
Dos alternativas para ser católicos: Comunidades Eclesiales de Base y Barrios Unidos en Cristo'

Renée de la Torre
CIESAS de Occidente

Introducción

La concepción clásica de secularización plantea que la religión deja de ser una institución rectora del conjunto de la sociedad y pasa a ser una institución más entre otras. Dicho reajuste ha producido diferentes respuestas por parte de la Iglesia católica que van desde la resistencia, la reconquista de los espacios secularizados, hasta la transformación adaptativa al mundo moderno. Hoy día, la secularización se manifiesta mediante dos tendencias inseparables que se confunden con la modernidad misma: por un lado, manifestaciones religiosas en todas las esferas profanas o seculares (religiones de sustitución, analogías religiosas, remplazo de lo religioso, nuevos movimientos religiosos), y por el otro lado, una cultura religiosa a la que le concierne el conjunto de aspectos de la vida social y política.

Hoy día, la secularización se manifiesta mediante dos tendencias inseparables que se confunden con la modernidad misma: por un lado, manifestaciones religiosas en todas las esferas profanas o seculares (religiones de sustitución, analogías religiosas, reemplazo de lo religioso, nuevos movimientos religiosos), y por el otro lado, una cultura religiosa a la que le concierne el conjunto de aspectos de la vida social y política del mundo. Estas dos caras de la moneda apuntan a un fenómeno de diseminación religiosa en las sociedades mo-

1. Una primera versión del presente artículo fue presentada como ponencia en el Primer Encuentro Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México, realizado en la UNIVA, Guadalajara, Jalisco, 18 de febrero de 1998.

2. Danièle Hervieu-Léger. *La Religion pour mémoire*. París: Les éditions du Cerf, 1993.
3. Gilberto Giménez. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". Guillermo Bonfil Batalla (coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
4. Bryan R. Wilson. "The new religions: preliminary considerations". Eileen Barker (ed.). *New Religious Movements: a perspective for understanding society*. Studies in Religion and Society. Vol. 3. Nueva York y Toronto: The Edwin Mellen Press, 1982.
5. Eileen Barker. "New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?" Phillip Hammond. *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1985.
6. Danièle Hervieu-Léger. "Por una sociología de la nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". Gilberto Giménez (comp.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina, UNAM, 1996. p. 32.

dermas que plantea una recomposición en las fronteras especializadas entre lo religioso y la sociedad secular.²

Es por ello que la secularización no impacta al catolicismo de manera lineal ni sólo en una vertiente, sino más bien en la diversificación interna que fomenta la formación de subidentidades que representan versiones diferentes, e incluso antagónicas, pero sin ruptura de la identidad católica.³ Tampoco su impacto es exterior a la Iglesia, más bien se manifiesta transversalmente, en un movimiento complejo que a la vez que procede desde su exterior, la atraviesa, y regresa de manera dinámica en busca de la cristianización de la sociedad secular.

A partir de la segunda mitad de los sesenta, ha llamado la atención de los sociólogos de la religión la proliferación de nuevos movimientos religiosos que expresan la búsqueda de formas alternativas de responder a las necesidades actuales de los individuos y grupos sociales mediante los recursos simbólicos de los sistemas religiosos.⁴ Los nuevos movimientos religiosos (NMR) se gestan a partir de la necesidad de adaptar la experiencia religiosa a las cambiantes circunstancias humanas (económicas, generacionales, políticas y sociales).⁵ Los NMR no sólo se refieren a la creación de pequeñas denominaciones que se separan de las instituciones, sino que también se gestan al interior de las instituciones religiosas tradicionales, como es el caso de la Iglesia católica.⁶

Algunas de las características generales de los NMR son: 1) que se gestan como propuestas alternativas para dar respuesta a las necesidades no satisfechas por las religiones establecidas; 2) que promueven procesos de conversión individual y grupal; 3) ofrecen un camino más próximo y accesible para lograr la salvación; 4) ofrecen nuevos patrones y significados de la relación entre lo sagrado y lo profano; 5) fortalecen el sentimiento de adhesión mediante el compromiso y la participación activa con el grupo; 6) redimensionan la adscripción religiosa a procesos electivos; 7) la construcción de la identidad se ve afectada por la experiencia de conversión que traza una distinción temporal de acuerdo con un antes y un después de la conversión, así como la reformulación de la identidad: el nosotros y ellos.

