recomienda al padre Rafael Farrera, y acuerdan un curso de Cristología. Es así que se incorporan a la vida parroquial, comienzan a organizar y a participar en sus

²¹ Entrevista con el padre Rafael Farrera, *Op. Cit.*

²² ACV, Documento "Experiencia de Martín Carrera", fotocopias, sin fecha, p. 3.

²³ Entrevista con Celina Valadez, *Op. Cit.*

actividades. Esta integración se da entre los años de 1979 y 1981. Sobre la decisión de integrarse se recuerda:

Decidimos dejar de ser coro, y hacer un trabajo como más comprometido, desde la Iglesia (...) Nuestro retiro era muy crítico de la situación histórica del país, pero nuestro público era de la Universidad Lasalle, niños burguesitos. Fue un choque impresionante (...) era en una colonia popular donde teníamos que trabajar y no con niños bien (...)²⁴

En esa situación, un grupo de jóvenes con experiencia en pastoral juvenil, llegó a Martín Carrera a realizar trabajo apostólico, a tratar de crear CEB's, a impulsar un proyecto de pastoral integral. (...) En las mismas fechas se integró el P. Héctor, también con experiencia en pastoral juvenil. Allí empezó todo.

Las primeras actividades de los jóvenes fueron conocer la colonia, entrar en contacto con sus habitantes (se empezó con el grupo de "La Dinamita"²⁵); organizaron la semana de Juventud en Cuaresma (participaron más de 200 jóvenes), una semana de solidaridad con Nicaragua en julio [de 1979] (dos semanas antes del triunfo), y empezaron a cantar y animar la misa de 12:00 (hoy de 11:00), también como medio de conocer gente.

En agosto el grupo decidió su integración y formuló su objetivo...²⁶

Desde este primer momento, encontramos la versión en la que el proyecto de constituirse en CEB está presente en su perspectiva:

Entonces primero, ubicando qué había en ese momento, detectamos que en la Ciudad de México había una cosa que se llamaba Comunidades Eclesiales de Base, y que era toda la orientación que nosotros habíamos ido construyendo desde otro lado. Entonces decidimos dos cosas: Una, venirnos a vivir a un barrio popular, con una parroquia y con unos sacerdotes que estuvieran en la línea (...) Y el otro acuerdo que sacamos es que desde Carrera nos íbamos a vincular con las Comunidades de Base a nivel de la Ciudad de México, que fue otra cosa que yo hice desde Neza...²⁷

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Era una Caja de Ahorros

²⁶ Sección "Memorias de Cuquita", en *Actuando con Cuquita*. Boletín Parroquial, No. 5, Año 1, Marzo de 1987, pp. 24-25.

²⁷ Entrevista con Carlos Zarco realizada por Hugo Escontrilla en la Ciudad de México el 27 Febrero de 2003. Carlos Zarco formaba parte de este primer grupo de jóvenes que se integraron a la parroquia y que después constituyeron la CEB. Actualmente es director del Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL) de 1999 a 2005, y actualmente director de la Fundación Rostros y Voces. Organizaciones dedicadas a la educación popular, la promoción de los derechos humanos, el desarrollo y la democracia.

Y así los jóvenes encontraron una colonia con vida, con gente en búsqueda, gente generosa, gente inquieta e inconforme con la vida opresiva, rutinaria e injusta. Encontraron, sobre todo, gente con fe.²⁸

Después de que la parroquia mantuvo y alentó un proyecto de defensa de vivienda, vía la Unión de Colonos; y después que la organización cooperativista decayó, las actividades de la parroquia en la comunidad se limitaron al *Centro de Acción Social* del padre Malhomme. Entre las actividades y servicios que prestaba este centro se encontraba una biblioteca, el servicio médico, la telesecundaria y un servicio para niños sordomudos. Sin embargo, la actividad del padre francés mantenía distancia de lo que estaba sucediendo en el contexto de la parroquia.²⁹

En aquel momento prevalecía en la parroquia la desorganización. Tanto el movimiento cooperativo como el inquilinario se desarticularon y perdieron, en buena medida, sus objetivos. De hecho, uno de los aportes más significativos del grupo de jóvenes en esta etapa es la reorganización, la definición y clarificación de objetivos parroquiales. Todo ello devino en la adopción del modelo de Comunidad Eclesial de Base en 1982, y tuvo su concreción en una comunidad consciente y comprometida en el ámbito eclesial, social y político.

Tampoco es casual que el equipo de sacerdotes de la parroquia fuera un grupo sumamente comprometido con los más necesitados, y con una reflexión teológica de avanzada dentro de la Iglesia, había una razón por la que estaban concentrados ahí: "Todos los padres maristas que habían corrido de otros lugares por izquierdosos, a todo los castigaban y los traían aquí, entonces se formó un equipazo de maristas. Toda el ala izquierda de los maristas estaba aquí".³⁰ En la época previa a su adopción del modelo CEB, en la parroquia se organizaron actos

²⁸ Sección "Memorias de Cuquita", en *Actuando con Cuquita*, Boletín Parroquial, No. 6, Año 1, Mayo de 1987, p.17.

²⁹ Vale la pena señalar que en este momento en la parroquia convivían dos formas de trabajar la cuestión social. Una de ellas, la del *Centro de Acción Social*, fue un trabajo más de tipo asistencial, proporcionando servicios, necesarios e indispensables, pero sin mayor trascendencia en la organización de la comunidad. Otra fue el trabajo de cooperativas y la *Unión de Vecinos* que son más de tipo promocional, éste trabajo representó la formación de una identidad en la colonia, la creación de autonomía y la incidencia de dicho movimiento en su entorno social y cultural.

³⁰ Entrevista con Celina Valadez, *Op. Cit.*

de apoyo a movimientos tales como: la Semana de Solidaridad con Nicaragua en 1979, la Semana de Solidaridad con El Salvador en 1980 y la Marcha/Peregrinación en repudio al asesinato de Monseñor Romero también en este mismo año.

Sin embargo, dos años de trabajo – entre 1978 y 1980 – no lograron que este grupo de jóvenes fuera del todo aceptado por la comunidad. Fue hasta que se unieron a la caja de ahorros de los adultos que el trabajo “prendió”. En 1981 se inició la *Misión Guadalupeana*, convocada por monseñor Corripio Ahumada, pero que dejaba en libertad a las parroquias para trabajar como quisieran. Para la parroquia de Martín Carrera resultó ser la oportunidad de profundizar en el mensaje del *Nican Mopohua*,³¹ desde una óptica liberadora. En ella se organizó un trabajo casa por casa, de evangelización, catequesis y reflexión del mensaje guadalupano desde una lectura de liberación. Después de la misión, prácticamente quedó una organización que fue el preludio de la Comunidad Eclesial de Base.

En 1981 nacieron las CEB's en Martín Carrera, como fruto del trabajo realizado durante la Gran Misión Guadalupeana. (...) En la parroquia tomamos muy en serio la Misión, y desde enero de 1981 empezamos a trabajar en ella. (...) La Misión duro dos semanas, una en las casas y otra en el templo; la misa de clausura la celebro el señor Obispo de la zona, don Genaro Alamilla, y el 12 de diciembre realizamos una gran convivencia en que logramos lo deseado: crear pequeños grupos en las casas, para reflexionar la Palabra de Dios y ponerla en práctica, para conocernos y apoyarnos, ser testimonio y profetas de Jesús... ¡nacieron las CEB's!³²

El efecto de la misión produjo un gran entusiasmo por parte de la gente de la parroquia, lo cual llevó a la constitución de pequeños grupos de reflexión que siguieron reuniéndose y que después adoptaron el nombre de *Comunidades Eclesiales de Base*. De la misión quedaría un equipo parroquial nuevo, “que

³¹ Este es el relato de las apariciones de la virgen de Guadalupe a Juan Diego, que culmina con la recolección de las rosas y la impresión de la imagen en la tilma.

³² Sección “Memorias de Cuquita”, en *Actuando con Cuquita*, Boletín Parroquial Bimestral, No. 4, Año I, enero 1987, pp. 20- 22

trabajaba por comisiones y con responsabilidades importantes y concretas de coordinación, representación y formación”³³; y varios grupos de reflexión.

Ya hay 15 grupos de reflexión, y teníamos una reunión donde la gente más comprometida nos reunimos. Esta gente era la que había hecho la misión. Empieza a haber un trabajo muy grande pero muy desarticulado, desorganizado, y sin proyecto eclesial.

Se decide hacer un documento base como proyecto. Entonces se hace una Asamblea con todos los grupos que participaban. Eran 6 pasos y dan la pauta para hacer la comunidad de base. Estos grupos de reflexión se tienen que convertir en comunidades de base.³⁴

5.6 Compromiso Social y Político

Aunque la Parroquia adoptó oficialmente el modelo de las Comunidades Eclesiales de Base en 1982. En realidad el inicio, en los hechos, se dio después de la misión guadalupana en 1981. Porque entonces la gente tomó conciencia del compromiso social y eclesial, y porque a partir de este momento surgió una nueva organización, que logró la fusión completa del grupo de los jóvenes con los grupos comprometidos que pre-existían en la parroquia. Es en este año que se definió un proyecto eclesial, y en junio de ese mismo año se iniciaron relaciones con el movimiento de las CEB's a nivel metropolitano.

En este contexto surgió el “programa de los 6 puntos”, en él se planteaban una serie de directrices para la acción futura de la parroquia. Celina comenta que fueron la pauta para llevar a efecto la comunidad de base. A continuación los reproducimos.

1. El equipo debe dar testimonio del proyecto eclesial que promueve.
2. Los grupos de reflexión deben ser la expresión, a nivel de base, del proyecto eclesial.
3. Todo el trabajo de pastoral de la parroquia debe fundamentarse en el proyecto eclesial común (reflexionarlo, aceptarlo, y asumirlo).
4. Todas las actividades pastorales deben irse coordinando tendiendo a la creación de un organismo coordinador global (Consejo Pastoral).

