

J ESTUDIOS S JALISCIENSE

39

FFebrero de 2000

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

Cristina Gutiérrez Zúñiga



LUIS RODOLFO MORAN QUIROZ

Representación religiosa de los mexicanos exiliados



MIGUEL J. HERNANDEZ MADRID

Transgresores de fronteras



ALMA DORANTES GONZÁLEZ

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA

El protestantismo histórico frente a una encrucijada



VICTOR M. RAMOS

Crisis económica y desarrollo en la visión de los obispos mexicanos



RENÉE DE LA TORRE

Dos alternativas para ser católicos:

Comunidades Eclesiales de Base y Barrios Unidos en Cristo

J ESTUDIOS ALISCICENSE S

Revista trimestral de El Colegio de Jalisco

EDITORES

José María Murià, Jaime Olveda y Agustín Vaca

ADMINISTRADORA

Angélica Peregrina

APOYO TÉCNICO

Patricia Arellano

CONSEJO EDITORIAL

Jorge Alarcón (Universidad de Guadalajara). Georges Baudot (Université de Toulouse-Le Mirail). Guillermo de la Peña (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). Juan Manuel Durán (Universidad de Guadalajara).

Claudi Esteva Fabregat (Universidad de Barcelona). Moisés González Navarro (El Colegio de México). José Luis Martínez (Academia Mexicana de la Lengua).

Coordinadora de este número: Cristina Gutiérrez Zúñiga

Febrero de 2000

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	
Cristina Gutiérrez Zúñiga	3
LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ	
<i>Representación religiosa de los mexicanos exiliados</i>	5
MIGUEL J. HERNÁNDEZ MADRID	
<i>Transgresores de fronteras</i>	17
ALMA DORANTES GONZÁLEZ	
PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA	
<i>El protestantismo histórico frente a una encrucijada</i>	30
VICTOR M. RAMOS	
<i>Crisis económica y desarrollo en la visión de los obispos mexicanos</i>	43
RENÉE DE LA TORRE	
<i>Dos alternativas para ser católicos: Comunidades Eclesiales de Base y Barrios Unidos en Cristo</i>	57

Asociados numerarios de El Colegio de Jalisco:

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Gobierno del Estado de Jalisco
Universidad de Guadalajara
Instituto Nacional de Antropología e Historia
El Colegio de México, A.C.
Ayuntamiento de Guadalajara
Ayuntamiento de Zapopan
El Colegio de Michoacán, A.C.

Estudios Jaliscienses

La responsabilidad de los artículos es estrictamente personal de los autores. Son ajenas a ella, en consecuencia, tanto la revista como la institución que la patrocina.



5 de Mayo 321
Zapopan, Jalisco

Introducción

Siempre es posible argumentar acerca de la importancia del estudio de la religión en la sociedad. Podemos decir, por ejemplo, que la religión es un fenómeno que se ha presentado en todas las sociedades -o que la hemos querido ver, aunque sea bajo diversas formas-; que en la actualidad presenciamos numerosas expresiones de su vitalidad y que se encuentra en el centro de procesos de articulación e identidad de los más diversos grupos sociales. A pesar de que hasta hace poco se preveía que la modernidad occidental acabaría con ella; en fin, que sigue formando parte de la constitución de cosmovisiones y de éticas, y en consecuencia, resulta vital para la comprensión de seres y haceres en el mundo. Casi nada más fácil que justificar la dedicación de este número -el primero del año 2000- a la religión.

Pero el estudio de la religión en el occidente del país y en México tiene ya un trecho andado. No es suficiente con decir que el estudio de la religión es importante. Nos estamos alejando de los trabajos de investigación cuya aportación es la de ser pioneros en un campo casi abandonado por las ciencias sociales, seguramente influidas por los vientos de un progreso laicizante que desde el siglo XIX prometía dejar atrás a la religión como si fuera simplemente prejuicio, espejismo, atadura en el camino de un futuro brillante y certero. Los primeros atisbos monográficos, muchos de ellos dedicados a nuevos y pujantes grupos no católicos -los "otros" por excelencia-, demandaban el reconocimiento de este campo de estudio casi en el mismo tono en el que estos grupos demandaban un reconocimiento a su existencia y legitimidad.

Ahora el tema de la religión tiene un reconocimiento académico creciente. Hay, por ejemplo, una excelente revista especializada auspiciada con fondos públicos: se convoca regularmente a coloquios y congresos regionales y nacionales -alguno de ellos con más de una docena de años de existencia-; hay un número creciente de académicos dedicados a este campo quienes, por cierto, apenas afrontan las demandas de medios de comunicación y estudiantes en formación para tratar asuntos de creencias nuevas y viejas.

El reto ahora es evitar volar con la ligereza que da una "moda" académica. Lograr originalidad y profundidad crítica. Se trata de afinar nuestra perspectiva para abarcar la especificidad del fenómeno religioso sin perder de vista sus conexiones con amplios procesos sociales

y culturales: migraciones, crisis económicas, mercados informales, revolución permanente en la tecnología de la comunicación y sobre todo en su accesibilidad, cambio en los procesos de trabajo, creciente multiculturalidad, urbanización sin auspicio estatal, nuevas demandas sobre estructuras tradicionales como escuela, universidad y familia.

Los autores de este número dan buen testimonio de los esfuerzos que hoy se realizan bajo este signo.

Tanto Rodolfo Moran como Miguel Hernández se dedican al análisis de las transformaciones religiosas de los migrantes mexicanos a los Estados Unidos: el primero desmenuza las operaciones de representación icónica de una comunidad -santos y vírgenes patronoscando ésta se vuelve transterritorial; el segundo analiza cómo la brutal experiencia de la migración ilegal tiene un correlato simbólico. Los jóvenes deportados no sólo trasgreden fronteras geopolíticas, sino también los marcos de referencia e identidad que hasta entonces habían operado en ellos.

Alma Dorantes y Patricia Fortuny se preguntan por el rumbo actual de las iglesias protestantes históricas con respecto de otras colectividades de surgimiento más reciente en la región, como mormones, testigos de Jehová y diversos movimientos neopentecostales.

Por su parte, Víctor Ramos hace un seguimiento de las posiciones episcopales católicas mexicanas en materias tan importantes como el modelo económico neoliberal y la deuda externa. Al hacerlo, da cuenta de la concepción que de sí mismo tiene el Episcopado como actor político.

Finalmente, Renée de la Torre analiza la diversidad de movimientos católicos tan disímbolos como las Comunidades Eclesiales de Base y los Barrios Unidos en Cristo, poniendo énfasis en su relación con la institución eclesiástica. Bajo esta perspectiva, aparece una iglesia “transversalizada”, que tanto se adapta a la modernidad como busca cristianizar la cultura moderna.

Estudiar la religión desde la perspectiva de las ciencias sociales no se trata, pues, de satisfacer una curiosidad por lo exótico a través del camino de la descripción etnográfica, para luego hacer capillas o cotos temáticos entre los académicos. Por el contrario, crecientemente se proponen y realizan estudios con intención comparativa para constituir una visión amplia de la creencia como fenómeno social, cultural y de poder.

Cristina Gutiérrez Zúñiga

Representación religiosa de los mexicanos exiliados¹

Luis Rodolfo Morán Quiroz
Universidad de Guadalajara

...Y ahora me encuentro solo en un país extraño
Y les confieso que hasta veces he llorado
Cuando me acuerdo de mis seres tan queridos
Nomás mi Dios por puro amor me ha consolado
Ramón González²

De la representación en general a la representación respecto a lo divino

¿De qué manera pueden los emigrantes mexicanos estar relacionados con el problema³ de la representación? Lo primero que salta a la imaginación (palabra que utilizo en esta frase con ambigua intención) es el hecho de que hace pocos meses se ha decidido que los mexicanos en el extranjero pueden conservar su nacionalidad aun si optan por nacionalizarse en otro país. Así, la representación de los mexicanos en el exilio estaría íntimamente ligada con la nueva posibilidad de elegir a sus representantes en México, incluso cuando ellos se encuentren allende las fronteras. En tal sentido, hablaríamos de representación política en el terruño de los migrantes (cíclicos o definitivos) que se encuentran en el extranjero.

Surge también la idea de que los mexicanos requerirían otro tipo de representación, en el campo de lo legal, en especial cuando se trata de un fenómeno tan frecuente como la deportación, por carecer de documentos que los acrediten como legítimos visitantes o

1. Me permito utilizar el término exilio en un sentido amplio, que va más allá del asociado con su connotación política, como una forma de referirme a una población heterogénea de origen mexicano que se encuentra viviendo temporal o definitivamente en el extranjero. En cuanto referencia a la nacionalidad o etnicidad, el término de "mexicanos" es igualmente laxo, dado que la definición de lo mexicano para quienes así se autodenominan no coincide exactamente con los criterios para serlo según las leyes del país. Es muy frecuente que generaciones muy posteriores a las de los primeros emigrantes a otros países se consideren a sí mismas como originarias de un lugar específico, a pesar de haber nacido allende la frontera. Porciones previas de este trabajo se presentaron en el II Encuentro de estudiosos del fenómeno religioso en el Centro-Occidente de México, Aguascalientes, marzo de 1999, y en el Coloquio de avances de investigación del Programa de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, julio 1999.
2. Ramón González. "Los indocumentados". Docto. de la Iglesia Evangélica de la Fe en Cristo Jesús. s/f.
3. Esta discusión se hace más compleja cuando se considera que los planteamientos de la representación tienen también diversas aristas en tanto partes de problemas más amplios: Jesús Avelino de la Pineda. *El problema de la religión*. Madrid: Síntesis, 1998.

4. Para una visión de las vicisitudes y la perspectiva del esfuerzo, véase Roger Diaz de Cossio *et al. Los mexicanos en Estados Unidos*. México: Sistemas Técnicos de Edición, 1997.
5. Un ejemplo especialmente importante de la discusión en filosofía se encuentra en Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas II*. Barcelona: Atalaya, 1995, p. 553 y ss. Conviene consultar, para el problema de la representación y su vinculación con lo religioso, a Louis Dupré. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1999, p. 37 y ss. Para una visión detallada desde la experiencia del otro y del signo, véase la elaboración posterior de Husserl que realiza Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social*. Introducción a la sociología comprensiva. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 147-148. Vale la pena consultar también a Walter Benjamín. *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Atalaya, 1994, al igual que a Jacques Derrida. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995.
6. "La práctica del culto religioso entraña un elemento lúdico", propone Gadamer, a la vez que insiste en que la identidad de una obra consiste "en que hay algo 'que entender', en que pretende ser entendida como aquello a lo que 'se refiere' o como lo que 'dice' ". Hans-Georg Gadamer. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1996.

trabajadores al otro lado de la línea. Así, en el caso de los mexicanos en Estados Unidos, no ha carecido de publicidad la necesidad de que sean informados de sus derechos, entre los que se encuentran el de su representación legal ante las autoridades y ciudadanos en el extranjero, el uso del idioma español en sus comparecencias, la mediación de un traductor, y la defensa profesional.

Tales problemas de la representación política y legal son acuciantes en la medida en la que los emigrantes mexicanos conservan fuertes vínculos con su terruño y su familia en México, a la vez que son objeto cotidiano de persecución o discriminación de parte de "la migra", algunos empleadores y autoridades. Es decir, nuestros paisanos han menester de ser representados aquí como ciudadanos, a la vez que allá como individuos.⁴ No obstante, no son estos tipos de representación de los mexicanos como entes dotados de derechos los que me interesa discutir en las líneas que siguen, sino de manera más específica, el problema de la representación en su relación con los mexicanos en cuanto creyentes.

El problema de la representación (*Vorstellung*) en filosofía⁵ y en política tiene largas raíces, comparables sólo con las que ha echado en el campo de la estética.⁶ derivadas en buena parte de la propia discusión filosófica. Quiero realizar aquí algunas acotaciones en torno a lo que implica este problema para la religiosidad popular de los mexicanos en el extranjero, y ello tiene que ver con algunos puntos tratados en los campos de la filosofía en general y en la estética en cuanto campo de análisis del arte. Mi reflexión no se dirige a enriquecer estos campos, sino a plantear este problema en el campo de la sociología de la religión en sus relaciones con el análisis de manifestaciones que podríamos considerar "étnicas".

La representación, en términos de la religiosidad popular de los emigrantes mexicanos, tiene algunas aristas. 1) Por un lado, la manera en que se representa lo divino para convertirse en presencia tangible. 2) Por

otro, la cuestión de cómo el emigrante acude a la intercesión de los santos locales y regionales para que representen sus intereses terrenales y morales ante la autoridad divina. 3) Finalmente, el de la relación del emigrante con los cuadros burocráticos eclesiales, que tienen el encargo de realizar una múltiple representación: del creyente ante la iglesia, de la iglesia ante los fieles, de lo divino ante los feligreses y de los creyentes ante lo divino.

Lo divino materializado

¿El arte es valioso por lo que representa, o por sí mismo? La pregunta se plantea repetidamente en relación con el arte en general, pero quisiera por lo pronto limitar su alcance a la medida en que la representación de lo sagrado se hace valiosa, no sólo por lo que rememora, sino por adquirir en sí misma esa cualidad. En la religiosidad popular son multitud las imágenes que se convierten en objeto de veneración a raíz de ser la representación de un personaje divino al que se le achacan poderes de deidad.⁷ Así, la imagen de esos personajes se concibe como divina y milagrosa en sí, y se organizan peregrinaciones con el objeto de ver, tocar y recordar la imagen “legítima”.

Estas imágenes milagrosas no sólo dejan de representar para convertirse en objeto de veneración y culto, sino que adquieren también una jerarquía en cuanto a los sujetos que se sienten interpelados y aludidos por su poder. Las imágenes no sólo se especializan, sino que se perciben como las mejores protectoras de quienes las veneran en relación con un espacio de origen (la mayoría de las veces) o de destino (según sea la veneración que se haya establecido “allá” a partir de lazos de oriundez).

Los emigrantes mexicanos, como ya sabemos, cargan con sus creencias y sus imágenes hacia el extranjero, y hacen de las representaciones que recuerdan a las que se encuentran en el altar del terruño, las imágenes

7. Por citar un caso conocido en Jalisco, y de una devoción antigua y muy difundida, cfr. Manuel Carrillo Dueñas. *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*. Talpa de Allende: s. ed., 1986.

que venerar. Las cualidades de las imágenes se trasladan de una a otra de la misma manera en que los emigrantes se han transportado de un espacio al siguiente. Eventualmente, los poderes de los santos del terruño se encuentran en las “representaciones de las representaciones” que se sitúan en el lugar de destino.

Aunque no contamos aún con suficientes casos documentados, sí tenemos evidencia de una creciente tendencia a considerar como “auténticas” imágenes milagrosas, a las representaciones que reproducen a las se encuentran en el terruño (un ejemplo que se multiplica es el de la virgen del Rosario, de Talpa). Los templos y altares se tornan, en ocasión del contacto directo con la divinidad, no únicamente en los lugares en donde se accedió a ellos por primera vez desde la infancia, sino que también las copias de las copias se consideran auténticas representaciones directas y poderosas de los coros celestiales.

