

## Las Comunidades Eclesiales de Base en los movimientos populares. Perspectiva teórica

### The Ecclesial Communities of Base in popular movements. Theoretical perspective

José Melecio Figueroa Rodríguez<sup>1</sup>

**Resumen:** En el siguiente trabajo se pretende abrir el debate acerca de la participación política de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), sobre todo en los movimientos populares ¿Cómo podemos entender el concepto de comunidad tanto desde la sociología y los estudios culturales como desde las propias CEB? ¿En qué se diferencia su visión religiosa de la de otros grupos católicos? ¿Cómo es su organización si la entendemos desde la perspectiva de un movimiento colectivo (y no exclusivamente religioso)? Aquí nos ocuparemos casi exclusivamente de la perspectiva teórica; debatiremos los conceptos de Comunidad, Religiosidad Popular, Movimientos Populares, Hegemonía y resistencia.

**Abstract:** The following work is intended to open the debate about the political participation of the Ecclesial Communities of Base (CEB), especially in popular movements. How can we understand the concept of community both from sociology and cultural studies and from the own CEB? How does your religious vision differ from that of other Catholic groups? How is your organization if we understand it from the perspective of a collective (and not exclusively religious) movement? Here we will deal almost exclusively with the theoretical perspective; we will discuss the concepts of Community, Popular Religiosity, Popular Movements, Hegemony and resistance.

Palabras clave: religión; Comunidades Eclesiales de Base; movimientos populares

#### Introducción

Como ya mencionamos, las CEB desde su nacimiento han tenido una “opción preferencial por los pobres”, como ellas mismas suelen decir. Desde un poco antes del Concilio, ya se empezaba a gestar, sobre todo América Latina, una Iglesia popular, más cercana a los pobres. Su compromiso político desde entonces es implícito y explícito. Si bien no asumen abiertamente una apuesta por la revolución o el cambio radical de la sociedad, implícitamente lo hacen.

Por un lado, abogan por una “Iglesia pobre y de los pobres”, pues si hasta la fecha persiste

---

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología, estudiante de la Maestría en Estudios Socioculturales en la Universidad Autónoma de Baja California. Religión, movimientos sociales, ideología (melecio.figueroa@gmail.com).

la idea del catolicismo como poseedor de riquezas inigualables, en aquellos años la Iglesia ni siquiera se preocupaba en ocultarlo. Asimismo, acusan al clero de estar mucho más cercana a los ricos y poderosos y bastante alejada del pueblo, contrario, dicen, a la doctrina cristiana original.

Por otro lado, en las décadas de más agitación política en América Latina (1960-1990) no dudaron en unirse a cuanto movimiento social y político consideraron pertinente; guerrillas, partidos políticos, sindicatos, ONG's. Si bien no podemos hablar de una uniformidad en su visión política, tanto en su actuar como en su ideología, sí podemos decir que fue generalizada la concepción de las CEB acerca de que como cristianos se tenía que intervenir en el mundo para transformarlo, no solo en el ámbito religioso sino una transformación total.

Es decir, si bien las CEB no tienen un programa político, y difícilmente tienen una ideología política clara, son indudablemente políticas. Y aunque parezca una ambigüedad, que puede utilizar a modo este discurso político-religioso, tampoco es tan abierto. Puede ser ambiguo y polifacético, pero tiene como eje central la mencionada "opción preferencial por los pobres". Su actuar a nivel político-social tiene esta visión particular: estar ahí donde está el pobre. Esto los va a llevar a estar en incontables procesos populares abiertamente, y en muchos movimientos políticos de una manera más diluida: son incontables las luchas locales en las que las CEB como tal o sus integrantes han participado.

Podemos encontrar abundante material militante; libros de teología (de la liberación), manuales para para trabajo y educación popular, talleres de todo tipo (con las temáticas más variadas: sacramentos, mujeres, niños...), exégesis bíblica, etcétera. Todo eso generado por los propios integrantes de las CEB, teólogos y "agentes de pastoral".

Pero es de extrañar que prácticamente no encontremos literatura académica sobre la participación de las CEB en los movimientos sociales, político y populares. Por ejemplo, en los años 70s y 80s se generó mucho interés sobre la participación de los cristianos en el eferveciente panorama político de la época, y prácticamente no había libro sobre el tema que no mencionara a los cristianos en general y a las CEB en particular. Pero eso se hacía desde un abordaje tangencial y meramente descriptivo, es decir que casi no se hallaban análisis profundos sobre la ideología que adoptaban estos cristianos y se limitaba a hacer mención de su participación.

Después de esa época el estudio del tema bajó aún más. Aunque esto no fue exclusivo de las CEB: con la "llegada de la democracia" a América Latina (la desaparición de la mayoría de

las dictaduras) y la caída de la URSS, en general se perdió el entusiasmo en pensar y construir cosas distintas. Por su parte las CEB, aunque disminuyeron mucho su influencia y participación cuantitativa y cualitativamente (hubo un evidente repliegue), no se puede hablar de una “desaparición”, como sí lo hicieron muchos partidos y movimientos políticos.

De nuevo, de lo que quiero dar cuenta con todo esto, es que en términos generales las CEB no han tenido un análisis apropiado como sujetos de participación política. Cuando digo sujetos, voy más allá de su simple participación y adhesión a los movimientos. Por el contrario, digo sujetos como una parte integrante que a la vez tiene un pensamiento propio, que tienen una lectura política del cristianismo con una doble independencia; independencia (limitada) con respecto a la doctrina cristiana-católica hegemónica, e independencia con respecto a la ideología política revolucionaria tradicional (que relega el papel de la religión).