³³ ACV, Documento “Para sistematizar la historia de las CEB's de Martín Carrera”, Fotocopias, sin fecha, p.3

³⁴ Entrevista con Celina Valadez, *Op. Cit.*

5. La liturgia dominical, el periódico Mural y las Semanas de Reflexión deben ser (constituirse en) la realización a nivel de masas, del proyecto eclesial.
6. El apoyo a los movimientos populares y el conocimiento de la realidad social deben ser (en este momento) la realización de la dimensión política del proyecto eclesial.³⁵

Varios elementos destacan en esta etapa. Uno de ellos es la unificación de los diversos proyectos en uno solo; otro es la constitución de un Consejo Pastoral que en los años siguientes fue el centro de las decisiones y que estaba formado por laicos y sacerdotes, con la misma calidad en el voto. Y por último, la dimensión política que fue expresada en la Solidaridad con varios movimientos sociales, luchas populares, campesinas y obreras. Se constituye así el *Comité de Solidaridad* que organizó la Semana de Solidaridad con Haití en 1982. Este mismo Comité ayudó a los obreros de ACERMEX, LITOLAMINA, TRAILMOBIL, FONTANA, PASCUAL, GRAFITEC, y grupos de campesinos. La ayuda consistió en “boteos conjuntos, (...) ropa, víveres, médico en sus plantones o huelgas de hambre, Misas a puerta de fábrica”. (Cruz, 1987: 149)

A partir de este momento la parroquia se organizó de otro modo, con una estructura más democrática y participativa, y con la que buscaba ser coherente con las acciones que venía realizando. Se crearon tres áreas: el *Área de Reflexión Cristiana* (ARX), en donde entraban todos los grupos de la parroquia que tenían alguna actividad de tipo religioso; el *Área de Cooperativas* y el *Área de Solidaridad*, que se encargó de coordinar todo tipo de apoyos a huelgas y necesidades de gente de la colonia, – esta instancia sustituyó al tiempo al *Comité de Solidaridad* -. Tiempo después se formaría el *Área Marista* que incluía a los sacerdotes. También se creó un Consejo Pastoral (COPA) formado por nueve coordinadores – tres por cada área - y cuando se creó el área marista aumento a doce miembros. Casi al mismo tiempo se creó el Comité Coordinador (COCO) que era más pequeño y podía reunirse con más facilidad. La parroquia funcionaba con tres instancias de decisión en orden descendente: la Asamblea, el Consejo Pastoral y el Comité Coordinador.

³⁵ ACV, Documento “Objetivos del Equipo”, s/f, p.4

Antes de meterse de lleno al movimiento urbano popular la Parroquia de Martín Carrera o también podemos decir, la Comunidad Eclesial de Base, realizó diversas acciones que incluyeron: acciones de solidaridad con los hermanos oaxaqueños en Juchitán, y con el obispo Arturo Lona Reyes; la organización de la Semana de Solidaridad con Guatemala en 1983; la organización de varias cooperativas de consumo y de producción (pantufles y carpintería); el apoyo a obreros de *La Favorita*, y en general actos de apoyo y solidaridad con los pueblos de Centroamérica.

5.6.1 El Paro Cívico Nacional

En 1982 se constituye oficialmente en la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio la Comunidad Eclesial de Base de Martín Carrera, en una asamblea en la que se reunieron todos los grupos que pertenecían a la parroquia. En 1983 - y a partir de una información en la que la Asociación Nacional Obrera Campesina y Popular (ANOCOP) convocaba a unas jornadas de lucha que culminarían con un Paro Cívico – se llevó a cabo una de las primeras participaciones importantes que tuvo la CEB de Martín Carrera. Debido a la crisis económica que pesaba – y pesa aún al día de hoy - sobre el país. La Parroquia en su calidad de CEB y las cooperativas deciden convocar a los vecinos y crear el *Movimiento de Solidaridad Martín Carrera (MSMC)*, y participan en el Primer Paro Cívico Nacional el 18 de octubre de 1983.

Hay un recuerdo muy grato en mi memoria este mes de octubre: el Primer Paro Cívico Nacional, que se realizó el día 18, en 1983.

Era martes. Desde temprano salimos a repartir volantes a las escuelas, a la leche, al pan. Desde que nos levantamos, todos nos colocamos nuestros distintivos rojinegros ("Paro Cívico MSMC") y andábamos animosos, también nerviosos, pero muy entusiastas. ¡Uf! Y todo lo que habíamos hecho para prepararlo. Participamos en dos marchas, hicimos volantes, participamos en reuniones de la Coordinadora Nororiental, el sábado anterior hicimos pintas, el domingo tuvimos una misa en donde ofrecimos las mantas, y el lunes – porque en aquel entonces las CEB's se reunían en lunes – tuvimos misa en las casas.

¿Qué significado tiene eso hoy para nosotros? Bueno, en primer lugar se puede decir que esa fecha marca nuestra incorporación al movimiento popular. Aunque habíamos tenido otras experiencias, especialmente de solidaridad, es correcto interpretar que ese día – más bien en ese acontecimiento – dimos los primeros pasos para la organización de un movimiento social de masas en Martín Carrera, inspirado en nuestro proyecto general: la fe vivida como fuente de liberación integral para los pobres.³⁶

Dicho acontecimiento resulta trascendente porque señala, al mismo tiempo la continuidad con el trabajo desarrollado en la etapa anterior, y la evolución hacia nuevas formas de participación social, que eran requeridas por el contexto político, social y económico del país. Esto sin dejar de lado la veta religiosa, que de hecho era la que los animaba a comprometerse y participar, como se deja ver en el uso de la misa dominical para la reflexión

En la Misa dominical de las 11:30 a. m., se abordó el asunto del Paro Cívico Nacional a la luz del Evangelio de San Lucas, que tocaba para ese día y en donde se veía con claridad que ya en tiempos de Jesús la relación entre pueblo pobre y autoridades no era fluida. Salieron a relucir otros pasajes de la Biblia y documentos de la Iglesia, así como discursos del Papa pronunciados en México ... [en su reciente visita en 1979]. (Cruz, 1987: 165-166)

En el caso de la marcha que realizó la CEB de Martín Carrera a la explanada de la Delegación Gustavo A. Madero, entre sus demandas, expuestas en un pliego petitorio y leídas ahí mismo están: “un aumento salarial de emergencia, mejores servicios públicos en las colonias populares, no más aumentos a los productos básicos, derogación del IVA, (...) ruptura del gobierno mexicano con el Fondo Monetario Internacional y suspensión de la deuda.” (*Ibíd.*: 167)

En 1984 justo después del Segundo Paro Cívico Nacional, la *Comisión Organizadora Provisional* (COP), que surgió a partir de este evento, casi inmediatamente se dedicó a coordinar al *Movimiento de Solidaridad Martín Carrera* (MSMC), y a los *Coordinadores de CEB's*.³⁷ Éste es un momento de

³⁶ “El 18 de Octubre nació el Movimiento Solidaridad Martín Carrera”, en *Actuando con Cuquita*, sección Memorias de Cuquita, Boletín Parroquial, No. 3, Año 1, Octubre de 1986, pp. 20-21.

³⁷ En este momento en la Parroquia la organización de la Comunidad Eclesial de Base comprendía a los pequeños grupos, los cuales se reunían para hacer oración y leer la Biblia, intentando aplicarla a su realidad

muchos cambios en la parroquia. Frente a los acontecimientos y el abundante trabajo social y político al que se enfrentaron, fueron haciendo cambios en las formas de organizarse, y de ser consecuentes con su compromiso social y político desde su ser cristianos. La vida de la comunidad tenía lugares y formas de expresión muy concretas, acordes con su compromiso social:

...recuerdo que en los años 84-85 se impuso una caseta policiaca donde precisamente se llevaban a cabo presentaciones artísticas y culturales cada domingo por una organización independiente. También llegaban algunos partidos políticos y organizaban bazares con ropa, calzado y cosas muy baratas.

En ese tiempo se llevó a cabo un festival por la no intervención en Centroamérica y el Caribe y fue reprimido y desbaratado usando flagrantemente la violencia. Este festival fue todo un acontecimiento con sus pros y contras, pese a la represión y desinformación. ...³⁸

Entre estas formas de expresión encontramos el estilo de trabajo de los sacerdotes, pero también la forma en que los laicos entendieron esta dinámica. Las decisiones, la organización, la autoridad fueron replanteadas desde las prácticas cotidianas y se incorporaron a la identidad de los sujetos

Los sacerdotes eran los símbolos, nosotros hacíamos la talacha fuerte. Y nunca se presentaron como una autoridad tajante. De hecho Héctor [Cruz Lesbros], el más cercano a esta necesidad de control, una vez nos pidió en el Comité Coordinador que le dejáramos dar la última palabra, y una señora grande, que ya murió: Anita le dijo que no, que qué le pasaba si nosotros éramos el Consejo. Y él nos dio la razón, es que ustedes hacen y luego el que tiene que enfrentarse a las autoridades eclesiales soy yo.³⁹

En 1986 con un nuevo organigrama, la Parroquia logró dar cierta coherencia al trabajo evangelizador al dividir el trabajo en dos áreas generales: El *Área de Pastoral Evangelizadora (APS)*, que sustituyó al Área de Reflexión Cristiana, y coordinó a diversos grupos en la parroquia: las CEB's (grupos pequeños), el

social. Este es un aspecto siempre presente en las CEB's, la formación de grupos pequeños, pero también existe la idea de que la CEB es el conjunto de todos los pequeños grupos.

³⁸ Boletín mensual *Nuestro Rumbo*, sección "correspondencia", No. 2, julio 1986, p. 2.

³⁹ Entrevista con Hugo Armenta realizada por Hugo Escontrilla en la Ciudad de México el 4 Marzo de 2003. Hugo Armenta formaba parte de este primer grupo de jóvenes que se integraron a la parroquia y que después constituyeron la CEB. Actualmente trabaja en la Fundación Vamos, y se mantiene relacionado con las organizaciones de la Sociedad Civil.

catecismo, prebautismales, prematrimoniales, los grupos de reflexión familiar, adolescentes, jóvenes, la catequesis de la confirmación, pastoral ENFANIN, el grupo de oración y liturgia. Y el *Área de Pastoral Social (APS)*, que sustituyó a la Comisión Organizadora Provisional, y coordinó a las cooperativas de consumo, las de producción, al grupo de nutrición y al comedor popular;⁴⁰ también coordinó al *Área de solidaridad (AS)*, la alfabetización, la primaria abierta, el proyecto de niños, el karate de adultos, el proyecto de salud y la guardería.