La intercesión de los santos

Si el terruño es un espacio sagrado, la relación personal con los santos locales se convierte en la mejor forma de que los oriundos aseguren el ser protegidos. De cierta forma, el recurrir a los santos patronos del pueblo (invocarlos, llevarlos en estampa, visitarlos en sus otros altares), aun estando en el extranjero, es ocasión de aprovechar “la conocencia” desde el terruño para que el sufrimiento del exilio sea menos oneroso.

Los traslados de la devoción y las manifestaciones de los oriundos en el extranjero reproducen (y eventualmente revitalizan o superan en intensidad) las prácticas en torno a las imágenes religiosas del terruño.

Salles y Valenzuela señalan que:

La mística popular alude a formas específicas de relación humana con las divinidades, expresadas en actos, prácticas y ritos donde confluyen las religiosidades prehispánicas con el cristianismo, generando importantes formas de integración, rechazo, exclusión o asimilación, dentro de un complejo proceso inmerso en relaciones de poder.⁸

8. Vania Salles y José Manuel Valenzuela. *En muchos lugares y todos los días*. Virgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. México: El Colegio de México, 1997, p. 225.

Estas relaciones personales específicas y las mediaciones que implican para el contacto con los demás y con lo divino se encuentran presentes también en las manifestaciones religiosas una vez que los creyentes se trasladan a otros espacios. Con ello, se contradice la postura de muchos de los coterráneos de los emigrantes según la cual los que se van al norte se olvidan de sus valores y sus creencias para convertirse en "blanco fácil" de otros proselitismos, aprovechando la lejanía de los controles sociales directos.

En buena parte, el intento por encontrar sentido⁹ al sufrimiento vivido (el viaje, la discriminación, la deportación, la persecución, los maltratos, el cansancio), se torna en una conceptualización del sufrimiento recibido como si se tratara de un sufrimiento buscado para expiar culpas o para incrementar el valor de los éxitos logrados allende la frontera. Tales sufrimientos de los emigrantes mexicanos se mencionan y recuerdan en las ceremonias en conjunto, tanto en el destino como en el terruño, y en tales momentos se recurre a la intercesión de los santos locales (con imágenes concretas aquí y allá) para que cuiden a los hijos ausentes.

El papel sacerdotal

En términos de la religiosidad popular, no sobra el insistir en que los límites culturales, de elaboración intelectual y del impacto afectivo de lo divino, no son muy claros respecto a lo que sanciona como legítimo la doctrina institucionalizada. Es decir, bien mirada, la religiosidad popular suele estar con mayor frecuencia más allá de lo permitido oficialmente, y sólo en contadas ocasiones se podrían encontrar instancias de prácticas populares que se encuentren más acá respecto a lo ortodoxo.

En el caso de las expresiones de religiosidad popular con raíces en la Iglesia católica, la pregunta que plantea el dilema de conservar la doctrina o conservar la feligresía mantiene actualidad al menos desde su in-

9. En el cristianismo el sufrimiento cobra un alto valor. Vale la pena señalar que este concepto se encuentra ligado al de las preguntas últimas que plantea Luckmann cuando utiliza una definición funcional de la religión: Thomas Luckmann. *La religión invisible*. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme, 1973.

serción en cuanto práctica evangelizadora. De tal modo, se podría hablar de un constante sincretismo influido por prácticas locales y regionales, que trasciende una y otra vez las prácticas consideradas correctas según los cánones escritos. La religiosidad popular podría caracterizarse más por sus desviaciones respecto a la ortodoxia que por sus formas de expresar que los fieles hagan una apropiación intelectual de lo establecido por el credo y la doctrina que sirve de supuesta base de la creencia compartida.

Así, la expresión de "todos somos traidores", utilizada por un escolar jesuita, se aplica sin matices al tratarse de expresiones concretas de religiosidad popular como aquellas en las que los fieles que llegan con la imagen de la peregrinación sostienen creencias que no son reconocidas como la Iglesia oficial, e incluso son consideradas desviaciones y supersticiones por la doctrina. Adicionalmente, los ministros de culto sancionados por la institución contribuyen a esta traición, en la medida en que su interés por conservar la membresía en la premura del culto entra en conflicto con la necesaria paciencia para inculcar el dogma.

Dadas estas circunstancias de la religiosidad popular, los exiliados mexicanos se encuentran inmersos en una lógica de culto que corresponde en buena parte a la que se suscita en sus terruños, y que contiene elementos como:

1. Acercamiento a la Iglesia y a sus cultos como una forma de "pagar favores" a los santos adscritos a ella, realizados en forma de protección de la salud y de la vida, el logro de empleo e ingresos, la posibilidad del regreso cíclico al hogar, la conservación del matrimonio, el cruce de la frontera, entre muchos otros.

2. Una transmisión oral, de generación en generación, de las prácticas religiosas a partir de los elementos afectivos y culturales, sin el recurso a una educación doctrinal formal o a la discusión de las implicaciones de lo cultural.

3. Una escasa participación en los servicios religiosos por parte de los fieles de la Iglesia, que se suma a las

carencias educativas generales. Ello contribuye a la poca reflexión individual o colectiva sistemática acerca de los significados e implicaciones de los cultos.

4. Un énfasis en los elementos afectivos y "mágicos" de lo ritual y del pago de "mandas" y favores, que se genera a partir de una relación que se supone directa con los santos, pero que sirve de mediación respecto a lo divino.

Los exiliados mexicanos acuden al templo a rezar y a ver las imágenes de los santos locales o trasplantadas desde sus lugares de origen, con una periodicidad que encuentra parangón sólo en su sistemática falta de referencia a la doctrina. En esta lógica, los sacerdotes se convierten menos en agentes de conservación de la doctrina y de ocasión para enseñarla y más en cuadros burocráticos que explican alguna que otra regla de procedimiento a quienes son expertos creyentes. Las manifestaciones en presencia de los emigrantes, las realizadas en memoria y beneficio de los hijos ausentes, se alejan de los cultos puestos en práctica por los que se quedan todo el año, y que contrastan especialmente por la brevedad de las estancias de los "norteños" en los lugares de los que son oriundos.

Si bien es verdad que los exiliados acuden a sus pueblos para recibir sacramentos como el matrimonio y el bautizo, y son enterrados y festejan sus quince años en el suelo patrio, no por ello dejan de establecer vínculos con los templos de los lugares de origen (en especial si el flujo emigrante se ha consolidado). Tales vínculos reproducen una prisa relacionada con lo cultural. Las representaciones de los santos patronos del pueblo están ahí, pero la dedicación a la comprensión de lo doctrinal se sustituye por la paciencia invertida en planear y organizar las fiestas patronales en el terruño y en la tierra adoptiva.¹⁰

En la múltiple tarea de representación que se les adjudica a los sacerdotes desde la religiosidad popular (del creyente frente a lo divino y frente a la Iglesia, de la Iglesia y de lo divino frente al creyente), el templo llega a funcionar así como una agencia de servicio y a la vez

10. Para una descripción y análisis detallados de la celebración de la fiesta en la localidad de origen, y la búsqueda coincidencia con la celebración de la fiesta en el lugar de destino, véanse los trabajos inéditos de José Edgar Salinas Uribe que describen el caso de Ayotitlán: "Somera descripción del impacto migratorio en Ayotitlán, Jalisco", y "La migración interna del migrante al exterior", ambos de 1998.

11. Al respecto véase cómo la concepción de la "presencia" se amplía no sólo a través de la imagen sagrada, sino también en el sentido de que los hijos ausentes hacen sentir una presencia en sus aportaciones, en la representación de su familia en el pueblo, en su regreso cíclico. Henri J. M. Nouwen. *El regreso del hijo pródigo*. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt. Madrid: PPC, 1998.

12. Para una discusión de este juego de espejos y sus implicaciones en la religión como sistema de códigos, véanse: los artículos de Gianni Vattimo, "La huella de la huella"; Aldo Giorgio Gargani "La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación" y Eugenio Frias, "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado". *La religión*. Buenos Aires: Ed. La Flor, 1997. Un marco más amplio de este tipo de problemas se encuentra en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997 y en la obra de Paul Poupard. *Las religiones*. Barcelona: Herder, 1989.

13. Entre ellas cabe mencionar las realizadas con el párroco de Ayotlán, municipio de Tecolotlán, Jalisco, y con el Pbro. José Luis Martínez, en Lagos de Moreno. Algunas de las entrevistas realizadas por los escolares de mis cursos de sociología de la religión y de migración y religiosidad en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias A. C. apuntan en la misma dirección.

como una empresa de venta de beneficios que deben durar al menos hasta la próxima oportunidad de regreso al terruño. El sacerdote se encuentra, pues, con el dilema concreto que se le plantea a la Iglesia en abstracto: ¿cómo conservar la membresía sin alejarse de la doctrina?, ¿cómo dar cabida a los cultos locales y a las demandas de servicios de parte de los emigrantes cuando están dentro y fuera de su terruño sin traicionar los principios elaborados en los cánones escritos?, ¿deben los sacerdotes permitir los cultos a las imágenes milagrosas?, ¿pueden tomar parte, a favor o en contra, en las disputas respecto a la autenticidad de una imagen y sus milagros?

Así, por ejemplo, la afirmación: "esta imagen en Whittier es una copia legítima del Santo Niño de Atocha original que se encuentra en Plateros", nos remite a un problema de espejos en los que la representación que se encuentra en Plateros, municipio de Fresnillo, es una imagen similar a una que se encuentra en España y que representa a un niño que más tarde se tornó en Jesucristo.

¿Cómo puede resolver el sacerdote el problema local (por ejemplo en Santiaguito de Velázquez, municipio de Arandas) de que exista una réplica de una imagen considerada milagrosa por sus feligreses? ¿Cómo explicar que los milagros no provienen de una imagen que representa a otra imagen que representa a un ser real que vivió hace siglos como representación de un Dios que se hizo hombre?¹¹ ¿Y cómo resolver este problema multiplicado por el número de fieles de la parroquia más el de los fieles que se consideran parte de ella (y por ello aportan también sus dólares y asisten a la fiesta patronal) aunque se encuentren en el extranjero?¹²

En diversas charlas y entrevistas,¹³ los sacerdotes manifiestan esta constante tensión entre aceptar la "leyenda" del santo local que da origen a la veneración y a la supuesta cualidad milagrosa, y la necesidad de mantenerse dentro de los límites doctrinales. La tensión no sólo se conserva sino que se agudiza en la medida en

que la relación con el párroco local es tan pasajera como la visita a las ferias y fiestas patronales. Así, los momentos de (supuesto) diálogo y reflexión doctrinal se limitan a los de las "mañanitas" y una que otra homilía y mensajes al final de las peregrinaciones, procesiones y desfiles.¹⁴

Las múltiples migraciones

¿Cómo lograr la representación de los propios intereses y del alma inmortal ante lo divino? ¿Cómo manifestar las creencias y convicciones una vez que se entra en un doble proceso de regionalización de la fe y de limitación de las figuras de mediación? Estas cuestiones se tornan más urgentes en los emigrantes que aparte de trasladarse en el espacio se tornan conversos de una iglesia a otra. Ya sus coterráneos les señalaban que eran malos cristianos, pero la conversión se interpreta de maneras muy disímbolas para los conversos y para los oriundos que se oponen a los cambios de devoción. Mientras que para los conversos, el acudir a una iglesia distinta de la enclavada en "sus tradiciones y su ancestros" puede representar de hecho una vuelta hacia una religiosidad más consciente, para los críticos del terruño es una forma de constatar que quienes "migran" de una iglesia a otra en ocasión de su estancia en el extranjero, "no tenían sus valores bien cimentados".

Los evangélicos indocumentados, y en especial los recién conversos, se encuentran en una situación difícil por las implicaciones de la expresión de su religiosidad frente a sus coterráneos. Aparte del dilema que constituye la decisión de la conversión y el conflicto con quienes no la aceptan tan fácilmente desde la posición mayoritaria de la Iglesia de Roma, sus manifestaciones se tornan más difíciles de observar: ¿los evangélicos dejan de lado la religiosidad popular?, ¿qué otras respuestas buscan para explicar su sufrimiento en este valle de lágrimas? No contamos aún con información suficiente, pero cabe aventurar algunas posibilidades

14. A pesar de ser tan difusas en sus límites y alcances espaciales, habrá quien defienda la autenticidad cultural en un sentido cercano al de pureza y legitimidad que se asocian con la tradición de este tipo de expresiones. Por ejemplo: Jorge Romo Barba. "Se acaban las manifestaciones de religión popular". *Mi pueblo*. México, año XXI, núm. 120, nov-dic. 1998.

dado su alejamiento de las representaciones de lo divino en imágenes concretas:

1. Una especie de "doble nacionalidad" eclesial en la que, aun siendo capaces de entender las prácticas populares y su asociación con imágenes milagrosas, son críticos de tales manifestaciones y de la creencia en el poder divino de las representaciones.

2. Una tendencia al alejamiento de su parte con respecto de las manifestaciones populares, y a la vez una tendencia a la segregación de parte de quienes consideran a las imágenes como verdaderas ocasiones de milagros. De tal forma, al aislamiento que sufren en el exilio se aúna el aislamiento también en el terruño, lo que genera nuevas fragmentaciones de la vida social en el terruño.

3. Una tendencia, expresada verbalmente por unos cuantos, a un "sincretismo cristiano" en que la pertenencia a una iglesia liberada de los énfasis afectivos que ligan a los creyentes con las imágenes, no se acaba de concretar en un alejamiento total, de parte de los individuos, respecto a las prácticas de devoción.

No obstante lo anterior, habría que explorar las implicaciones del cruce de identidades como mexicanidad -cristianismo- catolicismo- evangelismo, para comprender las manifestaciones populares en el extranjero y su eventual pulverización o generación de corrientes específicas de tradición en la creencia. Una exploración más detallada eventualmente podría darnos luz no sólo respecto a cómo se trasladan las devociones, sino también respecto a cómo se modifica el sentido del exilio y del sufrimiento en los emigrantes mexicanos y su recurso, ya sea a una doctrina de mayor elaboración intelectual, o a una con mayor énfasis en lo afectivo y el consuelo.¹⁵

15. Para una discusión desde la perspectiva evangélica de los nuevos campos de la conversión, véase Samuel Escobar. "Las nuevas fronteras de la misión". Ponencias misionológicas. III Congreso latinoamericano de evangelización. S/ed. S/loc. 1992.

Tendencias en las representaciones sagradas

En esta sección final, me permito enumerar algunas de las tendencias hacia las que parecen apuntar las eviden-

cias de la investigación empírica que relaciona el fenómeno religioso con la migración mexicana hacia Estados Unidos:

1. Históricamente se ha generado una coincidencia especial entre el avance de la población mexicana hacia Estados Unidos y el crecimiento en las iglesias evangélicas, al igual que con la difusión de las devociones locales de los fieles católicos. Sin embargo, sólo en el último caso resulta aparente la difusión de representaciones que refieren a los santos considerados oriundos, mientras que la visión evangélica se nutre más fácilmente de visiones cristianas "universales", dada su teología uniforme.