Es innegable, entonces, la participación política de las CEB en la historia de América Latina. La historia de los movimientos sociales en general de ésta región está incompleta sin un análisis profundo de la participación de los cristianos. Entonces ¿por qué la academia ha relegado este tema a algo meramente descriptivo? ¿En realidad está demás hacer un profundo análisis cultural e ideológico de la participación cristiana en movimientos populares? Y cuando digo cultural e ideológico me refiero a algo que vaya más allá de lo cuantitativo-descriptivo, sino un análisis cualitativo que dimensione la influencia de esta forma de fe cristiana en cuanto ideología política.

En el caso de México, las CEB tienen una presencia mayor en cantidad en el sur del país; Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Veracruz... y va disminuyendo conforme avanza hacia el norte. Esto tiene algunas aristas que vale la pena mencionar. La primera es que si nos vamos por estado tienen presencia en casi todos: exceptuando los partidos políticos que tienen presupuesto asignado para subsistir ¿Qué movimiento social o político se puede encontrar tan extensamente dentro de la república? Lo primero que se puede alegar es el hecho de que las CEB no son un movimiento político como tal, y si lo comparamos con otros movimientos religiosos como la Renovación Carismática sí tiene presencia incluso mayoritaria. Esta reserva se puede conceder parcialmente, pues si bien efectivamente las CEB no son un movimiento político en primera instancia, sí tienen un discurso y una participación abiertamente política. Por ello no es una cuestión menor que se encuentren alrededor del país. Ha esto hay que agregarle el poco eco que

encuentran, en comparación con otros grupos católicos, dentro de la jerarquía de esta Iglesia.

Aquí me limitaré a exponer los elementos teóricos que considero insoslayables en el análisis que me propongo, los cuales son básicamente cuatro; Comunidad, Religiosidad Popular, Movimientos Sociales y Hegemonía y Resistencia.

## **Comunidad**

El concepto de comunidad si bien no podemos decir que haya sido abandonado por la sociología o por los estudios culturales, tampoco estaría demás señalar que ha sido bastante relegado a una cuestión secundaria, o meramente descriptiva en el mejor de los casos. La Comunidad como concepto tiene un tratamiento comparativo con el concepto de Sociedad; algo más pequeño, más unión de los integrantes, etcétera. Sin embargo, poco se ha hablado de Comunidad como un concepto activo, y no algo dado que solo haya que describir. Comunidad es un concepto político que desborda la idea misma de política, pues provisionalmente podemos decir que la comunidad es la “política de la vida cotidiana”.

Es decir, que como coinciden muchos autores, en la comunidad es donde se da la vida; la comunidad es donde la vida económica y política se lleva a cabo, donde se vuelve real y concreta. Por lo tanto, sería casi impensable el concepto de sociedad sin una comunidad mediadora. Por ello, cuando comento que Comunidad es la política de la vida cotidiana, va más allá de lo que se entiende por política y de lo que se entiende por comunidad. No nos podemos ceñir a entender comunidad como algo cerrado, como algo que se da en algún límite, ni como un ente más pequeño que la sociedad. La comunidad es un espacio de actuación determinado pero no limitado.

Prácticamente no podemos encontrar un concepto perfectamente definido de comunidad como el que estoy describiendo, pero podemos empezar a construirlo desde dos perspectivas cercanas a este trabajo. El primero es la perspectiva liberacionista en los autores latinoamericanos y principalmente en Enrique Dussel. Este autor señala que debemos entender liberación en su origen semita que tiene la raíz de la palabra “salida”, así mismo, está ligado a la *Brefreiungpraxis* utilizada por Marx y Horkheimer que se distingue de la emancipación como tal. La praxis de liberación evoca un proceso para llegar a un estado en el que no se estaba antes; una salida, como la raíz de la palabra, y no una simple separación como podría interpretarse la emancipación.

¿Por qué la perspectiva de liberación es importante es el contexto en el que estamos estudiando? Son dos razones principalmente. La primera es que la historia de América Latina así lo exige. La colonización del continente propició el aplastamiento de la posibilidad tanto de un desarrollo propio como el retorno a un estado precolonial. Entonces, la historia de los movimientos sociales y políticos contemporáneos de América Latina se tienen que entender en este contexto: no solo es emanciparse, es decir separarse del colonizador, pues en un aspecto formal esto ocurrió en las guerras de independencia. Los movimientos de liberación buscaron ir más allá: la independencia política no bastó, y se buscó una independencia económica, y con ella la construcción de una historia que no existía previamente. No es espacio aquí para analizar la historia política de la región, pero baste decir que la perspectiva de liberación, la praxis liberadora es un elemento eminentemente latinoamericano y por tanto una herramienta insoslayable de su análisis.

Otra cosa por la que es importante esta perspectiva son la historia, el ser y quehacer, propiamente de las CEB. Como ya mencionamos, la historia de los movimientos sociales y políticos en América Latina serían incomprensibles sin analizar la participación de los cristianos. Y más allá de eso, la liberación se expresa en las CEB como tal pues ellas viven su propio proceso de liberación. No buscan una emancipación como tal; en ningún lugar de su discurso podríamos encontrar un llamado a la separación con respeto de la Iglesia romana, aunque su crítica sea la más feroz. Es decir que su lucha es dentro del campo hegemónico (más adelante), y se pretende una historia cristiana que no ha existido hasta entonces: un cristianismo que regresa a la experiencia de las primeras comunidades incorporando la cultura en la que se inserta, pero sobre eso abundaremos después. Lo que hay que decir es que las CEB, dentro del campo en el que se desenvuelven, también tienen una praxis de liberación. Y esto se ve reflejado más sucintamente en la Teología de la Liberación (TdL). Es por ello que rastreadremos el concepto de comunidad propiamente desde la TdL.

