

¿El reino de Dios es de este mundo?
*El papel ambiguo de las religiones
en la lucha contra la pobreza*



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Temas para el diálogo y el debate

Colección
CLACSO-CROP

Editor Responsable
Emir Sader
Secretario Ejecutivo de CLACSO

Directores de la Colección
Alberto Cimadamore y Else Øyen

Coordinación
Fabiana Werthein y Hans Offerdal

Asistente
Santiago Kosiner

Coordinación del Área de Difusión y
Producción Editorial de CLACSO
Jorge A. Fraga

Diseño y producción editorial
Siglo del Hombre Editores

¿El reino de Dios es de este mundo?
*El papel ambiguo de las religiones
en la lucha contra la pobreza*

Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal

Compiladores



Siglo del Hombre Editores



¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza / compiladores Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal. -- Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2008.

368 p. ; 24 cm.

1. Pobreza - América Latina 2. Pobreza - Aspectos religiosos - América Latina 3. Iglesia - Aspectos sociales - América Latina 4. Servicio social religioso - América Latina 5. América Latina - Condiciones sociales I. Zalpa Ramírez, Genaro, comp. II. Offerdal, Hans Egil, comp.

362.5 cd 21 ed.
A1199296

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis-Ángel Arango

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

La presente edición, 2008

© CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875, piso 5° J -CP1023AAB, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4814-2301/4811-6588; Fax: (54-11) 4812-8459
www.clacso.org; clacso-crop@clacso.edu.ar

© CROP

Comparative Research Programme on Poverty
Nygårdsgaten 5, N – 5020, Bergen, Noruega
Tel.: 47 55 58 97 39; Fax: 47 55 58 97 45
www.crop.org; crop@uib.no

© Siglo del Hombre Editores

Cra 31A N° 25B-50, Bogotá D.C., Colombia
PBX: (57-1) 337-7700, Fax: (57-1) 337-7665
www.siglodelhombre.com

Diseño de carátula
Alejandro Ospina

Armada electrónica
Ángel David Reyes Durán

ISBN: 978-958-665-126-4

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 N° 95-28, Bogotá D.C.

Impreso en Colombia-*Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo por escrito de la Editorial.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
<i>Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal</i>	

Parte I

RELIGIÓN, POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL: UNA VISIÓN TEOLÓGICA

La opción por los pobres: análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado	23
<i>Carlos David Castro-Gómez</i>	
Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas pentecostales...	53
<i>Rita María Ceballos</i>	

Parte II

RELIGIÓN, POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL: UNA VISIÓN CULTURAL

Entre el dolor de la pobreza real y el gozo de la pobreza espiritual	89
<i>Paulo Coto Murillo y Moisés Salgado Ramírez</i>	
Religión y pobreza: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay.....	115
<i>Rodrigo Horjales, Serrana Saralegui, María Victoria Sotelo Bovino y Carolina Vicario</i>	

Un análisis sobre el movimiento Rastafari en Cuba: la riqueza espiritual como alternativa contra la pobreza	129
<i>María Agustina Larrañaga</i>	
¿“De Dios venga el remedio” o “A Dios rogando y con el mazo dando”?	151
<i>Genaro Zalpa</i>	
Entre las cosas de Dios y las preocupaciones terrenales: el camino contradictorio hacia la santidad en la “Iglesia de la Luz del Mundo”	175
<i>Luis Arturo Ávila Meléndez</i>	

Parte III
RELIGIÓN, POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL:
UNA VISIÓN SOCIOPOLÍTICA

La caridad y la limosna: ¿estrategias pastorales de erradicación o de reproducción de la pobreza?	201
<i>Claudia Barrientos</i>	
El papel de la Iglesia católica en la reivindicación de los derechos de los pobres: la Iglesia de Guatemala como portavoz de los pobres	229
<i>Ana Gabriela Contreras García</i>	
Evangélicos y pobreza. Reflexiones a partir del estudio de la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia	253
<i>Fabio Lozano</i>	
El Movimiento Ecuménico en Cuba. Sus estrategias contra la pobreza en los últimos 20 años	275
<i>Caridad Massón Sena</i>	
Congregación y segregación: organizaciones vecinales y procesos de despolitización en las urbanizaciones confesionales evangélicas de la zona periurbana de la ciudad de Cochabamba	293
<i>Nelson Antequera D.</i>	
Trayectorias creyentes/trayectorias sociales	315
<i>Abelardo Jorge Soneira</i>	

La discriminación laboral de las minorías religiosas en México:
un fenómeno silencioso en movimiento 339
Jorge E. Horbath



INTRODUCCIÓN

Genaro Zalpa¹ y Hans Egil Offerdal²

En marzo del 2008 la sociedad bíblica del Reino Unido publicó una versión de la Biblia titulada *Biblia de la justicia y la pobreza*. Su particularidad es que resalta más de 2.000 versículos que tienen que ver con la pobreza y con la justicia. La idea provino de un pastor evangélico norteamericano, Rick Warren, quien se preguntaba cómo había podido ignorar esos 2.000 versículos durante las varias décadas en las que había sido pastor.

Este no es sino un ejemplo del renovado interés en la relación entre religión, pobreza y justicia social, que puede encontrarse entre los creyentes de virtualmente todas las religiones y denominaciones. Al contrario de lo que suele pensarse, se pueden documentar numerosos ejemplos que dan cuenta de un creciente compromiso con los asuntos del mundo, tanto entre los creyentes como

¹ Doctor en Sociología de la Universidad de York (Reino Unido). Es profesor e investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesor invitado de El Colegio de Michoacán, la Universidad Autónoma de Zacatecas, la Universidad Modelo de Mérida y la Universidad de Colima. Últimas publicaciones: *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el Estado* (2003); *El mundo imaginario de la historieta mexicana* (2005); *La trama y la urdimbre. Ensayos de historia cultural* (2005, con Mariana Terán); *La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos* (2007, con María Eugenia Patiño), y “La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Aguascalientes” (en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, 2007).

² Candidatus magisterii en Ciencias de Religión y candidatus philologiae (MPhil) en Estudios del Cristianismo por la Universidad de Bergen (Noruega). Actualmente se desempeña como coordinador para América Latina del Comparative Research Programme on Poverty (CROP).

entre las jerarquías. No es un fenómeno que se limite a algunas congregaciones eclesásticas o religiones, sino que se encuentra diseminado en la mayoría. En 1993 el Parlamento Mundial de las Religiones declaró:

Condenamos la pobreza que destruye el potencial de la vida, el hambre que debilita el cuerpo humano, las disparidades económicas que amenazan con la ruina a tantas familias. Condenamos el desorden entre las naciones, el desdén por la justicia que empuja a los ciudadanos a la marginación, la anarquía que se apodera de nuestras comunidades, y la locura de la muerte violenta de los niños. (Parlamento Mundial de las Religiones, 1993: 2)

En este contexto no parece equivocado afirmar que no solamente fallaron los teóricos de la secularización al profetizar la muerte de la religión, sino que, todavía más importante, las religiones *pueden* conducir a la realización de acciones a favor de los pobres y los marginados.

Quizá uno de los más famosos axiomas sobre el papel de las religiones en la sociedad es el de Marx: “La religión es el opio del pueblo”. Esta cita ha sido usada y abusada durante mucho tiempo para sugerir que la religión obstaculiza el cambio social porque narcotiza al pueblo oprimido. Pero, por otro lado, el filósofo Alasdair MacIntyre, en su interpretación del marxismo, dice que Marx también reconoció que “poniendo ante el pueblo una visión de lo que le es negado, la religión juega, al menos en parte, un papel progresista, porque le da una idea de cómo podría ser un mundo mejor” (MacIntyre, 1995: 103). En otras palabras, la religión puede obstaculizar el cambio social y el desarrollo de los pobres, pero también puede ser una inspiración y una fuerza a favor del cambio y de la revolución.

En el contexto latinoamericano, la Teología de la Liberación es un buen ejemplo de este dualismo. Por una parte la historia de la Iglesia católica en Latinoamérica ha sido la historia de una iglesia que se ha puesto de parte de los ricos y de los poderosos, pero al mismo tiempo ha habido miembros y grupos de la misma Iglesia que se han puesto de parte de los pobres y que han sido sus defensores y les han dado voz. Otras religiones cristianas, como los luteranos, los bautistas, los metodistas y los evangélicos, por mencionar algunas, también han llevado a cabo prácticas liberadoras. Ha sido una convicción con altos costos la de ser voceros de los sin voz, de lo cual es testimonio el numeroso martirologio contemporáneo de toda América Latina. Lo que esos mártires tienen en común es la defensa de los pobres, la lucha a favor de la justicia social y el haber sido asesinados fríamente por los guardianes de los imperios.

Este libro es el resultado del análisis y la reflexión acerca de las relaciones entre las religiones, la pobreza y la justicia social, hechos por un grupo de expertos

que se reunieron en julio del 2007 en Santo Domingo, República Dominicana. Aquí se recogen 14 de los trabajos que allí se presentaron y se debatieron, con el objetivo de exponerlos a la discusión de un público más amplio.

Lo primero que resalta en estos trabajos es la diversidad de las perspectivas desde las cuales los autores abordaron el análisis de las relaciones entre la religión, la pobreza y la justicia social. En esa diversidad el punto de partida común es que esa relación existe. Es decir que, respondiendo a la convocatoria, los autores partieron de la idea común de que las religiones juegan un papel importante como proveedoras de marcos de interpretación de las situaciones de pobreza y de injusticia social en la región, y como generadoras de prácticas de transformación o de reproducción de esas situaciones. Las diferencias entre los autores se manifiestan en los puntos de vista desde los cuales se aborda el estudio de esa relación.

La realidad actual de la situación religiosa de América Latina y el Caribe impone una complejidad que ha sido asumida de diferentes formas por los autores. Nos referimos a la creciente diversificación del campo religioso después de siglos de una casi total hegemonía de la Iglesia católica. Hay una notable diferencia entre la historia inicial de las iglesias protestantes expuesta por Jean-Pierre Bastian (1994) y la situación actual descrita por David Stoll (1990) y David Martin (1990), que consiste en la gran difusión de las iglesias evangélicas, particularmente las pentecostales, en la región.

El análisis se aborda desde dos perspectivas generales: la teología/religión y las ciencias sociales, lo que plantea el problema de su colaboración. A primera vista pudiera parecer que es posible simplemente trazar una línea de demarcación entre la perspectiva más empírica, supuestamente libre de juicios de valor, de las ciencias sociales, y la perspectiva más ética y orientada a la sistematización de la fe de la teología. Parafraseando a Jeffrey C. Alexander (2006: 13-22), en el tratamiento del tema de la justicia y de la acción contra la pobreza, la teología³ se ocuparía fundamentalmente de analizar el por qué en términos de valores, y las ciencias sociales de analizar el cómo en términos de posibilidades. Es decir, la teología trata de responder a la pregunta de por qué la gente debe querer la justicia y la equidad, y las ciencias sociales tratan de responder a la pregunta acerca de cómo se realiza, o no se realiza, el valor de la justicia en la vida social como resultado de las creencias y de las prácticas religiosas. Pero una mirada más atenta nos hace ver que las cosas no son así de simples y que la frontera entre las ciencias sociales y la teología es solamente una línea imaginaria que se traspasa con facilidad, particularmente en un tema como el que nos ocupa, que no convoca ni a la indiferencia, ni a la neutralidad. Lo cual, por otra parte,

³ La filosofía, dice el autor.

no representa un problema, mientras las dos perspectivas no se confundan de tal manera que se llegue a fraguar una identidad entre determinadas teorías teológicas y determinadas teorías de las ciencias sociales, como llegó a ocurrir cuando, desde miradas externas y críticas, se identificaron la Teología de la Liberación y el análisis marxista, como si entre ambos existiera una unidad indisoluble, de tal manera que la aceptación o el rechazo de una significara la aceptación o el rechazo del otro. Actualmente la situación es diferente, pues, como lo muestran los textos que se publican en este libro, los autores adoptan puntos de vista no solamente diversos entre ellos mismos, sino que también se ubican en diferentes corrientes teológicas y en diferentes perspectivas teóricas de las ciencias sociales, desde las cuales hacen sus análisis y plantean sus juicios críticos.⁴

Esta colaboración entre perspectivas que se reconocen como diferentes (las de las ciencias sociales y las de las teologías), aunque estrechamente relacionadas, les dan un color especial a los trabajos que se publican en este libro, que es el de la pluralidad de puntos de vista desde donde se hace el análisis de las relaciones entre religión, pobreza y justicia social en América Latina y el Caribe. En otras palabras, los autores comparten el valor de la justicia y el de la lucha por la erradicación de la pobreza, pero no comparten necesariamente los mismos puntos de vista teológicos ni los mismos paradigmas de las ciencias sociales. En nuestra opinión, en esto radica la riqueza de este volumen.

Reconociendo ese traslape de fronteras, los autores cuyos trabajos se publican en este libro se han esforzado por reconocer en sus análisis cuándo se mueven en el terreno más empírico del análisis científico-social de los datos, incluyendo entre los datos los fenómenos religiosos de diversa índole, y cuándo en el terreno ético y de sistematización de la fe de la teología. Esta diferencia, que no es una separación tajante, es el primer criterio que nos permite clasificar y ordenar los trabajos en este libro.

En el primer apartado ubicamos los trabajos que analizan la relación entre religión, pobreza y justicia social, fundamentalmente desde una perspectiva teológica, aunque sin excluir los puntos de vista de las ciencias sociales. Estos trabajos son dos: el de Carlos David Castro-Gómez [“La opción por los pobres: análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado”] y el de Rita María Ceballos [“Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas pentecostales”], quien incursiona más en el terreno de las ciencias sociales, pero tiene una perspectiva fundamentalmente teológica.

⁴ Esta diversidad se muestra también en otros textos. Véase, por ejemplo, la compilación de ensayos teológicos que hace Susin (2000).

En las ciencias sociales el estudio del fenómeno religioso ha seguido dos caminos: el análisis cultural y el análisis sociopolítico. Aunque, desde luego, las dos temáticas están relacionadas, cada una de ellas privilegia un enfoque diferente. El análisis sociopolítico aborda lo religioso desde el punto de vista del estudio de las instituciones sociales llamadas iglesias, y de las acciones de los actores que se mueven en el campo religioso y los efectos de esas acciones en la vida social y política. El análisis cultural privilegia, por su parte, el estudio de lo religioso desde el punto de vista del análisis de las creencias como elementos que conforman cosmovisiones, como estructuras fundamentales de sentido y como estrategias de refuerzo o de cambio de significados del mundo y de la acción social.⁵

En ambos enfoques, el cultural y el sociopolítico, las ciencias sociales han albergado un debate entre los autores y las corrientes que privilegian el enfoque estructural y los autores y las corrientes que privilegian el enfoque de las prácticas de los actores sociales (Ritzer, 1993: 455-522), que las diferentes tradiciones han expuesto en forma de dicotomías que utilizan términos como: objetivismo/subjetivismo, libertad/determinación, estructura/prácticas, macro/micro, determinismo/voluntarismo, etcétera. La historia de las ciencias sociales documenta la posición de las diversas corrientes de pensamiento en favor de uno o de otro de los dos polos de la dicotomía; pero se debe destacar que la mayoría de las corrientes actuales de las ciencias sociales busca solucionar esta problemática por medio de la integración de las dos perspectivas, más que por medio de la elección de uno de los dos extremos de la relación y la supresión del otro.

Los enfoques cultural y sociopolítico, y su énfasis puesto en el análisis de las estructuras o de las prácticas, nos servirán también como un criterio que nos guiará para organizar las colaboraciones en este libro.

El segundo apartado está conformado por los textos que analizan las relaciones entre la religión, la pobreza y la justicia social con el enfoque cultural del análisis de las creencias. Entre estos, los de Paulo Coto Murillo y Moisés Salgado Ramírez [“Entre el dolor de la pobreza real y el gozo de la pobreza espiritual”] y el de Rodrigo Horjales, Serrana Saralegui, María Victoria Sotelo Bovino y Carolina Vicario [“Religión y pobreza: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay”] presentan análisis de los discursos de las iglesias sobre la pobreza y la prosperidad, de la Iglesia católica y de algunas iglesias evangélicas los primeros, y de la Iglesia Universal del Reino de Dios los segundos, haciendo

⁵ “Para Max Weber la sociología de la religión es, fundamentalmente, el estudio de las relaciones entre las ideas religiosas y los grupos sociales particulares que son los ‘portadores’ de tales ideas, y de las consecuencias para la historia y la sociedad de tales orientaciones religiosas y su impacto en los estilos de vida, en las actitudes y en la conducta” (Hamilton, 1995: 139).

ver cuáles son las ideas y las creencias que buscan inculcar en sus fieles, y las estrategias para conseguirlo. Destaca en estos trabajos la diferencia entre los mensajes de la Iglesia católica y las iglesias pentecostales analizadas, pues mientras la primera hace hincapié en el deber religioso de trabajar por la justicia y por la eliminación de la pobreza, las segundas ponen el acento en inculcar en sus fieles la búsqueda de la prosperidad.

María Agustina Larrañaga, por su parte, presenta las creencias de la religión Rastafari, que tuvo su origen en Jamaica, desde donde se ha difundido a otros países, entre ellos los países del Caribe. El trabajo, titulado “Un análisis sobre el movimiento Rastafari en Cuba: la riqueza espiritual como alternativa contra la pobreza”, presenta las creencias de una religión para la cual la pobreza material no es un problema, y por lo tanto no vale la pena desarrollar estrategias para enfrentarla, mientras que predica el ideal de la pobreza espiritual. Se incluye en este libro porque pensamos que no adoptar una postura frente a la pobreza es, paradójicamente, una postura religiosa importante en relación con la pobreza y la justicia social.

El trabajo de Genaro Zalpa [“¿‘De Dios venga el remedio’ o ‘A Dios rogando y con el mazo dando’?”] busca fundamentar que las creencias religiosas proporcionan un modelo para la acción, y se ubica a medio camino entre las estructuras y las prácticas, echando mano del concepto de *habitus* acuñado por Pierre Bourdieu para construir, por medio del análisis de algunas prácticas de la religiosidad popular católica y del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo, esquemas básicos de sentido de la acción que producen, sin pretenderlo, el efecto de reproducir la pobreza.

El último trabajo con el enfoque de análisis cultural de la relación entre religión y pobreza que se incluye en este libro es el de Luis Arturo Ávila Meléndez [“Entre las cosas de Dios y las preocupaciones terrenales: el camino contradictorio hacia la santidad en la ‘Iglesia de la Luz del Mundo’”], quien se propone analizar cómo los fieles de una religión que enseña el desprendimiento de los bienes materiales y a anteponer los deberes religiosos a los laborales, interpretan los mensajes de su Iglesia desde su subjetividad, resignificando el mensaje para darle contenidos que respondan tanto a las enseñanzas de su iglesia, como a sus necesidades cotidianas.

En la tercera sección del libro se ubican los textos que, desde el enfoque del análisis sociopolítico, analizan las prácticas religiosas y su relación con la pobreza y con la justicia social. Se abre la sección con el trabajo de Claudia Barrientos [“La caridad y la limosna: ¿estrategias pastorales de erradicación o de reproducción de la pobreza?”], que sirve de enlace con la sección anterior, porque se ubica tanto en el análisis de las prácticas pastorales como en el análisis del discurso y, por ende, en el de la construcción de cosmovisiones.

La autora hace ver que las prácticas pastorales y discursivas de algunas de las parroquias del centro histórico de la ciudad de Guatemala consideran que el asistencialismo, por medio de la práctica de la limosna, es la acción contra la pobreza que deben llevar a cabo sus fieles, alejando así su atención de otras prácticas más reivindicativas.

En contraste con el análisis de Barrientos, en un texto que también toca perspectivas teológicas, Ana Gabriela Contreras García nos expone un caso en el que la jerarquía de la Iglesia católica en Guatemala tomó partido del lado de los pobres en la defensa de sus derechos, conculcados en el proceso de operación de una mina, en su ensayo titulado “El papel de la Iglesia católica en la reivindicación de los derechos de los pobres: la Iglesia de Guatemala como portavoz de los pobres”. Al leer, uno después de otro, los trabajos de Barrientos y Contreras García nos da la impresión de que se refieren a dos iglesias distintas. De tal modo muestran la diversidad de posturas en el interior de la Iglesia católica en Guatemala; diversidad que es muy posible que se encuentre también en otros países de la región.

El trabajo de Fabio Lozano [“Evangélicos y pobreza. Reflexiones a partir del estudio de la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia”] no sólo nos ubica en otro contexto nacional, sino también en el contexto de otras iglesias cristianas. El autor analiza la postura de los pastores evangélicos acerca de una posible pastoral social. Sus resultados confirman otros hallazgos que se han realizado en la región (ver, por ejemplo, Lalive d’Épinay, 1968) acerca de la casi nula orientación de muchas de estas iglesias hacia la pastoral social.

El trabajo de Caridad Massón Sena [“El Movimiento Ecuuménico en Cuba. Sus estrategias contra la pobreza en los últimos 20 años”] muestra una realidad contrastante con la descrita por Lozano, aunque las iglesias cuyas acciones describe Massón no son preponderantemente iglesias evangélicas, sino más bien del protestantismo histórico. Estas iglesias desarrollan sus estrategias de acciones contra la pobreza en un contexto especial, el de un país socialista, como lo es Cuba, con un gobierno que ha ido cambiando su actitud frente a ellas.

El trabajo de Nelson Antequera [“Congregación y segregación: organizaciones vecinales y procesos de despolitización en las urbanizaciones confesionales evangélicas de la zona periurbana de la ciudad de Cochabamba”] hace la descripción etnográfica del apoyo que algunas iglesias evangélicas dan a sus fieles en los procesos de urbanización y de organización comunitaria. Hace ver cómo ese apoyo se transforma en un obstáculo, sin pretenderlo, cuando produce el efecto no buscado de favorecer la segregación y la despolitización.

Desde una perspectiva que se ubica decididamente en la de los actores sociales, Abelardo Jorge Soneira muestra, en “Trayectorias creyentes/trayectorias sociales”, el análisis del proceso que siguió la Juventud Obrera Cristiana (JOC)

en América Latina, su fundación, su desarrollo y su desaparición, estrechamente ligados a la lucha en favor de la justicia, ejemplificándolo con los casos de Argentina y México. Lo complementa con la exposición de la trayectoria de un militante jocista, que pasa de la acción religiosa a la acción sindical, y que puede ser paradigmática de otros casos en la región.

El libro se cierra con el aporte de Jorge E. Horbath, quien, desde la perspectiva de los estudios del trabajo, analiza el caso de la discriminación laboral de las minorías religiosas en México. En su texto [“La discriminación laboral de las minorías religiosas en México: un fenómeno silencioso en movimiento”] hace visible una problemática que se ha estudiado muy poco.

Como una aclaración final de esta introducción, es preciso señalar que el libro no pretende presentar el estado actual de la reflexión de las ciencias sociales o de las teologías sobre el tema de las relaciones entre religión, pobreza y justicia social. Es más bien una muestra de los trabajos que hacen los científicos sociales y los teólogos de la región interesados en el tema. El objetivo, como se dijo al inicio, es exponer estos trabajos a la discusión de los interesados: actores religiosos, iglesias, actores políticos, analistas sociales, teólogos y el público en general.

Deseamos agradecer a los autores que contribuyeron con sus trabajos para conformar este volumen. Nuestros agradecimientos especiales a Aurelio Alonso, del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS); a Francisco Cueto, de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) de República Dominicana; a Pablo Mella, del Centro Bono y a Mario Serrano del Centro Juan Montalvo, ambos de la República Dominicana. Un cálido agradecimiento también a Jenny Torres, del Centro Juan Montalvo, y a Fabiana Werthein y Alberto D. Cimadamore, del Programa CLACSO-CROP de Estudios sobre Pobreza en América Latina y el Caribe, por haber organizado el seminario “Pobreza, religión y justicia social en América Latina y el Caribe” en Santo Domingo, en julio del 2007, del cual este libro es un resultado tangible.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Bastian, Jean-Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE.
- Council for a Parliament of the World's Religions (1993). *Declaration toward a Global Ethic*. Tübingen: The Global Ethic Foundation. Disponible en <http://www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_english.pdf>.

- Hamilton, Malcom B. (1995). *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London-New York: Routledge.
- Lalive d'Épinay, Christian (1968). *El refugio de las masas*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- MacIntyre, Alasdair (1995). *Marxism and Christianity*. London: Duckworth.
- Martin, David (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw Hill-Interamericana.
- Stoll, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Susin, Luiz Carlos (org.) (2000). *Sarça Ardente. Teologia na América Latina: Perspectivas*. São Paulo: Soler-Paulinas.



Parte I
RELIGIÓN, POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL:
UNA VISIÓN TEOLÓGICA



LA OPCIÓN POR LOS POBRES: ANÁLISIS CRÍTICO DE SUS POSIBILIDADES Y LIMITACIONES EN UN MUNDO GLOBALIZADO

Carlos David Castro-Gómez¹

INTRODUCCIÓN

La opción por los pobres, fundamento doctrinal de lo que conoceremos en Latinoamérica y el Caribe, durante la segunda mitad del siglo XX, como la Teología de la Liberación, atraviesa, en este momento, por una profunda crisis de transformación, asediada, por un lado, por un sector importante de la Iglesia oficial que se resiste a hacer suyo el discurso transformador emanado del Concilio Vaticano II —de Medellín, de Puebla y de las conferencias del CELAM respecto a su compromiso por y con los pobres—, contraponiéndolo a la Doctrina Social de la Iglesia y a las enseñanzas bíblicas;² y, por otro lado, por una abierta descalificación de la Teología de la Liberación en cuanto reflexión teológica sobre la fe a partir de los más pobres, tanto desde el punto de

¹ Sociólogo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), con maestría en Sociología de la Victoria, University of Manchester (Reino Unido). Es profesor titular del Departamento de Sociología de la Universidad de Panamá y coordinador del Área de Democracia y Desarrollo Social del Instituto de Estudios Nacionales (IDEN) de la misma universidad.

² Esto, desde luego, no implica que el Vaticano, como máxima jerarquía de la Iglesia católica, desconozca la opción preferencial por los pobres o, incluso, todas las modalidades bajo las cuales se ha expresado la Teología de la Liberación. En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, par. 182 y 449, la Iglesia asume como oficial la enseñanza de la opción preferencial por los pobres. La misma, además, ha sido reconocida en exhortaciones, cartas pastorales, pronunciamientos de los obispos y otras instancias declaratorias de la Iglesia.

vista eclesial como epistemológico, descalificación que se incubó no sólo desde dentro sino también desde fuera de la Iglesia católica (Berryman, 1987). Adicionalmente, nos encontramos, en el medio, con una lucha doctrinal intestinal entre los propios conductores de la opción por los pobres con respecto a si se debe hablar de *opción por los pobres* o de *opción preferencial por los pobres*³ (Casaldáliga, 1996; Vigil, 2007; énfasis propio).

No se trata, pues, de una simple crisis de crecimiento, desarrollo y fortalecimiento, como la que se experimentó desde la I Conferencia Episcopal en Río de Janeiro, y que se verificó entre 1955 y 1985, pasando por el Concilio Vaticano II, las encíclicas papales de Juan XXIII, Paulo VI y Juan Pablo II y, desde luego, por las profundas reflexiones emanadas de los sínodos de obispos del CELAM. De todas maneras, por la naturaleza de este artículo, no podríamos adentrarnos en detalle en el análisis pormenorizado de esta crisis, particularmente desde su ángulo eclesial. Nuestro interés es, básicamente, el de *contextualizar* esta situación de crisis e incertidumbre a la luz de las realidades actuales, con el ánimo de contribuir al debate sobre una *teología posible* desde la opción preferencial por los pobres, que ya ha empezado a tomar cuerpo en los foros sociales mundiales, así como en los Foros Mundiales de Teología y Liberación.

EL ABORDAJE TEÓRICO-METODOLÓGICO

El hilo conductor de este capítulo es el análisis crítico de las posibilidades y limitaciones de la opción por los pobres, en el contexto de un mundo globalizado. Sin embargo, el abordaje metodológico y teórico del tema merece algunas acotaciones. En este sentido, algunos interrogantes saltan a la vista: cuando nos referimos a las potencialidades de la opción por los pobres en Latinoamérica y el Caribe, ¿nos encontramos frente a un fenómeno cuyo significado y trascendencia se agota solamente, desde y a través de la reflexión puramente teológica? ¿Qué tan pertinente es hoy el discurso de la liberación, en tanto lectura crítica e integral de la pobreza y de la exclusión social? ¿Podría hablarse de un desgaste de la praxis liberacionista a la luz de los cambios recientes en la conducción

³ Si bien en los últimos años ha surgido una agria discusión sobre el alcance de los términos “opción por los pobres” (OP) y “opción preferencial por los pobres” (OPP), y aun reconociendo la rica discusión doctrinal y eclesial que se ha desarrollado alrededor de este tema, nosotros utilizaremos indistintamente los términos OP y/o OPP como términos intercambiables, sin que esto indique ninguna toma de posición al respecto. Creemos que el tratamiento de este tema rebasa los objetivos de esta ponencia. Adicionalmente, en casi todos los textos postconciliares, en los mensajes de las Conferencias Episcopales de América Latina, en las cartas pastorales y en las diversas exhortaciones del Papa Juan Pablo II sobre esta materia, se privilegia la expresión “opción preferencial por los pobres”.

doctrinal y dogmática de la Iglesia católica? Desde la Iglesia oficial, ¿existe, en este momento, un discurso alternativo al de la Teología de la Liberación en lo que respecta, específicamente, al compromiso evangélico de lucha contra la injusticia, la pobreza y la exclusión social? ¿Qué importancia crucial tiene este escrutinio hoy, tanto para las comunidades eclesiales de base como para la jerarquía vaticana? ¿En qué medida se puede hablar de un discurso evangélico de la liberación secularizado? ¿De qué se trata todo este ejercicio analítico y crítico con respecto a la opción por los pobres? ¿Frente a qué tipo de cuestionamiento estamos: teológico, sociológico o ideológico?