En la revisión de los estudios sociológicos contemporáneos imperan dos posturas teórico-metodológicas comúnmente usadas para explicar procesos institucionales de la religión. La primera es una postura tradicional que atiende

las dinámicas institucionales desde la perspectiva normativa de su orden jerárquico, de sus dogmas y sus normas. Incluso llegan a confundir el estudio de la religión con el estudio de su jerarquía. La segunda es una nueva propuesta de atender la emergencia de los nuevos movimientos religiosos al margen de las instituciones, por lo que omiten la relación entre movimientos emergentes y el dinamismo de las instituciones existentes. En esta última tendencia se anuncia el desmoronamiento de las iglesias, que paulatinamente se van vaciando de creyentes y practicantes que prefieren vivir su religiosidad al margen de las estructuras autoritarias, de los dogmas y las normas institucionales.

En este artículo, mediante el estudio de la interacción de dos NMR católicos y la institución, busco esbozar una propuesta alternativa a las dos posturas arriba señaladas: la de una institución transversalizada.

Estos dos marcos, el institucional y el de las prácticas y estrategias no formales de las subidentidades laicas católicas, no actúan de manera independiente; se encuentran, se identifican y luchan por legitimar sus modelos de ser católicos desde distintas trincheras del campo institucional y de la vida cotidiana, desde distintos peldaños al interior o al exterior de la institución. Es la interacción de los NMR y la institución eclesial la que nos permite acceder a una institución transversalizada: la de la negociación permanente entre la estructura formal de la institución (con sus relaciones verticales y jerarquizadas) y la de las prácticas y estrategias informales de los distintos agentes de pastoral (relaciones horizontales y emergentes). Situarnos en la intersección de estos dos marcos es lo que permitirá establecer la geografía de los distintos niveles de pertenencia y reconocimiento de los grupos y movimientos laicos a la Iglesia católica, y sus implicaciones en la dinamización de las posiciones de poder interior del campo católico.⁷

Aunque existe un espacio de reconocimiento y valoración formal de las subidentidades católicas en la Arquidiócesis de Guadalajara, diseñado desde la institución, desde el cual se marcan formas legítimas de ser y actuar y procesos de inclusión-exclusión de las subidentidades católicas, existen también formas y procesos emergentes a través de los cuales los laicos se representan su pertenencia y luchan por legitimar y ganar una posición al interior de la Iglesia católica, tanto desde los espacios no formales como desde posiciones estructuradas dentro del organigrama institucional.⁸

7. El concepto de institución transversalizada lo retomo de Félix Guattari. *Psicoanálisis y transversalidad*. México: Siglo XXI, 1976.
8. Renée De la Torre. "La administración de la heterogeneidad: estudio de caso de la Arquidiócesis de Guadalajara". *Relaciones*. Estudios de Historia y sociedad. Zamora: El Colegio de Michoacán, núm. 65-66, invierno/primavera de 1996, pp. 25-48.

Este es el tema que nos concierne de manera especial para el presente artículo.

A continuación se presentarán dos estudios de caso que nos permitirán atender los procesos de búsqueda y creación de nuevas alternativas religiosas de dos NMR católicos: las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) y el movimiento Barrios Unidos en Cristo (BUC). Como habíamos dicho, un indicador de los NMR es que conllevan a una conversión, a un proceso de transformación de la identidad y a una nueva adscripción religiosa. Los nuevos conversos al catolicismo ya eran católicos antes de su conversión, y aunque el cambio no se da en una salida de la institución, sí ocurre en una nueva forma de situarse, de resignificar y de revitalizar su pertenencia al catolicismo, pero ya no sólo como católicos a secas, sino desde la experiencia comunitaria que les brinda su participación en una subidentidad del catolicismo, desde la que se producen nuevos referentes de identificación y diferenciación aún al interior del catolicismo.

Es por ello que el énfasis en la presentación de los casos está puesto en los procesos de conversión, no como cambios repentinos de un estado inicial a uno nuevo,⁹ sino más bien como experiencias de transformación de la cosmovisión religiosa,¹⁰ de la relación comunitaria, de la manera de representarse y relacionarse con la Iglesia y su jerarquía. La conversión, aunque se manifiesta en un cambio personal, no es netamente un hecho subjetivo, sino también un hecho social, pues transforma y es transformado por formas de convivencia y de organización grupal, así como nuevas formas de interacción y valoración de su adscripción e identificación con la institución católica.¹¹

Ser católico en el exilio: la experiencia de las CEBs

Las CEBs fueron la concreción latinoamericana de los retos señalados por el Concilio Vaticano II, de la CELAM de Medellín y del movimiento de la Teología de la Liberación. En Guadalajara surgieron a principios de los setenta y fueron inicialmente promovidas en distintas parroquias a través de la labor pastoral de religiosos (especialmente jesuitas) y religiosas. Poco a poco fueron contando con el apoyo de algunos sacerdotes diocesanos.