## 1. El concepto de comunidad en Enrique Dussel

### 1.1. 16 Tesis de Economía Política

Enrique Dussel comienza criticando la idealización del individuo en la historia por parte de los

economistas burgueses, él se refiere específicamente a Adam Smith. Al contrario que éste, Dussel señala que la “espiral vital originaria” de la sociedad siempre fue la comunidad, que a veces se representaba como clan, familia o de diversas formas; es impensable el desarrollo social, prácticamente de cualquier tipo, sin una figura como la de Comunidad. “Lo común se impone” [24] y por lo tanto la metafísica de la individualidad hobbesiana, como él mismo le llama, que permite la competencia es imposible; sin una figura común de lengua, economía, etcétera, la competencia no puede darse (Dussel, 16 tesis de economía política, 2016)<sup>1</sup>.

Aquí hay dos elementos básicos del concepto de comunidad en Dussel. Primero, que “la comunidad es el modo de existencia humana y el punto de partida de la vida económica”, entonces debemos entender que toda formación económica tiene como punto de partida la comunidad, aunque si bien ésta no se muestra homogénea en la historia de la sociedad, o ni siquiera se da de manera consciente. Ha esto hay que agregarle que Dussel no limita lo económico a lo puramente material sino “una relación productiva y tecnológica con la realidad objetiva”, pero también “la relación del productor del producto con otro ser humano”. Aquí, siguiendo en gran parte a Marx, el autor señala que entender la economía como la producción material sería incompleto si no tomamos en cuenta la *relación* misma que se genera en la producción. Es por ello que aquí encontramos a la comunidad como fundamental; ya sea como autoconsumo o intercambio, o como procesos mucho más complejos como en el capitalismo, la comunidad es en primera instancia quien permite esta relación económica.

Íntimamente relacionado a lo anterior, tenemos lo segundo que me gustaría recalcar, y es que no existe el individuo simple y llanamente (metafísico le llama Dussel), que critica de Adam Smith y Thomas Hobbes. El individuo que actúa por sí mismo, que tiene autonomía con respecto al sistema social es inconcebible de cualquier manera. El argumento del individuo egoísta que tanto pregona Smith, aunque fuera cierto, sería inconcebible sin una comunidad primaria, como ya mencionamos. No he dicho que todo esto lo dice en su primera tesis, en el inicio del libro, lo cual demuestra aún más la necesidad del concepto de comunidad como base de un análisis económico correcto.

Sin embargo, no es hasta la tesis 13 que retoma el concepto de comunidad. Aquí retoma una discusión antigua con Karl-Otto Apel, en el que le dice que su concepto de comunidad comunicativa (también desarrollado por Habermas) es insuficiente. Sería mejor, dice, hablar de

una Comunidad de Vida (Lebeseinschaft) (p. 238). Esta comunidad de vida será una comunidad económica anterior a un sistema económico como tal. Este elemento resulta una crítica a la economía moderna clásica, que ya mencionamos más arriba; al existir esta comunidad de vida no es probable ni como premisa, dice Dussel, un “yo trabajo egoísta, aislado” en la que parece basarse la economía clásica capitalista (p. 239).

Entonces, los medios de producción están esencialmente en manos de esta comunidad de vida. Esto podría malinterpretarse como que Marx está hablando de una propiedad comunal sobre la que recae la futura sociedad socialista. Enrique Dussel hace énfasis en que esto no es así; la comunidad de vida de la que nos habla es anterior a cualquier sistema económico histórico. La materia de trabajo, instrumentos, etcétera, serían propiedad común, por lo que las instituciones, es decir el trabajo concreto, tendrían su origen en la propiedad comunitaria.

De nuevo, esta comunidad de vida no se refiere a una formación económica primigenia, sino a aquella que va a atravesar las instituciones y modos de producción cualesquiera que fueran. De aquí se desprenden dos cosas; que esta visión de comunidad de vida es la que posibilita hablar de una realidad trans-histórica, y que por lo tanto hablaremos de una trans-modernidad y de un trans-capitalismo, un sistema-modelo-modo económico que será dado en un devenir y no en un momento aislado. Por otro lado pero en la misma sintonía, esta comunidad de vida nos permitirá hacer una crítica incluso a las Edades futuras, como les llama Dussel, incluso del socialismo real.

## 2. La comunidad desde la teología de la liberación

Cuando hablamos de la Comunidad desde la Teología de la Liberación, estamos entendiendo no una visión teológica tradicional, es decir de dogma religioso, sino una lectura desde la teología, que nos abre el panorama al ser y quehacer de las CEB. Es decir que en el plano teórico-discursivo los teólogos aportan una lectura particular que, en cierta medida, escapa a la lectura académica como tal. A esto hay que agregar el hecho de que la Teología de la Liberación es una interpretación sui generis dentro de la teología cristiana misma: es la interpretación cristiana de la realidad sufriente del pueblo latinoamericano. El mismo padre de la teología, Gustavo Gutiérrez, hace hincapié en el hecho de que esta teología es “acto segundo”, es decir que se tiene que partir de la realidad social del pueblo.

Dentro de las CEB, la justificación teórica más aceptada (aunque no copiada al pie de la letra) es la llamada Teología de la Liberación. En ella, muchos teólogos y sacerdotes se han puesto a hacer una lectura distinta de la teología especialmente desde América Latina. Esto será, en la medida de lo posible, desde la vertiente teórica (lo que dicen los teólogos y demás) como de lo práctico pastoral (es decir, de la literatura militante que ha surgido de los procesos en los que las CEB ha participado).

## **Religiosidad popular**

### 1. Introducción

Dussel señala que “la fe es un acto de inteligencia, es un modo de ver; pero sabe que se queda en algo que no puede trascender y se queda allí advirtiéndolo que hay algo más” (Dussel, Teología, historia de la liberación y pastoral, 1975) y de esto podemos desprender dos consecuencias: 1) Al contrario de lo que se piensa habitualmente, la fe no es ausencia de razón, o un acto de ignorancia, sino un modo particular de ver, la inteligencia que intuye que hay algo más que no sabe, y 2) Por lo tanto la fe no puede explicarse por sí sola, no es un acto que tenga independencia a la existencia material previa, sino que es consecuencia (esto ya lo señalaba el marxismo más clásico).