Empecemos por señalar que no pareciera existir ninguna duda respecto a que la opción preferencial por los pobres, proyectada en Latinoamérica y el Caribe como Teología de la Liberación, tiene un indiscutible fundamento bíblico, evangélico y teológico. En este sentido, la única manera entendible de comprender, en primera instancia y con propiedad, la Teología de la Liberación, es como teología, es decir, concibiéndola fundamentalmente como una profunda *“reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica de Dios que sigue la obra de Jesús en el anuncio y en la realización del reino”*. Se trataría, entonces, *“de poner en conexión vivida el mundo de Dios con el mundo de los hombres”* (Ellacuría, 1990, énfasis propio).

Para Gustavo Gutiérrez, a quien se ha considerado el fundador de la Teología de la Liberación, la pobreza es una cuestión teológica. En un documento reciente, titulado *Seguimiento de Jesús, opción por los pobres*, Gutiérrez señala que:

En efecto, por largo tiempo hemos visto la pobreza como alojada en el casillero de las cuestiones sociales. Hoy, la percepción que tenemos de ella es más honda y compleja. Su carácter inhumano y antievangélico, como dicen Medellín y Puebla, su condición, en última instancia, de muerte temprana e injusta, hacen aparecer con toda nitidez que la pobreza desborda el ámbito socio-económico y se convierte en un *problema humano global* y, por consiguiente, en un desafío a la vivencia y al anuncio del evangelio. *Es una cuestión teológica*. La opción por el pobre toma conciencia de ello y proporciona una vía para considerar el asunto. (Gutiérrez, 2007, énfasis propio)

Sin embargo, previamente a estas afirmaciones, Gutiérrez indicaba también que:

Postular, como lo hace la Teología de la Liberación —y otras reflexiones sobre el mensaje cristiano que parten del universo de la insignificancia social—, que el discurso sobre la fe significa reconocer y, en cierto modo, *acentuar su relación con la historia humana y con la vida cotidiana de las personas —estar alertas a la interpelación de la*

pobreza— supone un cambio importante en el quehacer teológico. (Gutiérrez, 2007, énfasis propio)

Entender esta aproximación al tema es importante no sólo para dimensionar su relevancia eclesial, sino también su impacto *terrenal y temporal*. Previo a cualquier análisis crítico, de lo que se trata es de reconocer que estamos frente a un fenómeno teológico con todas sus particularidades. *Este carácter teológico no ha sido plenamente reconocido por sectores importantes de la iglesia tradicional católica que rechazan su naturaleza como tal*, e incluso ha sido desconocido, inadvertida o implícitamente, por sectores ideológicamente radicalizados de la izquierda que entusiastamente la apoyan. En ambos casos los extremos se acercan, y la Teología de la Liberación se asume en muchos casos, básica, y casi exclusivamente, como praxis política, desvirtuando su naturaleza y alcance. Entonces, ubicar la naturaleza del fenómeno, en toda su complejidad, tiene un carácter crucial cuando se evalúan sus posibilidades como hecho social, histórico y eclesial.

El hecho religioso y/o teológico tiene una especificidad que emerge no sólo de la perspectiva eclesial, sino también de la realidad social. Y debe ser reconocido, no sólo como un hecho teológico con la connotación de hecho inmanente, *no-temporal o a-histórico*, sino también como un hecho social (Durkheim, 1968).⁴ Es esta última dimensión la que nos interesa abordar cuando analizamos la Teología de la Liberación como expresión concreta de la opción por los pobres. Misma que es asumida por los principales mentores de la Teología de la Liberación, con Gustavo Gutiérrez a la cabeza, y que no ha implicado, necesariamente, desde el punto de vista pastoral, el “desbordamiento” de la naturaleza eclesial y evangélica de la opción por los pobres.

Debe entenderse, por lo tanto, que no intentamos realizar un análisis teológico *o desde la Iglesia* del fenómeno; el cual estaría, por demás, lo más alejado de los objetivos y posibilidades de esta reflexión. Hemos optado por un

⁴ *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) es, sin lugar a dudas, una de las obras más importantes de Émile Durkheim y uno de los textos esenciales para comprender el origen del hecho religioso. La religión es concebida por Durkheim como un fenómeno que va más allá de sus manifestaciones particulares, es consustancial al ser humano. La esencia de la religión es la división entre lo sagrado y lo profano: “La religión consiste en creencias y en prácticas relativas a las cosas sagradas”. El fenómeno religioso no mantiene para el autor una relación necesaria con los conceptos de divinidad, trascendencia o más allá. No atañe únicamente a determinados individuos y culturas, sino que debe concebirse como un fenómeno universal, inherente a la condición humana, más allá de sus manifestaciones particulares. Los seres humanos necesitan de una relación con una realidad absoluta o sagrada que les permita fundar y desarrollar la búsqueda de su identidad personal y colectiva. En este sentido, para Durkheim, “la religión estructura la sociedad” (Durkheim, 2003).

enfoque hermenéutico multidimensional e integral, que nos permita entender el fenómeno en toda su complejidad. Entendiendo la hermenéutica como interpretación de significados, un poco

[...] a la manera de Hermes, en tanto arte o ciencia de la interpretación —llevando, trayendo, perdiendo, encontrando, intermediando siempre. Precisamente porque la “materia” con que trabaja la hermenéutica son los textos, los mensajes, las comunicaciones y todos ellos están compuestos y operan a su vez como un *lenguaje*, en el sentido más amplio de este término. (Casalla, 2004, énfasis del autor)

Esta ciencia de la interpretación, sin embargo, la combinamos con fuentes cualitativas y testimoniales que nos permitan *contextualizar* y sustentar el lenguaje en el *tiempo y el espacio*. En este sentido, nuestra interpretación hermenéutica se encuentra muy distante de cualquier posible connotación bíblica o exegética, y se acerca más a una lectura socio-antropológica del contencioso.

De lo que se trata, entonces, es de acometer el examen de esta teología como un hecho social y desde una perspectiva objetiva dentro de sus límites. Esto supone una atención especial a los textos que derivan del Concilio Vaticano II, de las cartas pastorales y del sínodo de obispos latinoamericano. Pero también de la forma como se ha *vivido* esta fe en el contexto de estructuras sociales de dominación/subordinación imperantes (incluyendo las luchas, la represión, las persecuciones o el martirologio, entre otros hechos), particularmente, desde la perspectiva de la opción preferencial por los pobres.

El hecho religioso, como cualquier otro hecho social, se proyecta, entonces, en una doble dimensión. Por un lado, como *estructura* que se configura a través de un conjunto de creencias, valores, normas y conductas precodificadas, que pueden tener un origen sacro o profano y que modelan la personalidad social del individuo. Estamos hablando de la existencia de un orden institucional socialmente establecido. Esta personalidad se asume, entonces, como un *producto, criatura o fatalidad* de un orden establecido *anterior* al individuo. Pero el hecho social se proyecta también como *acción social*, como actos significativos y significantes, además de intencionales; es decir, como *condición humana* que le permite al hombre cambiar y alterar la estructura, en este caso específico, la condición humana de pobreza (Weber, 2000; Chinoy, 1966). En este sentido, no podríamos entender la estructura del hecho religioso si no se entiende al sujeto o la acción religiosa del sujeto (incluyendo sus aspiraciones y motivaciones de cambio, y su capacidad creativa de transformar el entorno). Nos abocamos, en definitiva, a convenir en que un hecho teológico, no obstante su naturaleza trascendente, puede ser analizado también como una categoría temporal. Esto nos habla de la importancia y relevancia de un *hecho trascendente* que no puede

ser reducido a una simple *praxis política* o a una *militancia irreductible*, y nos remite a subrayar su impacto en la vida día a día (cotidiana) de los sujetos, cristianos y no cristianos, con todas las implicaciones que esto tiene en las acciones de los hombres, incluyendo las de los clérigos y de los máximos representantes de la Iglesia (los pontífices y los obispos).

Este énfasis en el análisis del *hecho social* no debe confundirse, bajo ninguna circunstancia, con una postura *aséptica* o *neutral* en la mejor (o peor) tradición positivista lógica o neo positivista del término, y que pudiera derivar en lo que algunos definen, en nuestra opinión acertadamente, como un *falso objetivismo*. De igual manera, guardamos distancia de lo que supuestamente se define como *análisis científico de la realidad social* (erróneamente llamado enfoque sociológico), apuntalado en las llamadas categorías absolutas del materialismo histórico o del marxismo.

En definitiva, tampoco se trata de una aproximación ecléctica al problema. Estamos, básicamente, en el afán de no encasillarnos en esquemas metodológicos estereotipados y desfasados, mismos que han permeado, incluso, la lectura que ha hecho la Iglesia oficial de la Teología de la Liberación.⁵ De esta manera, se intenta recuperar una perspectiva hermenéutica y compleja, en los términos ya planteados, en el marco de una indagación básicamente cualitativa. Los criterios de validez interna y de representatividad emanan de la triangulación de fuentes secundarias (documentos y pronunciamientos) provenientes de los máximos representantes de la Iglesia, de los sínodos de obispos latinoamericanos, de teólogos europeos y latinoamericanos, de sacerdotes y de figuras representativas de la Teología de la Liberación; de la documentación de acciones concretas (*praxis política*, tanto desde la perspectiva de la Teología de Liberación como de quienes la consideran adversa, acciones y/o reacciones disciplinarias de la iglesia tradicional, etc.) y de observaciones independientes (analistas, teólogos, filósofos, sociólogos, etcétera).

EL OBJETO DE ESTUDIO

En lo que respecta a la definición concreta del objeto de estudio, se imponen algunas acotaciones finales. Aunque la Teología de la Liberación, que nace del Vaticano II, de los sínodos de obispos y de las encíclicas papales, puede considerarse como un movimiento único con características propias y con un signo

⁵ En definitiva, estaríamos apostando por un enfoque que reivindique el análisis de la realidad como un hecho complejo y multifacético, sin reduccionismos, generalizaciones abstractas o unidimensionalismos. Véase Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (1997).

latinoamericano y caribeño indiscutible, encontramos diversos énfasis y disímiles maneras de interpretar, en su seno, la opción preferencial por los pobres.

Esta situación de supuesto disenso/consenso ha sido considerada, desde la publicación en 1971 de la *Teología de la Liberación*, del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, como un flanco débil para atacar a la Teología de la Liberación desde sus fundamentos. En la conocida *Instrucción sobre ciertos aspectos de la Teología de la Liberación*, publicada en agosto de 1984, identificada también como la *Carta Ratzinger*, se hace un exhaustivo inventario de las principales objeciones a la Teología de la Liberación desde el punto de vista eclesial. En la misma, el futuro pontífice se refiere a *las teologías* de la liberación, en plural. Como señala Berryman, este énfasis en *las teologías* y no en *la teología*, lo inició, en su momento, el obispo ultra-conservador colombiano López Trujillo a inicios de los setenta, e implicaba la existencia de “*variedades aceptables e inaceptables* de la Teología de la Liberación” (Berryman, 1987, énfasis propio). Recordemos que el Cardenal López Trujillo ha insistido mucho en “purificar apostólicamente *la verdadera teología de la liberación* [ya que ésta] no puede ser reducida a una ley histórica y Jesús a una pálida prefiguración de Trotsky. La iglesia no puede ser un partido político” (Coley Pérez, 2004, énfasis propio). Sin embargo:

[...] los mismos teólogos —Gutiérrez, Segundo, Dussel, Sobrino, los Boff, Assman, Ellacuría, Vidales, Comblín, Richard y Muñoz— pueden diferir en estilo y enfoque y [aunque] pueden no estar de acuerdo en algunos asuntos [...] *se refieren a la teología de la liberación en singular*, ya que ven que sus propios esfuerzos apoyan lo que es esencialmente *un proceso histórico simple*. (Berryman, 1987, énfasis propio)

Debe entenderse que estas posibles diferencias en cuanto a énfasis o alcance deben ser tamizadas también a la luz del momento histórico en que éstas se expresan. Hay que recordar, por ejemplo, que nos encontraremos con un primer grupo de teólogos que virtualmente pueden ser considerados iniciadores del movimiento, y que aparecen durante el periodo crítico de *formulación y crecimiento de la Teología de la Liberación*, específicamente, entre 1968 y 1971, encabezados por Gustavo Gutiérrez y otros iniciados, tales como J. L. Segundo, H. Assman, S. Galilea, J. Comblín, R. Muñoz, E. Dussel, H. Borrat, J. C. Scannone, R. Poblete, R. Ames, C. Padín, L. Gera, A. Gunting, Rubén Alves y Míguez Bonino, entre otros. Posteriormente, y durante el periodo que ha sido definido como de *cautiverio y exilio*, entre 1972 y 1976, agregaríamos a la lista a una nueva generación de teólogos de la liberación, tales como L. Boff, C. Masters, J. Sobrino, I. Ellacuría, L. de Valle, Ávila, R. Vidales, A. Cussianovich,

R. Antoncich, H. Echeagaray, J. Marins, P. Richard, O. Maduro, C. Boff y J. de Santa Ana, entre otros (Codina, 1985).

El resultado neto de esta realidad es que se han podido identificar tres tendencias (Atria, 2005) dentro de la Teología de la Liberación, pero todas atravesadas por un mismo hilo conductor: “la relación entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre” (Gutiérrez, 1971; Oliveros Maqueo, 1990). Estas tendencias serían las siguientes, según Atria:

Una primera tendencia, en su método parte más bien de la noción bíblica de liberación, con todo su contenido *histórico, sociológico y profético*, para de ahí hacer un puente con la realidad latinoamericana y llegar a la praxis.

La segunda tendencia da más importancia al alma cultural del pueblo latinoamericano (que es bastante religioso y de una larga tradición ligada al catolicismo), a su *proceso histórico de opresión-liberación*; a la religiosidad popular como factor importante de la liberación.

La tercera tendencia insiste más en el factor económico, en el *conflicto de las clases sociales, en las ideologías a las que confronta críticamente con la fe*. Es la tendencia en que se dan coincidencias con algunos elementos del análisis marxista, principal fuente de críticas a la Teología de la Liberación, acusándola de una infiltración del marxismo en la teología, y por lo tanto en la iglesia. (Atria, 2005, énfasis propio).

No obstante estos matices, nuestra atención está dirigida, en cuanto objeto de estudio, a la lectura y análisis de lo que se ha llamado la *tercera tendencia*. Las razones son estrictamente metodológicas y de énfasis, y no tienen nada que ver con su contenido, ya que las tres visiones, como se puede ver, comparten un tronco común: *la historicidad del hecho teológico*. Sin embargo, las razones para este énfasis deben explicarse puntualmente, y serían las siguientes:

1. Encontrar, a partir de este énfasis, la primera exposición sistemática de la Teología de la Liberación, a través de las profundas reflexiones teológicas de Gustavo Gutiérrez, expuestas en 1971 en su obra *La Teología de la Liberación*.

2. Identificar, a través de este énfasis, el carácter conflictivo y confrontacional del mismo con la Santa Sede, desde el punto de vista eclesiástico y dogmático, mismo que ha generado un debate inédito y sin precedente, sobre la relevancia de la “cuestión social”, y que tiene sus orígenes en el siglo XIX con el Papa León XII, pero que sólo cobra profundidad y trato preferencial en acciones concretas de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX, expresadas a través de cartas pastorales, encíclicas y pronunciamientos de los sínodos de obispos, y finalmente sintetizadas en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

3. Reconocer la *invención social del concepto de pobre*, desde el punto de vista evangélico y pastoral, como producto y efecto de estructuras históricas de injusticia, exclusión, opresión y explotación, posibilitando una relectura crítica del concepto de *caridad cristiana*, más allá de criterios a-históricos, asistencialistas, de socorro o de beneficencia (es decir, tomando distancia de las nociones ancestrales de *indigencia y mendicidad*), pero también potenciándolo a través de una nueva manera de vivir la evangelización y la caridad como compromiso con los pobres. En otras palabras, vinculando la caridad cristiana con los derechos sociales y económicos del individuo (y por lo tanto con la historia) y, de esta manera, con la lucha por su reivindicación permanente, según lo reclama una adecuada lectura del catolicismo social; asistida esta visión, desde luego, por una crítica profunda del orden social establecido o *status quo* (González-Carvajal, 2005: 50).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En 1967 es promulgada la *Encíclica Populorum Progressio* del Papa Paulo VI, la más avanzada para la época, y en donde se transita de la consideración puramente abstracta de los problemas sociales y de las confrontaciones doctrinales (socialismo *versus* capitalismo) hacia el tratamiento de los problemas concretos de la justicia social y la gravedad y efectos de las contradicciones sociales en los países del Tercer Mundo. En la encíclica se denuncian las situaciones de injusticia y la tentación de responder a las mismas a través de la violencia. Allí se señala textualmente: “Que se nos entienda bien: la situación presente debe ser enfrentada valerosamente y las injusticias que ella comporta combatidas y vencidas. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras” (*Populorum Progressio*, No. 30 y 32). De esta manera se estaban cimentando las bases que legitimarían la emergencia, desde la doctrina católica, de una acción revolucionaria. Un año después, en 1968, se realiza la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que tiene lugar en Medellín. Allanado el camino a través de la *Encíclica Populorum Progressio*, los documentos de Medellín implicarían un paso adelante, al menos en dos puntos: el reconocimiento de la “violencia institucionalizada” como respuesta a las estructuras de opresión y exclusión atribuibles a la estructura económica imperante; y el protagonismo de los propios sectores populares, organizados como fuerza dinámica de la transformación social (Cáceres *et al.*, 1983). De esta manera, quedaban claramente establecidos los fundamentos para la legitimación del concepto de liberación y de una teología de la liberación.

La Teología de la Liberación nace en un espacio histórico y geográfico muy concreto: Latinoamérica y el Caribe, en la segunda mitad del siglo XX. Esto

define algunos rasgos propios, únicos y específicos de la propuesta. Sin embargo, la originalidad de la teología liberacionista no radica solamente en esta temporalidad, sino, básicamente, en la construcción y reconstrucción permanente de una metodología que permite “[...] sacar las conclusiones de principios oficializados en la Iglesia, probablemente no comprendidos ni compartidos por la mayoría del personal eclesiástico” (Cáceres *et al.*, 1983: 67-68). Esta metodología permite explicitar y concretizar una nueva manera de entender la relación entre lo social y lo religioso. Los contenidos religiosos se diseñarían tamizados por el análisis de las estructuras sociales y de la historia. Por esa razón, el hecho religioso se entenderá sólo como una instancia inmersa en la práctica social y el compromiso con las tareas sociales, en este caso, la liberación de los más pobres. A partir de esta asunción, ya no será posible entender la fe cristiana fuera de esta praxis social. La religión existe, entonces, como una experiencia mediada por la realidad social y su comprensión, y se expresaría a través de una práctica pastoral concreta.

Desde la Teología de la Liberación la evangelización sería un proceso crítico, opuesto a las prácticas tradicionales, que no admiten la discusión, el cuestionamiento o el disenso; se expresaría como una “opción preferencial por los pobres”; el centro de la evangelización sería el Reino de Dios basado en la solidaridad y la confraternidad humanas; finalmente, la misma debe llamar a la construcción anticipada de ese Reino “aquí en la tierra”, mediante la lucha liberadora por una sociedad más justa (Gutiérrez, 1971; Cáceres *et al.*, 1983; Muñoz, 1974).

Esta nueva manera de formular, entender y practicar el mandato bíblico y evangélico de la opción por los pobres, en su momento le dio legitimidad suficiente a la Teología de la Liberación como para que amplios sectores de la Iglesia (principalmente entre obispos influyentes) la endosaran y respaldaran, lo que permitió que las acusaciones tempranas de “contaminación marxista” no se convirtieran en un obstáculo para su vertiginoso crecimiento como movimiento, a partir de los primeros años de la década del setenta. De esta manera se institucionalizaba la Iglesia Popular, a contrapelo de las descalificaciones iniciales, provenientes de importantes instancias de la Iglesia, principalmente del CELAM.

Sin embargo, habría que decir también que esta fortaleza inicial, expresada en una nueva forma de entender y practicar la opción preferencial por los pobres, pero desde otro paradigma, también sirvió como pretexto para los duros embates y críticas que recibiría la Teología de la Liberación en el transcurso de las décadas del ochenta y del noventa, tanto en el interior de la Iglesia católica, como desde fuera de la misma, principalmente por su confrontación directa con estructuras sociales representativas del *status quo*. Esto es muy fácil de en-

tender, si comprendemos que la Teología de la Liberación apostó por un cambio radical de estructuras con las cuales la Iglesia tradicional, de una manera u otra, se identificó (Opazo, 1978; Houtart, 1983). Analicemos cómo se da esta inserción de la Teología de la Liberación, tanto en el seno de la Iglesia como en la sociedad, y veamos cuáles han sido su impacto y sus consecuencias.

OPCIÓN POR LOS POBRES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: EL PROBLEMA DE FONDO

La opción por los pobres se inserta en la milenaria tradición pastoral de la Iglesia católica. El documento *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, elaborado por encargo del Papa Juan Pablo II, sintetiza toda esta extensa tradición de enseñanza social y actualiza su contenido: “La doctrina social halla su fundamento esencial en la revelación bíblica y en la tradición de la Iglesia” (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005: par. 74).⁶ Adicionalmente, el *Compendio* se ha visto fortalecido por la publicación de las encíclicas *Laborem excersens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, hechas por el Papa Juan Pablo II. Esta tarea de actualización se ha enriquecido con el aporte de obispos de todo el mundo, no sólo de Latinoamérica y del Caribe, aunque el aporte de estos últimos ha jugado un papel protagónico, a través de la formulación de la Teología de la Liberación.

En su exhortación apostólica postsinodal, *Ecclesia in America*, del Papa Juan Pablo II, en la perspectiva de la nueva evangelización, y que estuvo dirigida a los obispos, presbíteros, diáconos, consagrados y laicos, se hace expresa mención a la opción por los pobres:

La iglesia en América debe encarnar en sus iniciativas pastorales la solidaridad de la iglesia universal hacia los pobres y marginados de todo género. Su actitud debe incluir la asistencia, promoción, liberación y aceptación fraterna. La Iglesia pretende que no haya, en absoluto, marginados.

Sin embargo, en lo que pareciera una especie de toma de alguna distancia con respecto a las posiciones más contundentes de los teólogos de la liberación, particularmente en lo relativo a *suprimir* las estructuras de opresión y discriminación (Gutiérrez, 2007), la *Exhortación* subraya un lenguaje conciliador cuando indica que:

⁶ “En el transcurso de su historia, y en particular en los últimos cien años, la Iglesia nunca ha renunciado —según la expresión del Papa León XII— a decir la ‘palabra que le corresponde’ acerca de las cuestiones de la vida social” (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005: 7).

El recuerdo de los capítulos oscuros de la historia de América relativos a la existencia de la esclavitud y de otras situaciones de discriminación social ha de suscitar un sincero deseo de conversión que lleve a la reconciliación y a la comunión. (Papa Juan Pablo II, 2005: par. 58, énfasis propio)

De cualquier manera, la opción preferencial por los pobres puede ser considerada en este momento como *enseñanza oficial* de la Iglesia católica (ver, por ejemplo, par. 182 y 449, respectivamente, del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*); y, en ese sentido, la pertinencia de su análisis nos obliga a ubicar la emergencia de la Teología de la Liberación en ese contexto y a identificar las áreas de encuentros o desencuentros, o de críticas y confrontaciones tanto entre quienes la confrontan, desde la Iglesia, e incluso desde la Doctrina Social de la Iglesia, como entre quienes la promueven y difunden, desde diversas posiciones doctrinales o ideológicas.

A diferencia de la naturaleza y esencia fundacional, eclesial y pastoral de la opción por los pobres, la Teología de la Liberación es un fenómeno contemporáneo e histórico, que para muchos es la síntesis actual de los fundamentos evangelizadores de una nueva Iglesia, concebida en el seno de estructuras de dominación y de represión históricamente construidas; para otros, es una “moderna sedición”, un intento herético no sólo de romper el poder temporal de la Iglesia, sino también de reivindicar una nueva manera de *vivir* la religión.

Realmente no parecen existir razones bien fundadas para decir que nos encontramos frente a un nuevo Cisma religioso, equiparable al del siglo XVI; sin embargo, en muchos casos, la reacción contra la Teología de la Liberación, proveniente de obispos, teólogos y autoridades del Vaticano, pareciera acercarse mucho al tono vertical y dogmático de los *desideratum* absolutos del *Concilio de Trento*, guardadas las proporciones. Especialmente cuando se compara, desde esta perspectiva, la fuerte presión que recibió la Teología de la Liberación desde sus tempranos inicios, por parte de obispos e incluso de la Santa Sede y, seguidamente, los significativos movimientos *restauradores*, particularmente en materia litúrgica, ostensiblemente orientados a eliminar, parcial o totalmente, algunas de las novedosas instituciones que en esa materia se establecieron durante y después del *Concilio Vaticano II*, y que hoy parecieran colapsar frente a acciones puntualmente dirigidas a reforzar las posiciones más ultra-conservadoras y dogmáticas de la Santa Sede.⁷

⁷ En contra de lo que muchos pensarían, la Contrarreforma no fue una muestra de debilidad pasiva y defensiva de la Iglesia frente al embate de la Reforma Protestante. Por el contrario, la Contrarreforma fue una magnífica oportunidad para que la Iglesia católica afianzara su poder eclesial jerárquico y vertical, reforzara la figura del Papa y mantuviera intacta su

Podemos identificar una primera fase en la evolución de la Teología de la Liberación, que ha sido definida como su *Génesis*: 1969-1971. Estaría caracterizada por una “relectura sistemática del saber teológico” (Oliveros Maqueo, 1990, énfasis propio). Esta fase encontraría en la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (1971), su primera fuente de inspiración. Con respecto a su naturaleza, Gutiérrez señalaría: “Hablar de una Teología de la Liberación es buscar una respuesta al interrogante: *¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?*” (énfasis propio). Sin embargo, los antecedentes de esta primera fase tienen que ser interpretados a la luz de los importantes cambios producidos en Latinoamérica y el Caribe entre 1959-1967. Por ejemplo, el triunfo de la Revolución Cubana (1959), que abre las puertas al socialismo en la región; el apoyo de Washington a la Democracia-Cristiana en Chile como modelo alternativo al socialismo cubano; el golpe militar en Brasil, en 1964, que echa por tierra las posibilidades de experimentos democráticos en la región; el nacimiento del mito de Che Guevara, tras su asesinato en Bolivia, en 1967. Desde la Iglesia, el hecho más importante será la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), que implicó una apertura de la Iglesia a los problemas del mundo y una relectura de la posición tradicional de la Iglesia. En 1967, Paulo VI nos entrega su carta pastoral sobre el progreso de los pueblos (*Populorum Progressio*), en la que plantea la imposibilidad de alcanzar la paz sin el progreso. Bajo este espíritu se estimula, desde la Iglesia, la necesidad de impulsar reformas (educativas, agrarias, urbanas y otras), pero al margen de un abordaje crítico de los conflictos sociales y económicos existentes, e incluso silenciándolos en alguna forma (Codina, 1985). Aun así, las compuertas empezaron a abrirse, como se demostraría tempranamente en Medellín y Puebla.

Posteriormente, encontraremos un periodo de *ascenso y crecimiento* (1972-1979), pero que también ha sido definido por algunos como de *cautiverio y exilio*, por los temores y las esperanzas que significó el mismo (Codina, 1985). La esperanza de una rápida transformación política y social de la región se estrelló con el sembradío de sangrientas dictaduras militares y de derecha en el Cono Sur: Chile (Pinochet, 1973), Argentina (Videla, 1976), Bolivia (Banzer, 1971), Uruguay (Bordaberry, 1973). El aliento anticomunista impulsado desde la Escuela

vigencia cultural y religiosa, ya no sólo en Europa, sino especialmente en los nuevos territorios conquistados de América. De esta manera, al descubrimiento del Nuevo Mundo y a la inauguración de una nueva era de conquista, colonización y explotación sin paralelos en la historia, se sumaría la expansión de la civilización occidental a las nuevas tierras, y con ella del catolicismo, incorporándose de alguna manera el patrimonio científico-cultural y tecnológico del Viejo Mundo. Todo esto a contrapelo del lamento de Carlos Fuentes, quien señala que “somos hijos de la Contrarreforma Española, esa muralla levantada contra la expansión de la modernidad” (Castro, 2003: 25; véase también Fuentes, 1990).

de las Américas, ubicada en las riberas del Canal de Panamá, favoreció el clima de represión en Centroamérica (Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Panamá), extendiéndose también a Brasil, Perú y Paraguay. Para los seguidores fervorosos de la Teología de la Liberación, esto significó persecución y muerte.