En esta nueva organización se crean *Grupos de Apoyo*: los boletines *Actuando con Cuquita* y *Nuestro Rumbo*, el periódico mural, el teatro y el Consejo del Fondo de Apoyo a Proyectos del Movimiento Solidaridad Martín Carrera (CAPROM). Que surgió inicialmente con la intención de conseguir donativos y administrarlos, así como de dar seguimiento a los proyectos ligados al cooperativismo.

Para este tiempo, los logros, la organización y las actividades que se tenían en la Parroquia hacen que se piense en buscar cierta autonomía, cierta independencia. Como lo refiere el padre Farrera

Se buscó un Centro independiente de la parroquia, un edificio, para poder en un momento [dado] desligarse en caso de ser necesario. Había un comedor popular, medicina homeopática, jardín de niños. También hubo un intento de formación de una comunidad de vida y de bienes entre la gente más inquieta, éramos como unos catorce. Pero ya no se pudo porque vinieron los padres que nos corrieron.⁴¹

Sobre todo se buscó organizar el trabajo de la parroquia dándole un plan pastoral que le permitiera dar cabida a la diversidad de obras sociales, y también a diferentes trabajos propiamente eclesiales. Así es como se formaron las dos áreas de trabajo de la parroquia: el *Área de Pastoral Evangelizadora* y el *Área de Pastoral Social*. La intención de la parroquia era no dejar fuera a ningún grupo, aún cuando hubiera entre ellos divergencias o puntos de desacuerdo, ella quería acoger a todos.

⁴⁰ Que en el año de 2002 todavía continuaba en funciones. Lo último que he sabido de este trabajo es que terminó cerrando por no ser viable económicamente.

⁴¹ Entrevista con el padre Rafael Farrera, *Op. Cit.*

No se podía decir que la parroquia fuera las comunidades de base, sino que eran estos pequeños grupos que alimentaban a la pastoral social. Había gente que no quería saber nada de las comunidades de base, pero que no quedaban fuera, la parroquia decidió no dejarlos fuera. Ya después se hablaba de una sola comunidad de base.⁴²

Sobre este último punto, vale la pena señalar algo sobre esta condición en que lo evangelizador esta en los límites de lo social y viceversa. En comunicación con Celina Valadez, me explicó que los grupos de reflexión o pequeños grupos, que entonces eran considerados como las Comunidades Eclesiales de Base, se ubicaban en el área de pastoral evangelizadora, pero su campo de acción, si es que se quería ser consecuente con su identidad, estaba en el área de pastoral social. Así, tenemos que lo evangelizador lleva a lo social, y la construcción de una sociedad desde la óptica cristiana está inspirada en el evangelio. Evangelio y sociedad se unen, son consecuentes, pero esta relación tiene ciertos problemas, por las fronteras que comparten.

Para continuar con esta reflexión, llama la atención como las CEB's, en su modalidad de pequeños grupos, y el *Comité de Solidaridad* pasaron a ser coordinados por el Área de Pastoral Social. Para estos momentos la parroquia en su totalidad era denominada como CEB. De hecho la separación que plantearon creo una confusión en mucha gente. El trabajo propiamente social (vivienda, servicios, justicia) esta en los límites, en la frontera entre lo clerical y lo laical. Siempre causa problemas el pensar quién debe hacerse cargo de lo social, quién finalmente lo hace, y quién debería hacerlo. Recordemos que cuando surge el Área de Solidaridad la idea es plantear que ésta es una tarea de todos y la existencia de un Comité separa estas tareas en algo que deben hacer unos cuantos. Cuando finalmente se crea el Área de Pastoral Social, nuevamente se vuelve a plantear el mismo dilema, sobre a quién le corresponde la tarea de lo social.

⁴² Entrevista con Celina Valadez, *Op. Cit.*

5.6.2 La Represión

En 1988, y por conflictos con la jerarquía de la arquidiócesis de México debido a constantes fricciones de la parroquia, por su radicalidad y su compromiso social, se destituye a los padres maristas.

Era la tercera vez que intentaban corrernos. La primera fue [el arzobispo Miguel] Darío Miranda y la gente nos defendió mucho, hasta tomó las oficinas del arzobispo, hizo manifestaciones ahí con pancartas y todo, pero en lugar de irnos nosotros se fue él porque le dieron su jubilación, entonces se calmó el asunto. La segunda vez nos acusaron con, era [Ernesto] Corripio y estaba el obispo [Genaro] Alamilla como obispo de esa zona, y nos defendimos hábilmente porque hicimos públicos los ataques, los pusimos en las paredes para que la gente leyera nuestras broncas y porqué, y se calmó el asunto cuando se hizo público y se manifestó que estaba pasando; porque incluso iba a llegar la policía judicial para calentarnos. La gente hacía guardias para cuidarnos, pero se calmó la cosa. Y la tercera fue la vencida, y fue por este asunto de Nicaragua.⁴³

El trabajo social es desmantelado por el padre que sustituye a los maristas, y la Pastoral Social sale de la parroquia para volverse independiente. “Pedían que dos de nosotros saliéramos de la diócesis, que todos saliéramos de Carrera. Los otros podían trabajar en otro lado, pero ya no en Martín Carrera. Pero los otros dos teníamos que salir de la diócesis a como diera lugar.”⁴⁴

Cuando sucedió esta salida de los padres, en el boletín *Nuestro Rumbo* se escribió.

El pasado domingo 31 de enero fue entregada a la Arquidiócesis la Parroquia de Nuestra Señora del Refugio, después de más de 40 años de ser atendida por los sacerdotes de la Sociedad de María.

Con un gran respeto y profunda admiración les agradecemos la destacada labor que desarrollaron en beneficio de la gente de nuestro rumbo.

¡Hasta luego, hermanos Sacerdotes!

¡Que Dios los bendiga!⁴⁵

Sin embargo, el Área de Pastoral Social continúa con fuerza propia, ahora desvinculada de la parroquia, y con una clara identidad de ser Comunidad Eclesial

⁴³ Entrevista con el padre Rafael Farrera, *Op. Cit.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Boletín mensual *Nuestro Rumbo*, No. 12, Febrero de 1988.

de Base. Esta autonomía es de llamar la atención. Los laicos caminan solos, sin acompañamiento, sin asesoría propiamente dicha. Aunque no sin algunos problemas ante la ausencia de los sacerdotes.

Cuando se fueron los padres [en 1988], hubo una serie de laicos que quedamos como el segundo al mando. No estando los padres, la gente volteó hacia nosotros, fue una situación bien difícil porque los padres eran todo, eran el líder espiritual, el líder político, todo. De repente, te enfrentas a que todo mundo te llega a preguntar que hace con la asamblea, que hace con el grupo, pero también que hace con su esposo, con sus hijos... y bueno, como laicos nosotros no teníamos ese boleto... El sacerdote como que unificaba las necesidades.⁴⁶

En cierto sentido, surgieron dos proyectos de parroquia. Por un lado estaba el proyecto de la Parroquia que recién había sido desmantelado, con sus áreas de pastoral social y evangelizadora – esta última fue integrada por la nueva administración de la parroquia -. Y por otro lado estaba el nuevo párroco y su nombramiento y encargo dado por el obispo. Esta situación generó desconcierto, pero permitió también mostrar los diferentes proyectos e intenciones presentes en los miembros de la comunidad

Había mucha diversidad disfrazada. Cuando se entrega la parroquia pues no, ahí vimos y ahora se ve mucho más crudo que había un núcleo de gentes que de alguna manera nos aventábamos el boleto de decidir, había otra gente que necesitaba que le tiraran línea, y había otra gente que nada más estaba ahí por los padrecitos, o sea que se sentía bien haciendo algo. (...)

Después hubo la salida de Rogelio. Su figura era más parecida a la de los padres, era más hegemónico, por su formación, por su asertividad. Decía cosas que eran ciertas y que funcionaban. Cuando él se aleja para irse al Centro de Estudios Euménicos nos quedamos los más democráticos. Y trabajamos por Asamblea para todo. Y eso retrasaba las cosas. Era muy difícil. El asunto se polarizó entre los diferentes líderes morales. La gente se hacía para un lado o para otro. Éramos Yo (Hugo), Rafael Jacobo y Celina (Comité Coordinador) Llegábamos a la reunión con posiciones diferentes. Pero éramos muy honestos y eso nos ayudaba a llegar a acuerdos. Esto fue cuando nació el PRD. Y se veía a la Comunidad como un botín.⁴⁷

⁴⁶ Entrevista con Hugo Armenta. *Op. Cit.*

⁴⁷ *Ibid.*

En 1989 la CEB se constituye en Asociación Civil "Cuquitos de Martín Carrera" para poder ser sujeto de crédito para construir vivienda. De esta manera logran obtener un terreno para la construcción de 16 viviendas. En este tiempo se promueve la creación de varias cooperativas de vivienda y hay un acercamiento a la Asamblea de Barrios y en general al Movimiento Urbano Popular. Mucho del trabajo creado años atrás cuando se estaba vinculado a la parroquia no desaparece totalmente, continúan: el comedor popular, una cooperativa de tejido, un periódico mural, entre los más importantes.

En su recién obtenida autonomía, la Comunidad Eclesial de Base de Martín Carrera mantuvo una vinculación con el movimiento general de Comunidades Eclesiales de Base del país, el cual estaba dirigido por algunas órdenes religiosas (jesuitas, dominicos, franciscanos). Éste fue probablemente el único vínculo con la jerarquía eclesiástica. Aquí podemos presentar una hipótesis que apunta en el sentido de las formas de institucionalización de este tipo de movimientos. En donde éste es "orientado" por caminos menos conflictivos, más suaves; con beneficio para la jerarquía, creando así cierta dependencia y control. En segundo lugar, los miembros de las CEB's encontraron así un movimiento más espiritual, menos combativo políticamente, pero ya desvinculado de la realidad y del entorno social. En el caso de Martín Carrera esto no se ha verificado totalmente, pero su desincorporación de la parroquia trajo como consecuencia el surgimiento de una variedad de grupos sin objetivo común.