Las CEBs son pequeños grupos de lectura bíblica que se reúnen semanalmente a reflexionar sobre sus problemas co-

9. Este modelo equivaldría al modelo "paulino", que define la conversión como la experiencia individual e interior de un llamado de Dios que produce un cambio repentino y total. James T. Richardson, "The active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 24, 1985, pp. 119-236.
10. John Lofland y Norman Skovovd "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 20, 1981, pp. 473-485.
11. Arthur Greil y David Rudy, "What we know about Conversion Process?", Ponencia leída en la Annual Meeting of Society for the Scientific Study of Religion, Providence, 1982.

tidianos y a buscar soluciones comunitarias a la luz de las sagradas escrituras. Desde su origen, las CEBs se distinguían del resto de los grupos parroquiales en que su lugar de reunión ya no era al interior de los templos, sino el de la realidad cotidiana: en los baldíos, las casas, las calles, la colonia, la comunidad, etc. Así mismo, su campo de acción ya no eran las actividades parroquiales sino las de transformación de su entorno social. Su posición con respecto de la jerarquía era más autónoma, pues al no contar con el reconocimiento oficial de la jerarquía (como era el caso de la Acción Católica), su organización se daba a través de redes y nexos informales con la institución eclesial. Incluso, el modelo comunitario de las CEBs cuestionaba los mecanismos de la administración monopólica de lo sagrado propio de la institución católica, reivindicando que la santificación no requiere ni de la autorización ni de la cooperación con la jerarquía eclesiástica: sino que más bien está presente en el transcurrir de la vida cotidiana.¹²

Las reuniones de reflexión bíblica y evangelización de las CEBs se realizan a través del método Ver-Juzgar-Actuar. En ellas la Biblia adquiere un nuevo sentido de sacralización: un libro revolucionario que documenta el proceso histórico de la liberación religiosa y el objetivo de la liberación social.¹³ Las CEBs promueven la sacralización de una identidad comunitaria, una nueva Iglesia doméstica conceptualizada como el Pueblo de Dios.¹⁴ Dicha identidad articula el sentido trascendental de la salvación con metas y medios prácticos para conquistar fines seculares: el Reino de Dios deja de ser algo lejano y distante y se coloca como la guía de un proyecto socio-político que tiene por meta la construcción de un mundo más justo, solidario e igualitario.

Los integrantes de las CEBs se diferencian a sí mismos de las asociaciones piadosas y de los movimientos eclesiales, pues "no somos un movimiento de Iglesia, sino la Iglesia en movimiento".¹⁵ Por esta razón y porque algunas CEBs desarrollaron procesos de politización que iban más allá de las líneas planteadas por la jerarquía, estos grupos han sido enérgicamente sancionados tanto por la jerarquía como por algunos párrocos locales.

En el momento actual no existe un reconocimiento oficial de estas CEBs como movimiento de Iglesia y no tienen una relación formal con la Diócesis. Frente a la exclusión y falta de reconocimiento y apoyo eclesiástico, muchos líderes progresistas de CEBs han dejado de trabajar en las parro-

12. David Lehmann. *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Filadelfia: Temple University Press, 1996.

13. Bennetta Jules-Rosette. "The Sacred and Third World Societies". Hammond Phillip. *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1985.

14. Para muchos sociólogos la aparición de las CEBs cuestionaban las distinciones conceptuales entre lo sagrado y lo profano: entre la secularización y la religión; entre lo moderno y lo tradicional. Esto se debe a que la Teología de la liberación no sólo es un resultado de la secularización (racionalización de lo religioso); sino también una vía para resacralizar el mundo moderno. *Ibid.*, p. 216.

15. José Sánchez. "Aportes a la eclesiología desde las CEBs". *Cencos-Iglesias*. México: Año VII, mayo de 1992, pp. 36-40.

quias, pero continúan su labor a través de una organización diocesana que funciona como una red de intercambio de experiencias y solidaridad que se extiende desde lo local, regional, nacional hasta nivel latinoamericano. Esta forma de organización no se contempla dentro del organigrama de la Diócesis, sino que la traspasa.

Para la representante regional de la organización diocesana de CEBs, estos últimos nueve años han significado el aislamiento de los grupos parroquiales de la comunidad local, a la vez que ha significado la búsqueda de nuevas redes y espacios de lucha que les permiten trabajar de manera colectiva con los laicos más allá de los límites institucionales. Esto se ve claramente en el siguiente testimonio:

Yo no entendía por qué muchos compañeros que estaban dentro de la CEBs se desligaban de asistir a todo lo que fue nuestra vida: ir a misa y todo eso. Pero es que los echan fuera. Cuando ya nos pasó a nosotros, entonces entendimos que no es que ellos se salieron porque se sintieron suficientes, superiores y todo, sino que fue que los corrió la comunidad eclesial.¹⁶

16. Entrevista con Gloria Topete, coordinadora regional de CEBs, realizada por René de la Torre en Guadalajara, Jalisco, el 9 de agosto de 1994.