En la Iglesia, comienzan a dejarse oír las voces más ultra-conservadoras contrarias a la Teología de la Liberación. La mesa estaba servida. Empiezan a aparecer López Trujillo, Veckemans, Kloppenburg y Hengsbach, entre otros. En el año de 1976, la Comisión Teológica Internacional, reunida en Roma, escribe un informe sobre la Teología de la Liberación, que bien puede considerarse como importante antecedente doctrinal y dogmático de la *Libertatis Nuntius* (*Instrucciones sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, 1984) y de la *Libertatis Conscientia* (*Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, 1986).

Entre 1979 y 1987 la Teología de la Liberación transitaría hacia una fase de maduración en medio de conflictos y dificultades. Esta fue una de las fases más duras para la Teología de la Liberación, en el sentido de que nos encontraremos frente a una lucha ya no sólo desde fuera, sino desde dentro de la Iglesia, que ya había empezado a incoarse desde finales de los años setenta. Es el momento del “silencio obsequioso” exigido a L. Boff al calor de la publicación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1984, y que ya hemos citado, conocida también como “Carta Ratzinger”. Sin embargo, el espíritu de Puebla, expresado a través de la rica reflexión teológica latinoamericana sobre la *opción preferencial por los pobres*, apoyada en el trabajo permanente de las comunidades eclesiales de base, fueron creando un ambiente que permitió, hacia finales de los años ochenta, una relativa apertura del Vaticano hacia la Teología de la Liberación. En 1986, a través de la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, observaremos una perspectiva más positiva y abierta, “aunque tímida” (Oliveros Maqueo, 1990).

La opción por los pobres fue una magnífica oportunidad para la Iglesia en un momento de mucho caos. Sin embargo, la guerra fría fue un elemento retardatario de la lucha, ya que la promesa de una opción socialista fue vista con mucho recelo desde la perspectiva geopolítica de las grandes potencias, e incidió sobre su desarrollo posterior. Obviamente, la misma pobreza se constituyó en un obstáculo insalvable, en la medida en que el mantenimiento de estructuras injustas y de marginación conduce básicamente a la desmovilización de los pueblos. Este fue un reto importante, que hizo estremecer los cimientos de la Teología de la Liberación. Desde luego que la aplicación compulsiva de las metas del Consenso de Washington, en un momento en que la guerra fría empezaba a desmantelarse, y en que el *socialismo real* de la Unión Soviética comenzaba a colapsar, configuraron un escenario dentro del cual el movimiento de la Teo-

logía de la Liberación estuvo envuelto y no podía dejar de comprometerse. En cierta manera, y en términos de *realpolitik*, con la caída de la opción *socialista real* mucho del entusiasmo revolucionario inicial que acompañó a los sectores políticos y pastoralmente comprometidos con la opción preferencial por los pobres y con la revolución, entró, virtualmente, en un periodo de hibernación, por lo menos pasajero.

Adicionalmente, tendríamos que tener en cuenta que el discurso sobre la pobreza, desde la década de los años ochenta, inspirado en la opción preferencial por los pobres, también tendría un eco desde el Vaticano, pero ya no exclusivamente desde la perspectiva de la reflexión teológica sobre la Teología de la Liberación. Sorpresivamente, nos encontraríamos frente a un hecho aparentemente insólito, y es el de la relativa secularización de los conceptos teológicos de la opción por los pobres, pero esta vez desde la perspectiva de los derechos humanos (y no desde la *sociología* o el *marxismo*); un terreno en donde la Iglesia tradicional había incursionado de manera tímida, e incluso reacia, y que los sectores más radicalizados de la Teología de la Liberación no concibieron, por lo menos hasta finales de los años ochenta, como un frente explícito de batalla. Con esto, la Iglesia tradicional se ponía momentáneamente por delante, y habría un nuevo espacio de discusión, que contribuiría a neutralizar la efectividad del discurso de la Teología de la Liberación, por lo menos en lo que hace a la lucha contra la pobreza. Como veremos más adelante, el tratamiento de la pobreza desde la perspectiva de los derechos humanos (incorporada ahora al discurso de la doctrina social de la Iglesia tradicional) ha sido más efectivo para enfrentar a la Teología de la Liberación como movimiento, que las posiciones más retrógradas y ultramontanas de los obispos de derecha de la Iglesia católica.

LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA LUCHA CONTRA LA POBREZA: LA SECULARIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS

Durante la década de los años ochenta el discurso evangelizador fue tomando cuerpo, quizás sin proponérselo, en el terreno práctico de la elaboración de políticas y programas alternativos para la erradicación de la pobreza, la exclusión social, la discriminación y la injusticia, o la conservación del medio ambiente, *vis a vis* las propuestas neoliberales dimanantes tanto del “pensamiento único”, expresión práctica del Consenso de Washington, como de las recetas asistencialistas basadas en el auxilio, el socorro o la satisfacción de los “mínimos biológicos”. De esta manera el lenguaje de algunos sectores representativos de la Teología de la Liberación coincidiría con las burocracias estatales com-

prometidas con la erradicación de la pobreza, pero sin concesiones. En este último caso, tomando distancia e incluso posturas antagónicas con respecto a la ancestral herencia medieval de la Iglesia católica de atender a los indigentes, inválidos o a los “sin trabajo”, sobre la base de la “caridad cristiana”.

Un hecho que vale la pena destacar ha sido la evolución que se ha dado desde las tempranas propuestas radicales de una opción hacia el socialismo, caracterizadas inicialmente por alternativas virtualmente revolucionarias, tales como las del “Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo” en Argentina, “Sacerdotes por el Socialismo” en Chile, o las del Grupo Golconda en Colombia, abiertamente confrontadoras del *status quo*, hasta la incorporación a las agendas de Estado de muchas de las propuestas que nacieron en el seno de las iniciativas de opción por los pobres, inspiradas en las conclusiones del Concilio Vaticano II, como es el caso del Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, los movimientos solidarios o los movimientos ambientalistas. Los mismos parecieran validar el proyecto, así como explicar la inserción del paradigma de la opción por los pobres en la formulación de políticas públicas del Estado.

Sin embargo, tendríamos que observar el giro positivo de la Iglesia católica tradicional con respecto a los derechos humanos; Iglesia que había mostrado una “insensibilidad inicial frente a los derechos civiles y políticos” de los ciudadanos (González-Carvajal, 2005: 50, énfasis propio), pero que a partir de la *Encíclica Pacem in Terris* (1963) del Vaticano pareció acoger como propio lo fundamental de los principios básicos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Este asunto será tratado más adelante, cuando hagamos referencia explícita al discurso social sobre la pobreza y la exclusión social desde la perspectiva de la Iglesia.

Pero, por otro lado, y desde una perspectiva externa a la Iglesia, se han venido construyendo discursos que en la práctica se acercan a la *utopía* de la opción por los pobres, y que para algunos pudieran interpretarse como una validación de la misma, a nivel del Estado y de la sociedad civil en su conjunto. Por ejemplo, el paradigma de los derechos humanos, impulsado en la última década por representantes importantes del sistema de las Naciones Unidas, como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OHCHR), la UNESCO y sectores de la sociedad civil (OHCHR-ONU, 2004; Pérez Bustillo, 2001; Øyen, 2002), ha ido tomando un sitio importante en el debate sobre la formulación de políticas públicas para la erradicación de la pobreza, de manera que el lenguaje oficial contra la exclusión social y la injusticia se acerca mucho al lenguaje liberacionista. ¿Qué hechos han llevado a que la perspectiva de la opción por los pobres, tanto desde la Teología de Liberación como desde la Iglesia en su conjunto, pueda coincidir en aspectos singularmente sensitivos con el discurso, muchas veces burocrático y tecno-

cratizante, de organismos como los del sistema de las Naciones Unidas? ¿Qué significado tiene esto para el desarrollo ulterior de la Teología de la Liberación y de la Iglesia? Examinemos algunos hechos.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS DISCURSOS SOBRE POBREZA Y EXCLUSIÓN SOCIAL

DESDE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES Y EL ESTADO: CRECIMIENTO ECONÓMICO, ASISTENCIALISMO Y DERECHOS HUMANOS

A partir de la década de los años sesenta se inició la aplicación de recetas emanadas del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, orientadas a mitigar la pobreza y sus efectos perniciosos. Estos ensayos se realizaron desde una perspectiva neoclásica o neoliberal. Este modelo, a todas luces, colapsó, y ya desde inicios de la década de los años noventa mostró su total incapacidad para hacerle frente a la creciente miseria y exclusión social, así como al descenso en la calidad de vida de amplios sectores de la población en Latinoamérica y el Caribe. La distancia entre los países pobres y los ricos se incrementó exponencialmente. Sonia Álvarez señala que:

[...] en 1960 los países del norte eran 20 veces más ricos que los del sur. En 1980 lo eran 46 veces más. En 1970 el 20% más rico tenía ingresos equivalentes al 70% del producto social bruto y en 1991 pasó al 85%. Mientras que el 20% de la población más pobre pasó de un ingreso del 2,3% en 1970 al 1,4% (NNUU, 1996). Las 358 personas más ricas entre los terrícolas tienen un ingreso anual equivalente al que percibe el 45% de la población mundial de mayor pobreza, que equivale a mil trescientos millones. (Álvarez Leguizamón, 2005)

James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, señala que “en los últimos 20 años hay 40 millones de pobres más en el mundo” (Wolfensohn, 2000). El informe de la CEPAL sobre la situación de América Latina en los años ochenta dice: “El costo social del ajuste recayó, de manera desproporcionada, sobre los trabajadores y los estratos de ingresos medios, quienes absorbieron el grueso de los sacrificios” (1990: 26-28). En los años noventa los efectos de los planes de ajuste y las políticas neoliberales intensificaron y diversificaron la pobreza, surgiendo además nuevas formas de exclusión. La dependencia de los centros de mayor desarrollo económico se intensificó, tomando nuevas modalidades vinculadas sobre todo con la creciente transferencia de riquezas, provocada por los flujos de la deuda. En relación con los efectos sobre la creciente pobreza de

estos procesos a nivel latinoamericano, un documento reciente de la CEPAL (2004: 6-7) sobre el *Panorama social de América Latina* afirma que

[...] en esta región, en el 2002 convivíamos con 221 millones de personas pobres (44% de la población), de las cuales 97 millones se encontraban en condiciones de pobreza extrema o indigencia (19,4%), condenados a una muerte muy pronta porque no cuentan con los recursos mínimos de alimento y salud que permitan su sobrevivencia. En países que habían aplicado las recetas del Consenso y con una larga tradición de extensión de derechos sociales, como el caso de Argentina, la pobreza aumentó; al igual que en Bolivia, sin tradición en la cobertura de derechos, pero uno de los países estrellas en la aplicación de las recetas. América Latina es el continente con mayor desigualdad.⁸

Ante la incapacidad manifiesta de los modelos del Consenso de Washington para hacerle frente a la mitigación o reducción de la pobreza surgen, al final de la década perdida, o de los años ochenta, los llamados enfoques de *desarrollo social* o enfoques *humanos*, fundamentados en programas sociales dirigidos exclusivamente a las *personas más pobres*, los *beneficiarios* o *social targets* (Boltvinik y Damian, 2005: 11-42). Esta aproximación es conocida también como enfoque *focalista*, ya que pone el énfasis en la satisfacción de los *mínimos biológicos*, dirigido sólo a los grupos que se encuentran en la indigencia o *pobreza extrema* y en el umbral de la ciudadanía (ciudadanos de tercera y cuarta categoría), y que, por lo tanto, aún no han logrado insertarse en la sociedad. Vinculado con este paradigma está el énfasis en distinguir entre pobreza y pobreza extrema o indigencia, y, consecuentemente, la relevancia que se le da a la medición de la misma, sobre todo desde el punto de vista de los ingresos y del consumo (Franceschi, 2005). Si bien la *medición* de la pobreza parece estar asociada a evaluar el logro de objetivos previamente establecidos, como, por ejemplo, los *Objetivos del Milenio*, en la práctica se ha convertido en un fin en sí mismo, que pareciera referirse cada vez más a la medición de la eficiencia y eficacia en la asignación y administración de recursos y/o a establecer los niveles óptimos de gestión en los programas destinados a erradicar la pobreza, y no tanto a conocer el grado en que los beneficiarios del desarrollo evalúan su propia satisfacción (Boltvinik, 2005: 437-475; Damian, 2004: 481-518; Fresneda, 2005: 476-480; Ringen, 2005: 519-534).

Adicionalmente, la búsqueda de vías alternativas a las recetas neoliberales ha permitido el desarrollo de esquemas interpretativos de la pobreza, que se podrían agrupar bajo el título de *cultura de la pobreza*, según la cual lo que es-

⁸ Véase Castro-Gómez *et al.* (2006); Álvarez Leguizamón (2005).

tamos indicando es que la pobreza sería básicamente la causa de la pobreza y que hay que romper ese círculo vicioso (Lewis, 1988; Nivón y Mantecón, 1994: 5-7). Si bien los antecedentes de esta manera socio-antropológica de abordaje de la pobreza datan de los años cuarenta, cuando Oscar Lewis y Ruth Lewis desarrollaron en México, por casi dos décadas, sus planteamientos, la indigencia conceptual que ha caracterizado el abordaje neoliberal de la pobreza ha permitido que este enfoque antropológico de mediados del siglo XX sea *revisitado*, y en cierta manera recuperado, en este momento. No obstante, es poco lo que se ha podido aprovechar desde el punto de vista práctico, y ya parece haber sido superado por nuevos planteamientos sobre la naturaleza de la pobreza y la manera de abordarla (Sen, 2002).

Así, encontramos el enfoque promovido por las Naciones Unidas, conocido como el *abordaje* de la pobreza, desde la perspectiva de los derechos humanos (OHCHR-Naciones Unidas, 2004; Castro-Gómez *et al.*, 2006), en lugar del punto de vista focalista o minimista de la pobreza, que ponía el énfasis en los bajos ingresos, los grupos vulnerables, los subsidios, las transferencias o las políticas asistencialistas como herramientas básicas para erradicar la pobreza. De tal manera que la pobreza ya no es concebida como un asunto de carencias o necesidades, sino como una negación de los derechos humanos. Esto de ninguna manera implica que los aspectos materiales de la pobreza se desconozcan o se subestimen; se trata de que la metodología para abordar la erradicación o mitigación de la pobreza parta de una visión holística, en donde la eliminación de los indicadores materiales de pobreza sean una consecuencia del reconocimiento de los derechos humanos. Los programas de transferencia, de subsidios o de asistencia caritativa, por muy buenas que sean las intenciones que los impulsen, están condenados al fracaso, si impera el clima de discriminación en cualquiera de sus formas, si se carece de sólidas redes solidarias que aseguren la integración social, si no se garantiza la participación ciudadana, si no hay rendición de cuentas, si se desconoce el marco internacional y nacional bajo el cual se amparan y garantizan los derechos humanos, si no existe la voluntad política de buscar el empoderamiento de la población empobrecida, y si no se establece la plataforma social que permita la transformación de los pobres, de objeto a sujeto de su propio desarrollo.

El enfoque de derechos humanos supone una visión integral e intersectorial del desarrollo. La distinción entre pobreza extrema y pobreza sólo es útil para diagnosticar realidades, pero no para establecer prioridades, toda vez que los derechos humanos son indivisibles y universales. No existe tal cosa como *derechos básicos*. En este sentido, la caridad y el asistencialismo no tienen cabida desde la perspectiva de los derechos humanos, y los programas de erradicación de la pobreza deben alcanzar no sólo a los indigentes, es decir, a la *gran pobreza*,

sino a *todos* los pobres (OHCHR-Naciones Unidas, 2004; Castro-Gómez *et al.*, 2006; énfasis propio). Más explícitamente, como lo señala Sonia Álvarez:

[...] el enfoque actual, promovido por las Naciones Unidas, el llamado “abordaje” de los derechos humanos para el desarrollo y la reducción de la pobreza, no pone énfasis en intervenciones asistenciales o caritativas transitorias, como la mayoría de los programas compensatorios y focalizados de desarrollo social, sino que vincula la reducción de la pobreza con cuestiones de derechos y obligaciones, reforzando la fusión entre derechos sociales, culturales, civiles y políticos, por oposición a la tendencia de las políticas compensatorias focalizadas. Kofi Annan, Secretario General de las Naciones Unidas, expresa: “*wherever we lift one soul from a life of poverty, we are defending human rights. And whenever we fail in this mission, we are failing human rights*”. La pobreza, en este paradigma, es entendida no sólo como falta de ingresos, sino como negación de los derechos humanos y como carencia de capacidades, según el abordaje de Amartya Sen. (Álvarez Leguizamón, 2005)

En ese sentido, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas define la pobreza como una

[...] condición humana que se caracteriza por la privación continua y crónica de los recursos, la capacidad, las opciones, la seguridad y el poder necesarios para disfrutar de un nivel de vida adecuado y de otros derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales. (PNUD, 2006)

LOS LÍMITES DEL DISCURSO OFICIAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Sin embargo, hay asuntos de institucionalidad y de método que deben ser atendidos cuando se habla de la convergencia entre *justicia social* y *derechos humanos*. Tomemos en cuenta que el marco conceptual de los derechos humanos, formulado oficialmente por las Naciones Unidas en el 2004 como respuesta a un mandato de la Secretaría General, es, básicamente, un desarrollo de la “Declaración americana de los derechos y deberes del hombre”, aprobada el 2 de mayo de 1948, y de la “Declaración universal de los derechos humanos”, proclamada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. De esa fecha para acá, las Naciones Unidas han sido pródigas en la elaboración de convenios, acuerdos, tratados y foros permanentes, que han contribuido a crear un marco legal internacional sobre derechos humanos que ha sido acogido por las legislaciones locales de los países miembros. En muchos casos los convenios suscritos tienen el carácter de ley en los países signatarios y, por lo tanto, poseen la naturaleza de materia vinculante.

Ocurre, no obstante, que el cumplimiento efectivo de estas normas y disposiciones jurídicas pasa por un sinnúmero de mediaciones que tienen que ver con la correlación de fuerzas políticas y económicas a nivel mundial, con la alineación de los Estados hacia corrientes ideológicas diversas —e incluso contrapuestas—, con la capacidad institucional y financiera de las Naciones Unidas para poder cumplir con sus compromisos y, desde luego, con un número indeterminado de situaciones que tienen que ver con el nacimiento de otras fuerzas regionales y mundiales que gravitan sobre los ejes centrales del poder en un mundo globalizado, tales como la Unión Europea, la Organización Mundial del Comercio (OMC), las grandes corporaciones económicas transfronterizas y los centros rectores del poder financiero internacional, sin dejar por fuera el “Poder Global”, unipolar, unilateral y absorbente de Washington.

Estas nuevas realidades le han restado fuerza resolutoria a las decisiones de las Naciones Unidas, obligándolas, como en la coyuntura internacional de fin de siglo, a asumir un papel mucho más beligerante y protagónico desde el punto de vista político. De hecho, desde el 11 de septiembre de 2001, la doctrina de las *guerras preventivas*, seguida después por el envolvente programa de *lucha global y frontal contra el terrorismo*, impulsados por el presidente norteamericano George W. Bush, han puesto el paradigma de los derechos humanos a la defensiva. De paso, se ha tendido un manto de sospecha sobre las acciones comprometidas con la “justicia social” y la promoción de un nuevo mundo, respaldado no sólo por los católicos, sino también por la Iglesia ecuménica mundial y otros actores sociales, viejos y nuevos, sobre la base de una geopolítica de guerra (Küng, 2007).

De todas maneras, las Naciones Unidas siguen atendiendo aspectos sensitivos que requieren un *poder blando* —para muchos, su ámbito natural de acción—, valorando cada vez más el multilateralismo y la diplomacia para afrontar las crisis. Quizás sea difícil de comprender, dadas las dimensiones y el carácter un tanto errático y confuso de las Naciones Unidas en algunas crisis, como las de Oriente Medio. Sin embargo, las demandas son cada vez mayores en todos los frentes, desde el mantenimiento de la paz hasta la asistencia humanitaria y la salud, pasando por los problemas del medio ambiente, y hoy más que nunca se les exige a las Naciones Unidas su intervención, a pesar de que los recursos para hacer estos trabajos siguen siendo proporcionalmente escasos y limitados.

DESDE LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: CARIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Este marco conceptual permite establecer puntos sensitivos de coincidencia y convergencia entre el discurso de la Teología de la Liberación, que exalta

el concepto de *justicia*, y la noción de *derechos humanos*, desarrollada por los organismos internacionales de cooperación y desarrollo, impulsada, particularmente, por el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la UNESCO, desde mediados de la década de los años noventa del siglo pasado. Como ya se ha señalado, esta confluencia o afinidad pareciera validar y reforzar mutuamente estas formas de apreciación del problema de la pobreza, proveyéndola, por un lado, de un fuerte soporte moral y religioso que nace del compromiso de luchar contra la exclusión, la marginación y la desigualdad social; por el otro, apunta a consolidar y legitimar ante el Estado la necesidad de incluir la perspectiva de la justicia y de los derechos humanos, como un solo discurso, en la formulación y ejecución de políticas públicas para la erradicación de la pobreza.

Todos estos elementos son de un gran valor heurístico y contextual, para entender la evolución de la opción por los pobres en Latinoamérica y el Caribe, especialmente durante la última década. Sin embargo, hay que proceder con alguna cautela cuando hacemos referencia a estas coincidencias y afinidades, las cuales no deben sobredimensionarse o exagerarse, si queremos evaluar en su justa medida, el impacto real de esta significativa interacción y sus verdaderas implicaciones, en este caso, a la luz de los acontecimientos que se han desarrollado, tanto en el interior de la Santa Sede, en materia de jerarquía y dogma, como del mismo movimiento sacerdotal inspirado en la Teología de la Liberación. Pero también en el interior de las agencias internacionales de cooperación y desarrollo, como las del sistema de las Naciones Unidas, que por su origen (recordemos los antecedentes de Batton Rouge), de alguna manera mantuvieron alianzas estratégicas con el FMI, el BID y el BM, iconos representativos de las erráticas políticas neoliberales para la erradicación de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe.

En primer lugar, habría que indicar que mucho se ha dicho acerca de que el Vaticano no ha hecho suyo el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos que patrocinan las Naciones Unidas, ni en su forma ni en su contenido. Por ejemplo, José María Castillo, comentando un artículo aparecido el 1° de enero de 1995, en el *Human Right Law Journal*, suscrito por Jean-Bernard Marie, director de investigaciones de la Secretaría General del Instituto Internacional de Derechos humanos de Estrasburgo, señala que:

[...] el total de pactos o protocolos suscritos por Naciones Unidas, en cuanto se refiere al cumplimiento de los derechos humanos, es de 103, que se clasifican en cuatro categorías: convenciones generales, convenciones específicas que se refieren a ciertos derechos en particular, convenciones que protegen a determinados grupos o colectivos de personas y convenciones relativas a las múltiples discriminaciones que se practican

en todo el mundo [...]. Pues bien, de estos 103 convenios internacionales sobre derechos humanos, la Santa Sede ha suscrito solamente 10. Esto quiere decir que la Santa Sede, en cuanto se refiere a compromisos públicos de carácter internacional por la defensa y promoción de los derechos humanos, está en los últimos lugares de la lista de Estados a nivel mundial, más abajo que Cuba, China, Irán o Ruanda, por citar algunos ejemplos. Esto no significa que en Cuba o China se respeten los derechos humanos mejor que en el Vaticano. Se trata de que la Santa Sede es uno de los Estados que menos se han comprometido, a nivel internacional y mediante la firma de documentos públicos, en la defensa de los derechos humanos. (Castillo, 1999: 1-6; énfasis propio)

Más en concreto, y siguiendo la cita de José María Castillo:

[...] la Santa Sede no ha ratificado ninguna de las convenciones sobre la supresión de las discriminaciones basadas en la sexualidad, la enseñanza, el empleo y la profesión. Tampoco las relativas a la protección de los pueblos indígenas, los derechos de los trabajadores, los derechos de las mujeres, la defensa de la familia y el matrimonio. Como tampoco las convenciones que se han firmado contra los genocidios, los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad o contra la *apartheid*. Ni las que se refieren a la supresión de la esclavitud o los trabajos forzados. Ni las que prohíben la tortura y la pena de muerte.

Sin embargo, el asunto no es tan sencillo. En muchos aspectos, esta lectura de la posición del Vaticano con respecto a los derechos humanos podría resultar no sólo superficial y engañosa, sino incluso irresponsable. En este momento la Iglesia católica considera que “la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio” (Sínodo, 1976). Para el cumplimiento de esta tarea cuenta con una organización específica, conocida como Comisión Pontificia de *Justicia y Paz*, que fue creada a petición del Concilio Vaticano II (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*). Sin embargo, la misma Comisión Pontificia de *Justicia y Paz* señala que el reconocimiento de los derechos humanos “no ha sido siempre una constante en el curso de los siglos” (Comisión Pontificia *Justitia et Pax*, 1976):

La postura de la iglesia fue ambivalente: positiva en lo referente a los que hoy llamamos *derechos de la segunda generación* (es decir, los derechos económicos y sociales) y muy negativa con respecto a los *derechos de la primera generación* (es decir, los derechos civiles y políticos), a los que se opuso apasionadamente *durante casi ciento cincuenta años* [es decir, durante casi todo el siglo XIX y la mitad del siglo XX]. (González-Carvajal, 2005: 49, énfasis propio)

Ahora bien, esta situación habría que matizarla, tomando en cuenta que los primeros movimientos reivindicatorios de los derechos humanos estuvieron acompañados de una profunda hostilidad hacia lo religioso, y que encuentran sus raíces en la misma Asamblea Nacional francesa que promulgó la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (Locke, 1985). De acuerdo con Hamel, el descubrimiento de los valores humanos y cristianos contenidos en las Declaraciones del Hombre y el Ciudadano y su inclusión en la enseñanza social de la Iglesia fue una tarea lenta y dolorosa (Hamel, 1984).

En este transitar, tendríamos que esperar hasta la llegada de Juan XXIII para que la Iglesia se uniera en la defensa explícita de los derechos humanos, pero con reservas y *objeciones fundadas* que no comprometían, sin embargo, este apoyo (Juan XIII, *Pacem in terris*: 11-27). Este respaldo se mantuvo durante todo el papado de Paulo VI y el Papa Juan Pablo II lo incorpora doctrinalmente a la iglesia:

El reconocimiento de que la persona humana es por naturaleza sujeto de ciertos derechos que ningún hombre, grupo o Estado pueden violar constituye un logro jurídico significativo y debe ser considerado como un principio esencial de la ley. (Juan Pablo II, 1982)

Esta relectura en defensa de los humillados y ofendidos, pero desde la perspectiva de los derechos humanos, doctrinalmente incorporada a la enseñanza social de la Iglesia, y que comienza a tener su mayor beligerancia a partir de la década de los ochenta, ha permitido que las autoridades del Vaticano encuentren un asidero más para distanciarse del discurso fundante de los teólogos de la liberación de la década de los años setenta, pero también para reinterpretar la Teología de la Liberación desde la nueva perspectiva.

El elemento de contexto, en un mundo globalizado, es también muy importante para calibrar este hecho en toda su dimensión. Y es que, como ya lo hemos visto, el discurso sobre la pobreza y la exclusión, desde la perspectiva de los derechos humanos, ha estado permeando todas las esferas, eclesiásticas y no eclesiásticas, llámese el Estado, la sociedad civil, los nuevos movimientos sociales, etcétera. Pero también es cierto que se abre un nuevo escenario de enfrentamiento y conflicto, habida cuenta de que las ideologías de las guerras preventivas y la cruzada contra el terrorismo podrían envolver y comprometer ya no sólo a los seguidores radicales de la Teología de la Liberación, sino también a la misma Iglesia oficial, en un mundo en que también los fundamentalismos se globalizan.

À MANERA DE CONCLUSIÓN: LA IGLESIA, LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN HOY

A la luz de estas realidades podríamos resumir de manera puntual y breve algunas de las posibilidades y limitaciones de la opción preferencial por los pobres encarnada, en Latinoamérica y el Caribe, en la Teología de la Liberación, de acuerdo con las siguientes reflexiones.

Para el Papa Benedicto XVI, la Teología de la Liberación, por lo menos en su versión supuestamente más beligerante, crítica e iconoclasta, es un capítulo cerrado. Desde luego que no puede decirse lo mismo de la opción preferencial por los pobres en cuanto tal, que es un mandato bíblico y evangélico que trasciende la temporalidad de la Teología de la Liberación, en tanto compromiso históricamente condicionado. Sin embargo, la impronta dejada por la teología liberacionista en las comunidades eclesiales de base, en la promoción de una “nueva metodología evangelizadora”, en la remembranza de mártires, sujetos y actores comprometidos en la lucha por una sociedad más justa, según esta “teología posible”, ha ido decantando en la construcción de modelos alternativos de sociedad que reclaman una nueva utopía en plena época de globalización. De alguna manera, la herencia intangible ha sido el surgimiento de nuevas utopías revolucionarias que hacen que no sea tan fácil desligar el espíritu original de la opción preferencial por los pobres de la praxis concreta de la Teología de la Liberación, si lo vemos desde la perspectiva del profundo mensaje postconciliar que emanó de Medellín. Sin embargo, el compromiso con el cambio es ineludible.