Otro elemento que nos parece interesante es que cuando sucedió la expulsión de los padres maristas de la parroquia, destaca la fuerte movilización y crisis política que existía en el país, debido a diversos acontecimientos que eran expresión de una crisis nacional. Son en conjunto todos ellos, muestra de una movilización que pronto adquirió carta de ciudadanía: Los terremotos de 1985, la crisis recurrente y agravada, los procesos político-electorales en plena decadencia, la corriente democratizadora al interior del PRI, etcétera.

5.6.3 Diálogo con la Izquierda y Defensa del Voto

En el año de 1988 hubo un apoyo manifiesto y una adhesión muy clara al movimiento democratizador que tiene como líder a Cuauhtémoc Cárdenas, y que culminaría con la creación del PRD. Agustín García señala que sólo el Partido Mexicano Socialista, hoy extinto, fue el único que intentó establecer un trabajo de base en Martín Carrera. "... como intento de unificar las fuerzas de izquierda (...) Al principio logran cierta simpatía entre los miembros de la comunidad e incluso ésta decide apoyarlos en la campaña de Heberto Castillo [que después declinará a favor de Cárdenas para unificar fuerzas, entre otras cosas] para elecciones presidenciales de 1988" (García, 1995: 78) El hecho es que los miembros de la comunidad nunca se afiliaron como militantes de ningún partido, más bien siempre conservaron las simpatías, en aquel momento principalmente por el Ingeniero y el Frente Democrático Nacional. Es importante destacar este acercamiento gradual con las fuerzas políticas de izquierda.

De hecho este es un momento importante, si consideramos que al interior de la CEB de Martín Carrera se inicia una discusión en la que se plantea la pertinencia y la eclesialidad del movimiento frente a la posibilidad de apoyar a un candidato y/o a un partido político. Desde aquí ya podemos comenzar a ver fracturas y resquebrajamientos en la Comunidad que después se harán más intensos.

El trabajo de la CEB ha dejado de ser sólo la creación de obras asistenciales y promocionales. Se señala que la participación política es indispensable para transformar la realidad. La observación y vigilancia de las elecciones en donde "ganó" Salinas de Gortari, son el comienzo de esta participación política y de esta conciencia social.

Después del 6 de julio de 1988 se formó el Comité de Defensa del Voto en la Martín Carrera con la participación de los diferentes partidos del Frente Democrático Nacional. Dicho comité estuvo integrado mayoritariamente con gente de la Comunidad (36 personas), 10 del PMS, 2 del PPS y 2 del PFCRN. Las reuniones de este comité se realizaron en el local de la Comunidad. (*Ibid.*: 78)

Para la Comunidad Eclesial de Base de Martín Carrera este momento fue muy importante. La visita de Cuauhtémoc Cárdenas a la colonia dejó gratos recuerdos, y de parte del ingeniero palabras de reconocimiento a la movilización lograda y a la intensidad con la que se trabaja ahí. Si bien es cierto que alrededor de este acontecimiento - la fundación del Partido de la Revolución Democrática (PRD) y la defensa del voto - los miembros de la comunidad participaron activamente, su comportamiento siempre fue el de simpatizantes, muy pocos se afiliaron al partido.

5.7 La Diáspora⁴⁸

En la actualidad, existen varios grupos que conforman la CEB de Martín Carrera: los grupos de reflexión, algunas cooperativas, el grupo de catecismo de niños, los que tienen a cargo el comedor. Muchos de los líderes han emigrado, han dejado la comunidad para incorporarse en otros sectores, han encontrado lugar en las estructuras de gobierno desde los partidos de izquierda, y otros han encontrado en las ONG's un campo de acción privilegiado para construir el Reino de Dios, para llevar a efecto la utopía. La gran vitalidad de años atrás no se ve más por la colonia. Y la Parroquia en particular esta dedicada a lo espiritual sin mayor incidencia social.

Sin embargo, un grupo nuevo llama nuestra atención, y que ha adquirido autonomía, se constituyó en Asociación Civil con el nombre de *Dinamismo Juvenil*, y es dirigido por Celina Valadez. El trabajo que realizan tiene como objetivo la atención de niños, adolescentes y jóvenes considerados de riesgo: malas calificaciones, mal comportamiento, drogadicción, adicciones. El método que utilizan es el de la educación popular desde la óptica de Paulo Freire.

⁴⁸ Significa dispersión. Es una palabra aplicada principalmente a lo que ha vivido el pueblo hebreo a través del mundo en diferentes momentos de su historia: en su deportación a Babilonia (s. VI a.c.), tras la caída de Jerusalén (año 70 d.c.) y con la destrucción de Israel (s. II d.c.). Aquí nos interesa destacar el momento en el que la CEB de Martín Carrera ante la represión, se reorganiza, y se reagrupa, pero también se origina una migración de los sujetos y de sus proyectos e ideales hacia otros sectores, políticos y sociales.

Ahora bien, mientras que en la CEB queda claro que hay un discurso religioso, una actividad pastoral (por ejemplo la catequesis a niños) y una actividad social (por ejemplo el comedor). En el caso de *Dinamismo Juvenil* el discurso se ha vuelto más bien secular, y quedan en su forma de trabajo, de animación, de organización, rasgos de carácter religioso.

Esto anterior lo pude comprobar en una reunión que hubo en 2002 para presentar los trabajos de ese año. Se presentó un video realizado por el taller que ellos dirigen que se llama “¡Cámara, ahí te ves!”; se mostraron avances en los deportes que practican, por ejemplo una demostración de “Capoeira”; se presentó al equipo de trabajo, esencialmente formado por jóvenes de alrededor de 17 a 20 años; se hicieron dinámicas de convivencia. Al evento acudieron padres e hijos que son beneficiarios del trabajo de la organización. El ambiente, el discurso de los padres y de los coordinadores recuerdan las asambleas de y en la Iglesia. Pero lo específicamente religioso nunca se hizo presente. La efectividad fue la misma, pero el modo fue distinto.

Llama nuestra atención en primer lugar el proceso por medio del cual en la CEB de Martín Carrera, existe una separación entre lo que se conoce como *Dinamismo Juvenil* y la *Comunidad Eclesial de Base*. Son dos instancias autónomas. Al parecer la primera se vio obligada a tomar distancia de la segunda si es que quería continuar con el compromiso y el trabajo social. Y la segunda comenzó a guardar recelos de la primera por su “alejamiento” de las instancias eclesiales (encuentros de CEB’s, actividades pastorales, clero).

Nos parece de gran interés reflexionar sobre estos procesos de autonomía, de los que *Dinamismo Juvenil* es un ejemplo, y que es uno de los efectos de la diáspora. Esto es, la posibilidad de pensar en la transformación de los proyectos religiosos en proyectos sociales, de lo sagrado a lo profano; o lo que hemos planteado en

otros momentos, la frontera difusa entre el evangelio y la cuestión social. En este sentido Rogelio Gómez Hermosillo⁴⁹ plantea que,

... ahí donde sí existe una organización popular (no charra) – aunque tenga dificultades y defectos- las CEB's pueden relacionarse con ella, animarla, apoyarla, ayudarla desde adentro a corregir problemas, etc. (...) ahí donde no hay organización popular, las CEB's pueden y deben asumir la tarea política de ayudar a crearla. (Gómez, 1989: 57 y 60)

Señala que el fin último de las CEB's es la organización popular, y que esta última es autónoma y no depende de aquella y mucho menos de instancias jerárquicas. En otras palabras, es la autonomía de los seglares organizados en la organización popular. Su propuesta es crear una instancia, un espacio nuevo, diferente a lo que ya existe, es un espacio nacido de la CEB, pero autónomo:

Su objetivo es preciso y muy amplio: crear – o mejor dicho – impulsar la creación de una organización popular (amplia, democrática, independiente) en la localidad en que pueda tener su radio de acción.

Es por tanto, un espacio con *identidad y tareas políticas*. Sus miembros paulatinamente tendrán que dejar sus responsabilidades y cargos de servicio en las CEB's para dedicarse de lleno a su nueva tarea. (*Ibíd.*: 65)

Es decir, si el destino de las CEB's es la organización popular, entonces la utopía que subyace en ella se van a este nuevo agente. Que de hecho es más autónomo, más secularizado, y menos ligado a instancias jerárquicas. No es que se “vacíe” la CEB, advierte Rogelio Gómez, no se trata de que la CEB se convierta en Organización Popular, sino que la promueva y la impulse. Ella se queda ahí con su *identidad y sus tareas pastorales y sociales*.

Nos preguntamos si en esta encrucijada en donde se encuentran lo mesiánico, lo utópico, lo social y lo político, la utopía se va transformando o actualizando. Es decir, va adquiriendo nuevos rostros, pero conserva sus fuentes que están enraizadas en la dimensión subjetiva de los sujetos y de los colectivos.

⁴⁹ Rogelio Gómez Hermosillo también formaba parte de este primer grupo de jóvenes que se integraron a la parroquia y que después constituyeron la CEB. Durante el sexenio de Vicente Fox fue director del programa gubernamental “Oportunidades”.

Reflexiones Finales

A manera de conclusión, quiero en este momento exponer un conjunto de reflexiones finales que intentan dar cuenta de los procesos involucrados en esta investigación. Primero está el tema de la Iglesia católica y los diversos movimientos que se generan en su interior, en particular las Comunidades Eclesiales de Base. En segundo lugar está el tema de la Psicología Social, la definición de sus objetos, los alcances y los efectos que produce la investigación. En tercer lugar tenemos las implicaciones personales, esto es las formas en las que el investigador se involucra en la investigación y de cómo el objeto se involucra con él. Un tema final es el de las preguntas que se desprenden de esta investigación: nuevas preguntas, algunas certezas y líneas de investigación que quedan por explorar en otro tiempo y en otro lugar.