Sin embargo, a pesar de que las CEBs no gozan del reconocimiento formal de la estructura diocesana, y de que su actividad cada vez es más apartada de los centros parroquiales, algunos militantes se mantienen en pie de lucha en la construcción del Reino de Dios en la sociedad civil. Todavía en la actualidad subsisten algunas CEBs en el territorio de la diócesis de Guadalajara, sobre todo en las parroquias pertenecientes a la zona sur (Polanco, Lomas de Polanco, Tabachines, López Portillo, Echeverría, Cerro del Cuatro, Santa Anita, etc.) y en la zona norte (La Palmita, Rancho Nuevo, Lomas de Oblatos).

El proceso y los contenidos de la conversión de los miembros de las CEBs es muy particular. Para ilustrarlo usaremos el ejemplo de una de sus líderes. Ella comenzó a asistir a las reuniones de reflexión bíblica que organizaban unas religiosas en la parroquia de Santa Anita en el año de 1978.

Para ella su compromiso con las CEBs divide su historia de vida en un corte temporal trazado por un antes de formar parte de las CEBs, que está representado por un catolicismo conservador, autoritario y colonialista y sobre todo lleno de temor: "Los franciscanos nos metían ideas ancestrales basadas en la culpa y el Dios castigador, nos hacían sentir que éramos culpables de la crucifixión de Jesús, y yo pensaba que las cosas no debían ser así."¹⁷

17. *Ibid.*

Y un después liberador, que conoció con la introducción de nuevos métodos y contenidos que fue aprendiendo en su experiencia dentro de las CEBs, los cuales transformaron tanto su forma de relacionarse con Dios y de concebir lo sagrado, así como los caminos para conquistar la salvación, ya no en pos de lo eterno, de lo lejano, del más allá, sino en los esfuerzos diarios de "colaborar en el plan de Dios" mediante la lucha por la igualdad, por la justicia social, por los derechos humanos, por los más pobres.

En sus propias palabras su conversión le significó lo siguiente:

Aprendí a conocer, relacionarme y confiar en un Dios Padre. No más miedos. No más temores en el infierno. Si existe o no el cielo y el infierno me tiene sin cuidado. El saber que hay un ser que me creó y que confía en mí para seguir transformando esta sociedad y que lo que yo no haga va a quedar sin hacer lo que él confió que yo hiciera. Parte del cielo ya lo hemos palpado aquí, en esa relación familiar, en esos logros de la comunidad, en esa conciencia que das a tanta gente. Tocar el cielo es arrancar servicio con garras a las autoridades. Es parte de los logros de la felicidad. Yo así concibo mi cristianismo.¹⁸

18. *Idem.*

Nuestra informante explica que uno de los logros más significativos de su militancia cristiana ha sido desmitificar la autoridad, y no sólo se refiere a la civil, sino sobre todo a la católica. Ella ahora entiende que el ser cristiano está más allá de las formas institucionales: de sus autoridades, de sus símbolos, de sus rituales y de sus templos. Incluso ella percibe que la Iglesia y sus agentes eclesiales no necesariamente responden al plan de Dios. Seguir a Cristo es seguir su ejemplo y ser fiel a su conciencia y no a las formas institucionales.

Yo me sentía muy a gusto de ir a la casa de Dios y ver a la gente que a veces en la semana no veía, pedir juntos, ofrecer juntos, pero son ellos mismos los que me han hecho sustraer. Hubo tal ruptura con los animadores de comunidades, pues a ellos les fue más fácil hacerse amigos de los franciscanos que seguir sirviendo al plan de Dios. Yo ya no me sentía en comunión con ellos, había veces que hasta nos negaban la paz en la misa, y yo me sentía fuera de mi ambiente. Yo entiendo que ahora es eucaristía lo que realizas todo el día, lo que haces para el bien de tus hermanos, para el bien del proyecto de Dios. Eso es la real eucaristía. Y estás participando de la manera más difícil, porque te está pesando la crucifixión, y nos toca el desgarrar, las críticas, el que te despersonalicen, el aislamiento. Eso es la crucifixión. Siento que quienes entendimos profundamente lo que son las CEBs vivimos una continua resurrección y es un continuo sacrificio también en la cruz. Sacrificamos salud, prestigio, bienestar económico, tiempo para descansar. Sólo la fuerza del espíritu es lo que te mantiene.¹⁹

19. *Idem.*

Las repercusiones cotidianas de su conversión fueron radicales. Renunció a su trabajo y a una forma de vida de comodidades económicas para dedicarse de lleno a la construcción del Reino de Dios en esta tierra a través de la promoción y evangelización popular: asistir a talleres, marchas, mítines en favor de las causas de los sectores más desprotegidos de la sociedad. El tránsito entre estos dos caminos de compromiso cristiano y conversión a la pobreza se dio con muchos sobresaltos, rupturas, conflictos con la jerarquía eclesiástica y choques al interior de la familia.