El Vaticano considera resuelta la *cuestión social*, expresada en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, las cartas pastorales, las instrucciones, las exhortaciones o los sínodos de obispos, ahora reforzados con la incorporación de la idea de los derechos humanos a la doctrina de la Iglesia. De hecho, la posición de la Iglesia con respecto a los derechos humanos es considerada, en este momento, como uno de los fundamentos para una respuesta idónea y definitiva en el terreno social y, particularmente, para enfrentar los flagelos de la pobreza y la exclusión social. Desde luego, también es considerada como una alternativa a la Teología de la Liberación. Sin embargo, como señala Berryman:

Las autoridades eclesiásticas pueden ser capaces de limitar el impacto de la Teología de la Liberación restando importancia a lo que se ha convertido ya en enseñanza oficial y calificándola con otro tipo de discurso (“*comunión*” y “*participación*”, como opuesto a “*liberación*”). Más aún, una política congruente con el nombramiento de obispos conservadores y que mantenga un rígido control sobre los seminarios puede asegurar que los sectores radicalizados del clero y de la jerarquía sigan siendo una

minoría. [...] Sin embargo, mi intuición me dice que los mismos acontecimientos pueden muy bien sobrepasar esas estrategias. Muchos latinoamericanos creen que sus actuales luchas son nada más que una segunda independencia: al luchar por la liberación, están continuando el asunto inconcluso de sus orígenes como naciones. (Berryman, 1987, énfasis propio)

Esto, desde luego, es aplicable a la lucha por la erradicación de las diversas formas de pobreza y de las estructuras sociales, económicas y políticas que la sustentan.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Leguizamón, Sonia (2005a). “Revisión sobre el estado del arte de la literatura sobre pobreza y derechos humanos en América Latina”. Ponencia presentada en el seminario Small Grants Programme on Poverty Eradication, San José, Costa Rica, agosto.
- _____ (2005b). “Los discursos minimistas sobre las necesidades básicas y los umbrales de la ciudadanía como reproductores de la pobreza”, en Alberto Cimdamore (comp.), *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO-CROP.
- Atria, Raúl (2005). *La Teología de la Liberación*. Santiago: Universidad de Chile-Carrera de Administración Pública.
- Berryman, Phillip (1987). *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI.
- Benedicto XVI (2007). “Benedicto XVI: la Teología de la Liberación fue un milenarismo que no se justifica hoy”. Disponible en <www.eclesiales.org/noticia.php?id=000955>.
- Bolvinik, Julio (2004). “Métodos de medición de la pobreza: una tipología”, en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Bolvinik, Julio y Araceli Damián (2004). “Introducción. La necesidad de ampliar la mirada para enfrentar la pobreza”, en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Cáceres, Jorge et al. (1983). *Iglesia, política y profecía: Juan Pablo II en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Casaldáliga, Pedro (1996). “La esperanza de los pobres”, en *Umbrales* N° 70.
- Casalla, Mario (2004). *Hermenéutica y subjetividad. Historia del concepto de interpretación*. Buenos Aires: Homero.

- Castillo, José M. (1999). "Iglesia y Derechos Humanos: 103 convenios internacionales sobre derechos humanos". Disponible en <www.sedas.org/spanish/castillo.htm-34k>.
- Castro-Gómez, Carlos David *et al.* (2006). *Juventud, pobreza y derechos humanos en asentamientos urbanos periféricos de la ciudad de Panamá, Arraiján, La Chorrera y San Miguelito*. Panamá: Universidad de Panamá-IDEN-UNESCO.
- Castro-Gómez, Carlos David (1977). *Pensamiento sociológico, funcionalismo y dialéctica*. Panamá: Centro de Estudios Económicos y Sociales.
- _____ (2003). *Repercusiones de la presencia hispánica en América Latina en la actualidad*. Panamá: Universidad de Panamá-Facultad de Humanidades.
- Chinoy, Ely (1966). *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México: FCE.
- Codina, Víctor (1985). "¿Qué es la Teología de la Liberación?". Disponible en <www.cajamarca.de/theo/codina.pdf>.
- Conferencia Episcopal de Colombia (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia-Pontificio Consejo de Justicia y Paz.
- Coley Pérez, Juan Gabriel (2004). "La Teología de la Liberación: un Edipo del siglo XX", en *SENCAMER: comunicación popular para la construcción del socialismo del siglo XXI*. Disponible en <www.aporrea.org>.
- Comisión Pontificia de Justicia y Paz (1976). *La Iglesia y los derechos del hombre*. Ciudad del Vaticano: Comisión Pontificia de Justicia y Paz.
- Damián, Araceli (2004). "La pobreza de tiempo: conceptos y métodos para su medición", en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Durkheim, Émile (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona: Alianza.
- Ellacuría, Ignacio (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA.
- Franceschi, Paulina (2005). "La pobreza y su incidencia en Panamá", en *Cuadernos Nacionales*, 3ª época, N° 4.
- Fresneda, Oscar (2004). "Una caracterización conceptual del método de medición integrada de la pobreza", en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Fuentes, Carlos (2003). "Valiente Nuevo Mundo", en Carlos David Castro-Gómez, *Repercusiones de la presencia hispánica en América Latina en la actualidad*. Ciudad de Panamá: Universidad de Panamá-Facultad de Humanidades.
- González-Carvajal, Luis (2005). *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*. Santander: Sal Térrea/Presencia Teológica.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *La Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (2007). *Seguimiento de Jesús, opción por los pobres*. s. l.: ADITAL.

- Hamel, Edouard (1984). *L'Église et les droits de l'homme*. Paris: Gregorianum.
- Houtart, François (1983). "Introducción", en Jorge Cáceres *et al.*, *Iglesia, política y profecía: Juan Pablo II en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Küng, Hans (2007). "El Papa aprende una lección". Ponencia presentada en el II Foro Mundial de Teología y Liberación, Nairobi, Kenia.
- Lewis, Oscar (1988). *La cultura de la pobreza. Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- Locke, John (1985). *Cartas sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- Mantecón, A.R. y E. Nivón (1994). "Oscar Lewis revisitado", en *Alteridades*, N° 4-7.
- Morin, Edgar (s. f.). "Introducción al pensamiento complejo". Disponible en <<http://cibereconomia.iespana.es/carpeta2/introduccion%20al%20pensamiento%20complejo.doc>>.
- Muñoz, Ronaldo (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- OHCHR-ONU (2004). *Los derechos humanos y la reducción de la pobreza: un marco conceptual*. New York-Ginebra: ONU. Disponible en <http://www.ohchr.org/spanish/about/publications/docs/Broch_Esp.pdf>.
- Oliveros Maqueo, Roberto (1990). *Historia breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007). "Antecedentes de la V Conferencia Episcopal en América Latina", en *El mensajero del corazón de Jesús*. Bogotá: El Mensajero. Disponible en <www.emensajero.com/abril-2007/teo.html>.
- Opazo Bernal, Andrés (1988). *Panamá: la Iglesia y la lucha de los pobres*. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Øyen, Else (2002). *Producción de la pobreza, un enfoque diferente para comprender la pobreza*. Bergen: Centre for International Poverty Research, University of Bergen y CROP Comparative Research Program on Poverty, International Social Science Council.
- Pérez Bustillo, Camilo (2001). "Preface", en Willen van Genugten y Camilo Pérez-Bustillo (eds.), *The Poverty of Rights. Human Rights and the Eradication of Poverty*, London-New York: Zed Books.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2006). *Informe de Desarrollo Humano*. New York: PNUD.
- Ringgen, Stein (2004). "El problema de la pobreza. Algunas recomendaciones para su definición y medición", en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Robinson, Mary (2001). *Los derechos humanos y la pobreza*. Nueva York: UN-OACDH.
- Sen, Amartya (2002). *La desigualdad económica*. México: FCE.

- Sínodo (1975). *Mensaje del Papa y los padres sinodales acerca de los derechos humanos y la reconciliación*. Madrid: ACE.
- Telmo, Daniel (s. f.). *Algunas consideraciones acerca del concepto de hermenéutica*. Disponible en <www.fhumar.unr.edu.ar/escuelas/3/materiales%20de%20catedras/trabajo/%20campo/html>.
- Valenti Camp (1922). *Ideología, teorizantes y videntes*. Disponible en <www.filosofia.org/aut/auc/1922/p437.html>.
- Vigil, José María (2007). “La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial”, en *El mensajero del corazón de Jesús*. Bogotá: El Mensajero. Disponible en <www.emensajero.com/abril-2007/teo.html>.
- Weber, Max (2000). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Wolfensohn, James (2000). Discurso presentado en el III Foro de Ministros de Finanzas de Occidente, 4 de febrero, Cancún, México.



POBREZA, DESARROLLO Y ESPIRITUALIDAD EN EXPERIENCIAS RELIGIOSAS PENTECOSTALES

Rita María Ceballos¹

INTRODUCCIÓN

*En el nombre de Jesús recibo sanidad
He tocado el borde de su manto.
Sano estoy por su Espíritu Santo.*

Juan Luis Guerra, *Canción de sanidad*

*El costo de la vida sube otra vez,
el peso que baja ya ni se ve,
y las habichuelas no se pueden comer,
ni una libra de arroz, ni una cuarta de café.
A nadie le importa qué piensa usted,
será porque aquí no hablamos inglés.*

[...]

¹ Filósofa y teóloga con especialidad en Sagrada Escritura y master en Cooperación al Desarrollo Sostenible. Es miembro del Centro Cultural Poveda en República Dominicana.

*Y la gasolina sube otra vez.
El peso que baja ya ni se ve
y la democracia no puede crecer,
si la corrupción juega ajedrez.
A nadie le importa qué piensa usted,
será porque aquí no hablamos francés.*

Juan Luis Guerra, *El costo de la vida*

La música de Juan Luis Guerra, conocido artista dominicano, nos abre una de las puertas a la reflexión que deseamos compartir. Dos ritmos y dos contenidos diferentes, inspirados a una misma persona en dos momentos de su historia personal. La experiencia religiosa “pentecostal” vivida por el artista, poco a poco va cambiando el sentido de su música. De un canto profético (aquel que denuncia una situación de injusticia y anuncia el cambio necesario), como *El costo de la vida*, *Ojala que llueva café* o *El Niágara en bicicleta*, el contenido musical se va orientando a la alabanza, la adoración y la devoción religiosas, como *Canción de sanidad*, *Gloria*, *Tan sólo he venido* o *Las avispas*. El cambio todavía no ha sido total, pero sí muy significativo. De igual forma, personas menos conocidas y de escasos recursos económicos van experimentando un cambio en su visión de la vida ante el encuentro con estas experiencias pentecostales, vividas bajo el amparo de algunas instituciones eclesiales. ¿Cómo comprender esta experiencia en personas como el artista y en personas cuya situación de marginalidad y ausencia de bienes económicos las mantienen en estado de vulnerabilidad absoluta? ¿Qué relación tienen estas experiencias religiosas con la pregunta sobre la pobreza, el desarrollo, el neoliberalismo y qué papel juega el paradigma de la conciencia crítica?

Estas cuestiones nos han conducido hacia la pregunta por el sujeto y, no necesariamente, por las instituciones o movimientos que lo acogen: ¿qué buscan, qué sentidos ofrecen a sus vidas, qué contenidos conceptuales (mentalidad) van adquiriendo? ¿Qué sueños y deseos les colman? En nuestro caso, aunque Juan Luis Guerra nos abre una puerta de acceso a la problemática que nos planteamos (pues rompe con la interpretación tradicional que dice que estas experiencias tienen éxito en lugares de pobreza, por el tipo de discurso que manejan), decidimos abrir otras dos puertas: una es la de Paulo Freire en sus libros *Pedagogía del oprimido* y *Pedagogía de la esperanza*, donde nos deja dicho que ningún desarrollo es posible si no deconstruimos la imagen del dios de los opresores, planteándonos los niveles de conciencia en el ser humano y la formación de la conciencia crítica; lo que hemos llamado el *paradigma de la conciencia crítica* (PCC). La otra puerta es la de esa persona empobrecida, que

busca la solución de sus problemas, o un sentido para su vida, en estas experiencias religiosas.

Nuestro trabajo consiste, principalmente, en aproximarnos a los conceptos de pobreza, desarrollo y espiritualidad que se manejan en estas experiencias religiosas pentecostales (católicas y evangélicas), comparándolas con otro modelo de espiritualidad: la vivida por las conocidas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) afines a la Teología de la Liberación. Intentamos identificar cómo estas experiencias promueven una determinada manera de comprender el mundo, la realidad, las relaciones y la trascendencia. Y, por ende, determinan un compromiso o una ciudadanía vinculada a los procesos históricos de transformación de estas realidades.

A partir de nuestro análisis, hemos reflexionado sobre la relevancia de la dimensión teológica en la formación de la conciencia crítica; clave central de la propuesta pedagógica de la educación popular, pero negada o invisibilizada en la mayoría de las propuestas de educación para el desarrollo, nacidas bajo el amparo de la cooperación internacional, temerosa esta última de abordar tales aspectos, o ignorante de su relevancia en contextos como el latinoamericano y el africano.

Hemos dividido el trabajo en cinco partes. En la primera parte damos una mirada al contexto, destacando la realidad de empobrecimiento, exclusión y desigualdades; y junto a esa realidad el auge pentecostal que, según parece, responde a la realidad de personas que buscan en lo religioso la solución de sus problemas y necesidades afectivas y/o económicas. En ese mismo apartado definimos lo que entendemos como *pentecostalismo fundamentalista*, una expresión del sistema neoliberal. En la segunda parte presentamos una breve descripción del paradigma de la conciencia crítica de Paulo Freire, resaltando la relación entre dicho paradigma y la experiencia religiosa. En la tercera parte describimos los conceptos de pobreza, desarrollo y espiritualidad, que entendemos tienen como fondo dichas experiencias religiosas. En la cuarta parte describimos algunas de las características del pentecostalismo fundamentalista y de las CEB, destacando la diferencia entre los modelos de Iglesia, espiritualidades y 'lucha' contra la pobreza. En este mismo sentido, destacamos la feminización de la experiencia religiosa, el fenómeno de la descentralización del culto y del acceso al 'poder divino' de mujeres y hombres sin la mediación de un superior-jerarca, casi siempre varón; reconocemos que esta misma situación nos conduce a un nuevo 'apoderamiento' pero no necesariamente a un 'empoderamiento'. Para finalizar nuestra reflexión nos preguntamos sobre el sentido de la formación de la conciencia crítica, reconociendo la necesidad y actualidad de los procesos de formación y concientización propios de la educación popular, de cara a desa-

rollar el potencial transformador de la experiencia religiosa en la erradicación de la pobreza y la lucha por la justicia.

CONTEXTO Y ANTECEDENTES DEL AUGE PENTECOSTAL FUNDAMENTALISTA

Nuestro punto de partida es una realidad marcada por la exclusión, las desigualdades, las desesperanzas, la búsqueda y las ofertas de alternativas relacionadas con el sentido de la vida y la trascendencia.

Un rasgo significativo de nuestro contexto es el que se constata en el Informe Nacional de Desarrollo Humano del año 2005, en donde se describe la realidad de la República Dominicana como una realidad de grandes desequilibrios (o desigualdades), denunciando el contraste entre las sofisticadas tecnologías disfrutadas por unos pocos, mientras que la mayoría se alumbra con velas, así como el exceso de bienes en unos pocos, mientras que la mayoría carece de lo básico. A su vez, se muestra el contraste entre el “ejemplar” crecimiento económico y la desmejora de la calidad de vida de la población. A lo que los autores del informe se preguntan: ¿Por qué el crecimiento acumulado no se tradujo en una mejoría de los indicadores sociales? Afirman que la equivocación ha consistido en suponer que el crecimiento económico es condición necesaria y suficiente para mejorar el nivel de vida de las personas; además, sostienen que es falso que el crecimiento a través de los mecanismos del mercado genera un derrame automático que beneficia a la población (PNUD, 2005: 15).

R. Cervero afirma que las políticas y prácticas neoliberales de los países ricos dominan la vida de los pueblos más empobrecidos, anulando el control de las dimensiones económica, cultural y política de sus vidas. Según Cervero, un síntoma común de esta pérdida de control, y del empobrecimiento causado por estas políticas económicas, es que la gente experimenta un sentimiento de desesperanza en el futuro, disminuyendo así el incentivo para fortalecer los vínculos sociales de su comunidad (citado en Ceballos, 2004: 13). De ahí que valores como la solidaridad o la cooperación se van perdiendo en medio de la competencia que promueve el mercado totalizado, esto es, una economía que reduce todas las relaciones al mercantilismo y al interés medio-fin, que reduce los valores humanos a la competitividad y relega a un segundo plano el valor de la vida humana (Hinkelammert y Mora, 2001: 12 y ss.). Esta situación también se puede percibir en el aumento de la violencia cotidiana, en especial la protagonizada por pandillas juveniles, la delincuencia y grupos organizados por el narcotráfico. Se genera miedo, inseguridad, incertidumbre, desconfianza, individualismo y apatía. Se trata de una ruptura de la convivencia y de la vida comunitaria, creándose un mundo roto y cada vez menos humano.

En este mismo contexto crece una espiritualidad cristiana que definimos como *pentecostal fundamentalista*. Toda espiritualidad cristiana es pentecostal (viene del Espíritu); cuando hablamos de una espiritualidad *pentecostal fundamentalista* nos referimos a una forma de interpretar y vivir la doctrina de manera determinista y absoluta; se trata de una espiritualidad que nace de la desesperanza en la tierra y que proyecta su esperanza en el cielo, la que se sitúa en lo que Freire llama *conciencia mágica*, según veremos más adelante. Sobre la irrupción de esta práctica religiosa en la República Dominicana, el sociólogo y teólogo Marcos Villamán reconoce la diversidad de formas de esta práctica, entre las que considera los pentecostalismos fundamentalistas protestantes y católicos. Afirma el mismo autor que estas prácticas adquieren significado y pueden ser comprendidas a partir y en función del contexto. Destaca, entre los rasgos del contexto, la crisis económica, el empobrecimiento, la frustración e impotencia generadas por la percepción de la política como mediación inservible para la transformación social, y la crisis de valores unida a la imposibilidad de satisfacción de las necesidades básicas con alternativas consideradas dignas (Villamán, 1993: 52-59 y 78).

El fenómeno pentecostal fundamentalista en República Dominicana ha sido reforzado con la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en Brasil y mejor conocida en nuestro país como “Pare de Sufrir”. La iglesia “Pare de Sufrir” se ubica generalmente en lugares de amplios salones, antiguos cines, y se encuentra diseminada en su mayoría por los barrios empobrecidos. Esta iglesia nace en 1977, teniendo como principal promotor a Edir Macedo, quien se hace llamar “obispo”. En general, vive de los donativos —diezmos— que pide a sus fieles. Su perspectiva teológica es la retributiva (si das a tu iglesia —que es dar a Dios—, Dios te beneficiará), apoyada en una teología de la prosperidad (si estás bien con Dios, él te retribuye en bienes económicos y fraternales). Veamos el testimonio que aparece en una de sus páginas web y que ilustra nuestra aproximación:

“Fue una época muy difícil y triste de mi vida” —recuerda Ana. Ana trató de buscar la solución en diversos lugares, terapias, libros, religiones... pero nada le resultaba satisfactorio. “Un día, sin saber más qué hacer, yo clamé a Dios por ayuda. Le supliqué que se manifestara de alguna manera en mí. Algunos días después fui invitada a participar de una oración en la Iglesia Universal del Reino de Dios, y cuando entré sentí una diferencia, sentí que allí existía un Dios Verdadero. Empecé a participar de las Oraciones de Viernes, y fui totalmente sanada. Dios restauró toda mi vida y también la de mi familia. Hoy somos bendecidos en todos los aspectos: tenemos paz en nuestro hogar, unión y una alegría de vivir que antes no conocíamos. Dios también nos ha bendecido económicamente y mi esposo abrió su consultorio dental propio”

—concluye Ana. Si usted ha sido víctima de problemas espirituales como depresión, vicios, miedo, angustia, deseo de suicidio u otros, venga y participe este Viernes, a las 10:00 am, 4:00 pm o 7:00 pm con el Obispo Paulo Roberto.²

La búsqueda de Ana, su testimonio, proyecta la realidad de miles y miles de latinoamericanos/as. Personas que buscan en lo religioso la solución de sus problemas y necesidades tanto afectivo-emocionales como económicos.

La historia de Ana es parecida a la historia de Andrés, un hombre de 55 años, adicto al juego, que perdió todo el dinero que tenía para vivir. En la ruina, y en estado de marginalidad, buscaba en el alcohol el consuelo de sus males. Andrés llegó al grupo de oración de la renovación carismática católica con la ilusión de poder recuperar lo perdido, su dignidad y su dinero. La líder del grupo, doña J, al verlo le dijo: “Dios te protegerá y te será devuelto todo lo que has perdido”. Andrés lo entendió como una revelación y volvió a la vida. Dejó el alcohol y va todos los jueves al grupo de oración y espera su milagro. Su compañera no lo ha abandonado; de hecho fue ella quien lo llevó hasta el grupo.

Preguntarse por la contribución de los sistemas religiosos a la perpetuación de las estructuras sociales de producción y reproducción de la pobreza, y por el potencial transformador de la fe religiosa en la difusión de una ética de erradicación de la pobreza y de implantación de la justicia social, nos conduce obligatoriamente a buscar los rostros que buscan en lo religioso un aliento de vida y una solución a sus problemas. Preguntarnos por las estructuras sociales no basta, preguntarnos por los sistemas religiosos en sí mismos no basta. Vivimos un tiempo en que se hace necesario hacerse la pregunta por el sujeto: ¿por qué doña Ramona se siente identificada cuando le dicen: “Pare de Sufrir”? ¿Cuáles son las motivaciones que llevan a Andrés a ir cada jueves a la oración carismática católica de su comunidad? Tal vez nos pueda ayudar también el preguntarnos, como lo hace hoy la Iglesia católica latinoamericana, en la V Conferencia (si no como Iglesia, sí como personas atentas a los cambios de la realidad), ¿qué está provocando el crecimiento de los grupos pentecostales fundamentalistas? ¿Qué ofrecen estos grupos? ¿Qué busca, qué anhelan el hombre y la mujer que acuden a estos grupos? Y junto a estas preguntas, ¿a qué se debe el debilitamiento de las CEB? ¿Qué relación existe entre pentecostalismo y neoliberalismo?

Lo religioso no debe ser estudiado sólo con categorías del mercado (oferta-demanda), centradas en los intereses particulares y económicos de sus promotores; es necesario preguntarse cuáles son las necesidades y cuáles los sentimientos de las personas que acuden a estos espacios pentecostales. Y esto

² Véase <<http://www.paredesufrir.com.mx/viernes.htm>>. Último acceso, 23 de mayo de 2007.

lleva directamente a revisar las diferentes propuestas religiosas presentes en lo cotidiano de las márgenes, pero, sobre todo, nos lleva a reflexionar sobre lo que conduce a las gentes empobrecidas a buscar la resolución de sus necesidades básicas, negadas desde el sistema, en una experiencia religiosa o una entidad trascendente. Al mismo tiempo orienta nuestra mirada hacia los proyectos de formación para el desarrollo, tan presentes en muchas comunidades empobrecidas, promovidos por instituciones dominicanas financiadas por la cooperación al desarrollo: ¿hasta qué punto estas propuestas fomentan indirectamente estas búsquedas o ignoran la relevancia de la cuestión?

El carácter “neoliberal”, desde una perspectiva cultural-religiosa, de este culto, se refleja en la idea de la eficiencia y la competitividad como valores absolutos, y en el cálculo de utilidad y de la máxima ganancia. Se anima la búsqueda individualista, desapareciendo toda orientación hacia el bien común o hacia la construcción de una sociedad para todos y todas (Richard, 1999). Esto induce, por ende, a la privatización de la fe (de la misma forma que el neoliberalismo promueve la privatización de lo estatal).

Esta realidad desafía el acompañamiento que desde la educación popular y la educación para el desarrollo se plantean diversas instituciones sin fines de lucro. ¿Continuamos con nuestros programas de desarrollo por un lado, y obviamos el elemento religioso que va por el otro lado, o decidimos confrontar y poner en diálogo al sujeto de modo integral?

Nos acercamos a los conceptos de desarrollo, pobreza y espiritualidad, teniendo como marco teórico el paradigma de la conciencia crítica.

EL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA CRÍTICA

Conciencia crítica es la capacidad del ser humano de preguntarse y preguntar sobre las explicaciones y concepciones valorativas que recibe y ha recibido. Se trata de establecer el porqué, el cómo y el para qué de la realidad que se vive. Comprender la situación, juzgarla y transformarla. Esta actitud problematizadora tiene como contraparte una actitud pasiva, o lo que Freire llama una *conciencia ingenua*. Una fe problematizadora se pregunta por el porqué de la miseria, el porqué del hambre, etc., reconociendo que no es deseo de Dios —padre/madre bueno— que el ser humano viva situaciones inhumanas. En el contexto descrito anteriormente, esta actitud crítica se ve limitada; el mismo Freire, mirando la realidad brasileña, plantea: “[...] con treinta y tres millones de hambrientos y algunos muchos en la línea de la pobreza, con débil poder adquisitivo, tenemos más necesidad que libertad” (Freire, 2003: 238). Es en esta necesidad en la que se apoya el pentecostalismo fundamentalista. Por ello planteamos la necesidad de confrontar el paradigma *conciencia crítica*

con el *pentecostalismo fundamentalista*, de cara a potenciar las libertades de las personas en la opción religiosa y la búsqueda de solución a los problemas, tanto personales como sociales. Este es uno de los aportes de la Teología de la Liberación y de la educación popular.

Freire identifica tres niveles de conciencia en el ser humano. A cada uno le corresponde una manera de acercarse a la realidad e interpretarla: se trata de la conciencia ingenua, la conciencia mágica y la conciencia crítica. Así, afirma, la naturaleza de la acción corresponde a la naturaleza de la comprensión. Si la comprensión es crítica, la acción también lo será (Freire, 2002a: 101).

Partiendo de una experiencia concreta con campesinos, Freire analiza la imagen de Dios que sustenta la realidad de opresión de la que son víctimas. En un diálogo sobre la realidad del campesino, sin tierra y sin estudios, Freire intenta lograr que ellos comprendan las razones de su pobreza y exclusión. ¿Por qué a los campesinos les falta educación, poder adquisitivo, esperanza? La respuesta fue la siguiente: “porque Dios quiere”. En el proceso del diálogo, Freire ‘deshace’ la idea de un mundo ‘normatizado’ por la intervención divina para el privilegio de una clase social determinada. La reconstrucción de la imagen de Dios comenzó por la pregunta: ¿Quién es Dios? Para los campesinos del caso citado por Freire, Dios es el padre de todos. Freire razona junto a ellos: Si usted es padre, de carne y hueso, no maltrataría injustamente a uno de sus hijos para favorecer a otro; y si entendemos que Dios es el padre de todos, ¿cómo es posible que ese Dios permita la injusticia a tantos de sus hijos mientras otros viven privilegiados? “¡No, no es Dios quien hace todo eso, es el patrón!” (Freire, 2002a: 49-50). Esta reconstrucción teológica que hace Freire parte de la propia experiencia de los campesinos: un padre-humano ama a todos sus hijos por igual, entonces de Dios no ha de esperarse menos. Freire nos va demostrando cómo la transformación de la realidad pasa necesariamente por la transformación de la imagen de Dios y por una nueva manera de experimentarlo, y esto va siendo posible gracias a la formación de una conciencia crítica (Freire, 2002a: 49-50).

La reacción de los campesinos descrita por Freire se entendería desde lo que el mismo Freire llama la conciencia mágica o la conciencia ingenua. Estas claves nos ayudan a comprender los modelos de fe que se van construyendo y las mentalidades que los sustentan.

Según Freire, la conciencia crítica es la representación de las cosas y de los hechos como se dan en la existencia empírica, en sus correlaciones causales y circunstanciales. Le es propia su integración con la realidad. Su contrario es la conciencia ingenua, que se considera superior a los hechos, dominándolos desde afuera, y por eso se juzga libre para entenderlos a su antojo. Este tipo de conciencia se superpone a la realidad. La conciencia mágica se considera superior a

los hechos, dominándolos desde afuera, pero no se juzga libre para entenderlos como mejor le agrada; sólo los capta, otorgándoles un poder superior, al que le teme porque domina desde afuera y al cual se somete con docilidad. A la conciencia mágica le es propio el fatalismo que le lleva a cruzarse de brazos, a la imposibilidad de hacer algo frente al poder de los hechos consumados, bajo los cuales queda vencido el ser humano (Freire, 2002a: 101-102).