Es por ello que para esta investigación las cuestiones del discurso teológico cristiano no pasan a segundo plano ni se analizan como mero folclor, sino que inciden en la organización de la fe y por lo tanto en la fe misma de los creyentes. Nos enfocaremos principalmente (pero no exclusivamente) en dos temas que a mi parecer son centrales: el tema conciliar de “Iglesia, pueblo de Dios” y algo muy presente en el discurso de las CEB que es la “opción preferencial por los pobres”.

El primero es esencial, pues el Concilio Vaticano II por sí mismo marcó un parteaguas en la historia del catolicismo, y dentro muchos cambios notables en el discurso católico cristiano, uno que sobresale para este estudio es el hecho de que la Iglesia misma se asume como pueblo de Dios. La “opción preferencial por los pobres” proviene desde el llamado “pacto de las catacumbas”, donde algunos sacerdotes mayormente latinoamericanos reunidos en el CVII hicieron un acuerdo en el que prometen estar siempre del lado de los más necesitados,



renunciando al poder y a la opulencia. Esto lo retomaron los primeros teólogos de la liberación y después las CEB lo llevaron a la realidad, haciéndolo prácticamente lo “grito de guerra”.

### 3. Iglesia, pueblo de Dios

Antes del Concilio Vaticano II, última gran reunión de la Iglesia católica, la Iglesia misma se definía como la “sociedad perfecta”, y señalaba que solo dentro de ella había salvación. Después del concilio, se asumen como parte de la sociedad, y que la Iglesia no es perfecta sino Pueblo de Dios. Este es un paso cualitativo gigantesco en el actuar del catolicismo posterior. Si la Iglesia ya no es la sociedad perfecta, entonces no bastaba pertenecer a la religión católica para “ser salvo”, para tener “el cielo ganado”. Ha esto hay que agregarle que de manera implícita ser parte de la Iglesia no era solo como feligrés, sino pertenecer directamente a la curia romana.

La segunda consecuencia es que se le daba un nivel impersonal a la Fe, pues si hasta entonces la cuestión de creencias y de prácticas religiosas se consideraba algo individual, algo personal, el Concilio Vaticano II, al llamar Pueblo de Dios, introduce el hecho de que para ser parte del cristianismo católico hay que ser parte del pueblo. Esto también se presentaba anteriormente, pues si se llamaba “sociedad perfecta”, se sobreentendía una relación entre personas. Lo nuevo es el hecho de que al cambiarse la palabra Sociedad por pueblo se entienden dos cosas; 1) que esta relación religiosa entre individuos es de mucha más cercanía, menos impersonal que llamarlo simplemente “sociedad”, y 2) la acepción “pueblo” denota falta de jerarquía, y más que eso, no deja espacio para una élite sobre otra, es decir que cuando decimos pueblo no pensamos en el Sacerdote, en el político o en el empresario, sino en el campesino, la ama de casa, en los niños y niñas, etcétera.

#### 3.1. Iglesia pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II

En Enero de 1959 el papa Juan XXIII convocó a la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II, el cual se llevó a cabo entre los años 1962 y 1965. Este evento es fundamental para la historia moderna del catolicismo. Juan XXIII declaró que hacía falta “abrirle puertas y ventanas” a la Iglesia para dejar entrar vientos nuevos. En la convocatoria, el papa Juan XXIII dice que “aunque la Iglesia no tiene una finalidad primordialmente terrena, no puede, sin embargo, desinteresarse, en su caminar, de los problemas relativos a los bienes temporales ni descuidar las dificultades que

de éstos surgen” [13]. Es decir, si bien la Iglesia siempre ha estado inmiscuida en los asuntos de la sociedad, ahora, aunque tomando una distancia retórica, se ve como parte de ellos. Antes del Concilio la Iglesia católica se definía como la sociedad perfecta, y en la Constitución dogmática sobre la Iglesia señala que ella misma es “santa al mismo tiempo que necesitada de purificación”; en su actuar es santa, pero no es para nada perfecta. Implícitamente, la Iglesia se incluye dentro de cualquier institución “mundana”, en la que no tiene asegurada la salvación: es santa en cuanto que asume el ministerio de Cristo, pero ella también necesita de purificación, pues es imperfecta y comete errores. Ya no es Sociedad, sino Pueblo; ya no es perfecta sino es “necesitada de purificación”.

De hecho, un poco más adelante se define como Pueblo de Dios [Cap II]. Este autodesignarse Pueblo de Dios, no es una cuestión secundaria, pues dice que “todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios”, y reconoce que al ser tan amplia hay “Iglesias particulares” así pues “defiende sus legítimas diferencias” y que éstas no solo no perjudican la unidad sino que la favorecen [47]. Y en lo que resta de ese capítulo dice no despreciar a los cristianos no católicos, ni tampoco a los no cristianos; con todos la Iglesia católica puede tener comunión (aunque aquí hay que decir que omite hablar del ateísmo, es decir, de quienes no creen en dios alguno). Esta idea de Iglesia Pueblo de Dios la retomarán las CEB en todo su discurso.

La Iglesia Católica de origen romano, entonces, se baja dos escalones de su soberbia hasta entonces imperante y se reconoce ella misma 1) como parte de los problemas que en la sociedad se presentan, y como tal, responsable de intentar resolverlos; 2) como Pueblo de Dios y no como sociedad perfecta, como quien se hace con el pueblo y no aparte de éste o más arriba que él; y 3) como Universal pero no única, presente en todo el mundo pero no uniformemente, como religión santa pero no como la única religión posible ni deseable. Y a pesar de que en todos los documentos conciliares encontramos una retórica muy cuidada y adornada, proveniente de una tradición más antigua de la Iglesia, ella misma abre la posibilidad a un cambio radical en la práctica religiosa del catolicismo. Estoy seguro que este triple giro que enumeré del Concilio Vaticano II no son los únicos, pero en el nivel de prácticas religiosas y en el nacimiento de las CEB.