Su percepción de la Iglesia no sólo fue transformada, sino devaluada. Para ella la Iglesia más que ser un apoyo en sus labores, se convirtió en un obstáculo. Ella percibe que los asesores, aquellos que los animaron a recorrer ese camino, los abandonaron a final de cuentas por cuidar la institución y declinaron al llamado de Dios: "A ellos los cambian y ellos se van. Y tienen seguridad y alimentos y todo, pero quienes nos comprometimos quedamos en medio de la tempestad y solo a nuestras fuerzas. ¿Qué nos mantiene?, la fe en Dios y nuestra relación con la gente de fuera".²⁰

Barrios Unidos en Cristo: evangelizar a la "raza loca"

Cristianizar la cultura del Rock, la delincuencia, la prostitución y los "chavos banda" es hoy un terreno de misiones. BUC es un movimiento laico que tiene como meta evangelizar lo que Juan Pablo II ha denominado "la cultura de la Muerte" adoptando las formas y símbolos propios de los "chavos banda" y de las juventudes de barrio para resignificar cristianamente estas expresiones.

Este movimiento surge en el barrio del Divino Preso en Guadalajara, en el año de 1989. Las inquietudes de un grupo de jóvenes que pasaron por la experiencia de las bandas y vivieron su propia conversión en Cristo, los llevó a fundar un movimiento que atendiera a este sector social: "el más señalado, más odiado, más recriminado de la sociedad. Nuestro objetivo es atenderlos llevando el evangelio y alcanzando la prevención y rehabilitación de la drogadicción".²¹ Joel Chávez es uno de los fundadores del movimiento Barrios Unidos en Cristo, y además ha sido, desde su fundación, el Coordinador General del Movimiento. Es un joven de 29 años con aspecto de chavo banda.²²

20. *Idem*

21. La historia de vida está reconstruida a partir de dos fuentes: la entrevista personal realizada el 5 de julio de 1995 y la exposición "Experiencia de Barrios Unidos en Cristo", en el Primer curso para asesores de jóvenes en situaciones críticas. Guadalajara, 3 de septiembre de 1995.

22. Entrevista con Joel Chávez, fundador y dirigente de Barrios Unidos en Cristo, realizada por Renée de la Torre en Guadalajara, Jalisco el 5 de junio de 1995.

Joel narra que tanto su infancia como su juventud, estuvo marcada por la incomprensión de los adultos. A la edad de 17 años ya era un delincuente, robaba a mano armada, había participado en secuestros, falsificaba y vendía recetas "era partidario de tapiceros", y tenía problemas con la policía federal.

La conversión de Joel -aunque la experimentó de manera personal e íntima- tiene que ver con el cambio que toda su pandilla experimentó en unos Encuentros de Semana Santa.

Para él, el Encuentro le dio elementos para conocer a Dios, pero no llegó a sentirlo. El encuentro real de Joel con Cristo, "el que se convirtió en mi razón para vivir", lo pudo experimentar en la alegría profunda que le dio dar servicio a los demás, sentirse útil:

Realmente mi encuentro con Cristo se dio cuando me subí a un camión a pedir limosna para ayudar a otros hermanos a que entraran a vivir un Encuentro. Ahí es el encuentro que tengo con Dios en el sentido de servicio, de alegría. Esta vez me bajé del camión y fue la vez que me sentí más alegre en toda mi vida. Fue la primera vez que hice algo de corazón, y quedó bien tatuado esto en mi vida. Si bien mi vida ya iba cambiando, me faltaba lo principal. no sólo bastaba con tener conocimiento de Dios, sino que tener la presencia de Dios total en mi vida".²³

23. *Ibid.*

Otro momento revelador de su conversión, fue en la clausura del segundo Encuentro, donde vivió el sentimiento de liberación a través del perdón. Ahí sintió dentro de sí al Señor, y recobró su capacidad para llorar.

La conversión personal de Joel estuvo marcada por un encuentro espiritual con Dios y con un encuentro en el servicio a los demás. Estos dos elementos marcarán el carisma propio del movimiento. Como Joel, varios de sus compañeros del barrio se convirtieron y posteriormente formaron un grupo juvenil en la parroquia del Divino Preso y empezaron a destinar su tiempo libre a la evangelización: hacían misiones en el Divino Preso, organizaban obras de teatro, coros, y empezaron a convocar a la gente del barrio a las actividades parroquiales. A sus vecinos le llamaba mucho la atención que aquellos "chavos" que se la vivían en las calles haciendo "dagas" ahora se tomaran en serio las cosas de la Iglesia.