Al planteamiento de la conciencia crítica tradicionalmente se le han atribuido tres dimensiones: una dimensión explicativa o científica, una dimensión valorativa y una dimensión política. Estas dimensiones se corresponden con la propuesta sociopedagógica de la educación popular. La dimensión científica es reconocida como el *ver* y comprender la realidad social, económica y política. Esta dimensión posibilita conocer la realidad, comprender su funcionamiento. Se trata de problematizar la realidad e integrar un método para el conocimiento de la misma, de manera que sea posible aproximarse a esta realidad de forma rigurosa, sistemática y con coherencia lógica. La dimensión valorativa o ética es reconocida como el *juzgar* la realidad desde el punto de vista de los más empobrecidos/as. Esta dimensión posibilita tomar posición ante las distintas situaciones de la realidad. Por un lado, debemos considerar la visión que tenemos del ser humano, los valores socioculturales y el reconocimiento de que existimos con otros/as; reconocer cuáles son las concepciones valorativas que alimentan nuestras prácticas. Se fomentan valores de solidaridad, indignación, dignidad, justicia, libertad, esperanza y compasión, de tal manera que se conviertan en actitudes cotidianas. La dimensión política se refiere al *actuar*; se trata de potenciar la participación, la acción, el compromiso, con la intención de cambiar la realidad social de opresión. Para ello es importante la formación de la conciencia histórica, la formación en y para la participación, el desarrollo de las formas de organización comunitaria y social (Villaman - Centro Cultural Poveda, 1995).

En síntesis, la formación de la conciencia crítica supone sujetos capaces de abordar la realidad junto a otros con actitud problematizadora: comprensión de los procesos —ver—, juicio acerca de la adecuación o no de ciertos valores desde el punto de vista de las mayorías —juzgar—, actuar transformadoramente. Las tres dimensiones ayudan a construir referentes para establecer las bases de cualquier toma de posición.

RELACIÓN ENTRE EL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA CRÍTICA Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

A cada modelo de conciencia le corresponde un modelo de fe y un modelo de iglesia; a su vez, le corresponde una manera de interpretar la realidad, una forma

de conceptualizar el desarrollo y la pobreza, así como una forma de entender la transformación social, o lo que en clave teológica cristiana conocemos como la construcción del Reino de Dios.

El/la creyente con conciencia mágica piensa que la situación en que vive es natural; es así porque debe ser así: “está escrito en la Biblia que sea así. Nada puede cambiar”, “Todo es obra de Dios”. Si no fuera religioso/a, a lo mejor diría: “es la mano invisible del mercado”, es el destino o la suerte. Teme el mal y dice que todo lo malo que sucede es “castigo” de Dios por nuestros pecados (ciclones, enfermedades, accidentes, etc.). Así, el mal lo atribuye a causas superiores, “mágicas”. Esta convencido/a de que el mundo cambia con un milagro de Dios y, por lo tanto, no hay necesidad de ningún compromiso sociopolítico.

El/la creyente con conciencia ingenua, a diferencia de la persona con conciencia mágica, sí se da cuenta que los males y sufrimientos no vienen “por obra de Dios”, del destino o la mala suerte. La persona sabe muy bien que somos nosotros los culpables. Sobre la pobreza piensa que sucede porque hay gente que no trabaja. Puede comenzar a hacerse sensible a los problemas de su entorno, va logrando una visión dinámica del mundo y va descubriendo su dimensión histórica, pero se conforma con las interpretaciones fáciles de la realidad. Es asistencialista y paternalista. Piensa que el cambio debe hacerse desde “arriba”, y tiene una visión desarrollista de la pobreza (si los pobres consiguen dinero salen de la pobreza).

El/la creyente que ha sido formado en la conciencia crítica tiene herramientas que le permiten mirar la realidad de otra forma; reconoce que la realidad y la situación de pobreza son frutos del egoísmo y el acaparamiento de unos pocos. Busca siempre la verdad, sin miedo, conoce los derechos que le pertenecen, se organiza en grupos y participa activamente en los movimientos sociales. Este modelo está totalmente ausente en la experiencia pentecostal fundamentalista en auge, generándose un “liderazgo” pasivo, acrítico, pesimista, sin utopía, de donde deviene un modelo de ciudadanía ausente del compromiso transformador.

De esa forma, según el nivel de conciencia será la idea de pobreza, desarrollo y espiritualidad de cada persona que tiene acceso a determinada experiencia religiosa. Estos modelos de conciencia no son “naturales”; ellos responden a un proceso “educativo” bancario, que busca mantener un determinando *status quo*.

UN CONCEPTO DE POBREZA, DESARROLLO Y ESPIRITUALIDAD: UNA IDEA DE DIOS

CONCEPTOS DE POBREZA

Definir la pobreza puede parecer abstracto, si no se tiene delante el rostro del pobre. Teniendo delante miles de rostros de pobres, Gustavo Gutiérrez la definió en estos términos: la pobreza es la pobreza material, la carencia de bienes económicos necesarios para una vida humana digna; hay pobres porque hay ricos, siendo los primeros las víctimas de los últimos; su existencia (la de la pobreza) refleja la falta de solidaridad en las relaciones humanas y en la comunión con Dios; ella es una expresión de pecado, una negación del amor (Gutiérrez, 1990: 323-330). En el paradigma de la conciencia crítica y en la Teología de la Liberación la pobreza es la negación de la vida, no sólo material, sino también cultural y espiritual. Los pobres son los “ausentes de la historia” (Gutiérrez, 1977: 35-43), a quienes se les ha negado su condición de sujetos y la participación. El pobre es un oprimido, tanto en la dimensión económica como en la étnico-racial, la cultural, la de género y la generacional.³

J. Iglesias Martínez estudia los distintos enfoques sobre la pobreza elaborados desde las ciencias sociales (culturalista, estructural-culturalista y estructural-etnográfico), de cara al estudio de la pobreza material. Considera que el tipo de perspectiva que se use tiene efectos determinantes en las formas de pensar, investigar e intervenir la pobreza. Supone plantearse unas preguntas y unas respuestas, e inclusive puede y debe conducir a la revisión del orden social existente (Iglesias Martínez, 2004: 75-171). En su análisis concluye que la pobreza no es ni el sujeto social que la vive, ni las tradiciones y los patrones sociales y culturales, ni la vida y el trabajo de los grupos que la sufren. Afirma que la pobreza es “tan sólo” una condición económica; condición que caracteriza la situación económica de determinados segmentos o grupos de la población, y que por esta razón afecta al resto de sus dimensiones culturales, sociales, laborales, pero en ningún caso las caracteriza o, directamente, las sustituye (Iglesias Martínez, 2004: 159). Además, considera que el pobre, más que una sombra del desarrollo, es un “trabajador proletarizado e invisibilizado, obligado a vivir, y a convivir, sus proyectos, vitales y laborales, desde la precariedad y la inseguridad económica, desde la pobreza” (Iglesias Martínez, 2004: 163). En definitiva, el pobre es un empobrecido.

³ Para profundizar sobre el concepto de pobreza en la Teología de la Liberación, véase Vuola (2000: 71-86).

Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, entiende la pobreza en dos sentidos: por un lado, como ‘escasez de ingresos’, y por otro, como ‘la incapacidad para satisfacer algunas necesidades elementales y esenciales’ (Sen, 2001: 239-240). Así, pobreza puede entenderse como *privación de la capacidad* o de las *capacidades básicas*, y no sólo como una baja renta o ausencia de bienes económicos; aunque entiende que es necesario reconocer la relación de ambas realidades, pues la renta es un medio importante para tener capacidades (Sen, 2000, 114-117).

Se considera, entonces, que el ingreso es sólo uno de los muchos factores que influyen sobre las oportunidades reales de que disfruta la gente. Una persona puede tener más ingresos que otra y sin embargo tener más gastos por razones ‘sensatas’ (enfermedad, hijos, etc.). Las oportunidades reales disfrutadas por diferentes personas se ven influidas por variaciones de las circunstancias individuales y por disparidades del ambiente natural y social (Sen, 2001: 224).

Pero el aporte de Sen no es tan nuevo; como él mismo reseña, ya en 1901, B. S. Rowntree habló de la “pobreza secundaria” por oposición a la “pobreza primaria”, definida como escasez de ingresos (Rowntree, 1901: 119-145). Se interesó en las influencias que afectan el comportamiento de consumo de una familia. Al mismo tiempo consideró la necesidad de diferentes líneas de pobreza debidas a las variaciones de las características de las personas, incluidos los niveles diferentes de esfuerzo en el trabajo (Rowntree, 1901: 86-118).

De la privación de las capacidades surge la idea de la libertad como expresión del desarrollo. De donde se entiende privación de capacidades como privación de libertad:

El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia. (Sen, 2000: 20)

La pobreza también es exclusión. Algunos autores definen exclusión como un proceso en el que confluyen la precariedad laboral (*vs.* trabajo estable), el aislamiento social (*vs.* relaciones sólidas) y la insignificancia vital (*vs.* encontrar sentido vital a la existencia) (Castel, 1997, citado por Martínez, 2005: 214-217). J. L. Martínez define exclusión como *la acumulación de límites a la participación social*, y de ahí la entiende como *la antítesis de la justicia social* (Martínez, 2005: 251). Entonces, la realidad de la pobreza puede ser considerada una injusticia. En este sentido podríamos añadir otro elemento que no debe obviarse: la pobreza también es desigualdad.

Un elemento que se añade a la condición de exclusión es la vulnerabilidad, tanto en la integridad como en la identidad (Martínez, 2005: 214). Pero esta vulnerabilidad también es propuesta como un valor ético, en el marco de las preguntas: ¿qué es la vida buena para el ser humano? ¿Qué es la sociedad buena? ¿Qué es la vida buena para todos y todas? ¿Qué es la vida buena para aquellas personas que han sido excluidas? Respondiéndose a estas cuestiones, S. J. Stalsett (2005: 43-56) propone tres valores éticos fundamentales en el mundo globalizado: vulnerabilidad, dignidad y justicia. En este sentido, la vulnerabilidad nos acerca al sentir con los otros/as; sentirnos humanos entre los humanos, seres con vida y tiempo limitados.

Subsiste también un concepto espiritualizante de la pobreza. Es en este sentido que las carencias que vive, sufre y padece la gente son identificadas directamente con la falta de una fuerte vida espiritual o fidelidad a Dios. En consecuencia, para salir de la pobreza basta con decidirse por una vida colmada de Dios. Para la mayoría de pentecostales fundamentalistas la pobreza es causa del alejamiento de Dios o del descuido de la relación con Dios; es una perspectiva individual, de tal manera que no hay una visión sistémica. El discurso que se maneja es que si una persona se mantiene fiel a su iglesia, Dios la beneficiará con bienes materiales. Es Dios quien resolverá “su” problema económico, por lo tanto, no son necesarias las mediaciones sociales ni políticas. Se promueven, de este modo, soluciones individuales.

CONCEPTOS DE DESARROLLO

A la pregunta sobre cómo salir de la pobreza se respondió con lo que se suponía sería la fórmula mágica: el desarrollo. Durante mucho tiempo se entendió el desarrollo asociado al poder de adquisición de bienes o al ingreso económico. Es lo que se ha llamado una visión economicista del desarrollo. Hoy día, aunque a nivel conceptual, en muchas instituciones se entiende desarrollo en sentido más amplio, pero en muchas realidades a nivel popular se sigue relacionando el desarrollo con el progreso económico. Este es uno de los límites o barreras con los que se encuentran la educación popular y los proyectos de desarrollo a nivel local. ¿Qué expectativas se crea en la gente cuando se les habla de proyectos de desarrollo o de educación para el desarrollo? ¿Qué idea del desarrollo se transmite a las comunidades a partir de tales proyectos?

Para la visión economicista del desarrollo lo fundamental es crecer económicamente. Este crecimiento se visibiliza por medio de indicadores como el PIB (Producto Interno Bruto) o el PIB *per cápita*. En el imaginario popular este desarrollo se constata en el aumento del salario (o de los ingresos metálicos) y, por ende, en la capacidad para consumir o adquirir bienes (tierra, casa,

electrodomésticos, etc.). Un país desarrollado se reconoce también por su infraestructura. De ahí el interés de muchos gobernantes de países empobrecidos en crear infraestructura visible, invirtiendo en construcciones, aunque no sean estas necesarias o prioritarias.

Pero como el crecimiento económico no ha sido alcanzando por todos los países y éste necesariamente no conduce al bienestar, se empieza a pensar el desarrollo desde los criterios del bienestar de las personas, la redistribución del ingreso y la satisfacción de las necesidades básicas. De la misma forma, se habla de participación ciudadana, igualdad de género, medioambiente y derechos humanos.

El Informe sobre Desarrollo Humano, publicado por primera vez en 1990, inicia su definición sobre el desarrollo con la siguiente afirmación: “La verdadera riqueza de una nación está en su gente” (PNUD, 1991: 31). Al mismo tiempo entiende que el objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa; pero este objetivo, aunque sea obvio, puede ser olvidado ante el afán de lucro. Pero el ingreso no es la suma total de la vida humana. Habla de preocupación excesiva y de obsesión. Por esto llama la atención hacia la necesidad de cuidar el vínculo entre crecimiento económico y desarrollo humano. El fin del desarrollo debe ser el bienestar humano; y la obtención de riquezas, un medio. El desarrollo humano se entiende como un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades más importantes de los individuos: una vida prolongada y saludable, el acceso a la educación y el disfrute de un nivel de vida decente. También incluye oportunidades como la libertad política, económica y social, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo; esto como la posibilidad de hablar en público, sin vergüenza de hacerlo (es lo que traduciríamos hoy como autoestima), y como la posibilidad de ser creativo y productivo. El desarrollo humano tiene dos aspectos principales: el primero se refiere a la formación de capacidades humanas (salud, conocimientos); y el otro es el uso que se hace de las capacidades adquiridas (para el descanso, la producción o diversas actividades). Ambos aspectos, se afirma, deben estar combinados. La idea del desarrollo humano intenta responder a las siguientes preguntas: ¿qué debe tener la gente, qué debe ser, qué debe hacer para asegurar su propia subsistencia? Además, se concibe como un proceso dinámico de participación (PNUD, 1991: 32-35).

El desarrollo humano apuesta por la libertad. La libertad se considera el componente más importante del desarrollo humano, su más valiosa perla. Se entiende la libertad como participación activa en la vida económica y política, determinando prioridades de desarrollo, formulando políticas, llevando proyectos a la práctica y escogiendo la forma de gobierno, con el fin de influir sobre

el entorno cultural. Se entiende el desarrollo como un proceso consistente en eliminar la falta de libertades y en extender los diferentes tipos de libertades fundamentales que los individuos tienen razones para valorar (Sen, 2000: 113).

Paulo Freire escribía en 1969, en su célebre *Pedagogía del oprimido*, sobre educación liberadora y concientización, afirmando que uno de los mayores obstáculos de la misma es el “miedo a la libertad”, y el temor que el *statu quo* tiene de que la conciencia crítica (nos atrevemos a decir: ¡aquello que Sen llama libertad de acción y participación!) sea una amenaza desde la libertad de los oprimidos (Freire, 1980: 27-33).

P. Berger, con todo y ser un sociólogo conservador, considera que el desarrollo no es sólo una meta de acciones racionales (refiriéndose a lo político, económico y social), sino que a un nivel muy profundo es el centro de las esperanzas y expectativas de redención. Declara, así, que el desarrollo es también una categoría religiosa (Berger, 1979: 30-31).

Como respuesta a la teoría del desarrollo surge la teoría de la dependencia, como explicación histórico-causal del subdesarrollo latinoamericano (Gutiérrez, 1972: 75 y ss). Según esta teoría, entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas no existe una simple diferencia de etapa del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura económica internacional de producción y distribución. Esto supone una estructura definida de relaciones de dominación (Cardoso y Faletto, 1984: 25-26).

La solución no consiste solamente en la modernización de las estructuras económicas. El problema es básicamente humano. Existe una negación del protagonismo histórico de los pueblos sometidos. Es un problema estructural que exige profundas y rápidas reformas, tanto en el plano económico y social como en el político y cultural. Se necesita una ruptura estructural de la herencia recibida del orden colonial, pero, especialmente, de la dependencia actual. ¡Se necesita una liberación! El término *liberación* surge en este contexto, dentro de la teoría de la dependencia, elaborada en la década de los años sesenta por los sociólogos latinoamericanos Fernando H. Cardoso y E. Faletto (Libanio y Murad, 1996: 163).

CONCEPTOS DE ESPIRITUALIDAD

Definir lo que se entiende por espiritualidad, teniendo como fondo el desarrollo humano, parecería una tarea no demasiado difícil. La espiritualidad no es exclusiva de las religiones. La espiritualidad es una dimensión de todo ser humano, que se muestra a través de la capacidad de diálogo que cada persona tiene consigo misma y con su propio corazón, y se traduce en amor, sensibilidad, compasión, responsabilidad y compromiso con el otro como actitud fun-

damental (Boff, 2002: 81). Aunque nuestro trabajo considera la espiritualidad cristiana por ser el tema que más afecta a la realidad latinoamericana y caribeña, no se encierra en ella.

J. Martínez aborda las relaciones de la espiritualidad y la ética cristianas con la cooperación internacional. En un artículo sobre el tema, cita un texto de P. Kolvenbach, Superior General de la Compañía de Jesús, que dice: “La injusticia hunde sus raíces en un problema que es espiritual. Por eso su solución requiere una conversión espiritual del corazón de cada uno y una conversión cultural de toda la sociedad mundial”. Esto supone, afirma el autor, que no alcanzamos a conocer las causas de la injusticia si nos quedamos en las estructuras económicas o políticas. Por lo que habría que ir al núcleo de la vida personal (al corazón) y a las entrañas de lo social (Martínez, 2004: 5-6).

Esta conversión del corazón implica a la persona toda: sus sentimientos, emociones, valores, pensamientos, opciones y acciones. Junto a la conversión del corazón es necesaria la conversión cultural de la sociedad mundial. Lo que podríamos unir a lo expuesto por Majad Rahnema, cuando se refiere a la necesidad de recuperar la propia libertad interior, siendo libres de cualquier temor, creencia, juicio o prejuicio. Y, como bien lo afirma el autor, este cambio (o conversión, como llamamos en nuestro trabajo) se fundamenta en aspectos micro, individuales y espirituales (Rahnema, 1988: 136).

En la experiencia cristiana el término espiritualidad se refiere a *camino* (Hc 9, 2; 19, 9; 16, 17; 18, 25; 2 Pe 2, 2); concepción no apoyada en mandamientos o teorías, sino en el seguimiento, en la experiencia de fe de Cristo. En una unidad entre la fe y la vida y en una unidad entre cuerpo, mente y espíritu —toda la persona debe ser “espiritual”, guiada por el Espíritu (1 Ts 5, 23).

La espiritualidad sufrió históricamente reducciones o distorsiones por influencias filosóficas o gnósticas ajenas al cristianismo, pero que fueron, en parte, asimiladas por él. Se fue dando una separación del “mundo espiritual” del “mundo material”, que se consolidó en el periodo medieval. Poco a poco la espiritualidad fue concebida en oposición y exclusión de la materia, el cuerpo, lo sensible, el mundo y el disfrute o gozo —estos fueron negativamente considerados. En la edad moderna, la espiritualidad será relacionada con las formas de piedad popular más próximas a la devoción. Se da entonces una reducción de la espiritualidad a la vida interior y afectiva o a los fenómenos místicos extraordinarios vividos por personas igualmente extraordinarias. Se rompe, entonces, la unidad, de los primeros tiempos del cristianismo, entre la fe y el caminar concreto de la vida; entre, diríamos hoy, la mística y la política, entre la teología (relacionada con el conocimiento racional) y la santidad, entre las dimensiones humanas del cuerpo, del alma y del espíritu. De esta forma, el

camino del seguimiento de Jesús deja de comportar una implicación histórica (Boff y Betto, 1994: 46-48).

La espiritualidad también se define en otros términos menos centrados en el ámbito específico del cristianismo. Se llama espiritualidad a aquello que da fuerza al compromiso, sentido y finalidad. Es un dinamismo que fortalece el alma y el compromiso; un motor potente que impulsa hacia adelante con esperanza, y orienta el sentido de la humanidad. La espiritualidad abre la dimensión de trascendencia; significa 'un paso más'; se trata de:

Sentir y vivir la realidad desde dentro, captar el alma del mundo y de cada ser humano, entrar de otra forma en su profundidad [...] es traspasar, trascender, re-conocer, ver... La espiritualidad es fundamental en el crecimiento del mundo y en la mejora de la humanidad. (Arana, 2006: 84)

En la perspectiva del desarrollo humano la espiritualidad se situaría en una perspectiva global e integradora. En el paradigma de la conciencia crítica la espiritualidad debe ser inseparable de la justicia, del compromiso y del bien común. Esa fuerza que nace de la apertura hacia lo trascendente es lo que ha posibilitado, por ejemplo, que miles de mujeres se hagan protagonistas de sus propias historias. De ahí que afirmamos que un determinado tipo de experiencia religiosa potencia o disminuye la posibilidad del empoderamiento.

EL AUGE PENTECOSTAL Y LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEB)

En las últimas décadas, la experiencia religiosa cristiana en América Latina se ha visto marcada por el auge del movimiento pentecostal fundamentalista, marcado por una experiencia religiosa (espiritualismos) centrada en la experiencia individual y subjetiva.

Brasil ha sido de los casos más paradigmáticos. Los grupos pentecostales representan el 67% de la población que se considera evangélica (de las iglesias evangélicas); entre los años 1991 y 2000 estas iglesias han tenido un crecimiento de casi el 100%. Entre los factores de atracción de estos grupos se identifican la capacidad de seleccionar, resignificar e incorporar elementos de otras tradiciones confesionales y de la cultura política de los movimientos sociales (Camacho y Mariz, 2004: 203). En Brasil ha nacido una de las iglesias pentecostales de mayor crecimiento, la Iglesia Universal del Reino de Dios.

En República Dominicana, la primera confesión pentecostal nace cerca de 1930. Y es reforzada por la intensa inmigración del Caribe anglosajón. En

la década de los años ochenta experimentó uno de sus mayores crecimientos (Villamán, 1993: 53).

J. O. Bittencourt identifica como características del nuevo pentecostalismo las siguientes: religión de masa; uso de los medios de comunicación; menos rigidez en lo que tiene que ver con los hábitos y costumbres de su clientela; mayor flexibilidad cültica; desarrollo de muchas estrategias de proselitismo; funcionamiento como mostrador —supermercado de la religión—; uso de un mensaje muy sencillo y directo, basado en la cura/sanación, el exorcismo y la prosperidad; espiritualidad que se expresa a través de una fuerte emotividad; abandono de vicios y hábitos violentos; el mensaje producido por el pentecostalismo autónomo “atiende” muchas necesidades subjetivas de las poblaciones urbanas —según como las interpretan estas personas— a partir del sentido común; las formas religiosas pentecostales comportan un elemento de resistencia cultural, de terapia colectiva y de reapropiación simbólica (Bittencourt Filho, 2000: 309).

Marcos Villamán señala, además, que para el pentecostalismo el tiempo presente es tiempo de crisis en todos los órdenes: económico, político, social, natural, etc. Y estas crisis son consideradas señales del final de los tiempos. El deterioro social y natural es un cumplimiento de las profecías bíblicas; la crisis será superada con la “Segunda Venida del Señor”. De tal forma que la única postura adecuada es la búsqueda de las condiciones para acceder a la salvación que se aproxima, la cual se obtiene por la fe: conversión, alejamiento del mundo y dedicación al culto del Señor. De este tipo de discurso se desprende una actitud apática hacia las mediaciones históricas (Villamán, 1993: 144-145).

[...] permite a los sectores populares urbanos una “ubicación controladora” del entorno en la medida en que resuelve simbólicamente una situación que los sectores perciben como inhumana y “cerrada”, es decir, intransformable por ellos mismos o por cualquier mediación histórica que se proponga intentarlo. (Villamán, 1993: 145)

El crecimiento del pentecostalismo en América Latina todavía es atribuido a la mediación política del Estado norteamericano. Según diferentes autores fue una estrategia del sistema dominante para contrarrestar un tipo de espiritualidad cuestionadora del *status quo*. Así se puede deducir del famoso “Informe Rockefeller” del año 1969. Tal informe constata cómo el factor religioso (dentro de la Iglesia católica latinoamericana) se había convertido en dinamizador de procesos de transformación social en la región, y advierte del potencial peligro para la seguridad norteamericana, sugiriendo la necesidad de reemplazar a los católicos latinoamericanos por otro tipo de cristianos, promocionando las “sectas” fundamentalistas nacidas en su mayoría en USA. (Villamán, 1993: 5-8, 47 y ss.)

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), como modelo eclesial, contemplan y se hicieron posibles a través de un proceso de empoderamiento de parte de los cristianos/as; algo parecido a lo que algunos místicos han llamado un “sentir con la iglesia”. Las CEB son un intento de encarnación de la iglesia en la realidad latinoamericana. Un nuevo estilo eclesial, cuya originalidad está en su proceso metodológico (Marins, 1980: 14-18).

Su metodología se fundamenta en la educación liberadora (también llamada educación popular), enfatizando un proceso de formación y concientización (Iriarte 1983: 15-20) que consta de tres pasos: 1) Ver: descubrir la realidad en la que toca a la iglesia ser mediadora visible de salvación; 2) Juzgar: diagnosticar la realidad con ayuda de las ciencias humanas y a la luz de la fe; 3) Actuar: transformar esa misma realidad según el plan de Dios. Con el paso de los años, a esos tres momentos se les han añadido otros dos: evaluar y celebrar. Son las dimensiones de la formación de la conciencia crítica que anteriormente hemos señalado. Lamentablemente, muchas CEB han descuidado sus propios procesos de formación, y esta propuesta metodológica ya no es tan conocida por los mismos animadores/as.

Como visión se entiende que las CEB conducen a la liberación de situaciones de opresión, tanto personales como grupales. Anuncian la realización del Reino de Dios aquí y ahora. Denuncian todo pecado personal y estructural o social. Y comprometen a todos. Colocan juntos la fe y la vida, la mística y la política, la contemplación y la acción. En los ejes de su metodología se destacan:

- unidad entre praxis, realidad y utopía;
- opción por los/as más empobrecidos/as;
- proceso pedagógico de concientización permanente.

La aproximación a la realidad desde la experiencia de Dios que potencian las CEB, y la experiencia de Dios que potencian los grupos pentecostales tienen marcadas diferencias. Esto determina una visión del desarrollo y lo que entendemos como un verdadero empoderamiento.

Estas diferencias de visiones del desarrollo entre dichas comunidades se evidencian en el caso estudiado por M. Medina y A. Ortiz, en el que recogen la experiencia de fe de mujeres de los barrios de Guachupita y la Ciénaga (en Santo Domingo, República Dominicana), surgida a partir del nacimiento de la comunidad eclesial (Medina y Ortiz, 2002); señala como aspectos claves de la experiencia: 1) que la comunidad se sitúa frente a su propia realidad (búsqueda, identidad, orígenes, luchas, problemas y posibilidades, etc.); y 2) que la comunidad asume el proyecto como propio, toma las riendas de sus propios sueños.

El papel de la mujer en el caminar de la comunidad es considerado como fundamental. Estas mujeres, excluidas socialmente, pero con gran reconocimiento dentro de su propio grupo y comunidad, han sido las pioneras en la organización de la comunidad: “Estas abuelas y madres intuyeron en la propuesta un estilo de Iglesia que las sacaba del anonimato y las llevaba a formar comunidad” (Medina y Ortiz, 2002: 40-41). La condición de pobres y excluidas no les impidió ver lo que otros son incapaces de entender: Jesús estaba allí, en medio de ellas. Y esa experiencia de fe les permitió tomar la iniciativa, afirmarse como personas, creer en su propio potencial (Martínez, 2005: 257).

La nueva experiencia eclesial por la que apostaron les devolvió el sentido de la vida, las reconocía como personas y generó en ellas una autoestima que antes no conocían, de tal forma que la experiencia despertó su potencial de liderazgo y de convocatoria. La CEB supuso un espacio en el que la mujer pudo decir su palabra y ofrecer todo de sí; a su vez la comunidad la descubre como sujeto y ambas se ofrecen mutuo reconocimiento. Así la mujer fue reconstruyendo su autoestima personal. Ellas supieron *en medio del debilitamiento encontrar la esperanza* y buscar nuevas salidas. Esta esperanza, nacida desde su experiencia de fe, las llevó a comprometerse en la lucha por la mejoría del barrio y la defensa de sus derechos. (Medina y Ortiz, 2002: 43)

Esta experiencia la definen como un *proceso de liberación*. Dentro del proceso la persona va aprendiendo a dar nombre a su realidad de pobreza, a reconocer las causas del empobrecimiento, superando el clásico ‘Dios así lo quiere’. Entender la realidad les conduce a ‘encargarse’ de ella; se pasa, así, de una actitud de sometimiento y pasividad a una actitud de protesta. Pero, sobre todo, a saberse a sí mismas como sujetos de sus propios sueños, personas con dignidad y derechos. Esto lo ha posibilitado la integración en el proyecto de las CEB, a través del encuentro con el Dios encarnado, vivo y crucificado; los encuentros de formación bíblico-teológica, de análisis de la realidad, de las celebraciones de fe en comunidad y de encuentro fraternal en lo cotidiano: “formación y dolor, que da cabida a la experiencia de paso, de pascua con promesas de resurrección” (Medina y Ortiz, 2002: 45).