A su vez, el Catecismo de la Iglesia Católica enlista las características de lo que llama Pueblo de Dios, de los cuales habrá que resaltar dos. Lo primero es que señala que “Dios no

pertenece en propiedad a ningún pueblo. Pero Él ha adquirido para sí un pueblo de aquellos que antes no eran un pueblo: ‘una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa’” (Vaticano, 2017), y aquí resulta curioso el énfasis en que es un pueblo compuesto por quienes “antes no eran un pueblo”; es decir, los que de alguna manera eran excluidos antes, aunque no resulta claro de qué. También dice que “Su misión es ser la sal de la tierra y la luz del mundo (cf. Mt 5, 13-16). ‘Es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano’”, resaltando aquí la cuestión de que el motivo de ser Pueblo de Dios no es solo ser una comunidad de creyentes, no es simplemente “tener fe”, alabar a Dios, etcétera. Iría más allá de los límites de este trabajo hacer una hermenéutica de lo que significa ser “sal de la tierra y luz del mundo”, pero evidentemente se trata de actuar en el mundo, de vivir en el mundo e incidir sobre él: pertenecer al Pueblo de Dios no es el propósito de la fe, sino el instrumento para ser esta “sal y luz”.

#### 4. Opción preferencial por lo pobres

Entonces, cuando la Iglesia se llama a sí misma Pueblo de Dios, no es una cuestión menor, sino tiene implicaciones discursivas e incluso políticas. Ello lo han adoptado más clara y abiertamente las CEB.

Las CEB han tomado casi como eslogan la “opción preferencial por los pobres”; este dicho proviene de los primeros pasos de la teología de la liberación, pero ningún grupo lo ha retomado tanto como las CEB, y la tesis básica es la siguiente: en la realidad latinoamericana hay opresores y oprimidos, donde en la mayoría de las ocasiones estos últimos son el pueblo pobre. Con ello, todos los que se digan cristianos deben de tomar partido por los oprimidos, por los pobres. Aún con eso, no se excluye a ningún otro grupo o personas en lo individual, de ahí el hecho de que sea “preferencia”: el actuar del cristiano en la historia de liberación debe optar, debe fijarse primero que nada en la realidad y en las necesidades (en las luchas y en la espiritualidad y fe) del pueblo pobre, de los más sufrientes. A partir de ahí está organizado todo su ser y quehacer. Jon Sobrino dice que

La opción por los pobres significa una importante novedad en la determinación de la misión de la Iglesia; su novedad e importancia, sin embargo, van más allá de lo misionero-pastoral. La determinación del destinatario preferencial de la misión de la

Iglesia desencadena una lógica y un dinamismo que lo permea todo, de modo que la opción por los pobres no se reduce a determinar el destinatario de la misión, sino que configura todo el hacer y ser de la Iglesia, su fe, esperanza y caridad; se presenta incluso como una forma de vivir y actuar en este mundo y de ser simplemente un ser humano. (Sobrino, 2017)

La importancia, entonces, no es solo en el discurso teológico sino en toda la configuración del actuar de la Iglesia; su forma de vivir en cuanto tal. Aquí hay que aclarar que Sobrino está entendiendo Iglesia no como la parte institucional, sino como la totalidad de la estructura en cuanto a laicos y jerarcas, en tanto fe y acción. Es decir que al asumir la opción por los pobres no es solo el término sino una forma de organización particular en la que el centro son los pobres: ser pobre con el pobre, dicen en las CEB.

Es por ello que resulta importante el concepto: más allá del mero discurso, las CEB asumen esta opción por los pobres como algo programático. En su quehacer efectivamente están preocupados por cumplir esto.

## **Movimientos populares**

### 1. Acción colectiva y movimientos sociales

Para caracterizar los movimientos sociales de los que hablamos, Alberto Melucci nos va a ser de ayuda (Melucci, 1999)<sup>2</sup>. El sociólogo italiano polemiza con las visiones clásicas de movimientos sociales. Los grandes errores que él ve se puede dividir en dos: por un lado caracterizar a los movimientos sociales solamente por su discurso, es decir por lo que se proponen, sus objetivos, sus estrategias explícitas. El problema que Melucci encuentra es que se da por sentado que los movimientos sociales son lo que dicen que son y se pasan por alto los procesos complejos en los que se constituye en movimiento social. Así, esta visión mira los movimientos como un fenómeno por sí mismo, como algo puramente empírico y no como una categoría de análisis. En términos generales, se analiza un hecho social sin un actor.

El segundo error consiste en el caso contrario: considerar solo los actores sin el contexto social en el que se dan. El error aquí es atribuir el nacimiento o éxito de los movimientos sociales

exclusivamente a los actores principales que intervinieron, es decir a sus distintos liderazgos. Aquí hay que dejar en claro que Melucci no desprecia para nada el análisis de los liderazgos, al contrario lo ve como algo de gran importancia, pero no se puede hacer un análisis unilateral de estos fenómenos.

Melucci nos dice que “los movimientos deben examinarse, no a la luz de las apariencias o de la retórica, sino como sistemas de acción”, y agrega que “se trata de descubrir el sistema de relaciones internas y externas que constituye la acción”. Los movimientos sociales, por lo tanto, no se deben analizar como una acción acabada, sino como la consecuencia de una serie de relaciones pertenecientes a él pero también que le son independientes.

Así, “la acción tiene que considerarse como una interacción de objetivos, recursos y obstáculos; como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y coerciones”. Para analizar un movimiento social no basta con ver sus objetivos, sino también los recursos que moviliza y cómo los moviliza, así como los obstáculos que se encuentran frente a sus objetivos; movilización de recursos, estructuras organizativas y funciones de liderazgo son tres elementos esenciales para el análisis de Melucci.