Sobre la Iglesia católica se ha escrito mucho. A pesar de su cada vez menor popularidad, de sus contradicciones, de su marcado autoritarismo, sigue siendo uno de los referentes más importantes para entender la cultura de un pueblo, y de este modo entender la subjetividad que se produce en los sujetos, individuales y colectivos. Se ha señalado en otros espacios las diferencias entre el catolicismo popular, o las creencias de la gente de pie y la religión organizada, las creencias de los ministros o jerarcas de la Iglesia. Son dos catolicismos, dos formas de vivir, creer, sentir, pensar la relación con lo divino.

La religión oficial está más en el orden de la organización, de los objetivos, de la misión o el encargo recibido, y en ese sentido actúa, a veces con coherencia y a veces con cierto doblez al poder establecido. El catolicismo popular es otro modo de vivir la fe, y está más en el camino de lo cotidiano; de la seguridad de volver de regreso a casa después de un día de trabajo; de conseguir el dinero suficiente para comer hoy y mañana, y tal vez algún día mas; de sentir que el futuro puede ser mejor, puede mejorar, que las condiciones de vivir pueden ser llevaderas,

soportables, y que en todo esto la intervención divina tiene una gran responsabilidad. Son dos formas de vivir la fe. Lo que hemos expuesto en páginas anteriores es una de estas expresiones de la fe.

Las Comunidades Eclesiales de Base son uno de esos movimientos que surgen en la Iglesia Católica y que son, principalmente, una expresión de esta forma cotidiana de vivir la fe. No están ligadas, por lo menos en sus inicios, a una autoridad religiosa importante. Son una forma sencilla de discutir la fe, de compartirla con otros y de aprender junto con otros. Sin embargo, sus efectos en la sociedad y en la Iglesia misma, desde nuestro punto de vista, son devastadores. Las CEB's ponen en el centro de la discusión varios temas que aun están por resolverse, entre otros citaremos: la participación, la toma de decisiones, las fronteras entre el espacio sagrado y el espacio secular, los límites de la participación política de la Iglesia jerárquica, la identidad de la iglesia popular, la búsqueda del Reino de Dios, los objetivos del catolicismo social.

Cuando las CEB's se pusieron en marcha, la historia de la Iglesia católica hizo convergencia con ellas. Uno de los primeros efectos de estas comunidades es el cuestionamiento a la jerarquía eclesiástica. Pero no es un cuestionamiento en términos verbales, que también los hubo, sino que fue una práctica, una forma de ser cristiano, de participar, de entrar en contacto con lo sagrado, de hacerse cargo de sus vidas, de su futuro, lo que cimbró a la jerarquía. Desde el momento en que se hicieron cargo de si mismos: en la administración de sacramentos; en el estudio de la Biblia; en su manera de sentirse y saberse Iglesia, asamblea, Pueblo de Dios, en ese momento merodea la idea de ser Iglesia Popular. Aquí la pregunta que surge es ¿Cuándo dejó de serlo? ¿Cuándo dejaron de ser los cristianos una secta para convertirse en religión oficial y departir con los poderosos? Se ha dicho que es con el emperador Constantino en el siglo II cuando los cristianos pasan de ser secta a Iglesia oficial. Pero no es éste el sentido de nuestra pregunta. El sentido profundo de nuestra pregunta hace referencia al momento en que se

perdió la novedad, la capacidad instituyente del movimiento para convertirse en una organización.

Cuando las CEB's surgen, emerge una experiencia dentro de la Iglesia que reivindica esta *Asamblea de fieles (Ekklesia)*, esta iglesia de las prostitutas y los leprosos y recupera su sentido original, ser iglesia de los pobres y para los pobres. Este es el planteamiento que esta en el fondo de las comunidades y de la Teología de la Liberación. Los pobres vuelven a ser el centro de la acción, la misión principal. Y son los pobres, no en metáfora, los que van a ser constructores y gestores de su práctica y de su teología, de sus estrategias y de sus técnicas de intervención en la realidad, en la realidad que viven cotidianamente. Es la construcción del *Reino de Dios*, no la espera del paraíso escatológico en franca resignación, sino la construcción de una sociedad con otros valores, con otros intereses, con la perspectiva de la solidaridad y de la cooperación. Estos son los orígenes de la ahora Iglesia oficial, comparte con las CEB's la misma utopía, la misma misión, el mismo mensaje del fundador, el mismo mito de origen. Pero mientras en la Iglesia oficial esta novedad se ha vuelto institución, las CEB's apuntan volver a los orígenes, a reactualizar el mito que les dio origen, a *reinventar la Iglesia* como lo señala Leonardo Boff en uno de sus textos.

Cuando la realidad se volvió intolerable, y la búsqueda de justicia, de equidad, de igualdad, comenzó a ser pretexto para las revoluciones sociales, también lo fue para las revoluciones espirituales. Una de esas revoluciones fue el catolicismo social, esa vertiente que busca mejorar las condiciones de vida de los fieles, de los obreros, de los campesinos. Que busca hacer que los gobiernos se vuelvan responsables de sus actos frente a los ciudadanos, y que intenta hacer que la presencia del Estado no acabe con las iniciativas de los ciudadanos, que no se vuelva totalitario. Catolicismo social que busca que la participación no sea el privilegio de unos cuantos sino derecho de todos. Que busca que la convivencia entre Estado e Iglesia sea armoniosa, pero quiere dejar claro que quien tiene la

última palabra en moral y costumbres es ésta última, cuestión muy discutible, pero que es una de sus pretensiones. En fin, este catolicismo social, que a lo largo de su historia ha adquirido diversas formas, ha utilizado diversas estrategias de intervención en la realidad, y que con los años ha generado experiencias de una gran riqueza. Este catolicismo social ha puesto en el centro de la discusión un tema que ha generado siempre una gran polémica: la participación de los fieles católicos en cuestiones políticas, ésta última entendida en su sentido más amplio.

Cuando las CEB's se involucran en la construcción de la sociedad, en proyectos sociales: asistenciales, promocionales y autogestivos, se vuelven herederas de este catolicismo social. Pero van más allá, y se meten en problemas, o mejor dicho, meten en problemas a la jerarquía católica. El supuesto liberal y republicano es que la construcción de la sociedad le corresponde al Estado, no a la religión. Sin embargo, en la experiencia de las CEB's estas fronteras entre lo sagrado y lo profano se diluyen. Cuando sus miembros inciden en la realidad que viven, la transforman, y se apropian de ella, les anima no la construcción de un proyecto político o social solamente, sino la utopía de un proyecto solidario y fraterno inspirado en el evangelio y en la fe. Vemos entonces como la construcción de la sociedad tiene sus bases en una fe militante. La Iglesia, es decir la *asamblea de fieles*, conforma el Estado y construye la sociedad temporal. Mundo e Iglesia se vuelven uno en las acciones de las Comunidades de Base.

Este es uno de tantos dilemas que enfrenta la Iglesia jerárquica, y frente al torrente de creación que representan las CEB's y sus acciones, la jerarquía enarbola la autoridad y la teología ortodoxa como único recurso para contener lo incontenible: Documentos, cartas, exhortos, llamados de atención, traslados de sacerdotes, imposición de silencios, desarticulación de proyectos sociales, de parroquias y centros de evangelización que no siguen las líneas ortodoxas vaticanas, silencios cómplices. Las CEB's han cuestionado a la Iglesia jerárquica en su compromiso con los pobres, en su cercanía a los poderosos. La han

cuestionado en sus formas de organización y de participación, en sus formas de vivir el evangelio que pregonan, en sus formas de imaginar el Reino de Dios.

En este sentido me parece que una de las cosas que aparecen en nuestro texto y que hemos intentado mostrar es esta posibilidad de creación que tienen las CEB's en un momento de la historia de América Latina. Dicha creación no viene sola, esta acompañada de innumerables movimientos al interior de la Iglesia formados por laicos y sacerdotes, y que tienen en común ir a contrapelo de un modelo económico y político que ha minado la esperanza y el futuro de miles y miles de personas.

La génesis social de estas comunidades aparece así como un conjunto de prácticas que a lo largo del siglo XX fueron conformando los diversos acercamientos a lo social por parte de los católicos: círculos obreros, cooperativas, partidos políticos, acción católica, juventud obrera, sacerdotes obreros, cajas de ahorro, secretariados sociales, organizaciones laicas dedicadas la vivienda y al fortalecimiento de la democracia, a proyectos de desarrollo local, etcétera. Las CEB's son herederas y son creación nueva de sentidos, de significados. Son instituyentes de un nuevo modo de ser y hacer de la Iglesia.

Efectivamente, es con las CEB's en donde vemos la cristalización de un conjunto de prácticas y de saberes, en ellas se da forma a los sujetos, en ellas vemos el *Leigen* y el *Teukhein* del que nos habla Castoriadis. Sujetos que son nombrados, que aprenden a nombrar a partir de otros referentes. Creados ex-profeso para tal fin, y que se forman desde esas nuevas significaciones imaginarias, desde esos nuevos sentidos, antes inexistentes, apenas nombrados pero nunca desarrollados con la fuerza y la potencia de este movimiento. Para estas Comunidades, los conceptos de *Asamblea*, *Pueblo* y *Reino de Dios* no son solo teoría, no son solo planteamientos teológicos nacidos en el escritorio de algún letrado eclesiástico. Son experiencia vivida en el día a día, es la fe de todos los días y es el caminar con el *Otro* todos los días, es encontrarlo en el transporte público, es compartir la

asamblea de vecinos, la manifestación y la protesta pública, es compartir el espacio de la casilla electoral, es encontrarse en la cooperativa de consumo o en la caja de ahorro solicitando un préstamo. Ahí se es asamblea, se es pueblo que camina con la esperanza viva en un Dios que se siente vivo, y es la construcción del Reino aquí y ahora, no mañana ni desde las estructuras del poder o desde la posesión del dinero. Sí desde la solidaridad, la compañía, la cooperación, la hermandad, la utopía.