Una experiencia de Dios liberadora. La experiencia vivida por estas mujeres empobrecidas desde las CEB supuso una ruptura con un modelo teológico determinista. En la clave que seguimos del desarrollo humano constatamos que aunque ellas no han ‘salido’ de la pobreza material, la renovada experiencia de Dios (proceso de liberación) les ha potenciado sus libertades. Viven en los barrios marginados, en sus casas de siempre, con el hambre de todos los días, con la inseguridad cotidiana; sin embargo, la experiencia de Dios en medio de la comunidad las ha empoderado de tal manera que se entienden a sí mismas

como sujetos, reconocen sus derechos y luchan por ellos. No obstante, las condiciones del barrio han mejorado gracias a sus luchas.

En el escenario católico, las CEB han ido perdiendo visibilidad protagónica, y el movimiento carismático ha ido ganando auge. Esta pérdida es atribuida al aumento de la pobreza y a la presión a la que fueron sometidas las CEB por parte de la jerarquía católica, ya sea restándole apoyo, prohibiendo su organización o sancionando sus actividades (ver Scháfer, 1996). A esto añadimos que el debilitamiento actual también puede deberse al debilitamiento del liderazgo, a la no preparación de relevos —centralización del liderazgo y debilitamiento en los procesos de formación, sobre todo en el aspecto bíblico y teológico.

Las CEB tienen como base unir fe y vida. Para esto es necesario un proceso de concientización que ayude a los cristianos/as a reconocer la necesidad de comprometerse en el cambio político y social. En épocas anteriores, las CEB fueron formadoras de un gran liderazgo social, y fomentaron las organizaciones barriales, obreras, trabajadoras, de mujeres, etc., en diferentes movimientos reivindicativos. La experiencia religiosa que se promovía tenía como motivación profundizar en la fe y en la opción política. Sus miembros estaban volcados al compromiso con el otro.

Una de las acusaciones que se han hecho a las CEB es la poca atención que les dieron a los problemas individuales (conflictos familiares, afectivos, de salud, personales, oración interior, etc.); cuestión que se valora positivamente para el pentecostalismo, y es precisamente lo que lo hace más atrayente, pues la gente se siente acogida y atendida.

El movimiento carismático católico nace en EE.UU. Llega a América Latina a comienzos de los años setenta. Su base teológica y su propuesta espiritual entran en contradicción y confrontación con la propuesta de las CEB. Este movimiento también ‘compite’ con los pentecostales evangélicos, aunque desde bases muy similares (recursos tecnológicos y discurso teológico). Por su adhesión y ‘obediencia’ a la jerarquía católica y a la doctrina oficial de la Iglesia católica tuvo facilidad de entrada en todos los medios, especialmente en la clase media.

El pentecostalismo ve en el demonio el origen de los males. El oprimido ya no es un oprimido económico-político-social o cultural, sino un oprimido por el demonio. La solución que se propone es la oración, el exorcismo y la tolerancia (esperar hasta que actúe el Espíritu Santo). Las CEB problematizan la realidad y ven en los males la mano del sistema dominante de las relaciones socio-económicas y las políticas desiguales. Aquí también se notan los contrastes: de la lucha política para el cambio social y el bienestar de todos, impulsada por las CEB, a la lucha económica individual del pentecostalismo.

APODERAMIENTO VS. EMPODERAMIENTO

Llamamos la atención sobre el hecho de que los grupos pentecostales han generado un proceso que llamamos de “apoderamiento”, pero no así de empoderamiento. Apoderar está referido a un uso del poder centralizador y excluyente: dar poder, hacerse dueño de algo, poner en poder de alguien algo, hacerse poderoso o fuerte, hacerse capaz. Empoderar está orientado a un sentido de poder relacionado con el bien común: dar a conocer el poder, promoción, autonomía, emancipación, potenciación, pleno ejercicio de derecho, toma del poder, capacitación, conferir poderes, otorgar el derecho de, capacidad para luchar, independencia, tomar decisiones propias, ser libre, etc. (Ceballos, 2006: 327-329). En muchos casos estos grupos han descentralizado la mediación divina del dominio sacerdotal y/o jerárquico. Esto es mucho más evidente en la experiencia católica. Las personas que participan de los grupos de la renovación carismática católica han experimentado una transmisión de ‘poder divino’ reconocido por sus compañeros/as de grupo (don de oración, don de ‘revelación’, don de consejo, don de curación, don de conocimiento de la Biblia, etc.); atributos que tradicionalmente sólo eran reconocidos a los sacerdotes o figuras muy especiales. Los líderes de estos movimientos son laicos, en la mayoría de los casos son mujeres, y llegan a congregar más gente que cualquier centro parroquial. Este poder es usado para los del mismo grupo. Esto no quita la ambigüedad en los procedimientos, cosa que no sucede en la experiencia anteriormente comentada de las CEB. Las experiencias de las CEB las entendemos como un proceso de empoderamiento; su propuesta de descentralización se orienta hacia lo estructural y hacia los cambios que favorezcan el bien común.

RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA PRÁCTICA DE LA COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO

La experiencia religiosa y su influencia en los procesos de desarrollo pasa de ser un tabú a ser un tema de preocupación explícita, tanto para el Banco Mundial como para las agencias de cooperación internacional. El Banco Mundial promueve el Diálogo Interreligioso Mundial sobre el Desarrollo (World Faiths Development Dialogue [WFDD]) desde el año 1998, con la intención de promover un diálogo sobre la pobreza y el desarrollo entre las diferentes tradiciones de fe y agencias de desarrollo, como el mismo Banco Mundial.⁴

⁴ Véase <<http://www.wfdd.org.uk>>, también World Faith's Development Dialogue (WFDD) (2004); Holenstein (2005); Beek (2000: 31-43); Marshall (2001: 339-375); Jechoutek (2004).

El Diálogo Interreligioso Mundial sobre el Desarrollo denuncia la concentración del proceso de desarrollo en el crecimiento económico, guiado por una visión dualista del mundo, que separa lo material de lo espiritual, a pesar de que para la mayoría de los pueblos, especialmente los ‘materialmente’ más pobres, las creencias religiosas son una fuente principal de orientación, motivación y apoyo.⁵

La pregunta por el sentido es propia de la esencia del ser humano. Es propio del ser humano el deseo de vivir, y más aún el de tener una vida buena, un vivir humano, una vida que tenga sentido. La pregunta por el sentido está muy ligada a la religión y a lo trascendente. La cuestión religiosa en contextos donde el problema que se plantea no es la indiferencia religiosa sino la vivencia cotidiana desde lo religioso, se convierte en parte del sentido que busca o encuentra el ser humano en su vida. La forma de ‘acceso’ a la experiencia religiosa determina el modo de preguntarse por el sentido y de plantearse el problema del sentido de la vida como construcción histórica y cuestionamiento o denuncia de las situaciones de sin-sentido (Martín Velasco, 2002: 143-160).

La pregunta por la pobreza, el desarrollo y las desigualdades también nos sitúa ante el problema del sentido. ¿Qué sentido tiene la vida de tanta gente que vive en la miseria y sin posibilidades de futuro? ¿Qué sentido tiene vivir dejando a tanta gente morir? Muchos proyectos de desarrollo buscan dar respuestas a estas preguntas. Pretenden generar sentidos de vida en lugares amenazados constantemente por la muerte. Buscan generar posibilidades de cambio, potenciar el sentido de lo humano. Pero no siempre las propuestas se plantean el sentido de lo humano de forma integral. Ante nuevos planteamientos sobre el desarrollo, como el desarrollo humano, nos preguntamos por el lugar de lo religioso en el desarrollo de las comunidades empobrecidas, siendo que en la mayoría de estas la pasión por la vida se mantiene gracias al sentido que en ella se encuentra desde Dios.

Freire criticó la teología del “desarrollo” modernizante, y se afirmó en una teología comprometida con los oprimidos, de tal forma que estos puedan llegar a ser utópicos, proféticos y llenos de esperanza (Freire, 1975: 19). De ahí la relevancia de la formación de la conciencia crítica desde las iglesias y los proyectos de desarrollo.

[...] pronto comienzan a percibir que cuando ejercían formas de acción puramente paliativas, no sólo en el sector asistencialista social, por ejemplo, sino también en el específicamente religioso, participando fervorosamente de campañas tales como “la familia que ora unida permanece unida”, eran exaltados por sus virtudes cristianas.

⁵ Véase <<http://www.wfdd.org.uk>>. Último acceso, 18 de mayo de 2007.

Pero en el momento en que por la propia experiencia van percibiendo que la familia que ora unida necesita casa, trabajo [...], pan, ropa, salud, educación para sus hijos, expresarse y expresar su mundo, creando y re-creando, necesita que se respete su cuerpo, su alma, su dignidad, para permanecer unida, no sólo en el dolor y la miseria [...] (Freire, 1975: 15-16).

Refiriéndose al tipo de iglesias que fomentan una especie de ruptura con el mundo (desprecio del mundo), junto con una conciencia fatalista y miedosa, considera que promueven una actitud alienante: renuncian a la mediación del mundo en su Éxodo, quieren llegar a la trascendencia sin pasar por la mundanidad, quieren la meta-historia sin experimentarse en la historia, quieren la salvación sin la liberación. A esto lo llama Freire 'anestesia histórica': "buscan fortalecerse para luchar contra el demonio y el pecado, dejando, sin embargo, en paz las causas reales de su opresión" (Freire, 1975: 29-32).

El papel que las iglesias desempeñan está condicionado por su visión del mundo, de la religión, de los seres humanos, y además por su visión de Dios. Se demanda de las iglesias una posición profética enraizada en un profundo conocimiento de la realidad, de tal forma que se denuncien las estructuras injustas y se anuncie su transformación (Freire, 1975: 31; 41-47).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, GENERADORA DE ESPERANZAS

La Teología de la Liberación Latinoamericana (TdL) se definió como una nueva praxis transformadora. No se trataba solamente de saber hablar sobre las verdades de la fe (ortodoxia), sino también de hacer realidad estas verdades (ortopraxis). Se valoró la inserción socio-política-económica de las/os cristianos. La Iglesia, en un contexto de dictadura en varios países latinoamericanos, tomó para sí la función de ser *voz de los que no tienen voz*. Las CEB son expresión viva de esta praxis.

La esperanza está vinculada a los contextos vitales, a fenómenos sociales empíricamente observables y a sensibilidades culturales. ¿Qué tipo de esperanzas se genera en los proyectos de desarrollo y las experiencias religiosas que hemos descrito?

Si los proyectos se orientan de cara al desarrollo humano, la esperanza se sitúa en las propias raíces culturales y en las realidades posibles. Pero en nombre de la esperanza se generan muchas trampas. Una trampa es poner la esperanza en la adquisición de bienes: cuando tener bienes económicos se entiende como bienestar y desarrollo, estamos de nuevo ante un concepto de desarrollo economicista. En busca de obtener bienes económicos se apuesta por migrar o por tentar la suerte con un billete de lotería, e inclusive se apuesta por delinquir.

Esta orientación es aprovechada por muchos movimientos religiosos pentecostales fundamentalistas, caracterizados por una teología de la prosperidad, donde se entiende que el tener bienes económicos es señal de la bendición de Dios. Estos grupos aprovechan el deseo de tener (legítimo en las personas), para obtener bienes para sí mismos. Se repite mucho el lema: *si usted da a Dios de lo que tiene, él se lo multiplicará; si usted no consigue bienes es porque no está ofreciendo a Dios lo suficiente*. De esta manera, el diezmo se convierte para el donante en generador de una cierta esperanza en obtener medios económicos, gracias al ‘favor divino’.

Los partidos políticos también juegan con estas expectativas y necesidades de las personas. Los partidos y sus candidatos de turno se venden como los ‘mesías’ necesarios para ‘arreglar la situación’; de la misma forma, el partido político y la participación político-partidaria se entienden como la única vía para obtener bienes o, por lo menos, para obtener un empleo.

La experiencia religiosa liberadora genera otras formas de esperanza. Los pobres —empobrecidos— son los protagonistas *de* la fe en una historia nueva y definitiva, lo que hoy suele llamarse la creencia “en otro mundo posible” (García Roca y Rovira Ortiz, 2003: 58).

LA PREGUNTA POR EL ROL DE LA RELIGIÓN EN LA COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO

Quisiéramos traer a colación los aportes del documento elaborado para la Dirección para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE), titulado “Rol y significado de la religión y la espiritualidad en la cooperación al [sic] desarrollo”. Dicho documento parte de la constatación de que religión y espiritualidad son factores socio-culturales importantes y han sido marginados en la cooperación para el desarrollo, a excepción del trabajo pastoral, de misión y de las agencias confesionales. Afirma que tanto la religión como la espiritualidad son energías poderosas que posibilitan la motivación, la integración, la participación y la sostenibilidad; pero, al mismo tiempo, considera que los recursos espirituales y materiales de las comunidades de fe pueden ser instrumentalizados por intereses de poder. Constata, además, que en la cooperación para el desarrollo no debería aislarse el factor religión del contexto general de la vida (Holenstein, 2005: 5-8). Hace una autocrítica a la cooperación para el desarrollo que parte de concepciones eurocéntricas, lo que impide entender las concepciones mentales y espirituales de los actores/beneficiarios (Holenstein, 2005: 24 y ss).

Entre las razones que el documento reseña para explicar la ausencia de estas temáticas en la cooperación para el desarrollo se señalan la desvalorización de

la religión y la espiritualidad, según publicaciones de las ciencias sociales; un falso respeto; y evitar conflictos con temas sensibles a la gente. Se afirma que:

Las personas sólo pueden comprender las influencias positivas y negativas de proyectos de desarrollo y concepciones religiosas sobre sus vidas a través de discusiones discursivas, y elegir el camino que ellas consideran correcto para ellas mismas. [...] A las personas se les priva de la posibilidad de descubrir por su propia cuenta si los nuevos métodos están en conflicto con su espiritualidad o si ambos pueden coexistir o complementarse y cómo pueden hacerlo. (Holenstein, 2005: 21-22)

Esta última afirmación sigue la clave de lo que antes hemos dicho sobre la necesidad de formar la conciencia crítica explicitando la dimensión teológica, aunque la perspectiva del documento que reseñamos sigue un punto de vista individualista, mientras que el tema de la conciencia crítica, concebido desde la educación popular y en clave de empoderamiento, supone, además, un colectivo.

En este mismo ámbito de discusión, Hanspeter Finger aborda cinco tesis, entre las cuales considera que sin espiritualidad no hay desarrollo sostenible. Además reconoce el peligro de la instrumentalización del tema religioso desde los ámbitos de poder para mantener su particular hegemonía; ámbitos entre los cuales destaca al Banco Mundial, al FMI y la política de George Bush. Considera que la cooperación para el desarrollo está desafiada a ocuparse de lo que llama la “pretensión de Gracia” de las religiones monoteístas; lo que considera una amenaza para el mundo globalizado. Un elemento importante es la afirmación de que la cooperación para el desarrollo —secular— debe aprender de las religiones que el desarrollo presupone la armonización de procesos que parecen antitéticos: el ser espiritual y el acto racional, donde lo espiritual se entiende vinculado a la transformación social (Holenstein, 2005: 33-34).

LOS PROYECTOS DE EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO

Los proyectos de desarrollo local tienen como centro de intervención la comunidad. Por comunidad se entiende una localidad geográfica compartida, unos lazos afectivos comunes y unas pautas específicas de interacción social. Hay una construcción social de significados compartidos que une en una identidad cultural; hay presencia de organizaciones sociales y un sentimiento de pertenencia de los individuos de la comunidad. Los proyectos de desarrollo local parten de una metodología de intervención socioeducativa específica (véase Villegas Ramos, 2000: 25-41).

Los Proyectos de Educación para el Desarrollo Local, impulsados por el Centro Cultural Poveda, tienen como propósito, de forma coordinada y sistemática, acompañar y potenciar el progreso global o el desarrollo de una comunidad territorial delimitada, o de una población objetivo, implicando a los/as interesados/as. El proyecto parte del planteamiento de un desarrollo integral, donde la comunidad barrial se entiende como sujeto de su propio desarrollo (Ceballos, 2004: 155).

En la elaboración de las agendas de desarrollo, en el marco de estos proyectos, donde las organizaciones de los diferentes barrios seleccionaban sus prioridades —necesidades— y estrategias, en su mayoría privilegiaron cambios de orden físico (infraestructuras), posiblemente porque asocian el desarrollo con el aspecto económico, visible en la mejoría física del barrio. La construcción de una utopía frente al inmediatismo de la urgencia constituye un desafío. La erradicación de la pobreza necesita un horizonte, un hacia dónde caminar: ¿qué mundo deseamos? ¿Qué barrio deseamos? ¿Cuál es nuestra utopía?

ALGUNAS CONCLUSIONES

Cuando Juan Luis Guerra escribe su primera canción religiosa, titulada *Testimonio*, la dedica a Jesús, el mismo Jesús de Nazaret que anduvo como profeta denunciando la opresión, la exclusión, y anunciando la liberación. Ese mismo Jesús de Nazaret consiguió darle sentido y abrir el horizonte de la vida de un hombre justo y bueno, que termina reconociendo en su música que “No necesito pastillas para dormir / si estás conmigo todos los sueños florecen cuando me hablas al oído. / No necesito millones, ni acorralar los corazones, / y sólo en tu cafetera, todo el cielo enamorado, se cuele”. Podríamos entender el cambio, aunque no total, del sentido de la música de Juan Luis Guerra, así: la lógica neoliberal va desplazando cada vez más la crítica social del cantautor dominicano, sustituyéndola por el fervor religioso individualista y definitivamente no necesariamente liberador. No obstante, la experiencia de fe que vivencian las personas no deja de ser un misterio y un espacio sagrado. Por eso, cuestionar esa experiencia, personal y sistémica, por su contribución a la perpetuación de las estructuras sociales de reproducción de la pobreza o por la contribución a la erradicación de la misma, nos coloca ante la pregunta por el sujeto. A esta pregunta, Monseñor Oscar Romero respondía, en 1978, diciendo:

[...] Pero hay un “ateísmo” más cercano y más peligroso para nuestra Iglesia: el ateísmo del capitalismo cuando los bienes materiales se erigen en ídolos y sustituyen a Dios. (Romero, 2004: 99-100)

[...] Muchos quisieran que el pobre siempre dijera que es “voluntad de Dios” que así viva. No es voluntad de Dios que unos tengan todo y otros no tengan nada. No puede ser de Dios. De Dios es la voluntad de que todos sus hijos sean felices. (Romero, 2004: 88)

El empobrecimiento, la crisis económica, las desigualdades, la frustración e impotencia generadas por la pérdida de confianza en el Estado y en la mediación política, son el escenario del que se alimenta el pentecostalismo fundamentalista de protestantes y católicos. El pentecostalismo fundamentalista es una expresión del sistema neoliberal. Promueve una actitud individualista y anti-utópica, una esperanza basada en el inmediatismo, una imagen de Dios opresora y mercantilista. La fe es privatizada, es un asunto individual: “Ven, tócame, Señor [...] ven, sáname, Señor, que un milagro hoy quiero yo de ti” (Juan Luis Guerra).

De esa forma, la pobreza no se entiende como un problema estructural, sino como un castigo de Dios por el alejamiento de él; el desarrollo no es integral ni humano, sino economicista. La ausencia de valores y los problemas sociales, morales y económicos son atribuidos al demonio; por lo que la resolución de estos problemas no requiere de mediaciones sociales históricas, sino de la medicación trascendente. Este modelo de experiencia religiosa se sustenta en una lectura fundamentalista y literal de la Biblia, y le correspondería un modelo de conciencia mágica e ingenua, una manera de acercarse a la realidad sin problematizarla ni intentar transformarla, perpetuándose así la realidad de miseria. En este contexto, unos proyectos de desarrollo que no estén orientados hacia la formación de la conciencia crítica pueden reafirmar esta conciencia mágica e ingenua.

Nos hemos preguntado cómo favorecer procesos que posibiliten en las personas la ampliación de sus libertades, planteando criterios para discernir y/o problematizar la propia experiencia religiosa y su expectativa ante el desarrollo. Desde el paradigma de la conciencia crítica se nos plantea que no es posible un desarrollo humano, tal como se plantea actualmente, sin una espiritualidad que lo sustente. Pero no toda espiritualidad potencia un desarrollo humano. ¿Cómo acompañar desde los programas de educación para el desarrollo la experiencia religiosa, favoreciendo una fe liberadora? La transformación de la realidad pasa por la transformación de la imagen de Dios, de una nueva idea de Dios, y por una nueva manera de experimentarlo; de ahí la necesidad de la formación de una conciencia crítica.

Para la formación de una conciencia crítica, Freire propone un proceso educativo que parte de la realidad (de situaciones verdaderamente existenciales para los sujetos), integrado al espacio y al tiempo. Propone un método activo,

crítico y de espíritu crítico; un método de diálogo y participación. El diálogo se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Se crea así una relación de simpatía (Freire, 2002b: 103-104).

No obstante nuestra preocupación por el pentecostalismo fundamentalista, también hemos de reconocer que éste ha provocado la ruptura con un modelo tradicional de participación ‘eclesial’, sobre todo en instituciones tradicionalistas, descentralizando la mediación divina. Sin embargo, este proceso se queda en lo que llamamos ‘apoderamiento’.

Las CEB tienen en su base ideológica el paradigma de la conciencia crítica; de ahí que su compromiso con los cambios partan de una actitud problematizadora y comprometida con la realidad. Se conciben como un modelo de iglesia liberadora y que potencia el ‘empoderamiento’.

Los procesos de empoderamiento intentan generar un tipo de esperanza que evite la pereza histórica o el cansancio existencial. Una esperanza que nace en el poder mismo de las personas y la comunidad, de sentirse persona y de ser persona —sujeto— junto a otros/as. Pero esta esperanza está siendo amenazada ante el lento y casi inexistente cambio estructural. Potenciar el sueño, la utopía y la indignación ética son desafíos que nos plantea el paradigma de la conciencia crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arana, M. J. (2006). “Mujeres y espiritualidad de la resistencia”, en P. de Miguel (ed.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Banco Mundial (BM) (2001). *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001: lucha contra la pobreza. Panorama general*. Washington: BM.
- Bárcena, F. y J. Mèlich (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.
- Beek, K.A.V. (2000). “Spirituality: a Development Taboo”, en *Development in Practice*, Vol. 10, N° 1, febrero, 31-43.
- Berger, P. (1979). *Pirámides de sacrificio: ética política y cambio social*. Santander: Sal Terrae.
- Bittencourt Filho, J. O. (2000). “Protestantismo histórico brasileiro às voltas com os pentecostalismos”, em *Revista Tempo y presença* 309.
- Boff, L. (1980). *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2002). *Espiritualidad. Un camino de transformación*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. y F. Betto (1994). *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Boff, L. y C. Boff (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación*. Bogotá: Paulinas.

- Bosch, J. (2005). "Trasfondo político de las sectas en América Latina", en *Revista Íd y Evangelizad*, N° 46, noviembre.
- Cardoso, F. y E. Faletto (1984). *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Ceballos, R. M. (2004). *Violencia y comunidad en un mundo globalizado. Estudio sobre la violencia en los barrios empobrecidos de la ciudad de Santo Domingo*. Santo Domingo: MSC-Centro Cultural Poveda.
- _____ (2004). "Las agendas de desarrollo barrial, un aporte a la dimensión política de la educación", en *Educación sujetos con raíces*. Centro Poveda - Anuario Pedagógico, N° 7, 155 y ss.
- _____ (2006). "Adult Education for Community Empowerment: Toward the Possibility of Another World", en S. B. Merriam, B. Courtenay y R. Cervero (eds.), *Global Issues and Adult Education: Perspectives from Latin America, Southern Africa and the United States*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Cela, J. (2003). *Desarrollo, participación y cooperación*. Santander: Sal Terrae 91/1.
- Cervero, R.M. et al. (2001). *Power in Practice: Adult Education and the Struggle for Knowledge and Power in Society*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Duarte, K. (2006). *Discursos juveniles en sociedades adultocéntricas*. San José: DEI.
- Drèze, J. y S. Amartya (1989). *Hunger and Public Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Furtado, C. (1974). *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1975). *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*. Buenos Aires: Aurora.
- _____ (1980). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1984). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2000). *Pedagogia da Indignação*. São Paulo: Unesp.
- _____ (2002a). *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2002b). *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (2002c). (1969). *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2003). *Cartas a Cristina. Reflexões sobre minha vida e minha práxis*. São Paulo: Unesp.
- García Roca, J. y A.S. Rovira Ortiz (2003). *Paisaje después de la catástrofe. Código de la esperanza*. Santander: Sal Terrae.

- Gutiérrez, G. (1972). *Teologia da Libertação. Perspectivas*. Petropolis: Vozes.
- _____ (1977). *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- _____ (1986). *La verdad nos hará libres*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-CEP.
- _____ (1990). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sigueme.
- _____ (2001). *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José: DEI.
- _____ (2003). “Dominación patriarcal, feminismo, género y liberación”, en *Revista Pasos*, N° 109, 18-22.
- Hinkelammert, F. y H. Mora (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.
- Holenstein, A. M. (2005). *Rol y significado de la religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo. Un documento de reflexión y de trabajo*. Berna: COSUDE.
- Iglesias Martínez, J. (2004). “Los enfoques teóricos de la pobreza: ‘Del pobre soñado al trabajador proletarizado’ ”, en A. García-Mina Freire y María J. Carrasco Galán (eds.), *Género y desigualdad: “La feminización de la pobreza”*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Iguñiz, J. (1999) *Desigualdad y pobreza en el mundo*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-CEP.
- Iriarte, G. (1983). *¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base?* La Paz: CEB.
- Jechoutek, K. G. (2004). “Though the Eye of the Needle: Tradition, Spirituality and Human Development”, en A. Shutte (ed.), *Humanity in Science and Religion: The South African Experience*. Disponible en <<http://info.worldbank.org/etools/docs/library/137722/Paper%20on%20Tradition%2C%20Prof%5B1%5D.%20Jechoutek%20.pdf>>.
- Libanio, J. B. y A. Murad (1996). *Introdução à Teologia. Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola.
- Machado, M.C. Das Dores y C.L. Mariz (2004). “Mujeres en tres grupos religiosos en Brasil: una comparación entre pentecostales y católicas”, en S. Marcos, *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- Marins, J. (1980). *Metodología emergente de la CEB. De Medellín a Puebla*. Quito: CEB.
- Marshall, K. (2001). “Development and Religion: A Different Lens on Development Debates”, in *Peabody Journal of Education* 76, 3-4, 339-375.
- Martín Velasco, J. (2002). *El hombre y la religión*. Madrid: PPC.
- Martínez, J. L. (2005). “Exclusión, discapacidad y justicia social”, en *Exclusión social y discapacidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

- _____ (2004). *El sujeto espiritual en la cultura de la globalización*. Santander: Sal Terrae.
- Medina, M. y A. Ortiz (2002). *Historia de la comunidad contada por mujeres (La ciénaga y Guachupita, República Dominicana)*. Valencia: CAM.
- Moya Pons, F. (1999). *Breve historia contemporánea de la República Dominicana*. México: FCE.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1990). *Informe Desarrollo Humano 1990*. Bogotá: PNUD.
- _____ (2000). *Desarrollo humano en la República Dominicana 2000*. Santo Domingo: PNUD.
- _____ (2005). *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2005. Hacia una inserción mundial incluyente y renovada*. Santo Domingo: PNUD.
- Romero, O. A. (2004). *La violencia del amor*. Farmington, PA: Plough Publisher House.
- Schäfer, H. (1996). “¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la Tierra! El fundamentalismo y los cansinas: la reconquista del espacio vital en América Latina”, en *Revista Pasos*, N° 64.
- Segundo, J. L. (1990). “Libertad y liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- _____ (2001). *La desigualdad económica*. México: FCE.
- Stalsett, S. J. (2005). *Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado*, en B. Kliksberg (comp.), *La agenda ética pendiente de América Latina*. México: FCE.
- Rahnema, M. (1988). *Partecipazioni*. s.l.: Sachs Wolfgang.
- Richard, P. (1999). “Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado”, en *Revista Pasos*, N° 83.
- Rowntree, B. S. (1901). *Poverty: A Study of Town Life*. London: Longmans.
- Villamán, M. (1993). *El auge pentecostal. Certeza, identidad, salvación*. México: CAM.
- _____ (1995). *Metodología para la formación de la conciencia crítica*. Santo Domingo: Centro Poveda.
- _____ (2003). *Trastocar las lógicas. Empujar los límites. Democracia, ciudadanía y equidad*. Santo Domingo: Intec.
- Vuola, E. (2000). *Teología Feminista. Teología de la Liberación. Los límites de la liberación (La praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista)*. Madrid: Lepala.

World Faith's Development Dialogue (WFDD) (2004). *The Provision of Services for Poor People: A Contribution to WDR*. Disponible en <<http://www.wfdd.org.uk/programmes/wdr/WFDDWDR2004.pdf>>.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS CONSULTADOS

<<http://www.paredesufrir.com.mx/viernes.htm>>. Último acceso, 23 de mayo de 2007.

<<http://www.wfdd.org.uk>>. Último acceso, noviembre de 2006.

<<http://www.wfdd.org.uk/programmes/wdr/WFDDWDR2004.pdf>>. Último acceso, noviembre de 2006.

<<http://info.worldbank.org>>. Último acceso, enero de 2007.