2. El movimiento espacial de los mexicanos ha contribuido al establecimiento de santuarios a lo largo de la ruta migratoria, no sólo en Estados Unidos, sino también en México, por lo que también en este caso se puede hablar de representaciones religiosas que reflejan una tendencia a la transterritorialización de la cultura.¹⁶

3. Las identidades basadas en la oriundez y la devoción al santo patrono funcionan como ejes de unión comunitaria de los migrantes mexicanos, lo que dota de un carácter transterritorial a las comunidades de creyentes y de migrantes, no sólo por su origen común, sino por la percepción de un destino espiritual al que apuntan todos los fieles inscritos en devociones locales trasladados a destinos espaciales.

4. Los procesos de migración contribuyen en gran medida a la construcción de narrativas "de retorno" respecto a los logros de la devoción local realizada en el extranjero. Se trata así no solo de una difusión de los mitos locales del lugar de origen hacia los lugares de paso y destino, sino también de una modificación y ampliación de los mitos a medida que los oriundos se encomiendan a los santos de su devoción y encuentran consuelo en ellos. Así, el santo patrono y sus leyendas están vinculados a la imagen de la devoción en la localidad de origen, pero también con los logros milagrosos para los oriundos que se encuentran en el extranjero.

16. Para una discusión del concepto de comunidades transterritoriales, véase Luis Rodolfo Morán Quiroz, "Cosmopolitismo, migración y comunidades transterritoriales: cultura global y culturas locales". *Espiral*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 9, 1997.

De la misma forma, existe una cierta tendencia hacia la especialización de los santos para la protección de los migrantes, como en los casos de Juan Soldado, El Santo Niño de Atocha, la Virgen de San Juan de los Lagos, San Bartolomé.

5. La ampliación de las figuras de representación y de las capacidades milagrosas de los santos locales, contribuyen a dotarlos de legitimidad y autenticidad ante los fieles y oriundos.

Por ello se puede afirmar que el profundizar en el estudio de cómo se representa y da sentido a lo divino materializado permitirá sentar las bases para comprender cómo se conservan, amplían espacialmente, se reproducen y se modifican las culturas¹⁷ regionales y locales.

17. Clifford Geertz. "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols". *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973. Ian Chambers. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

Transgresores de fronteras

Miguel J. Hernández Madrid
El Colegio de Michoacán

Tijuana está en el alma
Se escucha su rumor
Quemando con su voz
Ardiendo con su voz (....)
La muerte nos espera en el camino
La vida se te acaba sin razón.
Fernando Sariñana

Introducción

La frontera de México con Estados Unidos es un lugar donde las realidades cotidianas llegan a vivirse como metáforas surgidas de los dogmas religiosos. Una de estas metáforas es la del purgatorio, porque Tijuana o Mexicali son considerados por muchos la tormentosa línea divisoria entre el infierno por todos tan temido y el *american way of life*, representación mítica de la tierra prometida. La simple dicotomía entre lo nacional y lo extranjero no cabe en la anterior perspectiva, pues el purgatorio puede ser un lugar de paso para expiar los pecados o un lugar de eterno retorno. Así las cosas, en la frontera se transgreden los convencionalismos de todo tipo, inclusive los académicos, porque resulta que ahí no es tan “racional” el comportamiento del “campo religioso”, ni la demanda/oferta de bienes de salvación, ni las conversiones de hoy y para siempre. Por eso, más que recurrir a Pierre Bourdieu para navegar en el universo de las representaciones religiosas que inventan y viven los jóvenes al llegar al purgatorio fronterizo, hemos decidido aceptar el reto de Bataille quien nos dice :

1. Georges Bataille. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus. 1981, p. 17.
2. Trabajo de campo para el proyecto "Cambio religioso y conductas de supervivencia social entre las jóvenes generaciones de migrantes" (El Colegio de Michoacán). Agradezco a Alberto Hernández (El Colegio de la Frontera Norte), a los sacerdotes Jesús Olivares y Gioacchino Campe-se (Casa del Migrante) y al personal del Albergue del Desierto (Mexicali) el apoyo recibido para la realización de este trabajo. En la realización de entrevistas participaron Marina Chávez y Enrique Martínez (El Colegio de Michoacán).

Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva (en el dominio del espíritu) llega a ser ella misma el valor y la autoridad.¹

Después de lo que aprendimos de los menores de 18 años en el trabajo de campo realizado en la frontera de Baja California en noviembre de 1998,² hemos tomado muy en serio la propuesta de Bataille contenida en la cita anterior para comprender un momento especial de los procesos de conversión religiosa entre estos jóvenes. A manera de hipótesis, proponemos que la experiencia interior de naturaleza religiosa personal es convocada frecuentemente, entre los menores que "se la juegan" para cruzar la frontera, como una forma de autoridad y valor que los ayuda a interpretar situaciones de incertidumbre extrema, en las que el dilema entre la vida y la muerte es una realidad cotidiana.

Asumimos de entrada, con esta perspectiva, un ángulo de lectura teórico-metodológico que estudia los procesos de conversión religiosa como un derrotero en la construcción de sujetos y no solamente como mecanismos de reclutamiento y sometimiento de actores sociales en el gran "mercado de la oferta y demanda" de bienes de salvación.

Antes de navegar en el universo de los datos seleccionados para argumentar nuestra hipótesis, cabe considerar porqué es importante tratar esta cuestión tomando como referente el debate de los estudios sobre cambio religioso y construcción de identidades. En la literatura académica de corte antropológico y sociológico hay cierto consenso para tratar el problema de la identidad como objeto de estudio en torno a la idea de procesos en constante reacomodamiento y articulación de esquemas de referencia, a través de los cuales los sujetos se definen a sí mismos y se diferencian de otros. Las digresiones comienzan cuando se trata de explicar o comprender en contextos específicos cómo se construyen estos marcos (si es que se construyen);

qué función estructurante desempeñan en procesos de reproducción, cambio y/o ruptura; cómo surgen identidades alternativas en sociedades caracterizadas por la fragmentación de la vida cotidiana.

En el ojo del huracán de estos debates, los estudios religiosos han aportado una veta interesante de discusión al mostrar que la religión es una fuente cultural inagotable para la formación de identidades. Desde este punto de vista la cuestión más importante es conocer por qué y cómo la religión se ha convertido en un marco de referencia para procesar identidades en la articulación de conocimientos de sentido común con dogmas fundamentados en diversas lecturas de la Biblia, de prácticas de supervivencia con prácticas y rituales inspirados en la fe, de proyectos de vida con metáforas de salvación. Es en este contexto problemático que nos interesa ubicar la siguiente exposición que, como ya se dijo, pretende acercarse a los itinerarios de la experiencia interior de algunos jóvenes migrantes que interrogan e interpretan su lucha por la supervivencia apelando a sus representaciones religiosas.

Menores en la frontera

Utilizamos el concepto de “menor” para referirnos a todos los indocumentados de ambos sexos cuya categoría jurídica es de personas que cuentan con menos de 18 años. En los escenarios fronterizos de Mexicali y Tijuana la categoría jurídica de nada vale para impedir violaciones a sus derechos humanos, su explotación como mano de obra barata en Estados Unidos, su conversión prematura en adultos por los estados depresivos y de presión emocional a los que son sometidos.

De 1995 a la fecha se ha incrementado el cruce ilegal de la frontera por menores. En 1997 el promedio mensual de menores deportados por la ciudad de Mexicali rebasó los 200; en ese año, Mexicali ocupó el segundo lugar en los sitios fronterizos por donde

3. Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH). Coalición pro Defensa del Migrante. *La esperanza truncada*. Menores deportados por la garita Mexicali-Caléxico. Mexicali: AMDH, 1996. p. 47.

4. *Ibid.* p. 35.

5. *Ibid.* p. 37.

6. *Ibid.* p. 49.

cruzaron el mayor número de jóvenes migrantes (11%), el primero lo ocupó Tijuana por donde pasaron alrededor del 75.2%.³

De acuerdo con datos del Centro de Apoyo al Trabajador Migrante (CATM), obtenidos de las alrededor de 3 500 entrevistas realizadas a los menores indocumentados deportados por la garita Mexicali-Caléxico entre 1990 y 1996, las características más importantes de esta población durante los años registrados fueron las siguientes.

La mayor parte de los menores deportados (93.7%) fueron del sexo masculino, casi todos entre los 15 y 17 años de edad (92.4%) y solamente un pequeño grupo entre 12 y 14 años (5.6%).

El 23% de los menores entrevistados procedía de Michoacán, siguiendo en orden de importancia los estados de Jalisco, Guanajuato, el Distrito Federal, Oaxaca y Sinaloa.⁴

Un dato interesante es que más del 50% de los menores indocumentados entrevistados habían cursado estudios de primaria completa; de ellos, el 26% había terminado sus estudios de secundaria y bachillerato. Este perfil es importante pues disiente del prototipo del migrante adulto con baja escolaridad; los menores migrantes en el período observado tenían una preparación escolar básica y media adquirida en las escuelas públicas del país, gracias a los múltiples esfuerzos de ellos y sus familias. Si a lo anterior añadimos que el 61% de estos jóvenes trabajaban y estudiaban tenemos a una fuerza de trabajo calificada que no es aprovechada por la economía nacional ya que emigra al extranjero como mano de obra barata.⁵ Aunque las autoridades norteamericanas niegan que en su país se utilice mano de obra infantil, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) estimó, por sus entrevistas a jóvenes deportados, que en 1997 el número de menores que trabajaba en territorio estadounidense era de 11 mil.⁶

Los motivos de su viaje lleno de peligros y penurias son, en primer lugar, la búsqueda de trabajo para mejorar los ingresos de su familia (66.1%); en segundo lu-

gar está la búsqueda de familiares que ya laboran en el territorio norteamericano (19.6%). La reunificación familiar es el motivo principal que orilla a los menores migrantes a abandonar su hogar que tal vez ya no exista en su lugar de origen. Solamente un 5.5% de los jóvenes entrevistados manifestaron que su viaje fue para "ir a la aventura".⁷ Otro estudio, realizado por la delegación de Otoy en Tijuana, comprobó que más del 60% de los menores deportados proviene de familias integradas, mientras que el otro 40% viene de estructuras familiares numerosas, disfuncionales y en muchos casos desintegradas.⁸

Antes de llegar al "purgatorio" fronterizo los jóvenes migrantes tuvieron que "pasar las de Caín" en su viaje hasta Tijuana o Mexicali. Si lo hicieron por autobús (alrededor del 60%), no se escaparon de las intimidaciones y extorsiones de las autoridades en los puntos de revisión de la Policía Judicial ni de los hostigamientos de los adultos a los menores que viajan solos. Por paradójico que parezca, un 19% de los entrevistados por la CATM prefirió ahorrar una fuerte cantidad o vender algún artículo personal para viajar por avión a la frontera. El 20% restante viajó de "aventón o raite", exponiéndose a mayores peligros, los accidentes de quienes viajan por trenes de carga son muy frecuentes llegándose a registrar casos de pérdidas de miembros del cuerpo y muertes al tratar de abordar los trenes en marcha.

Una vez en la frontera, la mayoría de los migrantes buscan a los "agentes de cruce" en la central de autobuses o en las inmediaciones de las garitas. También es común que sean abordados por estos "agentes" mejor conocidos por "polleros", "pateros", "coyotes". Más de la mitad de los jóvenes cruzó pagando a un "pollero" y la mayoría de ellos fueron abandonados a medio camino sin devolverles el dinero. Otra parte de los jóvenes entrevistados (18%) se aventuraron a cruzar solos o en grupos de compañeros de viaje; por desconocer las condiciones climáticas y topográficas, varios se

7. *Ibid.*, p. 42.

8. Comisión Nacional de Derechos Humanos. *Informe sobre el menor repatriado desde Estados Unidos*. México, 1993.

perdieron en las zonas desérticas y no faltaron los casos de muerte por insolación o frío.

Alrededor del 60% de los que fueron capturados por la patrulla fronteriza reporta haber sido tratado bien, pero el 40% sufrió todo tipo de vejaciones: desde el encadenamiento y maltrato físico, pasando por los insultos, privación de alimentos y agua, ingestión de alimentos en descomposición, hasta la tortura psicológica y ofensas a los símbolos de la cultura mexicana como la bandera y la virgen de Guadalupe. Estas vejaciones se han venido recrudeciendo en los meses posteriores a la "Operación Guardián" que inició en 1996 para reprimir la emigración de indocumentados a los Estados Unidos.

Como ya se indicó, entre 1990 y 1996 hubo más de seis mil menores deportados, ¿qué sucedió con ellos al ser repatriados por las garitas? Algunas respuestas no provienen de información que resulte del seguimiento y preocupación de sus destinos por las autoridades mexicanas, sino de la recabada en los albergues para migrantes a donde llegan muchos de estos jóvenes pidiendo ayuda.

En Tijuana y Mexicali los albergues para migrantes desempeñan una función social de hospitalidad y asistencia para los que intentan cruzar la línea fronteriza y por diversas razones no tienen éxito. La mayoría de estos albergues son de asociaciones religiosas cristianas como parte de sus proyectos de pastoral social y de evangelización. Alberto Hernández señala al respecto que "el mercado fronterizo de la predicación se ha abierto a multitud de agrupaciones que compiten unas con otras en el marco de una incesante lucha por conseguir adeptos". Según las observaciones del mismo autor, en 1987 operaban en las ciudades de Tijuana y Mexicali alrededor de 322 asociaciones religiosas afines a las corrientes del protestantismo.⁹

Si bien es cierto que la competencia para ofrecer bienes de salvación a los migrantes es una faceta importante de la expansión de las sociedades religiosas en la frontera, la otra cara de la moneda es el trabajo de

9. Alberto Hernández II, "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Frontera Norte*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, vol. 8, núm. 15, p. 108.

base realizado en los albergues con menores deportados, que después de frustrados intentos por cruzar la línea se exponen a coludirse en la venta y consumo de drogas, en las contrataciones fraudulentas y en la propensión a la prostitución. Entre estos albergues cabe destacar la labor de la Casa del Migrante de la orden católica Scalabrini; de Alcance Victoria, nombre que llevan los albergues de la Iglesia de las Asambleas de Dios para rehabilitar jóvenes adictos;¹⁰ y del Ejército de Salvación.¹¹ En sus casas de asistencia entrevistamos a 25 menores recién deportados con quienes exploramos algunas reflexiones de tipo religioso sobre sus recientes experiencias en la frontera.

“Si estoy bien con Dios, no importa en donde ande”

Al preguntar a los menores deportados si en los momentos más difíciles que vivieron al cruzar la frontera rezaron o se encomendaron a algún santo para su protección, encontramos que 20 de los que contestaron afirmativamente lo hacían con frecuencia, dirigiéndose primero a “Dios”-16- y en segundo lugar a la “Virgen”-4. Dos jóvenes provenientes de comunidades indígenas en Chiapas y Guerrero se encomendaron también a los Santos patronos de su pueblo (San Martín de Porres y San Juan) y un caso excepcional invocó a “San Malverde”, patrono laico de los narcotraficantes en Sinaloa.