Sin duda, un rasgo importante en el impacto que tuvieron entre la gente del barrio y posteriormente más allá de él, fue que estos jóvenes no cambiaron su forma de expresarse, lo cual les permitió identificarse con un sector social que había sido desatendido e incomprendido por los adultos:

24. Entrevista con "Mai" Rico, realizada por René de la Torre en Guadalajara, Jalisco, el 5 de julio de 1995.

Me gustó el movimiento, porque vi gente que era como yo. en lugar de señores grandes y sacerdotes, eran jóvenes que hablaban de Dios. Cuates con cabellos largos, tatuados. Me gustó porque me di cuenta de que sí se podía en realidad dejar el vicio y el vandalismo. Antes yo creía que no valía nada. Yo creía que era un simple pandillero como todos. Aquí me di cuenta de que en realidad sí valemos ¿no?, que valía yo y que había grandes cosas por hacer como para desperdiciarlas en un barrio, en una esquina en donde nada más me drogaba.²⁴

Las prédicas eran fuertes, el lenguaje era de banda, lo que había cambiado era el contenido; esto les permitía identificarse con los chavos del barrio, pero al mismo tiempo provocaba mucha bronca con algunos adultos del barrio. El grupo no tenía un asesor espiritual, era algo espontáneo que iba dando respuestas a muchos jóvenes que pasaban por los mismos problemas que ellos. Poco a poco sus territorios de misiones fueron traspasando los límites del barrio, y empezaron a visitar otras colonias y pueblos cercanos. Ya para entonces el grupo había crecido a 17 jóvenes. Empezaron a organizar encuentros para jóvenes que jalaban a "la raza loca", evangelizaban a las pandillas en las esquinas, en la penal, en el reclusorio preventivo. Diseñaron escuadrones de predicación, en los que el grupo se distribuía los barrios, las esquinas, las bandas. Organizaban con éxito inusitado conciertos cristianos de rock pesado destinados a los "batos locos". Al mismo tiempo le fueron imprimiendo una identidad propia a la labor misionera:

Empezamos a predicar más fuerte, a platicar y dar testimonio de nuestros problemas, a bajar el evangelio aquí, al mundo del barrio de las bandas, a buscar aplicarlo y dejarnos de tantos rollos.

Para el grupo era muy importante contar con el apoyo de los párrocos porque como explica Joel:

Nosotros estábamos ya trabajando con las pandillas pero veíamos la necesidad de tener un lugar de reunión fuera del barrio y pues sinceramente si no hay parroquia es poco lo que se puede hacer. Porque la parroquia es el centro de reunión, no de una pandilla sino de todas. Es raro y difícil que una pandilla vaya a escuchar la palabra de Dios al territorio de otra pandilla porque traen broncas, en cambio la parroquia es un territorio neutral.²⁵

25. Entrevista con Joel Chávez...

Pero para salir de su territorio se necesitaba la autorización de un obispo para que los párrocos les abrieran el espacio en sus parroquias. Es así como se constituyó en un movimiento religioso, con la autorización del obispo Ramón Godínez. Aquí inicia el movimiento BUC, en agosto de 1989.

BUC debía coordinarse con la pastoral juvenil diferencial. En aquel entonces la Pastoral Juvenil había logrado unir a los decanatos, sus dirigentes eran fuertes y no veían con buenos ojos al movimiento naciente:

Al inicio la relación con los líderes de la Pastoral Juvenil no era fácil. Ellos nos veían como un bola de mariguanos y ahí empezó el pique a nivel Iglesia. Los del Divino Preso ya para entonces éramos un bandonón. Ellos no querían darnos acceso a trabajar en todas las parroquias, pero con la carta del Obispo no tuvieron más remedio. Empezamos a trabajar con ellos y nos enamoramos de la Pastoral Juvenil y ellos de nosotros. Barrios Unidos ya iba ganando credibilidad a nivel Iglesia.²⁶

Poco a poco se fueron ganando la confianza de los sacerdotes para entrar en las parroquias -aunque no sin rechazos de muchos sacerdotes que desconfían de ellos por sus apariencias- y han logrado extenderse de manera creciente en los últimos años por las parroquias de la diócesis y en otros estados del país.