Hasta aquí ¿Cómo nos sirve lo dicho por este sociólogo para el análisis de las CEB? El primero error que debemos evitar será que al ser las CEB un movimiento católico podemos analizarlo como un movimiento religioso cualquiera. Y cuando decimos estos nos referimos a dos cosas. Por un lado no podemos meter a las CEB en el mismo saco que todos los movimientos dentro del catolicismo, pues se da en condiciones muy disímiles por un lado, y por otro que el nacimiento y desarrollo de las CEB fue externo al catolicismo. Pero por otro lado tampoco habría que atenerse al discurso enunciado de las CEB como tal: en ellas encontramos una radicalización de la ideología cristiana, pero no basta con eso, sino ver en relación con qué acciones articulan ese discurso.

En segundo lugar podemos caer en la tentación de analizarlas a partir de los movimientos en las que estas participan, como si hubiera una adaptación total e inequívoca. Es el mismo problema pero a la inversa: analizar el fenómeno como tal, abstrayéndolo del sistema de relaciones en el que participa. Es decir, las CEB no se unifican al movimiento en el que participan, sino que hacen aportes (a veces mayores, a veces menores) sobre su visión del movimiento y, en menos casos, la estrategia a seguir.

También podemos seguir la triada de Melucci para un análisis más profundo:

- 1) Movilización de recursos. ¿Cómo las CEB aprovechan la estructura parroquial para las movilizaciones en las que participan? ¿Cómo acceden a los feligreses cristianos que regularmente no participan en movimientos sociales o populares?
- 2) Estructura organizativa. ¿Cómo se organizan en torno a la parroquia? ¿En qué se diferencia su organización de otros movimientos católicos más tradicionales? ¿Cómo es su organización externa a la estructura católica, es decir a la hora de participar en movimientos que no iniciaron ellos pero que se adhieren?
- 3) Funciones de liderazgo. ¿Qué función cumplen los sacerdotes que asumen esta forma de organización católica? ¿Cuál es la formación de los líderes laicos de las CEB? ¿Cómo se articulan tanto los líderes pertenecientes al clero (sacerdotes, religiosas y religiosos, obispos...) con los líderes laicos?

## 2. La teología de la Liberación en los movimientos sociales y populares

Desde su nacimiento la Teología de la Liberación (TdL) ha estado ligada a los movimientos sociales y populares, como dice Mackin, ésta ha servido de inspiración por más de dos décadas en América Latina y más allá (Mackin, 2017)<sup>3</sup>. Es decir que no podemos estudiar simplemente la TdL, sería incompleto hacerlo sin su conexión con los movimientos sociales. Pero en gran parte también sería incompleto estudiar los movimientos sociales en América Latina si no tomamos en cuenta el aporte de la TdL y de los cristianos en general. Por ello es de vital importancia analizar el papel que tuvo ésta en cuanto que ideología para el cambio social.

El llamado padre de la TdL, Gustavo Gutiérrez, “enfaticaba la praxis, definida como vivir activamente la propia fe” (p. 184): para él, las cuestiones de fe no eran simplemente “creencias”, “ideas”, sino que estas debían participar activamente. La fe debe ser praxis. Ese era el punto de partida para éste teólogo, entender que las cuestiones de fe también son cuestiones de vida y praxis, y no solo enunciación de dogmas. Incluso desde el nivel individual, la TdL cambia radicalmente la fe de los cristianos, invitándolos a tener una fe activa.

También sostuvo que “la Iglesia no puede ser neutral”. El peruano se atreve a radicalizar lo ya dicho por el Concilio Vaticano II, donde la Iglesia se asumía como parte del mundo y por lo tanto parte de los problemas y su solución. Va un paso más allá y señala que la Iglesia como

institución no puede quedarse de brazos cruzados, pero tampoco puede hacerla siempre de conciliador o posicionarse “por fuera” de los problemas. Es decir, no tienen que permanecer neutral: tiene que asumir una posición ante los problemas, tiene que colocarse de un lado del problema.

Gustavo Gutiérrez no era ingenuo y no hablaba de la Iglesia tanto como la institución romana clerical como la unidad de los creyentes. Es decir, que los cristianos como Iglesia-comunidad, debían participar activamente, no solo en el nivel individual sino organizado.

Entonces, la TdL desde sus cimientos aboga por una fe activa y radical, en el sentido de ir a la raíz de los problemas y tratarlos. Esto las llevó a unirse a los más diversos movimientos sociales que por toda Latinoamérica se levantaban, pues recordemos que los 60, 70 y hasta los 80 fueron décadas muy álgidas en las luchas políticas. Y como es de imaginarse las acusaciones contra la TdL no se hicieron esperar. Los gobierno tiránicos acusaban a los sacerdotes de esta corriente de ser agitadores, de ser comunistas disfrazados de cristianos, etcétera. Pero también encontró una gran oposición dentro de la curia romana.

El entonces encargado de la Congregación para la doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, que sería posteriormente el papa Benedicto XVI hizo una dura crítica a la TdL, dijo que esta “redujo la fe a la política; adoptó acríticamente el marxismo; y atacó a la autoridad de la Iglesia” (p. 185). Estas tres cosas eran lo que molestaban al cardenal; que la fe por la que abogaba la TdL era mucho más cercana a los problemas sociales que a los ritos dogmáticos; que utilizaran el marxismo para sus análisis de la realidad; y que cuestionaran fuertemente a la jerarquía católica. En esto último hasta se llegó a silenciar (negársele la facultad de enseñar en cualquier institución católica) en un par de ocasiones a Leonardo Boff, por su libro “Iglesia: carisma y poder”, orillándolo a renunciar a su ministerio. También fue emblemático el silenciamiento de Jon Sobrino, so pretexto de que exageraba el lado humano de Jesús, despreciando su divinidad.