Al indagar los antecedentes familiares religiosos de estos jóvenes encontramos que 23 habían sido educados por sus padres en la religión católica, uno de ellos en la Iglesia cristiana (evangélica) y otro con los testigos de Jehová; durante su estancia en Tijuana, cuatro jóvenes entre 16 y 18 años cambiaron de la religión católica a la pentecostés y uno a los testigos de Jehová. Los pentecosteses, entrevistados en uno de los albergues de Alcance Victoria, tenían por lo menos un año rehabilitándose por consumir drogas; el testigo de Je-

10. Los albergues de Alcance Victoria tienen como antecedente los albergues para jóvenes pandilleros fundados por el reverendo David Wilkerson en Nueva York, según su relato *La cruz y el puñal* que se convirtió en el paradigma del trabajo de evangelización juvenil. En 1993 se habían impreso 475 mil ejemplares. David Wilkerson y Jean Sherrill. *La cruz y el puñal*. Florida: Vida, 1993.

11. Una excepción, en Mexicali, es el Albergue Juvenil del Desierto que es una asociación civil vinculada a la Coalición Pro Defensa del Migrante y a la Academia Mexicana de Derechos Humanos para atender a los menores deportados por la garita Mexicali-Caléxico.

hová, entrevistado en la Casa del Migrante de los padres Scalabrini, decidió cambiar de religión cuando comparó cómo mejoró la vida de su madre, después de 6 años de estar con los testigos, y cómo empeoró la de su padre católico a causa de la bebida. En contraste con los menores que ya habían tenido muchas experiencias en la frontera, el resto de los jóvenes entrevistados que se mantenían católicos estaban recién llegados y apenas contaban con uno o dos intentos frustrados de pasar la frontera.

Lo interesante en todos estos casos es la seguridad que manifestaron en sus creencias religiosas al reflexionar sobre sus experiencias y vicisitudes en la frontera. La seguridad a la que me refiero puede ejemplificarse con la siguiente expresión de uno de los entrevistados católicos: "La religión es una cosa y Jesucristo otra, si yo estoy bien con Dios, no importa en donde ande". Una idea parecida la dijo un joven testigo de Jehová: "Que sea tu decisión Dios, tú y yo sabemos que no hago las cosas con malas intenciones".

Sin duda las frases fuera de contexto pueden interpretarse de diferentes maneras, inclusive contradictorias, es por ello que a continuación presento dos breves relatos de los autores de las expresiones antes citadas para comprender el sentido de sus palabras a la luz de sus experiencias.

José -nombre ficticio del informante-, de 18 años, llegó a Tijuana procedente de León, Guanajuato, a fines de septiembre de 1998. Inició su viaje en autobús pero cuando se acabó la "feria" lo terminó pidiendo "aventones". En su ciudad de origen tiene buena posición económica. Su padre tiene varios negocios de calzado, y José, junto con sus cuatro hermanos, han estudiado hasta la secundaria y la preparatoria. José decidió irse al norte porque tenía muchas "broncas" con su papá. Él fue educado en la religión católica e incluso el colegio donde estudiaba tercero de bachillerato era de "curas". Pero todo esto no representa para José ningún compromiso con lo que él llama "la religión", pues tanto en León como en Tijuana ha conocido a otros jóvenes

“cristianos” que creen en Dios igual que los católicos, pero no son tan “persignados”. En Tijuana ha intentado cruzar tres veces a San Diego donde vive un tío. Dos de ellas fueron frustradas de inmediato, pero en la tercera casi lo logra de no ser porque el “coyote” que guiaba al grupo se perdió y fueron capturados por la “migra”. Cabe mencionar que el “coyote” al que se refiere José era un “morrillo” de unos 12 años. Para pagar al “coyote” José tuvo que trabajar en el mercado y en un bar, ahí conoció a gente que le dio a fumar marihuana y tomar drogas que no sabe identificar: él probó la marihuana por curiosidad pero le provocó fuertes dolores de cabeza y mejor ya no se metió en problemas.

En este ambiente, un amigo ocasional lo invitó a alojarse en el albergue del Ejército de Salvación y después se cambió al de Alcance Victoria porque en el primero no “le pasó” el ambiente. Durante sus estancias en ambos albergues no lo obligaron a pertenecer a sus “religiones” pero tenía que participar en ceremonias y pláticas donde les “tiraban el rollo” de Jesús y la salvación. José no enjuicia a estos grupos que le tienden la mano a quienes lo necesitan, pero para él la relación con Dios es un asunto muy personal. Con los pentecosteses estuvo muy a gusto y llegó a participar “de corazón” con ellos; esto no le causa “bronca” ni le parece que este “traicionando a Dios”. Por eso, a modo de conclusión, José expresa la frase que ya hemos citado: “La religión es una cosa y Jesucristo otra, si yo estoy bien con Dios no importa en donde ande.

El otro testimonio es el de Antonio, con apenas cinco días de haber llegado a Tijuana después de haber sido deportado por la garita de Ciudad Juárez.

Antonio, de 18 años de edad, viajó de “aventones” desde Huehuetán, Chiapas, para buscar mejores ingresos en Estados Unidos. Sexto hijo de una familia numerosa dedicada a la agricultura, Antonio decidió interrumpir sus estudios de preparatoria para ayudarla económicamente. En esta decisión influyeron los “hermanos publicadores” testigos de Jehová del Salón del Reino al que pertenece desde que tenía doce años de

edad. A través de las publicaciones *Atalaya* y *¡Despertad!* que les sirve para estudiar, Antonio preguntó a un matrimonio de publicadores procedente de Chihuahua sobre la vida en Estados Unidos. Alentado por ellos tomó la decisión de irse, pues se convenció de que “allá la gente quiere superarse en lo económico y si uno sabe hacerla donde quiera lo hace”.

Antonio no teme a los peligros del camino ni a los maltratos de los “gringos”, a pesar de que en Ciudad Juárez ya vivió una experiencia de deportación; ello se debe a que con los testigos aprendió a confiar en Jehová y a conocer bien la palabra de Dios. Según Antonio, en otras religiones y “sectas” la gente hace las cosas por costumbre y no porque les expliquen desde pequeños “cómo son las cosas”. Por eso, quien conoce la palabra de Dios está seguro, y hasta las cosas que parecen malas, como cruzar ilegalmente la frontera, no lo son si se hacen como Dios manda. Al pensar Antonio de esta manera no le causa problema volver a intentar cruzar la línea, y dice que en el momento decisivo invocará a Jehová para pedirle: “que sea tu decisión Dios, tú y yo sabemos que no hago las cosas con malas intenciones”.¹²

En los casos de José y Antonio se aprecian las situaciones de reto que enfrentan algunos menores al intentar cruzar la frontera y las representaciones religiosas que les ayudan a justificar o alentar su decisión para superar los obstáculos. Es interesante descubrir en estos discursos una apropiación personal de las creencias y maneras de concebir sus relaciones con las figuras de autoridad religiosa (Dios, la Virgen, Jehová) para traducirlas en metas y prácticas específicas. A la luz de estos casos y de otros testimonios similares podemos inferir que nos hallamos ante un fenómeno de producción de conocimientos con sentido práctico, cuya orientación está referida a símbolos y racionalizaciones de naturaleza religiosa. Lo anterior de ninguna manera es una afirmación sino una conjetura que requiere estudiarse con detenimiento.

Con todo, lo que nos interesa destacar es la imagen de “experiencia interior” que captamos en un momento

12. Entrevistas realizadas por Miguel J. Hernández Madrid en la Casa del Migrante, Tijuana, Baja California, el 6 de noviembre de 1998.

crucial en la vida de estos jóvenes, donde la intersección entre la supervivencia y la creencia (algunos dirían la fe) se configuran como un parteaguas que tendrá consecuencias en el itinerario de su vida religiosa, ya sea por las vías de la conversión o incluso de la negación de la religión entre aquellos que afirman “no creer en Dios”.¹³ Quizá esta imagen, aparentemente congelada, nos diga más de los creyentes en tanto que sujetos que participan en la construcción de sus identidades y no como actores de dramas prescritos.

Balance y perspectivas

Orientados por una cita de Bataille, que trata de la experiencia interior como el camino que siguen quienes transgreden los parámetros convencionales para construir una autoridad y valoración personal, pretendimos comprender las representaciones religiosas de los menores anclados en la frontera con Estados Unidos en torno a las circunstancias y vivencias de incertidumbre que enfrentan al intentar cruzar al “otro lado”. La metáfora del “purgatorio” captada en algunas entrevistas, nos sugirió el contexto espacial y simbólico de la frontera como un lugar de tránsito y retorno en donde la religión se convierte en marco de referencia para ponderar conocimientos, sentimientos y expectativas entre los jóvenes migrantes.

El balance de este acercamiento no es concluyente sino de sugerencias y cuestiones que es necesario trabajar en la investigación y diálogo con otros colegas interesados en el tema. Una primera reflexión es sobre las objetivaciones de las creencias y prácticas religiosas para forjar identidades. En los discursos de los jóvenes migrantes se aprecia una cultura religiosa viva, matizada por la razón y la experiencia individual, de tal manera que genera una mirada cautelosa a los dogmas sin abandonar el sentido proporcionado por la fe. Cabe recordar que una cuestión importante entre los estudiosos de los procesos de conversión es la dimensión

13. Bruce B. Lawrence. “Transformation”. Marc C. Taylor (ed.). *Critical terms for religious studies*. Chicago: The University of Chicago, pp. 334-348.

14. Adolfo González Montes. "La conversión como fenómeno religioso". Serge Moscovici *et al.* *La influencia social inconsciente*. Barcelona: Anthropos, p. 344.
15. Roland J. Campiche. "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día". *Religiones latinoamericanas*. México: vol. 1, núm. 1, enero-junio, pp. 73-85.
16. Harold Bloom. *La religión en los Estados Unidos*. El surgimiento de la nación poscristiana. México: FCE, 1994, p. 46.

social de la fe y su dificultad para traducirse en una práctica, salvo riesgo de caer en la tentación teocrática y ceder al integrismo.¹⁴

Pero el acercamiento al momento y situación particular del menor en la frontera implica no perder de vista el proceso de formación de identidad del sujeto en trayectorias de corta y larga duración. Al respecto surgen varias preguntas: ¿qué cambios experimentan la autoridad y valoración individual de la experiencia interior del joven migrante al cruzar o permanecer en el "purgatorio" fronterizo? ¿Acaso la experiencia interior es el preámbulo de las orientaciones religiosas individualistas que autores como Roland Campiche encuentra cada vez más extendidas,¹⁵ y que Harold Bloom destaca como uno de los rasgos definitorios de las identidades poscristianas en Norteamérica?¹⁶

Una pista importante para responder a estas preguntas será el seguimiento de los jóvenes en diferentes momentos de su vida tanto en Estados Unidos como en México. Entrevistas que hemos realizado a migrantes mexicanos en Chicago y Lake Tahoe parecen indicar que la orientación religiosa individual es muy fuerte entre los católicos ante el reto de continuar aisladamente sus prácticas en ámbitos socio religiosos agresivos y carentes de una atención pastoral por parte de la Iglesia católica.

Ahora bien, la perspectiva analítica que define al "sujeto" como hilo conductor en el estudio de la construcción de identidades, no puede soslayar la lectura histórica de su génesis y articulación con las coordenadas presente-futuro. Esta premisa teórica nos lleva a interrogar sobre cuál es el papel de la conversión religiosa en la reestructuración de los referentes culturales que dan sentido a las prácticas de los individuos en su vida cotidiana.

Tenemos que aprender todavía mucho de los jóvenes y de sus visiones del mundo, porque a pesar de los trillados discursos que proyectan sus imágenes protagonistas del tercer milenio, ellos ya afrontan aquí y ahora los retos, reveses y sentidos de un futuro que es-

tán construyendo. Los menores de la frontera están transgrediendo límites geopolíticos y simbólicos para crear otros parámetros delimitadores de espacios públicos, privados e íntimos. En estos últimos la religión tiene un papel crucial y en la medida que logremos comprender cuál es su papel, es posible que podamos entender con Bataille que la experiencia interior, lejos de ser una forma en la que el sujeto se aísla del mundo, es un lugar de comunicación y de fusión con él.

El protestantismo histórico frente a una encrucijada

Alma Dorantes González
Centro INAH Jalisco
Patricia Fortuny Loret de Mola
CIESAS de Occidente

Introducción

Las iglesias protestantes históricas o clásicas que llegaron a Jalisco desde el siglo XIX, fueron las primeras en romper con el monopolio del catolicismo. Hoy día, la mayoría de éstas se encuentran frente a la siguiente encrucijada: realizar una transformación profunda en su organización interna o contemplar su desaparición en los próximos años. En este artículo, se analizan algunas de las causas tanto internas como externas a las organizaciones que las llevaron a la precaria situación en la que se encuentran.

¿Por qué nos preocupa este problema, cuando la opinión más generalizada se refiere a estas iglesias como “la avanzada del imperialismo”, producto de la “penetración extranjera” y, por tanto, las califica de antipatrióticas? Aunque esta posición ha sido la más popular a través del tiempo, no ha sido la única. Algunos políticos liberales decimonónicos y revolucionarios del siglo XX trataron de coadyuvar a su desarrollo porque pensaron que dichas instituciones le restarían poder político y social a la Iglesia católica e impulsarían la secularización de la sociedad. A diferencia de las posturas señaladas que tienen un claro contenido ideológico-político, creemos que es necesario analizar esta problemática desde una perspectiva sociológica.

En países como Gran Bretaña y los Estados Unidos, en donde el protestantismo es la religión mayoritaria, las comunidades religiosas sirvieron de vehículo para protestas políticas y lograron consolidar estructuras más democráticas y una sociedad civil más participativa.¹

En el contexto mexicano, que se encuentra en proceso de democratización y que carece de una sociedad participativa, sería importante discutir por qué estas iglesias no pudieron jugar un papel social similar. En el mismo sentido y como una salida para enfrentar la multifacética crisis actual, compartimos con analistas políticos contemporáneos la idea de que es urgente reactivar los "espacios de asociación humana sin coerción", como el que representan las congregaciones religiosas. Es a través de la multiplicación de estas "estructuras intermedias" que será posible fortalecer a la sociedad civil.²

El trabajo se estructura en torno a dos apartados principales. En el primero, describiremos en forma breve el origen de las iglesias históricas en Guadalajara así como su doctrina, prácticas, valores, rituales, tipo de gobierno y el impacto social que tuvieron sobre la población local. En el segundo apartado, nos abocaremos al desarrollo de la problemática central de este trabajo: el decrecimiento de las iglesias históricas a fines del siglo XX. Discutiremos su situación de estancamiento a la luz de la actual competencia religiosa que existe en el medio y la ausencia de proselitismo entre la mayoría de ellas.

Genealogía de las iglesias históricas de Guadalajara

De acuerdo con su antigüedad, las iglesias protestantes históricas de Guadalajara pueden dividirse en dos grupos: por una parte, las fundadas en el último tercio del siglo XIX, como la Metodista, Congregacional, Bautista y Episcopal; por la otra, las establecidas en el siglo XX,

1. Cfr. Bryan Wilson. *La religión en la sociedad*. Barcelona: Editorial Labor, 1969. y E.P. Thompson. *The Making of the Working Class*. Londres: Penguin Book, 1980.