BUC funciona a través de una organización sumamente estructurada de formación de líderes modernos, cursos bíblicos, cursos de evangelización, asambleas de oración, etc. Organizan conciertos de rock, realizan reuniones semanales al estilo de Alcohólicos Anónimos para ayudar a los jóvenes a salir de la drogadicción y el bandolerismo, tienen casas de rehabilitación, y emprenden una nueva pastoral dirigida a jóvenes en situaciones críticas: drogadicción, alcoholismo y prostitución. En las sesiones se implementa el método de CEBs de Ver-Juzgar-Actuar mediante lecturas bíblicas, reflexión de la realidad y propuestas para transformar sus problemas de drogadicción, alcoholismo y pandillerismo. A la vez, las formas de orar están muy influidas por el movimiento de Renovación del Espíritu Santo (cantos, aplausos, oraciones extáticas), que les apoya en la formación religiosa. El lenguaje, los tatuajes, su moda estafalaria, las pintas y la música propia de estos grupos juveniles no son vistos como un atentado a la moral y las buenas costumbres, por el contrario, se incorporan como elementos simbólicos importantes para construir puentes de encuentro entre los jóvenes y la Iglesia.

Para Joel, el buen cristiano debe dar testimonio con la vida, no basta con predicar la palabra de Dios y transmitir el testimonio de conversión, es necesario cambiar radicalmente de vida. La presencia de Dios se vive en el servicio, en mantener la unión, en crear fraternidad. Con los jóvenes

26. *Idem.*

banda no se puede llegar con la Biblia por delante, lo más importante es aprender a hacer un amigo de verdad, hay que llegar con el amor, transmitir y vivir el amor de Cristo: eso es llevar a Jesús por delante. El laico tiene además que participar responsablemente con la Iglesia, con el culto, con las limosnas, asumir su compromiso con los sacramentos. No caer en un grupo institucionalizado, que se estaciona en su parroquia, se requiere lanzarse a la calles y ahí resolver los problemas reales. El requisito para militar en BUC es cambiar de vida, y para Joel la única manera de cambiar es asumiendo responsabilidades. Se debe ser consciente de que apartarse de Dios es la muerte. Por eso al joven le toca ir quitando los signos de la violencia, del rencor, del pesimismo de la drogadicción.

A las "tocadas" de rock asisten sacerdotes y en medio de una tocada se habla de Cristo y se les incita a orar. Al terminar la intervención del sacerdote, se continúa con la fiesta. Se baila al ritmo del rock Cristiano, cuyo sonido heavy metalero transporta los pasajes bíblicos del Antiguo y el Nuevo Testamento. En los cuerpos de los jóvenes los tatuajes dibujan símbolos sagrados y profanos que producen un nuevo mensaje, como es el de un joven que tenía sus brazos tatuados de mujeres desnudas, y en su espalda anunciaba "Perdón María". Pero aunque el mensaje cristiano se desplaza al escenario profano del rock, de las camisetas y de los cuerpos tatuados, la cultura del rock no se incluye en las eucaristías dirigidas al movimiento, por considerarlo profano.

Actualmente el movimiento tiene un asesor eclesialístico: el padre Olegario. Cuenta con una estructura de coordinación. Participan cien jóvenes de servidores en el movimiento. Semanalmente atienden alrededor de 1 200 personas. Tienen casas de rehabilitación para drogadictos. Dan cursos de dirigente moderno, de predicadores, de Biblia, de liturgia, de música. Organizan tardeadas y conciertos de rock Cristiano a donde invitan a los sacerdotes a predicar. El testimonio, la oración, el encuentro con el Espíritu Santo, la palabra de Dios se llevan a las calles, a las esquinas, a las cárceles. Su mayor presencia es en Guadalajara, pero su predicación se ha extendido a otras partes de la República como Mazatlán, Tijuana, Monterrey, Sonora, Chihuahua. Hacia 1995 habían organizado más de 60 encuentros.

Para el movimiento de BUC es muy importante pertenecer como movimiento de Iglesia, ya que, como sostiene su líder,

Somos Iglesia e independientemente de todo, pues queremos a nuestra Iglesia, la amamos y le damos su lugar. No tanto porque nos lo exijan, sino porque es ahí realmente donde nosotros nacimos y es ahí donde encontramos a Dios. Entonces no podemos separarnos de quien nos dio la vida otra vez. No queremos ser un movimiento más. No queremos ser una carga para ningún sacerdote. Somos un grupo de responsabilidades y de labores, y eso nos ha abierto las puertas.²⁷