Parte II
RELIGIÓN, POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL:
UNA VISIÓN CULTURAL



ENTRE EL DOLOR DE LA POBREZA REAL Y EL GOZO DE LA POBREZA ESPIRITUAL

Paulo Coto Murillo¹ y Moisés Salgado Ramírez²

INTRODUCCIÓN

El artículo aquí presentado pretende poner a dialogar dos aspectos fundamentales que aparecen como referentes en la vivencia cotidiana de millones de latinoamericanos: la religión y la pobreza. ¿Qué tiene que decir la religión sobre la pobreza que sufren millones de latinoamericanos y que se presenta como parte “natural” de la vida cotidiana en América Latina? ¿Cómo explican la sintonía de un supuesto Dios de amor con la vida material sufriente de la mayoría latinoamericana? ¿Cómo entienden el concepto de pobreza y cuáles son sus principales rasgos?

Esta investigación asume estos dos referentes de la vivencia cotidiana de los latinoamericanos e intenta ligar religión-pobreza, realizando un análisis comparativo y dialéctico entre dos visiones teológicas que en primera instancia aparentan ser distintas: la teología latinoamericana de la liberación,³ que se

¹ Licenciado en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Actualmente cursa la licenciatura en Administración de Procesos de Educación No Formal y labora en la Vicerrectoría de Acción Social de la misma universidad.

² Licenciado en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Actualmente cursa la maestría centroamericana en Sociología y es docente de la Vicerrectoría de Acción Social de la misma universidad.

³ En adelante teología latinoamericana. La referencia aparece en minúscula ya que se pretende problematizar la existencia de “una” Teología Latinoamericana de la Liberación, que, a nuestro

presenta como una teología progresista y liberadora, que promueve la transformación de las estructuras político-económicas, aliada de los movimientos sociales reivindicativos y revolucionarios en América Latina; y la teología de la prosperidad, proveniente de los sectores más conservadores del protestantismo estadounidense (en América Latina posee rasgos distintos y originales), con una expansión veloz en sectores urbanos y que ve en la capacidad de circular capital una muestra de la gracia de Dios en la vida del creyente. A pesar de estas diferencias poseen un núcleo común: son propuestas religiosas que buscan discursivamente liberar al ser humano de la pobreza.

Nos interesa analizar cuáles son los discursos sobre la pobreza que poseen estas dos visiones religiosas-teológicas en América Latina, y de qué manera estos discursos revelan u ocultan las condiciones sociales e históricas de la producción y reproducción de la pobreza. Es decir, este artículo pone en discusión la reflexión que asumen estas dos perspectivas religiosas sobre el tema de la pobreza. Los contenidos expuestos surgen del análisis ideológico de discurso⁴ realizado a una serie de textos provenientes de estas dos corrientes religiosas que convergen en América Latina. A pesar de que se ha hecho una revisión más amplia del tema, se presentan aquí los resultados del análisis de discurso realizado a doce textos (seis por cada visión religiosa).⁵

RELIGIÓN Y POBREZA: ASPECTOS TEÓRICOS

Se plantea en este trabajo plasmar un posicionamiento teórico del tema de la religión; esta definición será esbozada desde la perspectiva sociológica, en la cual la religión debe ser mirada como un ámbito que está inserto en la tota-

parecer, anula sus diferencias teórico-prácticas, tanto por la heterogeneidad de sus autores como por los momentos históricos en los que se inscriben. El análisis realizado en este trabajo muestra claramente estas diferencias, que en ciertas ocasiones se vuelven radicales. Por otra parte, el énfasis recae en “Latinoamérica” ya que existen (o pretenden hacerlo) otras teologías de la liberación. Esta discusión la presenta ampliamente Helio Gallardo en su artículo “La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano” (1994).

⁴ La metodología utilizada para el análisis ideológico de discurso surge de la técnica elaborada por Helio Gallardo en su libro *Pensar en América Latina* (1980).

⁵ Los textos analizados en el caso de la teología latinoamericana son: *Documento de Medellín* (1968); *Documento de Puebla* (1979); *Pobres y opción fundamental* (1993); *Compromiso hacia una nueva sociedad en tiempos de globalización* (1997); *Las armas ideológicas de la muerte. El nexo corporal entre los hombres: vida y muerte en el pensamiento católico actual* (1981); y *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación* (2004). En el caso de la teología de la prosperidad se analizaron los siguientes textos: *¿Cómo llegar a ser pobre?* (2003); *La economía de Dios* (1999); *Sanidad en las finanzas* (2002); *Dios desea prosperarte* (2002); *¿Cómo salgo de mis deudas?* (2003); y *Dios quiere que tú prosperes* (2005).

lidad social; tal definición da cuenta de la situación específica del fenómeno religioso y su reciprocidad e interrelación con los diversos ámbitos sociales que habitan la realidad social, como lo son los ámbitos político, cultural y económico, entre otros; a su vez, estas esferas de la sociedad están determinadas por el establecimiento de relaciones problemáticas, que se sitúan unas con otras de manera tensional.

Cada uno de estos espacios carga en su seno distintas formas de ideologías, valores, normas y éticas que condicionan a través de la elaboración de discursos y representaciones sociales las acciones de las personas en la vida cotidiana. De ninguna forma se podría establecer que la relación entre estas esferas y sus contenidos (expresados por medio de prácticas discursivas) sean lineales (causa y efecto), y mucho menos que se presenten de manera homogénea; antes bien, estas relaciones plantean implicaciones, oposiciones y contradicciones en su interrelación (proceso dialéctico).

Dichas características también están presentes en el interior de estos ámbitos de la totalidad social; así, por ejemplo, las éticas religiosas interpelan y modifican los valores que se levantan en planos políticos y económicos, pero, a su vez, estas mismas fuerzas sociales determinan y transforman las relaciones en niveles ético-religiosos; de esta manera, la totalidad social está determinada más por un carácter heterogéneo que por un acento homogéneo, y en el límite condicionada (y unida dialécticamente) por la manera de producir y reproducir la vida material.

Con esta reflexión se quiere argumentar que la definición de religión que aquí se esboza está inserta en la estructura misma de la sociedad, entendiendo por estructura el lugar privilegiado de las relaciones sociales, donde confluye una pluralidad diversa de conocimientos e interpretaciones encarnadas en ideologías que emanan de los diferentes ámbitos de la totalidad social (Lefebvre, 1972).

Entonces, por religión se entenderá en esta investigación: *aquel conjunto de relaciones sociales que se estructuran a partir de discursos y prácticas comunes, las cuales son percibidas como fuerzas superiores y anteriores a un entorno social y natural en una sociedad determinada y definida socio-históricamente; confiriéndoles como objetivo final de estos discursos y prácticas comunes, una explicación cabal del mundo y una promesa de salvación; otorgando sentido y consuelo; unidad, seguridad e identidad a un individuo o grupo social que se guía por ciertos hábitos que aseguran su salvación.*⁶ A su vez, estas estructuras discursivas y prácticas comunes, al estar inmersas en el marco complejo de la totalidad de las relaciones sociales, *fungen como mediadoras de los conflictos sociales; sin embargo, por esta*

⁶ Se debe tener en cuenta que no todas las religiones son soteriológicas, pues existen religiones sin promesas de salvación.

*misma característica, se ven interpeladas por otras prácticas y discursos que tienen su origen en espacios políticos y culturales, filosóficos y científicos que tratan, al igual que la religión, de dar cuenta del mundo.*⁷

La religión, entonces, es un terreno complejo, mediado y mediador de diversos conflictos sociales; supone una realidad situada en un contexto determinado: un espacio geográfico, un momento socio-histórico, un ambiente cultural y social concreto y específico. Toda religión es siempre religión de seres humanos concretos, con necesidades concretas, problemas e intereses particulares (Maduro, 1980).

Muchas de estas necesidades concretas, problemas e intereses particulares en América Latina pasan por la miseria y la pobreza en la que están sumidos millones de latinoamericanos; interesa, pues, ver cómo las visiones religiosas en estudio explican la fe en un supuesto Dios de Amor, en medio de las condiciones de extrema pobreza latinoamericana.

En este esfuerzo analítico se ensaya una definición de pobreza que busca trascender el momento cuantitativo, concentrándose en desarrollar un concepto humanista y crítico que enfoque todos los ámbitos de la vida social del ser humano.

Por tanto, se entiende la pobreza como *producto de las relaciones sociales de producción que se derivan de la dinámica capitalista y sus estructuras (económicas, políticas y sociales), que afecta al individuo social en un ambiente desplegado socio-históricamente, en el desarrollo de sus capacidades y potencialidades, sean éstas de órdenes materiales, culturales, sociales, políticos, intelectuales, artísticos, religiosos y ambientales. Esta situación imposibilita el desarrollo y la reproducción de la vida humana, y principalmente de una existencia generadora de autoestima y felicidad.*⁸

La idea de ligar pobreza y religión surge de la propia realidad latinoamericana; ambas temáticas contienen un interés sociológico fundamental; a pesar de ello, la tendencia es a realizar análisis separados, sin tomar en cuenta qué tiene que decir la una de la otra.

Por otra parte, realizar un breve análisis de la realidad latinoamericana muestra que:

⁷ Esta definición es elaboración propia; sin embargo, retoma argumentos de Otto Maduro (1980).

⁸ Para un mejor desarrollo de la noción de una existencia generadora de autoestima y felicidad, véase Helio Gallardo (2005).

1. Son sociedades carenciales, cuya cotidianidad impuesta (por medio de mecanismos ideológicos, entre ellos, visiones religiosas) implica aceptar que la normalidad social del latinoamericano pasa por la exclusión y el dolor social.

2. Son sociedades en donde la fe religiosa, a pesar de los procesos de secularización que trae la modernidad, está sumamente arraigada en sus culturas. Es decir, la religión en América Latina sigue jugando un papel sumamente importante en la influencia que ejerce para condicionar comportamientos, maneras de ver el mundo y vivir en él. El proceso de secularización en América Latina se da de una manera distinta con respecto a Europa; en este sentido *la modernidad latinoamericana es una modernidad sui géneris*.

ANÁLISIS POLÍTICO-IDEOLÓGICO DEL CONCEPTO DE POBREZA EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Como producto del análisis realizado, se han identificado tres líneas discursivas con respecto al pobre y la pobreza en la teología de la liberación latinoamericana. No se quiere decir con lo anterior que y haya tres tipos de teologías o que existan varios tipos de prácticas pastorales, sino que se desea resaltar el carácter heterogéneo existente en los discursos de la teología latinoamericana. Se resalta nuevamente: *estas tres tendencias identificadas son estrictamente tendencias discursivas específicas para el tema de pobreza en la teología de la liberación latinoamericana*.

Debe destacarse, además, que esta tipología es elaboración propia; es decir, que surge directamente de un ejercicio hermenéutico, donde el momento teológico y el momento sociológico no son vistos como aislados e independientes, sino que se interrelacionan y condicionan en conflicto y tensión.

Nombraremos a estas tendencias de reflexión teológica de la siguiente forma:

1. Opción espiritual por el pobre
2. Pobres, mesianismo, sujetos
3. Opción radical por el pobre

En adelante, esta tipología ayudará a comprender la complejidad y heterogeneidad de la teología latinoamericana. Por otro lado, tampoco se pretende estudiar estas líneas de reflexión socio-religiosas de manera desarticulada y fragmentada; esa jamás podrá ser la intencionalidad de este esfuerzo hermenéutico, ya que, por el contrario, busca entenderlas en sus particularidades, aunque con la conciencia de que forman parte de una totalidad dinámica y, por lo tanto, dialéctica.

*PRIMERA LÍNEA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA:
OPCIÓN ESPIRITUAL POR EL POBRE*

Esta línea discursiva se sostiene desde dos documentos históricos en el desarrollo de la teología latinoamericana: los documentos de Medellín y los de Puebla; a partir de estos, el episcopado latinoamericano elige dejar de ser indiferente frente a las tremendas situaciones de injusticia que existen en América Latina (Medellín, 1969). Esto quiere decir que esta línea discursiva está identificada, sobre todo, con las elaboraciones “oficiales” o, más bien, que es producto de la propuesta de las autoridades católicas que colaboraron en la construcción y difusión de la teología latinoamericana.

En Medellín se realiza un esfuerzo por distinguir tres tipos de pobreza: la material, la espiritual y la de compromiso. Este esfuerzo categorial ayudaría, en principio, a localizar una Iglesia pobre con conciencia lúcida, en un contexto de injusticia social, en América Latina.

La primera pobreza “[...] como carencia de bienes de este mundo, necesarios para vivir dignamente como hombres, es en cuanto tal un mal” (Medellín, Pobreza 4). La segunda forma de pobreza apunta al plano espiritual: “[...] la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor” (Medellín, 1969). Finalmente, una tercera elaboración vislumbra la pobreza como un compromiso “[...] que se asume voluntariamente y por amor a los necesitados de este mundo para testimoniar del mal que ella representa y de la libertad espiritual frente a los bienes del reino” (Medellín, 1969).⁹

Esta trilogía de la pobreza no se interrumpe en el documento de Puebla, sino que se continúa; de manera que la pobreza como tal no es vista sólo como una condición de privación y marginalidad:

Para el cristianismo el término “pobreza” [...] designa también un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de “los pobres de Yahve” y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza. San Pablo concretó esta enseñanza diciendo que la actitud del cristiano debe ser la del que usa los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transitorias) sin absolutizarlos, pues son sólo medios para llegar al Reino. (Puebla, 1979: 1148)

⁹ Es importante señalar que Gustavo Gutiérrez, el llamado padre de la teología latinoamericana de la liberación en su expresión latinoamericana, fue uno de los principales autores de este documento. De ello se deriva la considerable semejanza entre las reflexiones sobre la pobreza de Medellín y los escritos de Gutiérrez.

De manera que tanto en Medellín como en Puebla la pobreza no es considerada un simple hecho material objetivo; el rumbo de estos documentos desea señalar que la pobreza interpela una actitud y un compromiso para los cristianos.

La definición de pobreza que se elabora en esta tendencia discursiva es un esfuerzo de reunión que debe convocar tres momentos; en el primero, la pobreza es un estado del ser humano en una sociedad que le ha privado de los bienes necesarios para vivir; su lugar en la sociedad es la marginalidad. La segunda dimensión de la pobreza debe ser deseada y asumida por todo cristiano: se corresponde con una actitud de infancia espiritual y una ciega confianza en el Señor. Esto debe desembocar en un tercer momento de compromiso solidario con “la condición de los necesitados de este mundo” (Medellín, Pobreza 4). Por lo tanto, la pobreza como compromiso supone, entre otras cosas, que la Iglesia asuma votos de pobreza; la solución es, pues, la caridad.

La pobreza surge como objeto de reflexión teológica; comporta dos fases: una particularizada y materialmente injusta; otra esencial, que acusa la ausencia del ejemplo de Cristo, que “siendo rico se hizo pobre” (Medellín, Pobreza 7). Se es pobre finalmente al vivir en el pecado; la injusticia del mundo materializada en la marginalidad de la existencia de los pobres, no es otra cosa que la manifestación del pecado espiritual de los hombres.

El pobre en esta tendencia teológica pretende presentarse como el sujeto, como el centro de reflexión teológica; sin embargo, se realiza una inversión del imaginario del pobre (sujeto) y muta hacia un n-no-sujeto. El n-no-sujeto es aquel que clama sordamente en la voz de millones de hombres, que suplica a sus pastores por una liberación que no se vislumbra por ninguna parte. Su sordo clamor tiene eco en las cúpulas de las catedrales hasta retumbar en los oídos de la jerarquía del clero. Este n-no-sujeto ha sido imposibilitado para hablar por sí mismo, le han quitado la posibilidad de sentir sus problemas y sus luchas; por eso necesita que se le enseñe a ayudarse a sí mismo; lo llaman pobre y debe ser evangelizado.

Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que [*sic*] la caridad nos lleva. Esta solidaridad ha de significar el hacer nuestros sus problemas y sus luchas, *el saber hablar por ellos*.

Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en *la disposición al diálogo con los grupos responsables de esta situación* para hacerles comprender sus obligaciones. (Medellín, Pobreza 10, énfasis propio)

A su vez, es el otro, el rico, el que debe comprender sus obligaciones para con los pobres. Este es el sujeto, porque tiene voz para dialogar con la Iglesia; sólo se le tiene que hacer comprender que Cristo “[...] se hizo pobre por nosotros, siendo rico, para enriquecernos con su pobreza [...]” (Medellín, Pobreza 18).

Se muestra, pues, la incapacidad del pobre (n-no-sujeto) para hablar y, a la vez, que la Iglesia y los grupos de poder (sujetos) son los encargados de hablar y solucionar la problemática del pobre.¹⁰

La Iglesia asume el papel de llamar a los ricos para que den a los pobres lo superfluo de sus rentas para que sobrevivan dignamente. Bajo esta comprensión el pobre no es más sujeto, debido a su doble discapacidad (recordemos la primigenia pobreza social-material y la otra, trascendental-espiritual); como consecuencia de esta dialéctica, el poderoso (antítesis del pobre), que habita en el subsuelo (en apariencia) del discurso teológico, deja la oscuridad y asciende a la luz como el verdadero sujeto capaz de construir el Reino de Dios en la tierra, al comprometerse y ser pobre espiritualmente.

Por eso el pobre tiene un rostro difuso, a pesar de que en Puebla asume rostros diversos: el obrero y el campesino, la mujer, el negro y el aborígen. No tiene imagen, ya que el marginado puede ser el pobre o el rico; sin embargo, el pobre sufre una doble condición de exclusión: la primera, material y social; y la segunda, trascendental, al vivir en el pecado y al margen del Reino de Dios.

Este nudo problemático lleva a los teólogos reunidos en Puebla a firmar, ya no una opción sino un “amor preferencial pero no exclusivo por los pobres” (Puebla, 1979: 1165), de manera que el opulento entra a ser parte de la Iglesia del pobre.

Las causas de la pobreza aparecen ligadas a factores socio-históricos: injusticia social y estructuras socioeconómicas opresoras. Sin embargo, esta injusticia social y estas estructuras que lesionan a los pobres, marginalizándolos, no son identificadas directamente con la lógica capitalista de organización de las relaciones sociales en las sociedades latinoamericanas.

Esta tendencia, aunque señala que la pobreza es producto de relaciones injustas entre los seres humanos, no presenta una denuncia concreta de cuáles son los grupos que detentan y ejercen la dominación y el poder sobre las clases oprimidas o empobrecidas. Se ejerce un ocultamiento del poder, y esto vuelve imposible identificarlo y ubicarlo en una realidad concreta, en un contexto socio-histórico particular; a su vez, esto suscita una desorientación y un desvanecimiento gradual de las causas sociales concretas de la pobreza. Es evidente,

¹⁰ “Un sordo clamor brota de millones de hombres *pidiendo* a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (Medellín, 1969: 84, énfasis propio).

entonces, la evasión de una confrontación con los grupos de poder socioeconómicos y con las estructuras jerárquicas de la Iglesia católica.

Otro de los elementos por considerar como causante de la pobreza es el pecado (no en su connotación y elaboración estructural, sino original) de los hombres: “Los profetas la denuncian [a la pobreza] como contraria a la voluntad del Señor, y las más de las veces como fruto de la injusticia y *el pecado de los hombres*” (Medellín, Pobreza 4, énfasis propio).

Este pronunciamiento causal-trascendental de la pobreza es respuesta y réplica dialéctica del decaimiento de los factores socio-históricos como elementos primigenios de la pobreza en América Latina (y el consecuente ocultamiento de los grupos hegemónicos de poder). Lo que aparece, entonces, en el principio del texto de Medellín como pecado estructural se va transformando en el argumento de la teología tradicional del pecado individual.

En esta primera línea analizada la pobreza debe ser combatida; las condiciones que producen y reproducen la pobreza no son deseadas por Dios, y se debe luchar para transformar esas “relaciones injustas”. Sin embargo, debido al mismo argumento del pecado entre los hombres, la pobreza espiritual surge como la manera correcta de vivir en el mundo (apertura a Dios, respeto a su voluntad); se cae en una gran contradicción discursiva: si el pecado es una condición natural del ser humano (pecado original) y la pobreza es producida por el pecado, ésta se convierte a la vez en una condición natural de la historia humana; se produce, pues, una esencialización de la pobreza.

El argumento que aquí se plantea se puede sintetizar de la siguiente manera: *al ser la pobreza material producto del pecado entre los hombres, se naturaliza el tema de la pobreza y su desenlace discursivo es espiritualizar el concepto de pobreza.*

SEGUNDA LÍNEA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: POBRES, MESIANISMO, SUJETOS

Esta segunda línea discursiva guarda una relación directa con la caída de los socialismos históricos, y se plantea teológicamente el proceso de globalización. Por lo cual sus desarrollos buscan cuestionar ahora este episodio del capitalismo: el capitalismo neoliberal. Dentro de esta corriente discursiva se incluirían teólogos como Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard y Leonardo Boff.

Esta tendencia posee como característica general la coexistencia de definiciones contradictorias de la pobreza y de, al menos, tres imaginarios del pobre. Se apura desde esta perspectiva un examen de los documentos históricos de Medellín y Puebla. No se elabora una nueva división de la pobreza; por el contrario, entra en sintonía con la propuesta tripartita construida en el documento

de Medellín. Esta posición de sintonía se evidencia, tanto en Gustavo Gutiérrez como en Pablo Richard:

Los pobres ocupan un lugar central en la reflexión que llamamos Teología de la Liberación [...]. Desde un inicio se planteó en él la distinción (asumida por Medellín, documento Pobreza de la Iglesia) de tres acepciones de la noción de pobreza: la pobreza real como un mal [...]; la pobreza espiritual en tanto *disponibilidad*; y la *solidaridad* con los pobres. (Gutiérrez, 1992: 303, énfasis propio)

Sin embargo, asumir que dialogan con las nociones de pobreza que se formularon desde Medellín y se continuaron de alguna forma en Puebla, no representa asumir las mismas posiciones ni el énfasis seguido en ambos documentos. Se hace un esfuerzo por situar la pobreza material como la mayor preocupación de la teología latinoamericana; es decir, si en la primera se opta por la pobreza espiritual como solución de la pobreza, en ésta se hace una opción preferencial por la pobreza real.

Asumiendo lo anterior, este segundo vector de la teología latinoamericana reelabora, enriquece y actualiza la noción de la pobreza en el cambio de época; así, teólogos como Pablo Richard ya no sólo hablan de condiciones de privación y marginalización, sino que introducen el tema de la exclusión de los pobres en las sociedades de la globalización neoliberal: “[...] en el sistema actual de globalización del mercado inspirado en la ideología neo-liberal, no sólo se da la realidad del empobrecimiento, sino también la de la exclusión” (Richard, 2004: 68-69).

No obstante, esta potencialización de la pobreza como centro de reflexión no anula la tensión entre la pobreza espiritual y la pobreza material; de una u otra forma ésta sigue presente, impactando y atravesando esta segunda visión sobre la pobreza y el pobre.

En Richard, Gutiérrez y la línea editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) aparece muy claramente una idea mesiánica del pobre. En su definición teológica, el pobre no sólo está ligado a la pobreza material, sino que también es el limpio, el no codicioso, el libre de idolatría, el que busca la paz. Poco a poco se vuelve a esencializar el concepto de pobreza hacia una espiritualización del mismo.

El pobre es el que tiene un corazón limpio. Limpio de idolatría, codicia y soberbia. Es también el que trabaja por la paz (Shalom), como plenitud de vida humana y corporal (trabajo, tierra, salud, educación, participación). (Richard, 2004: 68)

Esta figura mesiánica (el pobre) estaría encargada de construir el Reino de Dios. Richard lo expone muy claramente cuando, en su primera presentación de la pobreza, derivada de una exégesis de las siete Bienaventuranzas, muestra el carácter mesiánico del pobre:

[...] los que son felices porque son portadores del espíritu de Dios y en sus manos está ahora (tiempo presente “es”) la construcción del Reino de Dios. Aquí se unen tres conceptos claves: Pobres-Espíritu-Reino de Dios. (Richard, 2004: 68)

El ideal mesiánico del pobre entra en una tensión conflictiva con las circunstancias existenciales concretas de la pobreza material de los pobres latinoamericanos. En otras palabras, hay una contradicción fundamental entre la visión de la pobreza y el imaginario del pobre. Se incita a la liberación del pobre en una situación socio-histórica concreta, pero, por otra parte, se convoca a lo trascendente en el momento de realización de una praxis utópica (Dios-Reino de Dios). Como la construcción del Reino es inevitable (promesa de Jesús mediante el relato de la resurrección), y los pobres son los encargados de esta construcción, la pobreza no depende de un proceso de acumulación de fuerza social e histórica sino de la voluntad de Dios y de la Iglesia.

Esta visión del “pobre mesiánico” coexiste con la idea del pobre como sujeto. Ante esto, es importante señalar que por razones históricas la teología latinoamericana, en su práctica política, se inserta en los nuevos movimientos sociales después de 1989, y su discurso se ve afectado por las discusiones de estos nuevos movimientos.

Se está pensando específicamente en el tema del sujeto de la transformación social que introducen los nuevos movimientos sociales; no se dice aquí que la teología latinoamericana no proponga esta discusión; todo lo contrario: el tema del sujeto se sitúa en el centro teórico-reflexivo de esta teología. Lo que sí se sostiene es el carácter heterogéneo y profundamente dialéctico y contradictorio, expuesto, por ejemplo, en la relación s/n-sujeto/no-sujeto que aparece en la primera línea teológica latinoamericana, y que se continúa en esta segunda elaboración teológica.

En esta segunda tendencia discursiva, el movimiento dialéctico s/n-sujeto/no-sujeto asume una manera particular en relación con la primera tendencia; el pobre, ahora, pareciera no necesitar de la Iglesia para la transformación de su condición histórica, porque ya puede hablar por sí solo; pero su opuesto (el n-no-sujeto) no desaparece: coexiste contradictoriamente. Esta contradicción fundamental surge en la medida en que no se supera la victimización del pobre y en tanto se mantienen, en la definición de pobreza, la pobreza espiritual y la pobreza como compromiso (pues incluye al opulento).

La gran causa objetiva de la pobreza en esta línea discursiva de la teología latinoamericana es la globalización neoliberal, que tiende a una acelerada exclusión social de las dinámicas productivas; esta dinámica presenta una serie de tendencias deshumanizantes que reproducen la pobreza: la primera manifestación es el desplazamiento del trabajo humano por “[...] el de la máquina, el proceso conocido hace unos años como automatización y hoy como robótica” (DEI, 1997: 3). Una segunda dinámica interna de la globalización neoliberal es la tendencia “[...] a invertir el capital más en el circuito financiero que en el productivo”; consecuentemente con esta tendencia se incrementa una especulación monetaria y disminuye la producción de bienes que satisfagan las necesidades básicas (DEI, 1997: 3).

Como consecuencia, se ha logrado en el presente un crecimiento económico sin precedentes en la historia de la humanidad; pero este crecimiento económico vertiginoso no va aparejado con la creación de empleo; esto se materializa en sociedades polarizadas y en una injusta distribución de la riqueza, de forma tal que los ricos hoy son más ricos que nunca y los pobres hoy son más y viven una creciente pauperización de sus condiciones de vida, al ser excluidos de la participación en las esferas productivas de las sociedades neoliberales (DEI, 1997).

En esta visión no todo el capitalismo produce exclusión; tan sólo el neoliberalismo. Esto liga dos temas: las posibilidades de transformar las condiciones de pobreza y la forma de su realización. El énfasis estaría en una lucha contra el neoliberalismo y la construcción de una “nueva sociedad”, que no se movería fuera de las dinámicas capitalistas, sino que lo haría en su interior. Esta “nueva sociedad” tiene un fuerte vínculo con el Estado de Bienestar. Se pide una planificación estatal, tasas de desempleo bajas, políticas redistributivas, entre otras tareas.

Mercado y planificación deben ser relaciones sociales complementarias que mutuamente se corrijan [...]. No podemos aceptar una sociedad nueva sin políticas económicas. (DEI, 1997: 4)

Esta segunda tendencia discursiva posee una clara inclinación a las luchas reivindicativas de los nuevos movimientos sociales; desde estos “nuevos movimientos” se propone una lucha articulada globalmente; dirigen sus esfuerzos no sólo a reivindicaciones salariales, sino también a metas políticas. Pertenecen a estos movimientos las organizaciones feministas y ecologistas, los movimientos de libertades sexuales, étnicas, entre otras.

Esas y otras banderas de los diferentes nuevos movimientos sociales son asumidas en la construcción del proyecto de una “nueva sociedad”, elaborado

en esta segunda postura teológica latinoamericana. El pobre aparece aquí como el sujeto capaz de llevar a cabo este proyecto utópico.

El nuevo sujeto definido ahora en su complejidad de género, raza, etnia y edad debe construir redes sociales en el seno de la sociedad civil, ya que su propuesta utópica pretende, en principio, “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Richard, 2004: 71).¹¹ Esto conlleva asumir una crítica contra el capitalismo transnacional y la globalización cultural y sus poderes supranacionales.

Como último punto, se marca una distancia respecto a la primera línea teológica, ya que finalmente la opresión, dominación y exclusión de que son objeto los pobres deja su condición de anonimato y el cómplice ocultamiento por parte de la Iglesia de los pobres. El enemigo es la ideología neoliberal capitalista y sus emisarios dictatoriales: el G8, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo.