2. José María Mardones. "Ética civil y religión. Las aportaciones de la religión a una ética civil en la sociedad de riesgo". *Estudios*. Instituto Tecnológico Autónomo de México, núm. 42, otoño 1995.

como la del Nazareno. Luterana, Presbiteriana y de los Discípulos. De las primeras, la Metodista y la Episcopal clausuraron sus actividades durante varias decenas de años, en tanto que la Bautista y la Congregacional han mantenido abiertas sus puertas de manera ininterrumpida durante más de un siglo.

Las iglesias más antiguas fueron el resultado de la labor misionera llevada a cabo por los enviados de las sociedades norteamericanas constituidas con ese fin en la segunda mitad del siglo XIX cuando, después de la guerra civil (1861-1865), la población y la economía de los Estados Unidos empezaron a crecer de manera rápida y sostenida. Entre los objetivos de esas sociedades estaba la de difundir un conjunto de creencias religiosas y principios éticos que promovieran la superación moral e intelectual de los individuos, así como la práctica de los principios democráticos que impulsaran el desarrollo de la sociedad.

El atraso de México y de otros países latinoamericanos se imputaba, en parte, a la ausencia de libertades, entre ellas la religiosa, y al predominio del clero católico que había distorsionado los principios del Evangelio. El origen de esta convicción se encontraba varios siglos atrás en la Reforma Protestante, cuando Martín Lutero propuso una profunda transformación de la Iglesia que pronto desembocó en la primera gran ruptura del campo religioso europeo. En otras palabras, las iglesias protestantes históricas de la capital jalisciense son las herederas lejanas de las ideas de Lutero, Calvino y de otros reformadores surgidos en Europa y en los Estados Unidos, en los siglos XVI y XVII.

En el siglo XX, la iniciativa de fundar en Guadalajara denominaciones³ de esta rama del protestantismo surgió de distintas personas, tanto nacionales como extranjeras. La Presbiteriana, por ejemplo, debe su existencia al trabajo realizado por dos misioneros norteamericanos que a principios de los años sesenta se pusieron en contacto con familias de esa denominación, residentes en la ciudad, para inaugurar una "mi-

3. En este trabajo, los términos Iglesia y denominación se utilizan en forma indistinta.

sión” que, luego de muchos años y esfuerzos, se convirtió en una Iglesia estable con templo y pastor.

En el caso anterior es evidente la gran diferencia que existió entre los misioneros extranjeros del siglo pasado y los del actual, pues mientras los primeros contaron con una gran cantidad de recursos económicos que les permitieron abrir escuelas, hospitales y dispensarios médicos, los segundos tuvieron que restringirse a la labor estrictamente evangelizadora.

También tuvieron un origen modesto las organizaciones establecidas por pastores y creyentes mexicanos. En ocasiones los pastores fueron enviados por sociedades norteamericanas como sucedió con el pastor Roberto Trejo Salgado quien llegó en 1951, comisionado por una sociedad misionera de los Estados Unidos para establecer la Iglesia luterana. En otros casos, la inquietud de abrir nuevos horizontes surgió de denominaciones ya establecidas en otros estados. Por ejemplo, la de los Discípulos, de Aguascalientes, envió a principios de 1970 al presbítero José de Loera a iniciar los trabajos que culminarían con el establecimiento de la Iglesia Cristiana Evangélica (Discípulos). En cambio, la Metodista fue el resultado de la preocupación de un grupo de fieles que al trasladarse a la capital jalisciense comenzaron a reunirse en casas particulares y, posteriormente, en templos que les prestaban otras denominaciones, hasta que lograron construir un edificio propio que inauguraron en 1968.

Doctrina, prácticas, valores, participación en la sociedad

Como continuadoras de la Reforma, estas iglesias conservan los tres principios rectores: sólo Dios, sólo la Escritura, sólo la Gracia. El primero fundamenta los otros dos en tanto que afirma que Dios se da a conocer a cada uno a través de la Escritura y no delega su Gracia en ninguna institución. Por este camino se despojó a la Iglesia católica de la autoridad sagrada y de la infalibi-

4. Jean Bauberot, "El Protestantismo". Jean Delumeau (dir.), *El Hecho Religioso*. Enciclopedia de las grandes religiones. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 175-198.

lidad que la hacía única. La Reforma eliminó a los intermediarios (la institución y los ministros) entre Dios y los hombres otorgando a la Escritura la autoridad soberana en materia de fe. Los antiguos intermediarios fueron legitimados por medio de la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos, signos de la Gracia. Estos principios rectores han sufrido muchas transformaciones y se han adecuado a las diversas circunstancias políticas, económicas y culturales adquiriendo a través de este proceso en cada denominación sus propias especificidades.⁴

Otro rasgo universal entre estas iglesias es el ascetismo, que consiste en la prohibición del tabaquismo, el consumo de bebidas alcohólicas e incluso entre algunas, la práctica de actividades como el baile por considerarse impuro. Sus rituales son formales, y en ellos se sigue un programa de actividades estructurado que no les permite expresarse en forma espontánea y emotiva. Además de los servicios religiosos, cada iglesia organiza grupos de estudio, entretenimiento y actividades diversas como coros, misiones, cocina y deportes, a los que se integran los fieles de acuerdo con el sexo, edad y estado civil. La Escuela Dominical constituye el espacio privilegiado para la socialización religiosa pues es ahí donde se inculcan los valores morales y los principios religiosos en niños y adultos. Para que los creyentes lleguen a ser miembros plenos deben hacer una "profesión de fe" y ésta se realiza generalmente en la etapa de la adolescencia.

Existen tres tipos de gobierno: congregacional, presbiteriano y episcopal. En el primero, el conjunto de miembros en plena comunión tiene el máximo poder de decisión; es decir, cada congregación es autónoma. En la práctica, sin embargo, han ideado organismos para vincularse y apoyarse entre ellas. El gobierno presbiteriano es ejercido por el pastor y el grupo de "ancianos" (aquellos laicos que han pasado un determinado número de años en la iglesia y que son reconocidos y respetados) de una congregación. Éstos, a su vez, deben acatar órdenes de instancias más amplias, como las autorida-

des de los distritos regionales y/o nacionales. El episcopal es un gobierno más jerárquico que colegial aunque la autoridad del obispo se ejerce entre pares. Las tres formas de gobierno descansan en el principio del sacerdocio universal de los creyentes; en consecuencia, los laicos pueden actuar como ministros sin haber sido ordenados.⁵

El impacto social de las iglesias históricas en la sociedad de Guadalajara fue visible durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX cuando desarrollaron una serie de labores orientadas al público en general. Esto fue posible, en gran medida, gracias a que las sociedades misioneras norteamericanas enviaron abundantes recursos económicos y personal capacitado para dirigir y enseñar en escuelas (preescolar, primaria, normal y preparatoria), hospitales y dispensarios médicos y para impulsar el trabajo editorial. A partir de la década de los treinta, esta labor social y educativa comenzó a disminuir notablemente debido, por una parte, a que los recursos del exterior se redujeron y, por la otra, a que los gobiernos postrevolucionarios comenzaron a promover la educación gratuita y las instituciones de salud, reemplazando hasta cierto grado las funciones sociales de las iglesias. La labor educativa de éstas se vio aún más restringida cuando las políticas oficiales en materia de educación prohibieron la enseñanza religiosa y la docencia de los ministros en las primarias y normales. Hoy día, la labor social de las iglesias estudiadas se reduce a dos escuelas y al hospital México-Americano financiado en parte por la Iglesia bautista.

Panorama actual

En el primer semestre de 1999 se aplicó un cuestionario entre las membresías de las iglesias Congregacional, Presbiteriana y de los Discípulos, con la finalidad de recolectar los datos que permitieran conocer a grandes rasgos sus características.⁶ De un total de 151 miembros encuestados, el 60% nació en la capital jalisciense,

5. Como resultado del sacerdocio universal, en la mayoría de estas iglesias los ministros son designados no por una jerarquía, sino por la comunidad local. Asimismo, las personas casadas y las mujeres tienen la posibilidad de acceder al pastorado.

6. La investigación empírica de donde se deriva el análisis de este artículo ha sido realizada por Alma Dorantes González como parte de su tesis doctoral (CIESAS/Universidad de Guadalajara).

20% son originarios de la ciudad de México y los restantes proceden de poblaciones ubicadas en diversos estados del Norte, Occidente y Sureste del país. Encontramos que se trata de un sector con un grado alto de educación formal ya que 34% de los miembros poseen grados de licenciatura y 28% han alcanzado el bachillerato.

Otro dato interesante es el que se refiere a la filiación religiosa de los padres de los fieles actuales: según la encuesta, 73% de las madres pertenecían a una iglesia de tipo histórico en tanto que lo mismo sucedía con 50% de los padres. Lo anterior contradice el supuesto general que afirma que las denominaciones protestantes están compuestas por individuos recién conversos, quienes no poseen una tradición religiosa familiar que se extiende a varias generaciones, como entre los católicos. También confirma que la madre juega una función decisiva en la transmisión de los valores religiosos.

Sin embargo, esta sólida tradición religiosa se está deteriorando en vista de que los jóvenes entre 15 y 24 años de edad constituyen un grupo minoritario del total de las membresías (15%), y los demás grupos etarios aglutinan a más del 80%. Estos porcentajes señalan que existen fallas importantes en la socialización religiosa y en las actividades destinadas a reclutar nuevos conversos. En tanto que las primeras generaciones lograron un crecimiento estable basado casi exclusivamente en el aumento natural de su población, al parecer en la actualidad, de acuerdo con los resultados obtenidos tanto en los cuestionarios como en entrevistas, un porcentaje significativo del grupo de jóvenes y de adultos jóvenes ha dejado de asistir a la iglesia de sus padres.

Si en épocas pasadas el ritmo de crecimiento fue muy reducido pero estable, las expectativas para el futuro inmediato son realmente desalentadoras. Informantes de la Congregacional y de la Presbiteriana, pertenecientes a la cuarta generación de protestantes mexicanos con hijos cuyas edades fluctúan entre los 24 y 35 años, admitieron que varios de ellos ya habían

abandonado la denominación familiar: algunos para asistir a templos neopentecostales, a otras denominaciones históricas e, incluso, a la Iglesia católica. Este último caso surge en los "matrimonios mixtos", esto es, el que contrae un protestante con una católica (o viceversa).

Es interesante observar que aún en estas situaciones que normalmente suscitan contrariedad en los padres, los entrevistados declaran sentirse satisfechos siempre y cuando sus descendientes permanezcan siendo buenos cristianos. Este es un indicador clave del respeto y apertura hacia las otras religiones que tradicionalmente han practicado los protestantes históricos. Como veremos más adelante, su postura pluralista y tolerante les ha llevado a subestimar la importancia del proselitismo y, por tanto, ha obstaculizado su crecimiento.

La ausencia de crecimiento representa uno de los mayores problemas que enfrentan las iglesias históricas de Guadalajara. Sin incluir a la Bautista, el número total de afiliados suman alrededor de un millar de personas. El estancamiento de los protestantes aquí analizados se destaca aún más por la antigüedad que tienen la mayoría de sus denominaciones en el país (más de un siglo), y por el éxito logrado por otras agrupaciones cristianas y no cristianas que apenas surgieron en la segunda mitad del siglo XX. En un medio que se consideraba refractario a religiones heterodoxas a la católica, los testigos de Jehová iniciaron su proselitismo en los cuarenta, y para mediados de los noventa habían superado los 10 mil bautizados; los mormones, llegados a esta entidad a finales de los años cincuenta, cuentan en la actualidad con alrededor de 8 mil afiliados; las iglesias neopentecostales, que sólo emergieron a partir de la década de 1970, han formado alrededor de una docena de congregaciones de diferentes denominaciones que agrupan alrededor de 5 mil miembros.

Aparte de las diferencias doctrinales y rituales que existen entre las últimas iglesias exitosas y las históricas, es importante destacar que el contraste que las dis-

7. Entrevista realizada a un pastor en febrero de 1999.
8. Existen pocos datos estadísticos que desglosen las membresías de las distintas denominaciones. Los censos generales de población únicamente consignan a los protestantes en conjunto. En el estado de Yucatán (sin incluir la capital), en 1982 las membresías de iglesias históricas (Presbiteriana y Bautista), constituían el 47% del total de protestantes. Consultar Patricia Fortuny Loret de Mola, "Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco", *Historia y Economía*. Revista de Análisis Socioeconómico Regional, Departamento de Estudios Económicos y Sociales, Universidad de Yucatán, año 6, núm. 33, septiembere-octubre 1982, pp. 3-23.

tingue mejor es la práctica del proselitismo. Los mormones y testigos se caracterizan por poseer prácticas muy sofisticadas y eficientes para evangelizar. Los mormones cuentan con un cuerpo especializado de evangelizadores que es rotativo; los misioneros son jóvenes laicos de ambos sexos quienes se dedican por dos años enteros de su vida a esta labor. Entre los testigos de Jehová, cada creyente es entrenado para convertirse en un evangelizador profesional y debe salir a predicar al menos una vez a la semana. Entre los neopentecostales, aunque carecen de un programa *ad hoc* como el de las organizaciones anteriores, llevar la Palabra constituye una actividad central de la doctrina y la práctica. En contraste, los protestantes históricos están convencidos de que la oración y el testimonio de los miembros de la iglesia en el medio cotidiano son suficientes para que los fieles se multipliquen.

La investigación empírica (cuestionarios y entrevistas) permite constatar lo señalado anteriormente. La gran mayoría de los informantes dijeron que la evangelización constituye una actividad primordial que ayudaría a la expansión de sus iglesias. Sin embargo, la idea que todos comparten sobre la importancia del proselitismo está muy lejos de realizarse. En parte porque muchos de ellos piensan que no es necesario poseer estrategias formales para realizar dicha actividad. Creen que hacer proselitismo significa platicar con sus familiares, amigos y conocidos e invitarlos ocasionalmente a asistir a los servicios; mostrar en silencio el ejemplo de su actuar en la vida cotidiana y hacer oración. Por ejemplo, uno de los pastores entrevistados expresó que para anunciar la Palabra, "no era necesario hacer actos públicos, más bien se debía de hacer con mucha discreción y evitando molestar a las personas".⁷

El declive de las iglesias históricas es un fenómeno que Jalisco comparte con el resto de México y del mundo, aunque tal vez sea menos visible en otras regiones del país como el sureste.⁸ En los Estados Unidos, desde el siglo pasado, esta problemática ha sido subrayada por sociólogos de la religión quienes hablan sobre el

decaimiento de estas iglesias, llamadas liberales, frente a un crecimiento de las evangélicas conservadoras.⁹ Es también un hecho que en México y en América Latina, desde los años setenta, el paradigma pentecostal comenzó a constituir el 80% del total de las religiones de origen protestante.