Pero regresando a su influencia propiamente en las cuestiones políticas, podemos decir que esta dependía de varios factores. Uno de ellos es el eco que encontraba la TdL en cada país. En El Salvador, por ejemplo, el arzobispo Monseñor Oscar Romero, si bien no era abiertamente un teólogo de la liberación, apoyó abiertamente al pueblo, a los grupos organizados de base (sindicatos, asociaciones, luchas populares) ante el gobierno durante la guerra civil. Por ello, los cristianos de El Salvador tuvieron una influencia muy importante y notable dentro de estas

agrupaciones.

El caso de México fue muy diferente, pues si bien encontrábamos obispos influyentes en estos movimientos incluso a nivel latinoamericano, como es el caso de Sergio Méndez Arceo, y posteriormente Samuel Ruiz, e incluso podemos mencionar actualmente a Raúl Vera, obispo de Saltillo, como dice Mackin “en México, la Iglesia adoptó oficialmente una postura independiente vis a vis el Estado, aunque los líderes de la Iglesia constantemente marginaron a los progresistas y defendieron la represión estatal” (p. 186). Es decir, que formalmente la Iglesia católica en México asumía un papel conciliador, pero en la realidad solapaba y hasta respaldaba la represión gubernamental hacia los movimientos políticos disidentes.

Esta importancia de la TdL como parte importante de la ideología cristiana vinculada a la lucha social tiene varias aristas. Mackin señala que una de las causas fue “la presión de los grupos de marginados y explotados que se organizan para protestar contra la pobreza y el deterioro de la Iglesia Católica” y agrega que “muchos estudiosos de la movilización masiva consideraron a los CEB como una fuerza revolucionaria en la Iglesia y la sociedad latinoamericanos” (p. 187). Es decir que muchos marginados que ya eran cristianos vieron en la TdL un impulso para seguir con su movilización: la TdL no fue fundadora de los movimientos sociales y políticos de América Latina pero sí fue una herramienta de los cristianos para insertarse cada vez más en ellos, sin embargo esto no minimiza su papel, llegando a percibirse como una “fuerza revolucionaria” tanto dentro de la Iglesia como en las luchas latinoamericanas en general. Así, Mackin sugiere que “la teología de la liberación refleja el crecimiento de un movimiento radical que brota de las masas católicas” (p. 193).

Pero como señala el mismo autor, no hay que darse un peso sobreestimado a la TdL y sus militantes, pues “la mayoría de los liberacionistas no han sido ni son revolucionarios, y en su lugar eligieron participar en movimientos no violentos y de base amplia” (p. 193). Pero a pesar de la reserva de Mackin, este “no ser revolucionario” permitió a la TdL (y hay que incluir a las CEB) un espectro de participación política mucho más extensa, ganando espacio en diversos movimientos y por lo tanto influyendo en diferentes esferas, con una “base amplia”.

Con todo esto, la TdL ya no es lo que era antes. No podemos decir que los teólogos de la liberación tengan la misma influencia dentro de los movimientos, ni que la TdL sea igual de relevante para la protesta política. Pero ¿por qué? Mackin nos dice que “una vez que se



restableció la democracia en América Latina, muchos activistas optaron por canalizar sus esfuerzos hacia los partidos políticos tradicionales”. Cuando desaparecieron formalmente las dictaduras y procesos autoritarios en América Latina, es decir con la “llegada de la democracia”, y también con la caída de la URSS se pensó que la lucha social podía darse por otros canales más “pacíficos”, más tradicionales e institucionales, como lo era la vía electoral. Ya sé por desencanto o por convicción, este viraje en la lucha política y social provocó la disminución de la participación activa de la militancia de base.

### **Hegemonía y resistencia**

Sería necio querer negar la colusión de la Iglesia y el poder político, pero de lo que quiero dar cuenta es que el cristianismo, como cualquier religión, y la religión como cualquier elemento de la cultura es realmente una relación dialéctica entre hegemonía y resistencia. Mattelart y Neveau (61 y 62), en su estudio sobre la historia de los estudios culturales, mencionan que “la hegemonía es fundamentalmente una construcción del poder a través de la conformidad de los dominados con los valores del orden social, con la producción de una ‘voluntad general’ consensual”, así, efectivamente, el cristianismo romano, que pasó a llamarse católico después de la reforma protestante, tiene su hegemonía en el dogma dictado por el vaticano; la curia sacerdotal es la encargada de llevar a cabo los ritos y demás, y estos se siguen prácticamente sin oposición. Como dice Erich Fromm (buscar cita), gran parte del triunfo del cristianismo romano se debe a que en su organización supieron combinar una institución paternalista, que señala gran parte de lo que es correcto y lo que no, evitándole al feligrés es carga, y una actitud maternal, de un dios que abraza a los pecadores, los perdona y los redime.

Cuando Ernesto Laclau señala que la hegemonía es “un campo en el que los ‘elementos’ no han cristalizado en ‘momentos’” y que es por ello que “la hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social, que sólo puede constituirse en un campo dominado por prácticas articuladoras” (Laclau & Mouffe, 2011, p. 178) nos abre la posibilidad de una “disidencia” dentro del campo. Entonces, al decir que la Iglesia Católica romana ejerce un poder hegemónico, no se refiere a la uniformidad de la práctica, sino precisamente a que dentro de ella hay una articulación del campo, que sin embargo, tiene el ejercicio de un poder, este sí, hegemónico. Como ya vimos, la Iglesia romana, heredó de Cristo solo el nombre, y de

Constantino su alianza con el poder. Desde entonces la jerarquía eclesial permaneció del lado del poder (con sus honrosas excepciones), pero junto con ella, a veces más cerca en otras muy alejada, hay un sector de la Iglesia que no se identifica con el poder sino con “los de abajo”.