En este camino las CEB's se han institucionalizado, ya lo hemos dejado claro en otro momento. Frente a su novedad y empuje la jerarquía católica ha tomado lo mejor de ellas para incorporarlo a su trabajo, a sus formas organizadas, convertirlas en institución. Las que han pasado por este proceso han tenido que renunciar a la iniciativa, a la autonomía. Convertidas en grupo de la parroquia, en movimiento laical, bajo las órdenes e iniciativas del párroco, las CEB's viven hoy tiempos aciagos. Muestra de lo anterior es el Documento de Santo Domingo de la CELAM (1992), que las convierte de un plumazo en un movimiento parroquial. Sin embargo, la utopía que contienen no ha quedado inmóvil o estática, en la gran riqueza producida la utopía ha migrado a otros espacios, podemos decir que la utopía se ha secularizado, se ha vuelto patrimonio de movimientos y organizaciones de la sociedad civil. La misma esperanza anima a sujetos individuales y colectivos para la construcción de una sociedad con un proyecto alternativo.

En el caso que hemos expuesto, la CEB de Martín Carrera, podemos ver esta génesis. En esta colonia popular podemos ver, desde sus orígenes, las formas de organización a partir de necesidades muy concretas, como la de la vivienda. Podemos ver las formas en que la Iglesia fue involucrándose con el Secretariado Social Diocesano y la variedad de trabajo social que se fue creando para solucionar, aunque sea de forma parcial muchas de las necesidades de sus habitantes. En más de 50 años de trabajo se organizaron actividades en la

parroquia de muy diverso tipo. Cuando la represión de 1988 varió de estas actividades tuvieron distintos destinos.

Las organizaciones que surgieron en los primeros años de la lucha por la vivienda como la *Unión Nacional de Vecinos* o el *Movimiento de Solidaridad Martín Carrera*, muy pronto desaparecieron por sus conflictos internos e ideológicos y las luchas de poder. Pero cuando quedaron solos, después que la parroquia fue desmantelada, parte del trabajo del área de pastoral social articuló la organización de vecinos "Cuquitos de Martín Carrera A. C.", - heredera de las antiguas organizaciones vecinales -. Estatus que les permitió ser sujetos de crédito para construir y obtener vivienda, además de acercamientos a la Asamblea de Barrios y al Movimiento Urbano Popular. Varios de los miembros de la CEB y gente que no pertenecía a ella consiguieron los créditos y en la actualidad viven en la colonia en casa propia.

De igual modo fue en el caso de las iniciativas de promoción popular, como las cooperativas, cajas de ahorro y el comedor. Continuaron en la colonia, sin embargo sin el eje articulador que representaba la parroquia y la fuerte vinculación con la CEB, no han logrado consolidar su permanencia como proyectos viables, lo cual los ha llevado a tener una presencia mínima, y debatirse en conflictos internos.

Otro de los éxodos de la CEB de Martín Carrera, tal vez el más importante, es la integración de algunos de sus miembros en las estructuras de gobierno desde los partidos de izquierda, y otros en las organizaciones de la sociedad civil. Hay incluso la creación de "Dinamismo Juvenil", una asociación civil dedicada a la atención de niños, adolescentes y jóvenes de los barrios populares, con problemas de calificaciones, mal comportamiento y adicciones.

Buen número de los miembros de la Comunidad de Carrera se integraron a la parroquia. Ahora están dedicados al catecismo o a aspectos más de tipo cultural en

ella. Mientras que la CEB se ha vinculado al Movimiento Nacional de Comunidades Eclesiales de Base, de quien ahora recibe las directrices. Aún se siguen reuniendo los "grupos" como así les llaman, pero algo se ha perdido.

No obstante, a través de estos años vemos la expresión de un catolicismo social, un compromiso social y político muy importante y que tiene diversos fundamentos. Vemos que un elemento en común de este trabajo y que lo atraviesa en el pasar de los años es el de la utopía. Utopía que adquiere diferentes formas y nombres, utopía que se vive en formas diferentes, pero que es la misma expresión de denuncia: *las cosas tal como están ya no deben ser y deben cambiar*. Utopía que cambia en forma permanente y que lejos de ser esta visión estática, totalitaria y cerrada que algunos autores manejan, es todo lo contrario, la posibilidad de la creación. De que otro modo podemos explicar la diversidad de acciones, planes y estrategias en la colonia de Martín Carrera. En este sentido, la utopía no es cerrada ni tampoco se limita al espacio de lo sagrado. Como hemos visto la construcción del Reino de Dios no es la construcción de espacios sagrados cerrados, todo lo contrario es la construcción de la sociedad secular, de las estructuras de la política, de la economía, de la cultura, ese es el Reino. En tal caso hablamos de una utopía abierta, creadora, y social. Las CEB's son constructoras de esta utopía, en ellas se cristaliza y se verifica de un modo singular esta utopía social.

Esto nos remite al segundo punto que es el de la Psicología Social. Lo hemos venido señalando, en la utopía se producen un conjunto de significaciones imaginarias que apuntan a la creación permanente de sujetos. Se crea una subjetividad compartida que, en nuestro caso, produce la capacidad de esperar, pero también de construir el futuro. Se construyen formas de convivencia autónomas, de ningún modo alienantes. Un primer elemento a considerar aquí es el de la utopía como generadora de acción y creación en el campo social. Los sujetos son movidos por la utopía para generar transformaciones sociales. Es éste un acercamiento a la utopía en donde la subjetividad se vuelve *productente*, como

en algún lugar le llama Hugo Zemelman, de sujetos y de sociedades. En el caso que hemos expuesto, la utopía no es este chaleco que impide que el sujeto se mueva, más bien lo impulsa a apropiarse de su realidad y transformarla.

¿Qué es lo que hace posible la utopía? ¿Qué es lo que permite su permanencia en el tiempo? Es la memoria colectiva y la producción de significaciones imaginarias las que hacen posible la utopía, las que hacen posible su permanencia y su transformación en el tiempo. En movimientos como la CEB de Martín Carrera nos encontramos con un ejercicio permanente de recuperación de su pasado, una valoración constante de sus necesidades y un impulso permanente a la participación de sus miembros. El eco y el viático del que nos habla Desroche podemos verlo funcionando en este tipo de movimientos, en el tiempo y en sus acciones. La memoria colectiva cumple con la función de transmitir los significados del pasado para constituir sujetos individuales y colectivos, para aportar sentido a las acciones de los sujetos en el presente. La proyección y construcción de futuros es posible en la medida que la memoria está ahí para hacer presentes las condiciones de vida de los sujetos. En la cotidianidad aparecen las opresiones, las injusticias, los vejaciones, las privaciones, y en su recuerdo la posibilidad de pensar que hoy y que mañana puede ser diferente, de que puede haber reivindicación. La esperanza es así una de las fuerzas vitales que animan a los colectivos a la construcción de proyectos o de ideas novedosas que cambien el estado de las cosas. En todas estas energías puestas en juego, esta presente la subjetividad como esta posibilidad de experimentar, de significar el mundo y la experiencia personal, y de compartir con otros. La utopía, en el caso de Martín Carrera, es memoria y acción.

En la Psicología Social que planteamos, como hemos visto, aparecen como relevantes los sujetos colectivos y sus producciones imaginarias que dan sentido a sus acciones, y que se sostienen a través de la utopía y de los mitos. Son sujetos y procesos colectivos que manifiestan en diversos momentos su capacidad de instituir nuevas formas de pensar, de actuar, de darle forma a la vida social, que

se enfrentan a lo instituido y en esta relación dialéctica con el mundo lo transforman. Los colectivos como el que hemos tratado de presentar muestran las posibilidades de un imaginario radical, presente en las acciones y en las formas sociales creadas por el mismo. Es decir, a lo largo de la historia de la Comunidad de Martín Carrera, de sus acciones, de las formas sociales que adquiere, vemos la forma en que se va cristalizando una utopía, vemos la formación y reactualización de mitos que sostienen sus acciones cotidianas.

En este sujeto colectivo está implicado el sujeto individual, pero es a través del grupo o de los grupos que el sujeto se instituye como tal. El grupo no es sólo una expresión externa del sujeto, sino, y esto es lo más importante, condición para constituirse como tal. El grupo es el lugar que problematizamos para comprender como se configura el sujeto. En esta configuración aparecen las significaciones imaginarias sociales que modelan y construyen la sociedad, que modelan al tipo de sujeto y su subjetividad. Nos parece que este trabajo sobre las Comunidades Eclesiales de Base cumple con esos elementos que consideramos importantes en el abordaje y el recorte de los objetos/sujetos de la Psicología Social.

En otros espacios hemos planteado la importancia del grupo como instancia intermedia y constitutiva del sujeto. Los grupos son el medio privilegiado por el que el sujeto es formado, socializado. Es en donde el sujeto interioriza no sólo las formas de la cultura, sino que se constituye en sujeto social. Consideramos que el grupo es la instancia en la que el sujeto se forma, y esto toma particular relevancia en el caso de la CEB de Martín Carrera.

Un tercer tema es el de las implicaciones en la investigación. Sobre este punto creo que habría que exponer algunas notas con relación al proceso de investigación. Al entrar en contacto con la Comunidad de Martín Carrera y conocer breve y someramente su pasado, mi entusiasmo creció debido a una de las características de esta comunidad: haber vivido a lo largo de 14 años una independencia y autonomía de la jerarquía institucional. Me encontraba frente a la

cristalización de una de mis utopías: la autogestión de lo sagrado por parte de los laicos, sin dependencias ni sometimientos, ni dirección de ninguna jerarquía católica, esto era lo que se nos presentaba como una situación digna de pensar y de trabajar. Sobre este grupo elaboramos algunas hipótesis iniciales que indicaban claramente que la autonomía de los laicos era posible dentro de Iglesia.

Planteamos en aquel entonces que *la jerarquía católica, por más que trató y trata hoy en día de controlar el impulso de los laicos, estos podían encontrar caminos de expresión independientes*. Hay que decir que el enganche con esta hipótesis va de la mano con la experiencia propia, en efecto algunos años atrás la búsqueda de independencia y de pertenecía a la Iglesia fue uno de mis búsquedas personales. Sin embargo, al conocer más de cerca a la Comunidad de Martín Carrera y entrar en contacto con el terreno me di cuenta entonces que hoy no es lo que fue hace varios años. La vitalidad y el empuje de tiempo atrás se han visto minados por el desgaste y la lucha contra el autoritarismo católico. El desmantelamiento de la parroquia, de su área de pastoral social, y los conflictos internos provocados por la utilización de ciertas instalaciones, propiedad de la Asociación Civil – figura legal en la que se constituyó la CEB después de la represión de 1988 -, fueron todos aspectos que mermaron la fuerza y la vitalidad de la Comunidad.