La Iglesia bautista, que comparte algunos de los elementos del pentecostalismo, sí se ha incrementado en forma extraordinaria tanto en los Estados Unidos como en México. En el vecino país del norte, la Bautista representa numéricamente la primera denominación protestante mientras que las demás históricas han visto disminuir sistemáticamente el número de sus afiliados.¹⁰ En el caso tapatío, de las cinco iglesias históricas que inauguraron sus actividades en la década mencionada, cuatro eran de esta denominación; asimismo, las ocho que aparecieron en los ochenta pertenecen a ella. En la actualidad, de los 36 templos existentes de esta rama del protestantismo en la ciudad de Guadalajara, el 75% son bautistas y el restante 25% se distribuye entre las otras siete iglesias históricas.

Estos datos constituyen un argumento a favor de quienes consideran que la Iglesia bautista no encaja del todo en el modelo de iglesia histórica, ya que es de tendencia evangélica, lo cual significa, entre otras, cosas que insiste en la necesidad de la conversión y la profesión personal de la fe, características que la impulsan a realizar un activo proselitismo. Se distingue además por una interpretación de la Biblia que es calificada de fundamentalista.

En esta primera exploración sobre el tema para explicar el decrecimiento de las iglesias históricas, sugerimos dos hipótesis íntimamente relacionadas entre sí. Una de ellas ha sido tomada del sociólogo francés Jean Paul Willaime, quien plantea que el protestantismo se encuentra en medio de una tensión entre fundamentalismo y liberalismo que se manifiestan en los planos psicosocial y socioreligioso.

Por su insistencia en la Biblia como única autoridad en materia de fe y de vida eclesial, el protestantismo es un fundamen-

9. Consultar, entre otros a Reginald W. Bibby. "Why Conservative Churches Really are Growing: Kelly Revisited". *JSSR*, vol. 17, núm. 2, 1978, pp. 129-137. y a R. Stephen Warner. "Research Note: Visits to a Growing Evangelical and a Declining Liberal Church in 1978". *Sociological Analysis*, vol. 44, núm. 3, 1983, pp. 243-253.

10. Roger Finke y Rodney Stark. "Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities, 1906" *American Sociological Review*, vol. 53, febrero, 1988, pp. 41-49.

11. Jean Paul Willaime, "Del protestantismo como objeto sociológico". *Religiones y Sociedad*. Trad. de Roberto Blancarte. México: Secretaría de Gobernación, mayo-agosto 1998, p. 126.

12. *Idem*.

talismo, mientras que por su insistencia en el libre examen y el rechazo de todo magisterio eclesiástico, es un Liberalismo.¹¹

Cuando predomina la tendencia fundamentalista, el grupo se hace más cohesionado, cerrado y controlado, y cuando, en contraste se privilegia la tendencia liberal las creencias se relajan y relativizan. Ambas tendencias poseen pertinencias o consecuencias que se expresan en el nivel sociorreligioso. Mientras que el fundamentalismo es congruente con las aspiraciones sociorreligiosas que observamos hoy en los individuos, el liberalismo, por su parte, es congruente "con las expectativas del sistema institucional de las sociedades pluralistas".¹²

Las iglesias protestantes históricas son consideradas liberales por ser plurales, en el sentido de que la salvación del alma puede obtenerse también a partir de otras creencias distintas a las suyas y por no concederle importancia al proselitismo. Como consecuencia de su liberalismo, satisfacen expectativas correspondientes a una sociedad moderna, -donde prevalecen tendencias hacia el pluralismo, relativismo y secularismo- más que las expectativas psicosociales o que se refieren a la subjetividad del individuo.

Las ideas de Willaime, inspiradas en la realidad francesa, pueden ser útiles para explicar el caso mexicano, ya que ambos países presentan importantes similitudes en el campo religioso. Las iglesias históricas se socializaron al interior de la sociedad dominante católica y permanecieron por mucho tiempo sin contradecir al medio ambiente que las rodeaba. Se adaptaron a éste, no lo condenaron y tampoco trataron de cambiarlo a través de la propagación de la fe, más bien fueron tolerantes e incluso plurales. Al mismo tiempo, debido a que no realizaron un proselitismo agresivo entre los católicos, fueron hasta cierto grado aceptadas y reconocidas por la sociedad global. Al perder el espíritu misionero que muchas veces requiere ser intolerante, estas iglesias se hicieron casi innecesarias y fueron capaces de convivir en armonía con el resto de la socie-

dad católica dominante. Sin embargo, este liberalismo las llevó a la situación de casi extinción en la que se encuentran ahora. En contraste, las organizaciones fundamentalistas que ofrecen múltiples satisfactores sociopsicológicos, no han logrado aún superar su antagonismo con el resto de la sociedad, ya que ni aceptan y reconocen a las otras creencias, ni tampoco son reconocidas por la sociedad católica dominante. Prueba de lo anterior es el calificativo de “sectas” que reciben de parte del clero católico a diferencia de las históricas, las cuales sí merecen el estatus de iglesias o “hermanas separadas”. No obstante, son aquéllas las que han tenido más éxito en las últimas décadas.

Reflexiones finales

Una forma de responder ante la situación precaria a que se enfrentan las sociedades religiosas estudiadas es a través de la introducción de cambios en la liturgia, o en la administración de los sacramentos. El estar a favor o en contra de estas innovaciones ha provocado tensiones y divisiones. Para algunos fieles, los cultos, comparados con los de las iglesias neopentecostales, aparecen como anquilosados e inadecuados a las demandas actuales. De ahí que soliciten la introducción de innovaciones litúrgicas, a saber; la “alabanza”; el uso de instrumentos musicales electrónicos; oración individual o colectiva en voz alta, y los testimonios y movimientos corporales. Entre los que opinan así, algunos asisten ocasionalmente a servicios neopentecostales y los encuentran “más vivos”, y califican a sus propios servicios como “más fríos”.¹³ Otros fieles rechazan estas prácticas por ser pentecostales y afirman que contradicen la tradición del protestantismo histórico, promoviendo una religiosidad superficial.

La atracción que ejerce una liturgia menos estructurada, que permite y fomenta la expresión espontánea de las emociones, constituye la pertinencia psicosocial a que se refiere Willaime. En cada una de las congrega-

13. Entrevista con una integrante de una Iglesia Histórica, en Guadalajara, marzo de 1999.

ciones estudiadas, algunos creyentes admitieron tener conocimiento de que los desertores de su denominación estaban asistiendo a cultos neopentecostales.

Por otra parte, en el protestantismo histórico se cuestiona el modo de administrar el bautismo y la edad para hacerlo. Los innovadores desearían cambiar el bautismo por aspersion y sustituirlo con el de inmersión (propio del pentecostalismo): también desearían que el bautismo fuera sólo para adultos y no para infantes. De esta manera, el adulto tendría que comprometerse en forma más consciente para cumplir con todas sus obligaciones de creyente. El bautismo por inmersión remite a una interpretación fundamentalista con base en la Biblia. El caso de la Iglesia metodista ilustra la tensión entre la tradición y el cambio. Años atrás, tuvieron un laico como ministro y éste permitió introducir diversas innovaciones litúrgicas que fueron bien acogidas. Sin embargo, las autoridades nacionales desaprobaron dichas prácticas y como medida para resolver la situación enviaron a un pastor ordenado que contaba con el conocimiento teológico necesario para corregir estas anomalías en forma ortodoxa. El nuevo pastor ha tratado de deshacer lo anterior y esto ha ocasionado la desbandada de una parte de la feligresía.

La congregación de los Discípulos parece haber encontrado una solución intermedia entre ambas posturas. A principios de los noventa recibieron un pastor norteamericano, enviado por una Sociedad Misionera Interdenominacional, quien se hizo cargo de la congregación por cuatro años. Dicho ministro alentó la incorporación de elementos pentecostales como los testimonios y la alabanza, cuidando conservar parte de la formalidad de las iglesias históricas, ya que no permitió el uso de los instrumentos electrónicos musicales ni un horario flexible en la duración del servicio. El resultado ha sido positivo puesto que no se han perdido fieles y, en cambio, ha atraído a nuevos miembros.

Crisis económica y desarrollo en la visión de los obispos mexicanos

Víctor M. Ramos
Universidad de Guadalajara

Introducción

Desde León XIII, la Iglesia se ha dotado de un pensamiento para hacer frente al reto de incidir en la orientación de las relaciones sociales como parte de su misión evangelizadora. En cambio, muy poco se ha preocupado por desarrollar un pensamiento económico, por lo que dos preguntas saltan en la reflexión: ¿se puede diseñar una práctica cristiana de la economía sin un pensamiento cristiano de la economía? ¿Puede este pensamiento aceptar los marcos del actual sistema económico que conduce a la globalización o debe comprometerse en el camino para construir un nuevo orden económico mundial?

Este es el gran debate de los dirigentes eclesiales con el mundo moderno: a la idea de un catolicismo social militante se opone una religión de la conciencia, un asunto entre Dios y el creyente. Todavía más, se le opone una conciencia emancipada de la religión.¹ Esta visión encuentra en “Mi Reino no es de este mundo”... y en “dad al César lo que es del César”, las evidencias para consolidar su soberanía autónoma para construir una sociedad basada en la mutua confianza humana que va a encontrar su centro en el ejercicio de la racionalidad.

De aquí que surja un segundo nivel de interrogantes: ¿Puede esperarse de la Iglesia un discurso económico serio, aceptable para patrones y obreros, liberales y socialistas, creyentes e incrédulos? ¿Hasta dónde puede llegar la crítica y la proposición económica surgida de los obispos para que

1. Cfr. Emile Poulat, *Église contre bourgeoisie*. Paris-Tournai: Casterman, 1977.

2. Estas preguntas las ha inspirado la lectura de Emile Poulat, *Pensamiento cristiano y vida económica*. México: Imdosoc (Diálogo y auto crítica, 19), 1991.
3. El modelo de desarrollo implica, en el pensamiento social de la Iglesia, una variable principal que es la economía pero que convive con otras como la social, la política y la cultural.
4. Para un intento de explicación de la tardía aparición de la temática del desarrollo en los documentos oficiales de la Conferencia Episcopal Mexicana, cfr. Víctor M. Ramos, *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1992.
5. Cfr. "Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", *Justicia*, 1968.

contenga pretensiones de universalidad? ¿Podrá conformarse un cierto estilo de "economía social-cristiana", o sus posiciones se confrontarán por igual con quienes debaten en las movidas aguas de la vida económica?²

La reflexión parte del supuesto seguimiento escasamente creativo que el Episcopado mexicano ha hecho de las enseñanzas pontificas en materia económica, de allí la importancia de recurrir a los textos marco para comprender el pensamiento de los obispos mexicanos. La guía que recorrerá la reflexión será la pregunta sobre los perfiles de un proyecto de desarrollo en el pensamiento social de la Iglesia y sus matices para el caso mexicano. La hipótesis que se sostendrá será que, si bien se delinea particularmente una propuesta de economía social de mercado, el pensamiento episcopal se sitúa en el plano abstracto de la cultura de la solidaridad -más allá de cualquier modelo-, proposición de tal manera abstracta que termina por diluir una propuesta específica de modelo de desarrollo.³

Del desarrollo integral a la crítica del neoliberalismo

No fue sino hasta después del Concilio Vaticano II que los obispos de México se ocuparon por vez primera de la temática del desarrollo. En la Carta pastoral sobre el desarrollo y la integración de nuestra patria, los obispos asentaban la importancia del desarrollo integral como factor de la cohesión nacional a la vez que insistían en que los males de la desigualdad se encontraban en el corazón del ser humano.⁴

Seis meses antes de la represión estudiantil (octubre 1968) la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) dio a conocer su preocupación por el desarrollo de la patria cuyo modelo partía de una visión funcionalista de la sociedad en donde a cada parte de ésta le tocaba una tarea para que el resultado armónico redundara en beneficio de todos. Ese mismo año, varios obispos mexicanos participaron en la Conferencia de obispos latinoamericanos realizada en Medellín, Colombia. Los documentos surgidos de esta "Celam II" se inspiraron en la teología de la liberación e impulsaron esta corriente. El desarrollo desigual no era visto como un problema de "mal funcionamiento" sino como un problema estructural. El sistema capitalista era considerado injusto, generador de pobreza y, por tanto, un pecado social.⁵ La

Iglesia latinoamericana se proponía, entonces, una "opción por los pobres" como camino indispensable para la construcción del Reino de Dios en estas tierras.

El modelo eclesial de "comunidades de base" se extendió en México pero no llegó a ser un modelo adoptado directamente por el conjunto del episcopado. Quizá el impacto de Medellín se reflejó de manera tímida cinco años más tarde (1973) y en pleno auge del populismo desarrollista impulsado por el entonces presidente Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). La CEM volvió a insistir en la urgencia de un desarrollo integral pero ahora como remedio a la "creciente brecha entre pobres y ricos", en donde se involucraban aspectos no meramente de la mecánica económica sino también de las esferas políticas y sociales.

En *Acerca del compromiso cristiano y las opciones políticas y sociales* no existe una crítica tan contundente, como en Medellín, al funcionamiento de la economía de libre mercado.⁶ La "aplicación mexicana" de Medellín puso el acento en el compromiso cristiano ante retos de índole moral como el "afán de lucro" que se observaba en la sociedad. No será sino hasta fines de la década de los setenta que el tema de la crisis comenzará a aflorar en los documentos episcopales, realizados de manera individual.⁷

La reunión de los obispos latinoamericanos en Puebla (1979) matizó la crítica al modelo económico lanzada en Medellín. Ahora los obispos aceptaban que había problemas de fondo en el modelo de libre mercado, mayoritario en América Latina, pero también en el modelo de planificación centralizada que operaba en los países socialista. En Cuba para el caso latinoamericano. En Puebla los obispos latinoamericanos se apoyaron en los documentos pontificios para insistir en la "tercera vía" y, junto a ello, precisar que la opción por los pobres era "preferencial" pero no obligatoria como camino pastoral.⁸ A la mayoría de los obispos mexicanos tales precisiones les vinieron de perlas.⁹

El último año de la presidencia encabezada por José López Portillo (1976-1982), fue particularmente crítico. Como medida extrema nacionalizó la banca y, con ello, desató una fuerte oposición de los empresarios. Durante 1982 los obispos, individualmente considerados, emitieron más de 20 documentos sobre el tema de la crisis que, en diversos momentos, lo relacionaban con la nacionalización bancaria. Su reacción fue cautelosa con un tono moderadamente crítico a la medida presidencial. Se recomendaba que los nuevos

6. Los documentos de Medellín no fueron, en términos generales, recibidos eufóricamente por los obispos mexicanos. Entre bambalinas se comentó que algunos obispos, buscaban la manera de retirar su firma de los documentos de Medellín. Otros se disculpaban señalando un sentimiento muy extendido en ese tiempo entre los sectores medios de la sociedad mexicana: que la problemática de México no era la del resto de los países latinoamericanos.

7. Serán obispos del sureste, la región económicamente más deprimida de México, quienes comenzarán a exponer su preocupación por la crisis económica. Cfr. la carta pastoral de Arturo Lona Reyes, "Situación deplorabile", del 8 de febrero de 1978, y la de J. Trinidad Sepúlveda, "La crisis económica", del 20 de febrero 1978. En ambas se reflejan las pésimas condiciones de pobreza de sus respectivas regiones.