Pero no podemos entender el ejercicio de un poder hegemónico sin su contraparte de la resistencia. Pero Laclau y Mouffe también retoman y Foucault y dicen que

Si podemos afirmar, con Foucault, que en todo lugar donde hay poder hay resistencia, es preciso también reconocer que las formas de resistencia pueden ser extremadamente variadas. Es solamente en ciertos casos que las resistencias adoptan un carácter político y pasan a constituir en luchas encaminadas a poner fin a las relaciones de subordinación en cuanto tales (Laclau & Mouffe, p. 171).

De lo cual se desprenden por lo menos dos elementos importantes. El primero es que “donde hay hegemonía hay resistencia”, puesto que el poder hegemónico, como ya vimos, no es totalitario sino articulario: la hegemonía se ejerce sobre las mayorías, pero es condición que haya una resistencia, y esto por dos cuestiones. Primero porque efectivamente no todos los grupos o personas dentro de un campo pueden estar de acuerdo siempre, y esto se acentúa conforme crece dicho campo, y lo segundo es que la hegemonía está causada en gran medida por esa resistencia: la hegemonía en el campo siempre una lucha por dicha hegemonía (esto es lo que llamaríamos coloquialmente legitimación).

Lo segundo que podemos extraer es que la resistencia no siempre es un enfrentamiento contra el poder hegemónico. Al contrario, este enfrentamiento solo se da en momentos muy particulares. La lucha por la hegemonía sucede siempre en distintos sectores del campo, no siempre es una lucha directa por el ejercicio del poder, sino que se muestra ya sea en la cultura, economía, etcétera. En el caso de las CEB, ellas reniegan de la jerarquía eclesial, pero no lo hacen en todo momento ni con todas las personas, en el discurso hacia afuera son mucho más conciliadores, pero hay lugares y momentos en los que no reparan en acusar al clero. Cuando hacen reuniones nacionales es común que los visite el obispo encargado de la localidad, aunque este no comulgue con las ideas de las CEB, y también es común escuchar entre los participantes el grito “queremos obispos del lado de los pobres”. Esta situación a veces incomoda, a veces lo

acepta con humor, y a veces rehúye a comentarlo y las menos se enoja directamente. Pero el motivo de este grito es precisamente provocar una reacción de su parte.

Este enfrentamiento directo es el menos común, lo general es una actitud conciliadora. Pero solo hace falta revisar sus talleres, sus cantos, oraciones y celebraciones para darnos cuenta que existe una resistencia permanente, una negación implícita del discurso dominante y una apropiación velada del campo.

Entonces, hay un sector del cristianismo que muy a pesar de todo ha resistido a esta hegemonía. En primer lugar, tenemos a los que efectivamente han decidido no seguir los mandatos de la curia romana y los que han utilizado su fe cristiana como un instrumento de la resistencia política (recordemos que en el nacimiento del cristianismo política y religión era prácticamente la misma cosa, y esto solo se ha ido borrando con el paso de los años, así que, como bien señala Eagleton, hacer un análisis de la religión separada del poder es anacrónico). Solo por poner dos ejemplo. En su estupendo análisis del cristianismo, Orígenes y fundamentos del Cristianismo, Karl Kaustky cita a Engels (Kaustky, 1978, p. 418) donde dice que en efecto el cristianismo en sus primeros siglos de existencia funcionaba en la realidad como un partido revolucionario; negaba que la religión tradicional, el judaísmo, fuera incuestionable, a la vez que ponía al Espíritu Santo (la comunidad de los creyentes) por encima de la palabra de reyes y emperadores. Estas ideas tomaron tanta fuerza que Constantino no tuvo más remedio que aceptarlas e incorporar al cristianismo al imperio. Por otro lado tenemos a Thomas Müntzer, quien en la época de la reforma inicialmente fue partidario de Lutero, pero pronto tuvo muchas polémicas con él. Esencialmente Müntzer opinaba que el Reino de Dios debía organizarse en la tierra, y no era una promesa de “otra vida”, y consecuentemente con eso el mismo Müntzer fundó una organización clandestina llamada Liga de los Elegidos, la que en 1524 se unió a una rebelión campesina en alemana, que sin embargo fue brutalmente aplastada. Él fue apresado, torturado y asesinado en 1525. Un tercer ejemplo, de una innegable importancia en América Latina, son las Comunidades Eclesiales de Base, de las que hablaré ampliamente un poco más adelante. Seguramente los ejemplos son prácticamente infinitos, pero solo quiero poner en la mesa el hecho de que la Fe hegemónica, en este caso la dirigida desde el Vaticano, siempre ha tenido sus resistencias y estas casi inevitablemente están ligadas a la protesta y rebelión política.

## **Trabajos citados**

- Dussel, E. (1975). Teología, historia de la liberación y pastoral. En E. Dussel, Teología de la Liberación e Historia (pág. 15). Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL.
- Dussel, E. (2016). 16 tesis de economía política. México: Siglo XXI.
- Kaustky, K. (1978). Orígenes y fundamentos del cristianismo. México D.F.: Diógenes.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2011). Hegemonía y estrategia socialista. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mackin, R. (2017). Teología de la Liberación y movimientos sociales. En P. Almeida, & A. Cordero, Movimientos sociales en América Latina: Perspectivas, Tendencias y Casos (págs. 183-212). Buenos Aires: CLACSO.
- Melucci, A. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México: El Colegio de México.
- Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. México: Era.
- Sobrino, J. (11 de Noviembre de 2017). servicioskoinonia.org. Obtenido de servicioskoinonia.org: <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>
- Vaticano. (06 de Noviembre de 2017). Vatican.va. Obtenido de Vatican.va: [http://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p123a9p2\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p2_sp.html)

Notas \_\_\_\_\_

<sup>1</sup> Todas las citas de este apartado pertenecen a este libro

<sup>2</sup> Todas las citas de este apartado provienen de una versión electrónica sin paginado. Alberto Melucci. (2016). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. 19/11/2017, de UNAM Sitio web: [https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1999\\_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf](https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf)

<sup>3</sup> Todas las citas provienen de este artículo