27. *Idem.*

Reflexiones finales

Un primer eje de comparación entre los dos casos aquí expuestos, está dado por los testimonios de conversión. Aunque los católicos no renuncian a su adscripción religiosa matriz, el catolicismo, viven una transformación de su identidad religiosa desde su pertenencia y participación en grupos y movimientos religiosos laicales. Esta transformación de la identidad religiosa produce dos efectos simultáneos: por un lado, representan ofertas reiniciáticas que fortalecen los sentimientos de adhesión y participación al catolicismo pero desde una comunidad electiva; renuevan los rituales y sus contenidos para recobrar el sentido comunitario del catolicismo, se exalta el valor sagrado del ser cristiano en la vida diaria de los creyentes. Por otro lado, en ellos está presente una búsqueda creativa de adecuar y transformar los contenidos del ser católico a la diversidad de expectativas y necesidades cotidianas y contemporáneas de los creyentes. La nueva identidad religiosa está dada por su manera de experimentar su adscripción al catolicismo desde un nuevo espacio colectivo: el grupo o movimiento religioso desde el cual participan e interactúan con la Iglesia y con la sociedad. Por lo que la conversión no sólo se sitúa en la transformación personal de la subjetividad del creyente, sino también en la transformación de formas de convivencia, organización e identidad grupal.

Un segundo eje de comparación, se refiere a las distintas maneras en que los laicos se relacionan con la institución católica. Para la delegada regional de CEBs, la institución representa un ancla que frena el desarrollo de los valores auténticos del catolicismo postconciliar. Para ella, parte de su responsabilidad como laico adulto fue, durante un tiempo, cuestionar, concientizar y transformar la estructura de

poder de la Iglesia católica, expresada tanto en las relaciones emanadas por la institución, como en la pérdida de contenidos religiosos de los rituales y símbolos sagrados del catolicismo popular, así como en las posiciones conservadoras de un gran número de católicos. Ella se representa a sí misma como una católica en el exilio. Alguien que desde la exterioridad de la institución asume su compromiso cristiano en la transformación de las estructuras de injusticia sociales. Este exilio establece nuevas formas de ser católico sin ser reconocido oficialmente por la Iglesia, un sentimiento compartido de pérdida que los lleva a renovar comunitariamente una identidad que conserve los valores del catolicismo de la liberación en una nueva identidad marcada por su compromiso y su acción cívico política.

Comparativamente, BUC es un movimiento que surge por la iniciativa de los laicos y no de los sacerdotes o religiosos como fue el caso de las CEBs. Es un movimiento espontáneo que busca constituir su propio carisma, su propio espacio al interior de la institución. En el caso de Joel Chávez, dirigente del movimiento BUC, la relación con la Iglesia representa la conquista del derecho a la inclusión de una identidad socialmente estigmatizada que recae sobre sectores juveniles que han sido marginados y rechazados por la sociedad. Es una lucha por hacer que la institución acepte al joven con todo y su problemática. Estas nuevas identidades juveniles han construido un lenguaje propio que conquista tanto cuerpos como bardas, y que les permite hacer visible una identidad forjada en la crudeza, la violencia e incompreensión tanto generacional como clasista. Es una lucha por generar respuestas pastorales para sectores sociales que han sido rechazados por las instituciones tanto religiosas como seculares. Los jóvenes buscan reivindicar su identidad de "chavos banda" y luchan por ser parte de la Iglesia, pero también por no perder su idiosincrasia juvenil barrial.

Como dice Émile Poulat, en el proceso de secularización, las iglesias "han ganado en libertad lo que han perdido en autoridad".²⁸ La interacción de la emergencia de los NMR con la institución católica implica la disminución del espacio dominado por la jerarquía, ya que ésta se ve forzada a negociar constantemente con los laicos su permanencia dentro del catolicismo. Aunque no por ello, como hemos podido ver, la institución pierda sus competencias de exclusión (como en el caso de las CEBs) y de inclusión (como en el del BUC). Este nuevo escenario nos plantea el reto de pre-

28. Émile Poulat. "La era Poscristiana". *Religiones y Sociedad*, núm. 4, septiembre/diciembre de 1998, pp. 97-106.

guntarnos por la manera en que los NMR atraviesan e inciden sobre la institución: ver la manera en que las distintas identidades sociales, que no tenían lugar en la Iglesia, van construyendo formas novedosas de adscribirse al catolicismo, a la vez que reivindican su derecho a mantener su afiliación católica sin tener que renunciar a sus rasgos identitarios particulares.

Urge romper con los planteamientos que definían a la Iglesia desde una perspectiva sustancial o normativa que atiende a la Iglesia católica como una institución que se rige por sus normas e instancias oficiales. Pero urge también desconfiar de los planteamientos posmodernos que pronostican el vacío de las religiones, o el estallido de lo religioso, y auguran el futuro de la religión desinstitucionalizada y mayoritariamente individualizada. Más bien, considero que habría que atender los espacios en donde las instituciones religiosas pierden o mantienen su capacidad social y cultural de imposición y regulación de las creencias y las prácticas. Así como detectar los espacios de interacción entre la institución y los múltiples actores sociales que día a día demandan respuestas a sus propias necesidades religiosas mediante la emergencia de los nuevos movimientos religiosos.