8. El pontificado de Juan Pablo II, iniciado en 1978, alentó decididamente la crítica al modelo socialista.

9. Los obispos mexicanos simpatizantes con las corrientes inspiradas en la teología de la liberación no participaron directamente en la reunión de Puebla. Me refiero a Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas), José Llaguno (Tarahumara) y Arturo Lona Reyes (Tehuantepec).

10. Alfredo Torres Romero. "Nacionalización bancaria y control de cambios", Toluca, núm. 3, 17 de septiembre 1982. Cfr. Francisco Villalobos "Nacionalización bancaria y control de cambios", Saltillo, núm. 2, 10 de septiembre de 1982.

11. El nombre provisional del documento es "México entrando al año 2000", CEM, *Síntesis informativa*, 21 de julio de 1999, p. 1

dueños mantuvieran la orientación y eficiencia de la banca. La causa común de la crisis se encontraba en el pecado: "nuestra comunidad nacional sufre ahora grandes calamidades como consecuencia del alejamiento de Dios".¹⁰ La CEM brilló por su ausencia.

Durante los ochenta, la CEM emitió dos documentos valiosos en aspectos particulares que tocan los aspectos económicos. Uno se refiere al tema de la deuda externa (1987) y otro al narcotráfico (1988).

De nuevo un documento externo lanzará lo mejor de las reflexiones de los obispos mexicanos. La IV reunión de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) se llevó a cabo en Santo Domingo (1992). Apareció abiertamente la crítica al esquema neoliberal considerado un exceso del modelo de libre mercado. En rigor, se trata de la aplicación latinoamericana de la encíclica *Centesimus Annus* emitida un año antes, en el contexto de la caída del muro de Berlín (1989) y la desaparición de los países del socialismo "realmente existente".

En México las críticas al neoliberalismo han sido incorporadas en diversos documentos de la CEM y en múltiples referencias de los obispos en particular. Durante los noventa, la CEM ha emitido nueve documentos en los que se encuentran reflexiones sobre aspectos económicos. El consejo de presidencia ha anunciado que para enero del 2000 se presentará un documento con propuestas formales "para lograr la unidad, la cohesión y el diálogo entre los mexicanos, a fin de superar las crisis y derrotar las amenazas económicas y políticas durante el próximo milenio.¹¹ una especie de "proyecto de nación".

Las críticas al neoliberalismo se acompañan de sus correspondientes observaciones a los problemas de inseguridad, corrupción, narcotráfico y pobreza, como aspectos relevantes de la realidad mexicana. Se piensa que los problemas no están aislados sino interrelacionados y que, en su conjunto, tienen una raigambre: los excesos derivados de un modelo neoliberal de desarrollo.

En efecto, dos aspectos resaltan en el discurso episcopal antineoliberal: 1º. Que se asuma a éste como un exceso del modelo liberal de desarrollo económico aceptado en sus bases fundamentales de libertad de mercado y: 2º. Que no se critique al organizador de estas políticas que propician los excesos neoliberales, es decir, en la crítica al modelo no se

advierte la responsabilidad directa de las políticas públicas impulsadas por el gobierno.

En las estadísticas económicas de México ciertamente se observan avances importantes. Pero sentimos que esta bonanza aún no descienda a los estratos más pobres y humildes de nuestro pueblo... Consciente de esta realidad lacrrante, el Señor Presidente... invita a pueblo y gobierno a romper esta pobreza extrema mediante una auténtica solidaridad... Si esto se logra en nuestro país (¡Y es tarea de todos!) se conjurará el peligro de un neoliberalismo económico, ventajoso y egoísta.¹²

Las paradojas de la globalización

Una doble paradoja llama la atención en este punto: por un lado, el que los obispos no se hayan ocupado de las repercusiones religiosas del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Norteamérica y, por otro, el que la jerarquía mexicana reconozca que la globalización incluye -a la vez- un proceso de exclusión. Llamo paradojas a ambos puntos porque se esperaría que la jerarquía mexicana hubiese reflexionado sobre el impacto de la globalización en materia religiosa (dado que es su especialidad) y porque, a pesar de la crítica al neoliberalismo, la jerarquía mantiene una doble postura -aceptación general y rechazo en las particularidades de la pobreza- frente a la globalización impulsada precisamente por el modelo neoliberal.

El ingreso de México al TLC de Norteamérica no mereció un documento específico de la CEM, aunque sí estuvo presente en repetidas ocasiones con motivo de documentos de las comisiones, la propia presidencia de la CEM y de los obispos particulares.

En 1991, centenario de la encíclica *Rerum Novarum*, la discusión sobre el ingreso de México al TLC estaba en su apogeo. Con ese motivo, la Comisión de Pastoral Social de la CEM promovió una semana de estudio para que el Episcopado estudiara la doctrina social de la Iglesia. Al final, emitió un comunicado en que se especifican los criterios que, reiteradamente, los obispos mexicanos presentarán como valederos para juzgar la conveniencia de que México ingrese al TLC.

A) Sólo es legítimo un acuerdo de esta naturaleza si contribuye a un desarrollo justo, humano para los países involucrados y para sus vecinos.

B) El desarrollo tiene como fin al hombre.

12. Adolfo Suárez Rivera (presidente de la CEM), "Mensaje inaugural de la I. Asamblea Plenaria de la CEM", *DIC*, año XIX, núm. 46, 14 de noviembre de 1991, p. 696.

C) La transformación económica provoca desequilibrios y siempre hay quienes pierden y tienen que padecerlos: por eso es necesario aplicar una política social en pro de los débiles.

D) Es indispensable asegurar los elementos suficientes a quienes habrán de competir en el marco de la economía internacional, especialmente a los pequeños y medianos industriales.

E) Se deberá proteger y respetar el pluralismo de regímenes de gestión empresarial, como son las cooperativas, las pequeñas industrias y algunas empresas estatales.

F) El proceso debe ser estudiado y graduado en su aplicación y contar con suficiente seguridad y posibilidad de superar los eventuales riesgos que puedan presentarse, especialmente las que afectan a la cultura y a los valores espirituales de la Nación.¹³

Las mayores reticencias que, en términos religiosos, ha tenido la jerarquía se ubican en los aspectos de la identidad cultural. Se advierte cierta desconfianza hacia una cultura de los países del Norte, ligada al liberalismo materialista y consumista. Don Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca, lo expresó de manera nítida en una homilía pronunciada en ocasión de la peregrinación de su diócesis a la Basílica de Guadalupe:

...a quienes analizan con detenimiento el proceso de negociaciones sobre el Tratado de Libre Comercio... les da la impresión de que nuestros representantes, más que negociar un tratado entre iguales, están poniendo en bandeja de plata al país y sus recursos para ser anexados al bloque dominante del Norte... ¿No existen, en verdad, otras vías de solución más acordes con nuestra historia e idiosincrasia cultural? ¿Subsistiremos como pueblo con identidad propia al dejarnos asumir en el bloque del Norte?¹⁴

El secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS) profundiza este sentido:

Un peligro serio... es el del proceso neocolonialista de homologación de las identidades culturales de los pueblos, debido al criterio utilitarista y pragmático que subyace en la cultura proveniente de Estados Unidos y que tiende a uniformar los mercados internacionales bajo el mismo esquema consumista.¹⁵

Tómese en cuenta que el tema de la cultura ocupa un lugar central en el desarrollo del pensamiento socialcristiano bajo el impulso de Juan Pablo II: evangelización de la cultura. Se trata de la búsqueda de soluciones ante la crisis de la

13. Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS), "Comunicado a propósito de la semana de estudio del Episcopado mexicano sobre la DSI conmemorando el centenario de la *Rerum Novarum*", *DIC*, año XIX, núm. 23, 6 de junio de 1991, p. 981.

14. Bartolomé Carrasco Briseño, "El cristiano ante las situaciones nuevas hoy", Homilía realizada en la Basílica de Guadalupe el 12 de mayo 1991; *DIC*, año XIX, núm. 24, 13 de junio de 1991, p. 377.

15. Alberto Athié Gallo, *El Tratado de Libre Comercio a la luz de la opción cultural propuesta por la Doctrina Social de la Iglesia*, México: Imdosoc, 1993, p. 13.

modernidad que lleva un replanteamiento profundo de los vínculos entre religión y sociedad; es decir, recuperar la esfera de lo público sin tener que recurrir al Estado, avanzar hacia lo público para contrarrestar la secularización. En suma, la visión de una sociedad que prescindir de Dios para explicarse a sí misma.

Los vecinos del Norte representan grados avanzados de sociedades secularizadas y en donde la pluralidad religiosa es un dato de su propia identidad, en contraste con la configuración cultural y su imbricación religiosa en México.¹⁶ En la visión surgida de los documentos de Santo Domingo (1992) la cultura es puesta en el centro organizador de lo social, y lo religioso es acomodado en el núcleo de la cultura, de ahí que sin fe la cultura se disgregaría. La catolicidad retornaría al corazón de la historia a fin de construir una civilización cristiana en donde la fe católica esté ubicada en el meollo de la cultura y en tanto ésta totalice lo social.¹⁷

En respuesta a una consulta de la presidencia de la Conferencia del Episcopado de Estados Unidos sobre el Tratado de Libre Comercio, la CEM insistió en que “las diferencias entre ambos países obligan a Estados Unidos a un trato preferencial hacia México, expresando respeto a su identidad cultural y religiosa”.¹⁸ Dos aspectos, pues, van a ubicar la perspectiva de los obispos respecto de la globalización que se expresa de manera privilegiada en el TLC: por un lado, tener presente la situación de pobreza, vale decir de exclusión, que provoca esta propia dinámica de la globalización y, por otro, las reticencias en materia de identidad cultural que estarán apoyadas por los documentos del CELAM y de Roma.¹⁹

Un nuevo enfoque comienza a vislumbrarse en el discurso episcopal: la globalización como oportunidad para el desarrollo de la solidaridad. Impulsados, sin duda, por el discurso de Juan Pablo II²⁰ y por la encíclica postsinodal *Ecclesia in America*, los obispos mexicanos han comenzado a hablar de la globalización de la solidaridad y de las posibilidades que ésta ofrece para llevar el mensaje evangélico a través de la comunicación virtual y las nuevas tecnologías.²¹

Deuda externa

El 27 de enero de 1987, la comisión pontificia Justicia y Paz emitió un documento sobre el grave problema de la deuda

16. Cfr. Roberto Blancarte, “Algunas repercusiones del TLC en materia religiosa”, *El Colegio Mexiquense*, mimeo, s/f.

17. Cfr. CELAM, *Documentos de Santo Domingo*, 1992.

18. CEM, “Consulta de la presidencia de la Conferencia del Episcopado de EU sobre el TLC con México”, 18 de mayo de 1991. Este es el único documento referido al TLC firmado por la CEM.

19. Francois Xavier Nguyen Van Thuan, presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz, señaló una profunda paradoja de la globalización: “...el grupo más débil, con menos capacidades para afrontar la globalización es el de los representantes del mundo de los trabajadores (sic). Esto constituye una auténtica paradoja, pues se reconoce cada vez más que el gran recurso de una economía son las personas. De modo que, por una parte se reconoce el carácter central de la persona, pero por otra, se han debilitado las estructuras destinadas a proteger a las personas”. *CEM, Síntesis informativa*, 27 de mayo de 1999, p.3.

20. Cfr. *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo, 1992; *El secreto de la paz verdadera reside en el respeto a los derechos humanos*. Mensaje de la Jornada Mundial de la Paz, 1º de enero de 1999, núm. 9.

21. Cfr. CEM, “Encuentro con Jesucristo vivo. Mensaje de la LXVI asamblea plenaria al pueblo de México”. *DIC*, año XXVII, núm. 18, 30 de abril 1999, p. 1-3: “Mensaje del cardenal Rivera Carrera al término del seminario sobre los últimos 100 años de la evangelización en América Latina”, *Síntesis informativa*, 28 de junio de 1999, p. 1-2.

22. Alrededor de 150% en esa época.

externa de los países subdesarrollados. Dos meses después la CEM hizo suyas las visiones y propuestas que allí se indicaban. En México se vivían altos índices de inflación²² y se sentía el grave peso de la deuda externa que obligaba a pagar un alto porcentaje del Producto Interno Bruto.

Estaba por concluir el periodo del presidente Miguel de la Madrid quien sistemáticamente se había negado a reconsiderar los pagos de la deuda. Fue sorprendente que los obispos retomaran el mensaje de la comisión pontificia ya que su discurso se asemejaba más al de la oposición política que a las posiciones gubernamentales. De cualquier manera, con todo y ser uno de los documentos más críticos que hasta la fecha ha emitido el Episcopado mexicano, su presencia fue —como hasta la fecha— desapercibida.

El mensaje era duro y poco acostumbrado:

La crisis ha significado para nuestro pueblo una reducción drástica en sus niveles de vida a través de la inflación y de la desocupación; ha propiciado también creciente desconfianza y no se ve claramente cuál es el remedio necesario a cuya implementación todos podríamos colaborar corresponsable y libremente. [y sanciona que]: para pagar la deuda, ningún país está obligado a destruir o a comprometer gravemente sus propios niveles económicos fundamentales de subsistencia, crecimiento y paz social.²³

23. CEM, "La deuda externa de México", núm. 6, 2 de febrero de 1987

A pesar del documento, los hechos de los obispos no caminaron por los mismos cauces. En diciembre del mismo año en que salió el documento (1987) se firmó el primer Pacto de Solidaridad Económica impulsado por la Presidencia de la República. El Pacto... sostenía la lógica de seguir pagando la deuda externa. La mayoría del Episcopado apoyó el Pacto..., incluso algunos obispos insinuaron que la Iglesia debería haber sido signataria de dicho documento, firmado por las autoridades federales y los líderes de las confederaciones obreras y patronales.²⁴

24. *La Jornada*, México, 17 de diciembre de 1987.

A pesar de que los documentos que vienen de Roma y son adoptados por el Episcopado se convierten luego en fuente de inspiración para los obispos en lo particular, no sucedió de esta manera respecto del tema de la deuda externa. No es posible encontrar un solo documento, de obispo particular, que se haya hecho eco de las sugerencias vertidas por la pontificia comisión.