Ante este panorama desolador la investigación no podía continuar. Mis expectativas y mi deseo de encontrar algo que me involucraba directamente y que no estaba más ahí, me desanimó fuertemente en el proceso de investigación. En esta época Mucho tiempo después caí en la cuenta de que aquellos procesos por los cuales la utopía se encontraba en otros espacios y lugares, de cómo la utopía podía transformar a los sujetos, y de que la producción de nuevas significaciones imaginarias - fruto del trabajo diverso a lo largo de los años - eran aspectos que podían y necesitaban ser pensados y analizados.

En este contexto, esta tesis habla de mis propios sueños, de mis fantasmas, de mi esperanza y de mis objetos de estudio, los que traigo en la cabeza permanentemente y de los cuales no puedo deshacerme. Desde los estudios de licenciatura la Iglesia ha sido para mí un objeto fascinante, de una gran riqueza, de grandes contradicciones y con grandes potencialidades. He pertenecido a ella, me sigo sintiendo parte de su historia y de su destino, pero los caminos por lo que hoy transito son todavía paralelos a los de ella. Para finalizar hay que decir que la intención final de la tesis es pensar y reflexionar en aquellos procesos de la Iglesia que nos permiten pensar las utopías, que dan vida, que mueven a los colectivos en nuestro país, y que siguen siendo animados por la esperanza del mensaje evangélico, y que crean siempre nuevos significados y sentidos para la vida.

En el proceso de la investigación han quedado preguntas sin responder que apuntan a nuevas líneas de reflexión que pueden ser exploradas más adelante. Aquí nos hemos limitado a hablar de las CEB's, del caso particular de Martín Carrera, y de la utopía que le sigue dando vida a sus integrantes.

Bibliografía

Archivos

ACV Archivo personal de Celina Valadez

Hemerografía

- *Revista CONCILIUM*
- *Revista Latinoamericana de Teología (RELaT)*
<http://www.servicioskoinonia.org/relat/>
- *Revista CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*
- *Actuando con Cuquita*, Boletín interno bimestral, Parroquia de Nuestra Señora del Refugio.
 - No. 1 Junio de 1986
 - No. 2 Agosto de 1986
 - No. 3 Octubre de 1986
 - No. 4 Enero de 1987
 - No. 5 Marzo de 1987
 - No. 6 Mayo de 1987
- *Nuestro Rumbo*, Boletín Parroquial, Parroquia de Nuestra Señora del Refugio.
 - 22 Números, de Mayo de 1986 a Octubre de 1989.

Entrevistas

Padre Rafael Farrera	Sacerdote	24 de Septiembre de 2002
Lic. Celina Valadez	Seglar	9 de Octubre de 2002
Mtro. Carlos Zarco	Seglar	27 de Febrero de 2003
Lic. Hugo Armenta	Seglar	4 de Marzo de 2002

Entrevista grupal al colectivo de jóvenes de "Dinamismo Juvenil"

14 de Octubre de 2002

Bibliografía

- Adame Goddard, Jorge, (1991) *El Pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, IMDOSOCIUNAM.
- Alonso, Antonio, (1970) *Comunidades Eclesiales de Base. Teología-Sociología-Pastoral*, España, Ediciones Sígueme.
- Ardoino, Jacques, (1993) "La Posturas (o imposturas) respectivas del investigador, del experto y del consultor", en Ducoing, P. y Landesmann, M. (Comp. y Edit.), *Las nuevas formas de Investigación Educativa*, México, Universidad Autónoma de Hidalgo, pp. 19-35.
- Barranco, Bernardo, (1996) "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana", en Blancarte, R. (Comp.), *El Pensamiento Social de los Católicos Mexicanos*, México, FCE, pp.39-70
- _____ (1989) "Para entender el debate sobre Iglesia y política", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, Noviembre, pp. 41-57.
- Bauleo, Armando, (et. al.), (1991), *La Propuesta Grupal*, México, Plaza y Valdés Editores.
- _____ (1975) *Contrainstitución y Grupos*, Fundamentos, Madrid.
- Baz y Téllez, Margarita, (2006) "Dimensiones de la grupalidad. Convergencias teóricas", en *Anuario de Investigación 2006*, México, UAMX/DEC, pp. 684-699.
- Benard, Silvia, (1995) "Catolicismo y democracia: La Iglesia Chihuahuense en el proceso de cambio político en la última década", Centro de Investigaciones y Estudios Multidisciplinarios de Aguascalientes A. C., 16 p.
- Berryman, Phillip, (1987) *La Teología de la Liberación*, México, Siglo XXI.
- Blancarte, Roberto, (1992) *Historia de la Iglesia católica en México 1929-1982*, México, FCE.
- Boff, Leonardo, (1984) *Iglesia, Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*, España, Sal Terrae,
- _____ (1986a) *Y la Iglesia se hizo Pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del Pueblo*, España, Sal Terrae.
- _____ (1986b) *Eclesiogénesis. Las Comunidades de base reinventan la Iglesia*, España, Editorial Sal Terrae, No. 2.
- _____ (2000) "¿Qué Iglesia queremos? El proyecto popular de Iglesia", en *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 291.

- Brueggemann, Walter, (1978) *La imaginación profética*, España, Editorial Sal Terrae.
- Bulmer-Thomas, Víctor, (1994) *La historia económica de América Latina desde la independencia*, México, FCE.
- Canto, Manuel y Muro, Víctor Gabriel (Coordinadores), (1991) *El Estudio de los Movimientos Sociales. Teoría y Método*, México, UAM Xochimilco/El Colegio Mexiquense.
- Carpio Ramírez, Gabriel, (2006), *Algunas significaciones imaginarias de lo milagroso en los exvotos pintados y relatos de milagros*, México, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, UAM Xochimilco.
- Casanova, Patricia; Manero, Roberto y Reygadas, Rafael, (1996) "Psicología Social de Intervención", en *Perspectivas Docentes*, México, UJAT, pp. 30-42.
- Castoriadis, Cornelius, (2001) "La Crisis del Proceso de Identificación", en *El Ascenso de la Insignificancia*, Fronesis, Barcelona.
- _____ (1975) *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vol., Tusquets.
- _____ (2006) *Una Sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz editores.
- Ceballos Ramírez, Manuel, (1991) *El Catolicismo Social: Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "Cuestión Social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Cervantes, Margarita; Monroy, Mario y Zarco, Carlos (Coordinadores), (1995a) *De la Utopía a la Acción. Cuatro experiencias de promoción popular*, México, UIA.
- _____ (1995b) *De la Utopía a la Acción. Seis experiencias de promoción popular*, México, UIA.
- Chesneaux, Jean, (1998) *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, México, Siglo XXI.
- Cisneros Sosa, Armando, (2001) *Crítica de los Movimientos Sociales. Debate sobre la modernidad, la democracia y la igualdad social*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa/UAM-A.
- Codina, Víctor, (1990) *Para Comprender La Eclesiología desde América Latina*, España, editorial Verbo Divino.
- _____ (1994) "La sabiduría de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina", en *Revista CONCILIUM*, No. 254, pp. 687-697.

- Comblin, José; González, José y Sobrino, Jon (editores), (1993) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Editorial TROTTA.
- Concha Malo, Miguel (et. al), (1986) *La Participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI/IIS.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), (1968) *Documento de Medellín*, Librería Parroquial de Clavería, México.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), (1979) *Documento de Puebla*, Librería Parroquial de Clavería, México.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), (1992) *Documento de Santo Domingo*, Librería Parroquial de Clavería, México.
- Contreras, Gabriela, (2002) *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México (1933-1944)*, México, UAM-X.
- Cornwell, John, (1999) *El Papa de Hitler. La Verdadera historia de Pío XII*, España, Planeta, Biografías.
- Cruz, Hector José, (1987) *Religión y movimientos urbanos populares (Análisis del proyecto de promoción popular de la Colonia Martín Carrera)*, México, UIA, Tesis de licenciatura en Sociología.
- De Certeau, Michel, (1993) *La escritura de la historia*, México, UIA.
- Del Valle, Luis, (1985) "Conciencia cristiana y compromiso sociopolítico", en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coord.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, pp. 328-341;
- Desroche, Henri, (1976) *Sociología de la Esperanza*, Barcelona, Editorial Herder.
- Eliade, Mircea, (1999) *Mito y Realidad*, Barcelona, Kairós.
- Ellacuria, Ignacio, (1990) "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, No. 632, Febrero.
- Escontrilla, Hugo, (2000) *El Secretariado Social Mexicano. Los orígenes de la autonomía (1968-1973)*, México, Tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- _____ (1995) *Institucionalización del Sistema Integral de Evangelización*, Tesis de Licenciatura, UAM-Xochimilco.
- Escontrilla, Hugo y Reygadas, Rafael, (2009), "El Devenir de la Utopía en las Comunidades Eclesiales de Base. El caso de la comunidad de Martín Carrera (1976-2006)", en Revista *Veredas*, México, núm. Extraordinario, UAM-X/DRS, pp. 27-49

- Ezcurra, Ana María, (1986) *Doctrina Social de la Iglesia. Un reformismo antisocial*, México, Ediciones Nuevaomar/UNAM/IIS.
- Ferraro, José, (1991) *Teología de la Liberación. ¿Revolucionaria o reformista?*, México, UAMI/Ediciones Quinto Sol.
- _____ (2003) *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*, México, UAM-I.
- Florescano, Enrique, (1993) "La Historia como explicación", en Carlos Pereyra (et. al.) , *Historia, ¿Para qué?*, México, Siglo XXI, pp. 91-127.
- Floristan, Casiano (Compilador), (1971) *Comunidades de base*, España, Editorial Marova.
- Fourier, Charles, (1971) *Design for Utopia*, Nueva York, Schocken.
- Fuentes Jiménez, Laura, (1995) "Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) en la Región metropolitana. 15 años", en Cervantes, M.; Monroy, M. y Zarco, C. (Coordinadores), *De la Utopía a la Acción. Cuatro experiencias de promoción popular*, México UIA, pp. 177-239.
- García, Agustín, (1995) *La Cultura política de las Comunidades Eclesiales de Base: estudio de caso y reflexiones generales*, México, UNAM/FCPyS, Tesis de maestría en Sociología.
- Garreton, Manuel Antonio, (1993) "Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)", en Comblin; González y Sobrino (editores), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Editorial TROTTA, pp. 17-28.
- Gastalver, Matilde y Salas, Lino, (1984) *Las Comunidades eclesiales de base y el movimiento urbano popular en México*, México, UIA.
- Gilabert, Cesar, (1993) *El Habito de la Utopía. Análisis del Imaginario sociopolítico en el movimiento estudiantil de México, 1968*, México, Instituto Mora/Miguel Ángel Porrúa.
- Gimenez, Gilberto, (1978) *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gómez Cabrera, Alejandro, (1999) *Simbolismo y práctica de liberación en las Comunidades Eclesiales de Base*, UIA, Tesis de Licenciatura en Ciencias Religiosas, 1999.
- Gómez Hermosillo, Rogelio, (1989) "Las CEB's donde no hay organización popular", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, México, No. 622-623, Enero-Febrero, pp. 56-68.