La CEM, aunque tímidamente, apoyó las gestiones que condujeron a que, en 1990, bajo el presidente Salinas de Gortari, el gobierno mexicano renegociara la deuda externa. Entre 1987 y 1990 los obispos tuvieron referencias recu-

rentes al tema en los medios periodísticos. Ello no condujo a pronunciamientos oficiales salvo una significativa carta dirigida al entonces presidente de Estados Unidos, George Bush. La misiva fue firmada por representantes de la CEM y de la Conferencia de obispos estadounidenses. Pedían al presidente Bush que tratara el tema de la deuda en la próxima cumbre económica de París a la que asistirían mandatarios y banqueros de los países desarrollados. Exponían que el salario real en México había decrecido en 60% y el ingreso per capita había bajado de 3 400 dólares a 2 000.²⁵

Durante la década de los noventa, al calor de una crisis que se ha ido profundizando, el tema de la deuda externa ha sido abordado de manera oficial y colegiada en una sola ocasión (22 de junio de 1995) por la Comisión de Pastoral Social de la CEM. Se trata de un documento que se dedica a repetir las posiciones oficiales de la comisión pontificia.²⁶

El discurso frente a la deuda externa fue relanzado por el documento del Sínodo de las Américas (1999) que retomó la recomendación de Juan Pablo II hecha cinco años antes (noviembre 1994) para que se redujera o condonara la deuda "con el fin de apoyar a los habitantes de algunas de las naciones más pobres de la tierra."²⁷ En la misma línea del documento pontificio de 1987, reconoce que "si bien la deuda externa no es la causa exclusiva de la pobreza de muchas naciones en vías de desarrollo, no se puede negar que ha contribuido a crear condiciones de extrema miseria que constituyen un desafío urgente para la conciencia de la humanidad". Y añade un matiz como respuesta a quienes han considerado que la propuesta pontificia es más "moral" que razonablemente realizable: "Cualquier reducción de la deuda debe orientarse verdaderamente a favor de los pobres. Las medidas deben ser tomadas para evitar las causas, cualesquiera que ellas sean, que originaron la deuda".²⁸

De manera individual, la exigencia de que se reduzca o condone la deuda externa aparece esporádicamente en declaraciones de prensa pero no constituye parte de la agenda del Episcopado. Tal vez se deba a dos razones: por un lado, a que en los últimos diez años el problema de deuda más preocupante ya no ha sido la deuda externa sino la interna y, por otro, a que no es un tema que preocupe a los principales actores políticos, ni siquiera de la oposición.

Respecto del Fondo Bancario de Protección al Ahorro (Fobaproa), instrumento mediante el cual se ha aumentado de manera considerable la deuda interna, tampoco existe

25. No se especifican fechas de referencia. La carta fue firmada, entre otros, por los presidentes de las respectivas conferencias episcopales, John Lawrence May (St. Louis) y Adolfo Suárez Rivera (Monterrey), el 7 de julio 1989.

26. Comisión Episcopal de Pastoral Social. *Reflexiones éticas frente a la deuda*, 22 de junio 1995.

27. Enciclica. *Tertio milenio adveniente*.

28. La sospecha popular de que el endeudamiento público va a parar a manos corruptas la externó el vocero de la CEM, Onésimo Cepeda: "el pueblo no debe cargar sobre sus espaldas con más endeudamientos para satisfacer a unos cuantos". Y agregó que el crédito "podría distraerse en la corrupción", "Mensaje final del Sínodo de las Américas", *Síntesis informativa*, 17 de junio de 1999, p. 2.

una posición oficial del Episcopado. Incluso en declaraciones de prensa, pocos obispos han abordado el tema y, al hacerlo, lo enfocan de manera general: "Quiénes abusaron de estos recursos económicos -dice Trinidad González, obispo auxiliar de Guadalajara- deberán pagarlos y no cargárselos a la población en general".

¿Cuál modelo de desarrollo...?

Juan Pablo II rechaza explícitamente que la doctrina social de la Iglesia sea una tercera vía entre capitalismo liberal y el colectivismo marxista, enfoque que prevaleció durante casi un siglo.²⁹ A la caída del muro de Berlín (1989), era necesario para Roma aclarar que no se trataba del triunfo de un sistema sino que la doctrina social católica aún tenía sentido porque se trata de una postura ética, no tanto de una ideología ni de la proposición de un modelo específico de desarrollo.³⁰

Si bien los obispos no aspiran a trabajar ellos directamente, sí proponen a los laicos "iluminaciones" para que éstos, en el ejercicio de su responsabilidad, obren en consecuencia para la construcción de un mundo más justo y humano. ¿Qué modelos de búsqueda de la justicia económica, aparentemente viables e inspirados en la doctrina social de la Iglesia existen hoy en México? Encuentro básicamente dos, de carácter predominantemente económico pero con implicaciones de tipo social, político y cultural: 1º. Economía social de mercado y, 2º. Economía popular solidaria y de mercado democrático.³¹

El modelo de economía social de mercado toma a éste como instrumento eficaz pero no lo considera el centro regulador y autorregulado de la vida social sino que lo encuadra en un marco ético, social y político. Inspirado en la *Centesimus Annus* reconoce lo positivo del mercado y de la empresa pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados al bien común.³²

Para que realmente se pueda llamar social, se trata de emplear al mercado como medio económicamente eficaz pero sin perder de vista que el fin es el hombre, todos los hombres y cada uno de los hombres.

En el diplomado en Doctrina Social de la Iglesia, impartido en el Instituto de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Guadalajara (Julio 1999), se proporciona a los alumnos un

29. Encíclica. *Sollicitudo Rei Socialis*.

30. Cfr. "Documento de Puebla", núm. 540.

31. Una reflexión similar puede encontrarse en Juan Carlos Seannone, "Hacia la justicia en el mundo y en América Latina", *Cuestión Social*, México: Imdosoc, núm. 1, primavera 1993, p. 76-78.

32. Encíclica. *Centesimus Annus*.

material escrito en el que luego de presentar las “deficiencias” de las corrientes económicas de corte liberal y socialista, se presenta a la economía social de mercado como el modelo que coincide con los principios y criterios de la doctrina social de la Iglesia.³³ Se expone una síntesis del pensamiento de los economistas alemanes Ludwig Erhard y Alfred Müller de la siguiente manera:

1. La propiedad privada es legítima pero debe contribuir a obras sociales para el bien común según las leyes de Estado. Tiene una hipoteca social.³⁴

2. La iniciativa privada debe contar con libertad para su acción económica, pero al mismo tiempo se le deben imponer fuertes obligaciones por el Estado.

3. Debe existir el mercado libre y la libre competencia pero al mismo tiempo el Estado debe cuidar la justa distribución de la riqueza mediante leyes adecuadas.

4. La justa ganancia es legítima en las empresas, pero al mismo tiempo se les debe exigir su participación en servicios de solidaridad con quienes menos tienen, pueden o saben.

5. El Estado debe intervenir para legislar a favor del bien común, de la solidaridad, de la subsidiariedad, de la justicia social, de la moralidad.

6. Los valores morales son necesarios para la recta administración de una economía sana y dignificadora de las personas.

Aplicados en la práctica, estos principios se proponen, entonces, que la iniciativa privada lleve el liderazgo económico, que se establezcan organismos intermedios de ciudadanos responsables que exigen los derechos del pueblo, tanto al Estado como a la iniciativa privada, que los sindicatos negocien a nivel de empresa y que se promueva la cultura del pago de impuesto y de exigir al Estado que los distribuya equitativamente en bien de la sociedad y de los más necesitados.

El modelo de economía popular solidaria y de mercado democrático incluye a un sinnúmero de organizaciones económicas populares que buscan un nuevo diseño de empresa. Su principal impulsor, Luis Razeto, señala diez características que distinguen a este tipo de experiencias:

1. Iniciativa desarrollada por los sectores populares
2. Son asociaciones personalizadas en donde los miembros se conocen

33. “Evolución del liberalismo económico y economía social de mercado”, mimeo. s/l.

34. Cfr. Propuesta del Nuncio Apostólico, Justo Mullor, hecha en entrevista con José Juan Ramírez, *El Heraldo de México*. México, 19 de julio de 1999, p. 1.

3. Existe una organización en el sentido técnico preciso de la palabra: objetivos, procedimientos, sistemas, etcétera

4. Son organizaciones de claro contenido económico aunque extienden sus actividades a otras dimensiones de la vida social

5. Buscan satisfacer necesidades y enfrentar problemas sociales de sus integrantes a través de una acción directa de mutua ayuda

6. Son iniciativas que implican relaciones y valores solidarios ya que se establecen lazos de colaboración mutua, cooperación en el trabajo y responsabilidad solidaria

7. Son organizaciones que quieren ser participativas, democráticas, autogestionarias y autónomas.

8. No se limitan a un solo tipo de actividades sino que tienden a ser integrales ya que combinan actividades económicas con otras de tipo social, educativo, deportivo, religiosas y, a menudo, de acción política o pastoral religiosa

9. Se pretende formar un modelo distinto y alternativo respecto de las formas organizativas predominantes (individualistas, consumistas, autoritarias, etc.) y aportar un cambio social en la perspectiva de una sociedad mejor o más justa

10. Buscan superar la marginación y aislamiento conectándose entre ellas de manera horizontal, formando coordinaciones y/o redes de solidaridad.³⁵

En México existe una larga tradición de iniciativas de este tipo, inspiradas primero por el Secretariado Social Mexicano (SSM) y, posteriormente, se han desarrollado en numerosas diócesis en el marco de la pastoral social. Cajas populares, cooperativas de vivienda, mutuales de difuntos, son algunas de las experiencias que con frecuencia pueden observarse en las parroquias, y en ocasiones también a escala diocesana.³⁶ En los documentos del Episcopado mexicano no se ha configurado un discurso que exponga este tipo de modelo pero sus referencias se encuentran incluidas en múltiples documentos, particularmente en los espacios dedicados a las posibilidades de desarrollo basadas en una perspectiva centrada en el ser humano.

Es quizá en Chile donde mejor se ha sistematizado esta experiencia de economía solidaria y de mercado democrático. Según Razeto, "objetivo prioritario del proyecto [es] la superación de la pobreza mediante el desarrollo de un sector de economía popular de solidaridad y trabajo, organizado, eficiente e integrado a la economía nacional".

35. Cfr. Luis Razeto M. *De la economía popular a la economía de solidaridad, en un proyecto de desarrollo alternativo*. México: Imdosoc (Diálogo y autocrítica, 34), p. 33-34.

36. Durante los años del *modus vivendi* entre Iglesia y Estado en México, el SSM impulsó este tipo de organizaciones que florecieron en las regiones del Valle de México, el Bajío, Jalisco y Michoacán, entre otros lugares.

Estos dos modelos que se inspiran en la doctrina social de la Iglesia, suponen una genuina democracia política y el intento de lograr una democracia económica y social, así como formas democráticas no sólo representativas sino también participativas. Es obvio expresar que ninguno de los dos modelos podrá lograrse sin una cultura de la solidaridad y un marco jurídico que la exprese institucionalmente.

En México, los obispos critican al modelo económico vigente por sus consecuencias de pobreza y miseria. Lo hacen de manera discreta en los documentos pero reiterada en declaraciones de prensa. Son pocos los obispos que se atreven a criticar directamente la política gubernamental en materia económica, menos aún quienes lo hacen de manera documentada.

La mayoría de los obispos ubica la problemática económica (fundamentalmente la pobreza y la miseria), en un primer nivel, como un problema nacido del pecado del egoísmo. En un segundo nivel, encuentra responsable de la desigualdad a las desviaciones e incongruencias del propio sistema económico y, en un tercero y último nivel, piensa que el problema del desarrollo económico es de tipo educativo y de integración familiar.³⁷

Las posiciones económicas, en el discurso episcopal, quedan subordinadas al contexto más general de evangelización de la cultura, entendiendo a ésta, en un sentido amplio, como el conjunto de valores sobre los cuales se organiza la convivencia humana, penetrando las conciencias de las personas, determinando el ambiente moral de la sociedad y conformando las instituciones y las estructuras sociales. El discurso ético religioso, base de la reflexión y propuestas episcopales, se presenta a sí mismo de manera radical (en el sentido de raíz u origen), de tal manera que si bien existe una propensión a facilitar ciertos modelos de desarrollo liberal, no se omite por ello la posibilidad de que, ante su eventual fracaso, se pueda cambiar de opinión. El sustento ético-religioso lo permitiría al situarse por encima de cualquier propuesta específica de desarrollo económico.

Dice el obispo de León y vicepresidente de la CEM, Guadalupe Martín Rábago:

se acusa a la solidaridad de estar más preocupada por la distribución de la riqueza que de su producción: promotora de una actitud asistencialista o caritativa; como una especie de socialismo blando. La verdad es que la solidaridad y la dimensión ética animan la eficiencia humanista y humanizadora; suponen la competencia útil dentro

37. Se excluyen en este esquema las posiciones derivadas de la teología de la liberación, prácticamente desaparecidas del panorama episcopal mexicano salvo por algunas afirmaciones de don Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas) y de don Arturo Lona Reyes (Tehuantepec).

38. "La influencia de la cultura postmoderna y la respuesta desde un programa de educación para la solidaridad", *DIC*, año XXVII, núm. 30, 23 de julio de 1999, p. 8.

39. *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 2419-2420.

de límites justos; suponen una ética de responsabilidad consigo mismo y con los demás".³⁸

¿Existe, pues, un modelo de desarrollo económico que propongan los obispos mexicanos? He aquí algunas conclusiones:

Difícilmente se encontrará un modelo señalado por su nombre ni su discurso lo ligará a una determinada corriente ideológica.

1. Se puede, sin embargo, deducir válidamente de sus discursos, que delínean primordialmente un modelo cercano al de economía social de mercado y, en segundo nivel, al de economía popular solidaria.

2. Que al insistir en la referencia ético-religiosa, a la vez que fundamentan su propuesta, se ubican por encima de ésta y de cualquier otra concreta. La posibilidad de adaptar su discurso y propuestas será factible mientras se mantenga este trasfondo.

Permítaseme por ello citar al Catecismo que con tanta frecuencia invocan los obispos mexicanos: "La Iglesia establece un juicio moral en materia económica y social cuando los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas así lo exigen. En el orden moral cumple una misión distinta que las autoridades políticas".³⁹ O en buen castellano: no toca a la Iglesia (léase clerecía) involucrarse en materia económica pero si es necesario (violación a los derechos humanos) se reserva el derecho de hacerlo. De cualquier manera, el problema de la política económica es de las autoridades políticas.

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 René 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.

Próximo número

J ESTUDIOS S JALISCIENSE S

40

Introducción

José María Muriá

Andrés Fábregas Puig

La antropología social en Jalisco

En este artículo el autor comenta la situación que guarda la disciplina de la antropología social en Jalisco. Se trata no de una revisión de teoría y escuelas académicas, sino más bien de cuáles son las características que guardan la enseñanza y la investigación antropológicas en el estado y los escenarios posibles a futuro.

Palabras clave: Antropología social, Investigación, Enseñanza, Jalisco

Jaime Olveda

Del positivismo a la Nueva Historia

Artículo en el que el autor analiza las corrientes historiográficas vigentes en el siglo XX y su influencia en la historia regional de Jalisco.

Palabras clave: Historia, Historiografía, Positivismo, Materialismo histórico, Nueva historia.

Cristina Gutiérrez Zúñiga y Rogelio Marcial

Visión de la sociología en Jalisco

En nuestro contexto, la sociología se encuentra aún en proceso de consolidación como disciplina. Este artículo da una somera visión de algunas de las tendencias actuales de este proceso, en lo que se refiere a formación profesional y práctica investigativa en Jalisco.

Palabras clave: Sociología, Formación profesional, Investigación

Agustín Vaca

La fuerza de la historia oral

Tras una breve recensión de los argumentos teóricos a favor y en contra de los testimonios orales como productores de conocimiento histórico, el autor hace una también breve reseña de las principales dificultades con que se encuentran los que recurren a este método de investigación y del desarrollo de la práctica de este auxiliar de la Historia en Jalisco.

Palabras clave: Historia, Testimonio oral, Conocimiento histórico.