- _____ (1986) "Las Comunidades Eclesiales de Base y el Movimiento Urbano Popular", en *Estudios Ecueménicos*, No. 6, II Época, México, junio 1986, pp. 5-14.
- Gómez y Gallegos, José Luis Ramón, (1986) *Las Comunidades de Base como escuela de formación social*, México, Tesis de Licenciatura en Sociología.
- González, José Luis, (1996) "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social", en Blancarte, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, pp. 302-321;
- Gouldner, Alvin W., (1983) *Los dos marxismos*, Madrid, edit. Alianza Universidad.
- Hoornaert, Eduardo, (1999) *Cristianos de la tercera generación (100-130)*, T. 2, México, DABAR.
- Houtart, Francois, (1998) *Sociología de la Religión*, México, Plaza y Valdés editores.
- _____ y Lemercinier, Geneviere, (1989) *La cultura religiosa de las Comunidades Eclesiales de Base en Nicaragua*, Managua, Centro de Análisis Socio-Cultural.
- Hurtado, Juan Manuel, (1987) "CEB's signo de los tiempos", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, México, junio, pp. 33-41.
- _____ (1992) "Comunidad y utopía. La Construcción de Nuestra esperanza", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, México, No. 9-10, Nov.-Diciembre, pp. 47-49.
- Iniesta, Alberto, (1981) *Teopraxis. Ensayos de Teología Pastoral. 2. Comunidades. Tareas Urgentes*, España, Edit. Sal Térrea.
- IMDOSOC, (1989) *Manual de Doctrina Social Cristiana. Los grandes principios de la doctrina social cristiana*, México.
- Krotz, Esteban, (1998) "Utopía y anti-utopía al fin del milenio", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, Año LXIII 705, Marzo-Abril, pp. 8-18.
- La Biblia Latinoamericana
- Lafaye, Jacques, (1984) *Mesías, cruzadas, utopías. El Judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lapassade, George, (1986) *Autogestión Pedagógica*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1971) *El Analizador y el Analista*, Barcelona.
- Laplantine, Francois, (1977) *Las Voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona.

- Legorreta Zepeda, José de Jesús., (1995) *Modernidad y Comunidades Eclesiales de Base*, México, UIA, Tesis de Maestría en Sociología.
- Loaeza, Soledad, (1999) *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, México, FCE.
- Lourau, René, (1975) *El Análisis Institucional*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _____ (1980) *El Estado y el Inconsciente*, Barcelona, Kairos.
- Lugo, Fernando, (1998) *Comunidades Eclesiales de Base*, en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, México, No.1, Enero-Febrero, pp. 26-27.
- Puente Lutteroth, María Alicia, (1993) *Movimiento Cristero: Afirmación y fisura de identidades*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, México, CIESAS.
- Maccise, Camilo, (1989) *Palabra y comunidad en San Pablo y en las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina*, México, CEVHAC.
- Manero, Roberto, (1993) "Grupos e Instituciones. Subjetividad y colectivos", en *Caleidoscopio de Subjetividades*, México, UAMX/DEC, pp. 45-60.
- _____ (1990a) "Introducción al Análisis Institucional", en Revista *TRAMAS*, No. 1, México, UAMX, no. 1, pp. 121-157.
- _____ (1990b) "Los psicólogos y la implicación", en Casanova, P. (comp.) *Las Profesiones en México. Núm. 6. Psicología*, México, UAMX, 1990.
- _____ (s/f) "Aproximación a la problemática de una Psicología social de los grupos y las instituciones", *Área de concentración en Psicología Social*, UAM-X, fotocopias
- Mannheim, Karl, (2004) *Ideología y utopía: Introducción a la teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Mendoza, Ramón, (1986) "Iglesia de los pobres. Reflexión cristiana de las CEB's en México" en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, No. 594, abril, pp. 21-27.
- Meyer, Jean, (1979) *La Cristiada. 3 Los Cristeros*, México, Siglo XXI.
- Mier Gay, Sebastián, (1996) *El sujeto social en moral fundamental. Una verificación: las CEB's en México*, México, Universidad Pontificia de México.
- _____ (1998) "A 30 años de Medellín. Esperanza hoy, utopía y CEB's", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, México, No. 4, julio-agosto, pp. 28-30.
- Monroy, Mario y Valencia, Enrique, (1987) "Las Comunidades de Base y su participación en el movimiento popular", Fotocopias.

- Morín, Edgar, (1995) *Introducción al Pensamiento Complejo*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Moro, Tomás, (2001) *Utopía*, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos, No. 282, Prólogo de Manuel Alcalá, pp.ix-xxxii
- Mülhmann, Wilhelm, (1968) *Mesianismos Revolucionarios del Tercer Mundo*, Editions Gallimard, Traducción al español: Reygadas, R., (2009) México, Versión Electrónica.
- Muro, Víctor Gabriel, (1992) "Iglesia popular y movilización social en el Istmo de Tehuantepec", en Martínez Assad, Carlos (coord.) *Religiosidad y Política en México*, México, UIA, pp. 301-310
- Muñoz, Rolando, (1998) "El camino de la Iglesia en América Latina a través de las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, No. 1, enero-febrero, México, pp. 8-14.
- Nettel, Patricia, (1989) *La Utopía franciscana de la Nueva España*, México, UAM-Xochimilco.
- Núñez, Oscar, (1990) *Innovaciones Democrático-Culturales del Movimiento Urbano Popular*, México, UAM Azcapotzalco.
- Oliveros, Roberto, (1986) "Al estilo de las CEB's", en Revista *CHRISTUS Teología y Ciencias Humanas*, México, No. 594, Abril.
- Paulo VI, (1975) *Evangelii Nuntiandi*, México, Ediciones paulinas.
- Pereira de Queiroz, María Isaura, (1978) *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI.
- Pereyra, Carlos (et. al.), (1993) *Historia, ¿Para qué?*, México, Siglo XXI.
- Poniatowska, Elena, (1971) *La Noche de Tlatelolco*, México, ERA.
- Ramírez, Ramón, (1969) *El movimiento estudiantil en México, Julio – diciembre de 1968*, 2 vols., México, ERA.
- Reygadas, Rafael, (1998a) *Abriendo Veredas. Iniciativas políticas y sociales de las redes de organizaciones civiles*, México, Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, México, 619 p.
- _____ (1998b) "Escribir historia de las organizaciones civiles", en *Encrucijadas Metodológicas en Ciencias Sociales*, México, Área Subjetividad y Procesos Sociales/UAMX, pp. 101-110
- _____ (1999) "Imaginación irreverente y sociedad civil", en *Anuario de investigación del Departamento de Educación y Comunicación 1998*, México, UAM-X, pp. 203-213.

- Ricoeur, Paul, (1989) *Ideología y Utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Romero, José Miguel, (1991) *El Aguijón del Espíritu*, IMDOSOC.
- Saint-Simon, Henri, (1964) *Social Organization, the Science of Man: and Other Writings*, Nueva York, Harper and Row.
- Salvatierra, Ángel, (1992) "Las Comunidades Eclesiales de Base después de Santo Domingo", *Revista Latinoamericana de Teología (RELat)*, No. 90.
- Sánchez, José, (2000) "La teología subyacente a la experiencia pastoral de la Iglesia particular de Cd. Guzmán, Jalisco, México", en Merlos F. (Editor), *Comunidad, Ministerios*, México, Universidad Pontificia de México, 2000, pp. 29-49, en *Revista Latinoamericana de Teología (RELaT)*, El Salvador, UCA.
- Servier, Jean, (1979) *La utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Soriano Nuñez, Rodolfo, (1999) *En el nombre de Dios. Religión y Democracia en México*, México, IMDOSOC/Instituto Mora.
- Tamayo-Acosta, Juan José, (1989) *Para comprender La Teología de la Liberación*, España, Verbo Divino.
- The Mission* (1985) Película dirigida por Roland Joffé, Inglaterra, Warner Brothers, [DVD]
- Torres Meza, Martha Patricia, (1998) *El proyecto social y político de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, 1925-1929*, México, Tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Trigo, Pedro, (s/f) "La Base en las Comunidades Eclesiales de Base", en *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 264.
- Valadez, Celina y Ramírez, Ramona, (1990) *Análisis del movimiento popular en Martín Carrera*, México, Centro Antonio Montesinos.
- Zemelman, Hugo, (1995) "Sobre bloqueo histórico y utopía en América Latina", en *Revista Política y Cultura*, No. 4, México, UAM-X, Primavera.
- _____ (1997) "Subjetividad y Filosofía", en *El Ágora*, Subjetividad y Filosofía, UAM-X-DEC.
- Zenteno, Arnaldo, (1983) *Un camino de humildad y esperanza: Las CEB's en México*, Centro Antonio Montesinos, México.
- Zermeño, Sergio, (1978) *México: Una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, México, Siglo XXI.