TERCERA LÍNEA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: OPCIÓN RADICAL POR LOS POBRES

Una tercera tendencia estaría ligada al texto de F. Hinkelammert. Su propuesta trasciende y se aparta de textos como los de Medellín o Puebla; analizándolo detalladamente, más bien entraría en conflicto con las dos tendencias descritas anteriormente; es decir, su visión no estaría inscrita dentro del pensamiento tradicional teológico (incluyendo gran parte de la teología latinoamericana), sino en la concepción dialéctico-materialista de la sociedad.¹² Sin embargo, autodefine su pensamiento como perteneciente a la teología latinoamericana de la liberación.

Se presenta como un discurso que trata de unir economía política y teología (secularización del discurso teológico más profundo y radical). Su intento de redefinir la idolatría, ligándola a la teoría del fetichismo de Marx, no tuvo suficiente eco en los círculos de teólogos latinoamericanos. Sin embargo, hizo uno de los mayores aportes a la teología latinoamericana: leer teológicamente, desde América Latina, la teoría del fetichismo.

Dentro de esta tendencia estarían (a nuestro parecer) Juan Luis Segundo, Frei Beto y Enrique Dussel.¹³

¹¹ Esta frase pertenece a Holloway, y está en el libro: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002); Richard lo cita sin la referencia.

¹² Además de esto, es fundamental la influencia del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer en la obra de Franz Hinkelammert; sobre esta relación véase: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo* (1990).

¹³ Con esto no se pretende decir que todos los teólogos que se contemplan desde esta tendencia puedan ser considerados como marxistas.

Esta línea discursiva presenta una definición de pobreza que se aparta de las expuestas anteriormente, pero que tiene con ellas un denominador común: la pobreza no es deseada por Dios.

No obstante, su diferencia radica en argumentar que la definición bíblica de pobreza es insuficiente para explicar la pobreza moderna. Limitar la definición de pobreza al concepto bíblico es permanecer en la línea de la doctrina social de la Iglesia, ya que para ésta la pobreza está ligada a los grupos desamparados. Los pobres en la doctrina social serían: “el enfermo, el viejo, el niño, la viuda. Estos grupos son pobres porque dependen de los otros para el sustento de su vida, sin tener ninguna persona concreta que se encargue de sustentarlos” (Hinkelammert, 1981: 212).

Siguiendo esta definición, el pobre no puede defenderse por sí solo; pero, para Hinkelammert, la pobreza no puede ser entendida en la actualidad sólo de esta manera; más bien, se deben tomar como referente principal *las relaciones capitalistas de producción*.

La causa principal de la pobreza en el mundo moderno es específicamente un sistema de propiedad (propiedad privada) y la división social del trabajo que se desprende de ese sistema de propiedad. La pobreza es vista como carencia de bienes básicos, producto de relaciones de explotación entre los seres humanos.

Pero aquí aparece una distinción con las otras líneas teológicas expuestas: el pobre no es indefenso, no necesita de la caridad de nadie para transformar sus relaciones sociales y su condición de pobreza. Los pobres son potencialmente sujetos de su propia transformación.

Caen en la pobreza, pero por eso no son pobres en el sentido bíblico. A diferencia del «pobre», pueden defenderse si logran organizarse o armarse. En el orden social son potencialmente sujetos de sus derechos y no necesitan irremediamente que la sociedad establecida les conceda (voluntariamente, «en conciencia» y asegurándose ante su «vida decorosa») sus derechos. Pueden exigirlos. (Hinkelammert, 1981: 213)

Este planteamiento se enfrenta a las primeras dos líneas discursivas tratadas aquí, ya que el pobre no necesita lo establecido (ni sus instituciones, entre ellas la Iglesia) para transformar sus condiciones. En el texto se acusa a la doctrina social de victimizar a los pobres, pero si se aprecia con mayor profundidad el alcance de la crítica, llega al mismo seno de la teología latinoamericana.

Pero el análisis no se queda en esto, sino que va más allá; toma posición contra la idea de “espiritualizar el concepto de pobreza”. La pobreza debe ser entendida como pobreza material y como un problema involuntario; esto significa que aquel que es pobre no es culpable de serlo, sino que lo debe entender

en el contexto de sus relaciones sociales de producción. La pobreza no puede ser vista como una virtud; en el mensaje cristiano siempre es esclavizante.

La crítica de Hinkelammert va dirigida contra monseñor López Trujillo, uno de los mayores detractores y perseguidores de la teología latinoamericana de la liberación, quien afirma que ser pobre de espíritu es un bien; pero López Trujillo no es sólo vocero de sí mismo, sino que lleva consigo (como un efecto no deseado) la representación de las dos tendencias antes desarrolladas de la teología latinoamericana, ya que en estas dos tendencias aparece la pobreza espiritual; ante esto, Hinkelammert resuelve:

Ya ni hablan de pobreza en el espíritu, sino que hablan sin tapujos de la «pobreza espiritual». Y para que entendamos bien, dejan expreso que excluyen cualquier puente de la relación del sujeto con Dios. (Hinkelammert, 1981: 278)

Lo que crítica Hinkelammert es que la pobreza espiritual produce un ocultamiento parcial de la pobreza real; esta espiritualización de la pobreza está presente en gran parte del desarrollo de la teología latinoamericana, a pesar de que Hinkelammert presenta a la teología latinoamericana como una propuesta contraria a cualquier espiritualización de la pobreza.

Espiritualizar la pobreza sería terminar aceptándola; la pobreza nunca puede ser vista como una virtud. Se recalca, entonces, *el distanciamiento de esta tendencia con textos como el de Medellín, en donde el concepto de pobreza alcanza lo meramente espiritual (la pobreza de espíritu y la pobreza como compromiso)*.

Por otra parte, esta posición discursiva aclara que el capital es incapaz de coordinar la división del trabajo, de una manera tal que pueda asegurar a toda la fuerza de trabajo participación en las dinámicas productivas; con esto surge la exclusión social, que lleva a la pobreza a grandes capas de la población mundial capitalista.

El pobre es, pues, aquel que ha sido excluido por el capital de sus dinámicas productivas; al ser excluido, el pobre no puede asegurar su propia vida, pues carece de acceso a sus necesidades básicas.

El texto acusa a la doctrina social de la Iglesia de establecer lazos con las corrientes keynesianas, ya que para Hinkelammert no hay ninguna forma capitalista que logre asegurar la vida humana en una totalidad social; pero al creer la doctrina social que el Estado benefactor sí puede realizar esta función se “hipostasia” un sistema de propiedad; es decir, se cree que la propiedad privada es creación de Dios; se naturaliza un sistema de propiedad. Para que esta “divinización” no suceda, la teología necesita del análisis de las ciencias sociales, que logre juzgar los efectos de un sistema de propiedad y una división social del trabajo sobre la vida humana; este trabajo no lo pueden hacer la teología

o la fe. La teología latinoamericana en esta tendencia debe declarar ilegítimo cualquier sistema de propiedad (sea cual sea), si no asegura la vida integral de una sociedad concreta.

La pobreza, entonces, debe ser combatida. Su combate inicia con el análisis que brindan el materialismo histórico y la economía marxista; se indica claramente que la pobreza está ligada a una problemática socio-histórica determinada y no a algún tipo de actitud individual.

Esta tendencia está ligada a la transformación de la sociedad capitalista: no debería existir ninguna forma de capitalismo humano; el sistema de propiedad privada produce exclusión y, por ende, pobreza; el pobre no necesita la Iglesia o la caridad social para transformar este sistema de propiedad, la división social del trabajo y las relaciones sociales de producción. El pobre puede realizar esa transformación, en la medida en que reconoce su problema y logra organizarse; aparece aquí el pobre como sujeto.

ANÁLISIS POLÍTICO-IDEOLÓGICO DEL CONCEPTO DE POBREZA UTILIZADO POR LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

El análisis que fue realizado en los textos representativos de la teología de la prosperidad muestra un cuerpo discursivo más homogéneo y uniforme, aunque las reiteraciones argumentativas son evidentes. Esta visión religiosa no funda en sí un método hermenéutico sistemático de lectura de la Biblia, por lo cual resulta extraño que la teología de la prosperidad, no siendo estrictamente una teología, presente un alto grado de consenso en los nudos vitales de su discurso religioso-económico.

Por lo tanto, es necesario ensayar una hipótesis interpretativa sobre esta uniformidad discursiva: *la utilización de grandes cadenas mediáticas por parte de esta visión religiosa (internet, radio, televisión) posibilita la construcción de un discurso homogéneo, en tanto permite conocer rápidamente las distintas prédicas, líneas y enseñanzas de los principales exponentes de la teología de la prosperidad.*

Asimismo, en el desarrollo de esta investigación, la *teología de la prosperidad* es un concepto problemático y conflictivo, ya que si se asume este concepto sin ningún tipo de criticidad se da por un hecho que esta visión religiosa desarrolla una teología específica. La razón central por la cual se acoge este término en la investigación deriva del hecho de que esta visión se da a conocer en los círculos evangélicos por medio de este nombre, pero no como elaboración propia, sino de los grupos adversarios de esta doctrina. Prueba de ello es que varios de los textos analizados critican todo lo que se llame teología de la prosperidad, cuando en realidad son reproductores de los principios de los que ellos mismos tratan de alejarse.

Al contrario del discurso de la teología latinoamericana, el discurso elaborado desde la teología de la prosperidad no ensaya una clasificación de la pobreza, sino que construye una tipología de la prosperidad; sin que con esto se quiera decir que la pobreza no es un tema relevante es este desarrollo teológico; lo que se hará desde ahora es un juego de opuestos (no como opuestos dicotómicos); y en el análisis de los tipos de prosperidad elaborados desde esta teología se logrará identificar su inversión, su antítesis.

La tipología de la prosperidad que se plantea en este discurso religioso se esfuerza por recalcar que su planteamiento se aleja de ciertos grupos que han manipulado el tema de la prosperidad para enriquecerse, y que es un esfuerzo genuino para develar una verdad inmutable de Dios; esta verdad no es otra que el deseo de Dios, quien “[...] quiere bendecir a su pueblo y una parte de esta bendición incluye la prosperidad económica” (Jiménez, 2002: 5).

Partiendo de esta defensa se organiza un tipo de consentimiento entre los autores que trabajan esta línea teológica; plantean que, más allá de la promesa de prosperidad, esta visión religiosa busca hacer crecer a los seres humanos integralmente; Andrés Panasiuk ha llamado a esto “[...] acceder al camino de la prosperidad integral” (Panasiuk, 2003: 22). Stamateas lo llama libertad.

Jiménez señala que en el Salmo 103: 3-5 es donde la prosperidad integral tiene su fundamento bíblico; partiendo de estos versículos expone tres tipos de prosperidad: la prosperidad del alma, que es el perdón de todas las inequidades; la prosperidad que cura todas las dolencias del cuerpo; y, como culminación de este proceso de liberación, la prosperidad económica, representada por la boca saciada en la abundancia del bien (Jiménez, 2002: 167).

Esta prosperidad es una bendición dada por Dios a quienes obedecen “[...] los principios establecidos en su Palabra” (Jiménez, 2002: 166). Lo contrario de esta bendición es la maldición de la miseria: miseria del alma, del cuerpo y la pobreza financiera. La pobreza se identifica, entonces, como carencia de bienes y como un vaciamiento espiritual. Pero habría una relación directa entre la libertad espiritual y la libertad financiera.

La pobreza, entonces, es definida como una condición pecaminosa que no es deseada por Dios; todo lo contrario: estar en pobreza material no permite manifestar la “Gloria de Dios” en la vida de los individuos. Cash Luna afirma que “no tener” es pecado, porque “no tener no glorifica a Dios” (Luna, 2003: 3). Las personas que viven en la pobreza no le agradan a Dios; es decir, su condición es manifestación de pecado, de inmundicia; viven en la pobreza porque han permitido que Satanás se involucre en sus vidas.

Sostenemos que la miseria, en la gran mayoría de los casos, es un ataque del diablo, y no debemos agradecer a Dios por las cosas que el diablo nos manda. (Stamateas, 2002: 12)

Ahora bien, si la pobreza es un ataque del diablo y la prosperidad es la voluntad y una promesa de Dios, aparece entonces que la pobreza está ligada a la muerte y la prosperidad financiera a la vida. La muerte de Jesús para esta visión religiosa representa el triunfo sobre las maldiciones, entre ellas, la pobreza.

Recibimos sanidad gracias a que su cuerpo fue azotado y clavado al madero. Por su llaga nosotros fuimos curados. Somos prósperos porque en la cruz Jesús se hizo pobre. (Jiménez, 2002: 165)

Como se ve, aparece la muerte de Jesús como sinónimo de pobreza; se hizo pobre y por lo tanto muere. La pobreza es muerte y el pobre huele a muerto. Aquí de nuevo está el imaginario del pobre como n-no-sujeto, invisible, indefenso, pecador, maldito. Su voz ni siquiera merece ser escuchada, porque en realidad ni siquiera *es*.

La Palabra del Señor nos muestra la desventaja que tiene la pobreza en Eclesiastés 9: 13-16; dice: “También vi esta sabiduría debajo del sol, la cual me parece grande: una pequeña ciudad, y pocos hombres en ella; y viene contra ella un gran rey, y la asedia y levanta contra ella grandes baluartes; y se halla en ella un hombre pobre, sabio, el cual libra a la ciudad con su sabiduría; y nadie se acordaba de aquel hombre pobre. Entonces dije yo: Mejor es la sabiduría que la fuerza, aunque la ciencia del pobre sea menospreciada, y no sean escuchadas sus palabras”. La Palabra del Señor nos muestra aquí a un hombre sabio, pero pobre, y nos dice que *la sabiduría del pobre era menospreciada*. Si nosotros queremos llevar el mensaje de nuestro Señor Jesucristo, necesitamos que nos oigan; por ello debemos creer que Dios desea prosperarnos. (Luna, 2003: 1, énfasis propio)

Por lo tanto, la prosperidad es una promesa de vida; dice Jiménez que “[...] el Señor vivió y ministró en la abundancia [...] siempre tuvo recursos abundantes para hacer la obra que el Padre lo había enviado a cumplir” (Jiménez, 2002: 165). La abundancia es una bendición de Dios al cristiano en su existencia terrenal; sólo hace falta ser obediente al mandato de la palabra; la abundancia del ministerio de Cristo es testimonio de la extensión del Reino en la tierra. La pobreza es, entonces, distorsión de ese anuncio del Reino en la tierra; si la prosperidad es vida, porque permite a las iglesias y organizaciones extender el mensaje cristiano, la pobreza surge como maldición, ya que lleva

hacia la muerte del individuo en espíritu, en cuerpo y en existencia; su esencia es el pecado; no permite la extensión del Reino,

[...] pues el diablo entiende que si todos los cristianos e iglesias del mundo viven pobres y arruinados, nunca habrá fondos suficientes para hacer la obra del señor. (Jiménez, 2002: 111)

La promesa de la prosperidad simboliza la vida abundante en la tierra y en el Reino; la pobreza como maldición no es más que muerte en la tierra y vida eterna en el infierno.

La iglesia es prosperada y tú eres prosperado cuando damos; Malaquías 3: 10 dice: “Traed todos los diezmos al alfolí y haya alimento en mi casa; y probadme ahora en esto, dice Jehová de los ejércitos, si no os abriré las ventanas de los cielos, y derramaré sobre vosotros bendición hasta que sobreabunde”. (Font, 2005: 2)

Ligado con este tema, el pobre tiene una relación más clara con sus condiciones materiales; a pesar de que sí existen tintes de espiritualización de la pobreza, ésta no absorbe o consume la pobreza material. Como el centro de atención de esta visión religiosa es la libertad financiera, la imagen de la pobreza tiene una carga enfática en lo material, pero un tinte espiritual en la concepción pecaminosa de la pobreza.

Las causas de la pobreza son heterogéneas; sin embargo, poseen como base común la pobreza como maldición del diablo y no tienen relación con un contexto social determinado o con un modelo de acumulación.

Ya es hora de que los cristianos tengamos claro que nuestras finanzas y prosperidad no dependen del país donde vivamos, ni de nuestro jefe, ni de si hay o no trabajo, sino que dependen de Dios. (Stamateas, 2002: 17)

Factores espirituales, actitudes individuales y comportamientos económicos son las grandes causas de la pobreza en que viven millones de personas alrededor del mundo.

- *Factores espirituales*: para la teología de la prosperidad la herencia de viejos pecados, los espíritus inmundos que viven en las personas, ocasionan pobreza o no dejan salir de ella. Según ellos, hay un mundo paralelo al mundo concreto social: es un mundo espiritual, cuyos habitantes malignos llevan a las personas a la pobreza porque les imponen maldiciones que se transmiten generacionalmente. En muchas ocasiones estas maldiciones se producen por el pecado que

cometieron los antepasados de los individuos. Por ejemplo, si un hombre tenía el juego como vicio, sus hijos y nietos vivirán en la pobreza:

Muchos de los problemas financieros que existen no son actuales, sino que vienen arrastrándose de viejos pecados, hábitos y espíritus inmundos transmitidos de generación a generación. El diablo ha diseñado estrategias demoníacas para destruir no sólo la vida espiritual de los hijos de Dios, sino también la económica. (Stamateas, 2002: 67)

- *Actitudes individuales*: focalizan una dimensión más atributiva de la personalidad de los individuos, y que contiene una serie de comportamientos no deseados y contrarios a la voluntad de Dios. Para esta visión religiosa, el hombre y la mujer que viven en la maldición de la pobreza son empujados por el orgullo y la avaricia, por la pereza y la falta de juicio (ausencia de conocimiento de la palabra de Dios). Esta caracterización de la pobreza individual está muy relacionada con la contaminación que producen los estilos de vida del mundo, en especial su expresión concreta de amor al dinero: “[...] con el dinero se puede comprar una casa, pero no se puede construir un hogar [...] pueden facilitar los medios para un trasplante de corazón, pero no proveernos de amor” (Panasiuk, 2003: 15).

- *Comportamientos económicos*: otro plano o dimensión de los factores de producción de la pobreza está relacionado con conductas de orden económico, entre las que se identifican la falta de compromiso con la fe y con la obra de Dios en la tierra; sobre todo, con el rigor del diezmo y la ofrenda: “[...] el contexto demuestra que Pablo se estaba refiriendo a dinero, a ofrendas para los santos y a invertir en la obra de Dios” (Jiménez, 2002: 22). En síntesis, una mala administración de las riquezas de Dios, el no ofrendar sistemáticamente, o hacerlo sin fe, sumen a los individuos en condiciones de pobreza.

El problema de la existencia de la pobreza es, en última instancia, un problema de responsabilidad y culpabilidad individual, sobre el cual no median las estructuras de las sociedades capitalistas, y mucho menos Dios. Es justo decir que para esta teología “lo que mueve la mano de Dios para actuar no es la necesidad del hombre, sino la fe en su palabra” (Jiménez, 2002: 13); y esto finalmente no es un principio de observación sino de acción materializado en la inversión del Reino de Dios.

Este tema se interrelaciona con un principio básico de la teología de la prosperidad: “disfrutar e invertir”. Para salir de la pobreza el individuo debe asumir una actitud ascética; debe asumirse e interiorizarse el sujeto capitalista. En todos los textos aparece una idea central: para combatir la pobreza no se

puede atesorar. Parte del dinero que se gana en los negocios se debe invertir para reproducir las ganancias. Sin embargo, no se trata de cualquier inversión: se trata, específicamente, de invertir en el Reino, seguir la Economía de Dios. Para esto, “Debemos estar seguros de que estamos manejando diligentemente las finanzas que Dios nos da, invirtiéndolas en rubros que glorifiquen a Jesucristo [...]” (Caamaño, 1999: 33). Por lo tanto, el modelo capitalista de acumulación es el indicado para cumplir con esta Economía de Dios. El balance entre disfrutar e invertir impide que se caiga en el consumismo mundano o en el ahorro sin sentido.

En un sentido espiritual, para salir de la pobreza habría que rastrear y romper con herencias pecaminosas, confesando esos pecados y haciéndolos propios; además, se debe hacer una fuerte liberación espiritual de demonios. Por lo tanto, de nuevo se aprecia que la pobreza y su combate están ligados a factores que están por encima de una totalidad social concreta.

DIALÉCTICA DE LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES: A MANERA DE CONCLUSIÓN

La teología latinoamericana tuvo un criterio central en los inicios de su propuesta: la opción por los pobres, que indicaba no sólo el lugar desde el cual se reflexionaba teológicamente, sino también una praxis específica: transformar radicalmente las condiciones materiales de las mayorías latinoamericanas.

La modificación teológica que supone el documento del Episcopado Latinoamericano de Puebla con respecto al de Medellín se expresa, entre otras cosas, en pasar de una “opción por los pobres” a una “opción preferencial por los pobres”, que implica “ampliar el Cielo” y la práctica pastoral al opulento, a los grupos de poder. El pobre, con esta transformación, simplemente tiene un privilegio de ingreso, de atención, de acompañamiento, pero no es exclusivo; la teología latinoamericana tiñe su identidad y ésta se convierte en la sombra de lo que era. A pesar de esta modificación, subsiste un compromiso por la solidaridad y la erradicación de la pobreza humana.

Lo que interesa en este artículo, por su carácter sociológico, es mostrar una contradicción fundamental en los discursos de la teología latinoamericana (no es una contradicción de lógica formal), entre el compromiso por transformar las condiciones de miseria del continente y su elaboración teológica de la pobreza y la visión del pobre que de ésta se desprende. En otros términos, la coexistencia pecado original-pecado estructural (relaciones sociales injustas, liberación humana); el primero termina por anular a los dos últimos. Esto se debe, básicamente, a que el relato de la salida del paraíso, producto de la desobediencia de Eva, otorga al ser humano una misma naturaleza (la del pecado original).

Todos los seres humanos comparten, independientemente de su ubicación espacio-temporal, rasgos (no en un sentido biológico) comunes e inherentes: se constituye la especie humana a partir del pecado. El ser humano sería, entonces, por naturaleza, un ser corrompido; por lo que muchos males que aquejan el mundo son producto de este pecado original.

El motivo religioso de la corrupción del género humano desde la caída de Adán se renueva, como radicalmente secularizado lo hiciera ya un día con Hobbes, desfigurado al servicio del mal. Como presuntamente la instauración de un orden justo es imposible para los hombres, se les recomienda el existente, injusto. Lo que en cierta ocasión Thomas Mann denominó, polemizando con Spengler, “derrotismo de la humanidad” se ha extendido universalmente. (Adorno, 2003: 22)

Este es el caso de varias de las propuestas inscritas en la teología latinoamericana; aquí la pobreza es producto del pecado de los seres humanos; y esta noción de pecado no está referida al pecado estructural, sino que se desplaza al plano individual:

[...] al centrarse en Cristo como salvador y liberador no hay forma de referirse a su obra salvífica sin poner de manifiesto aquello de lo que nos libera: el pecado en todas sus consecuencias y manifestaciones personales, sociales, estructurales. (Moreno, 1993: 284, énfasis propio)

La pobreza es producto de la naturaleza humana; lo que implica que su transformación adquiere un carácter divino, pues la corrupta naturaleza humana impide la instauración de un orden social justo; se necesita a Dios y su redención para que se pueda construir una alternativa al estado actual de lo existente. La naturalización de la pobreza conlleva a invisibilizar las condiciones sociales de su producción; se mantiene en el campo de la pseudoconcreción; la liberación del pobre que se propone discursivamente acaba por convertirse en mera liberación espiritual; se convierte en un vivir la pobreza espiritual. El concepto de pobreza pierde su materialidad al esencializarse en el relato del pecado original.

Por otra parte, en los textos analizados (sobre todo en Hinkelammert) se manifiesta el intento por solucionar las promesas incumplidas de la modernidad a partir de la teología; es decir, hay una tendencia que trata de conciliar razón y revelación, al mostrar su supuesta complementariedad. La teología necesitaría a la filosofía y las ciencias sociales, pero además éstas necesitarían a la teología; lo que se intenta es llenar los “huecos” que dejan “los fallos” de la razón moderna mediante la revelación.

Se trata de un problema de legitimación de una praxis humana, de acercamiento a un reino de la libertad, sabiendo que su realización está infinitamente lejos. No se trata de un problema simplemente teórico. Se esconde detrás de él un problema propio de las sociedades socialistas y de los movimientos socialistas en el mundo capitalista. Está allí escondida la posibilidad de una gran crisis de legitimidad de la praxis utópica; y toda praxis socialista está estrechamente vinculada con esta utopía: si la praxis utópica se orienta por fines no factibles, ¿dónde está entonces su razón de ser? Esta posible crisis de legitimidad de la praxis utópica no tiene ninguna solución, a no ser insertando en ella una fe cristiana. (Hinkelammert, 1981: 271)

La práctica política orientada hacia la liberación del ser humano no puede legitimarse a sí misma; necesita a la teología, pues es Dios quien hace factible lo humanamente no posible. La idea socialista no se puede concretar sin una fe cristiana en el interior de ésta.

Pero también la teología necesita un análisis que le permita juzgar si un sistema de propiedad atenta o no contra la vida humana; y esto no lo puede realizar mediante la fe, sino mediante algún análisis de economía política; para ello, la teología latinoamericana recurre al análisis marxista de las formaciones sociales. Por lo tanto: “El encuentro del socialismo con el cristianismo no es solamente vital para el cristianismo; lo es para el socialismo también” (Hinkelammert, 1981).

EL POBRE COMO DESECHABLE E INDESEABLE

La teología de la prosperidad centra su estudio religioso-económico en elementos individuales; es decir que otorga una liberación de las condiciones socio-económicas como perpetuadoras, tanto de la prosperidad integral como de la pobreza como maldición. Pero la teología de la prosperidad tiene una prioridad que trasciende y le da razón de ser al cristiano y a su iglesia: su tarea más urgente “es saturar a las naciones con las buenas noticias de la salvación, y para lograrlo se necesitan enormes recursos financieros” (Jiménez, 2002: 17). De aquí surge la necesidad de adueñarse de una estructura de acumulación que permita extender este Reino de Dios y manifestar la gracia de Dios en los creyentes. Se convierte, pues, en un proyecto político. Llaman a sus fieles a ocupar cargos importantes en los gobiernos, a comprar tierras y a tener empresas importantes.

Por ejemplo, debíamos ocupar posiciones fuertes en el gobierno. Es necesario que tomemos posesión de propiedades, terrenos o posiciones de importancia en los que podamos tener influencia sobre otros, comunicándoles valores bíblicos. (Caamaño, 1999: 34)

Lo que se muestra a lo largo del análisis realizado es un cristianismo inserto en las élites económicas; el cristianismo en este sentido es un vehículo de movilidad social ascendente, que necesita un sistema económico que logre crear riquezas para lograr sostener y extender el Reino de Dios; es decir, aparece en este discurso la aceptación y legitimación bíblica de una sociedad basada en el libre comercio. Los autores equiparan prosperidad y libertad: “[...] la prosperidad (que voy a usar como sinónimo de libertad) que Dios desea darnos involucra todos los órdenes de la vida: el económico, el espiritual, el social, el familiar, etc.” (Stamateas, 2002: 15).

El concepto de libertad financiera que la teología de la prosperidad utiliza frecuentemente, producto de la mayordomía obediente, no es más que la ascesis del empresario transnacional para lograr crear riquezas; aquí, capitalismo y libertad se homologan.

Los que no alcanzan la libertad financiera son pecadores, son víctimas de maldiciones generacionales, no tienen fe, no son buenos mayordomos.

Por tanto, la teología de la prosperidad sería un pensamiento religioso que *legitima* y *“diviniza”* el actual despliegue de la globalización neoliberal.

La concepción del pobre presente en el discurso de la teología de la prosperidad tiene implicaciones políticas serias, pues el pobre es visto como un ser maldito, contaminador y contaminado, en el límite, indeseable. Además, el hecho de que el pobre no pueda diezmar y ofrendar para la extensión del mensaje cristiano lo vuelve ineficaz, prescindible, desechable. No glorifica a Dios, pues no colabora con la difusión de su plan.

Es la reproducción de la imagen del excluido, construida por los grupos ejecutores de la economía neoliberal: la pobreza como actitud negativa individual, y el pobre que no sólo irrumpe como un posible obstáculo del mercado, sino que al ser prescindible para las dinámicas productivas se vuelve (mediante la aplicación de políticas públicas) socialmente desechable.

La teología de la prosperidad brinda un elemento importante dentro de este engranaje ideológico: la legitimación religiosa del *pobre como indeseable* y *objeto de desecho*, construyendo, desde su lectura “teológica”, los elementos divinos que establecen la imagen del pobre como pecador, maldito, peligroso y, por lo tanto, indeseado por el mismo Dios; en otros términos, *la teología de la prosperidad es el correlato religioso de la represión política hacia los grupos humanos excluidos de las dinámicas de producción del sistema capitalista neoliberal*.

Finalmente, el dibujo trazado en este trabajo muestra que en el centro de ambos discursos religiosos hay un punto de encuentro: la pobreza como elemento fundamental de reflexión. Además, ha mostrado las complejidades del campo religioso, su heterogeneidad y tensiones; pero, sobre todo, las concepciones aquí descritas representan un reto para la investigación científica en América

Latina, ya que la producción de discursos que de ellas emanan supone prácticas sociales concretas, niveles de interiorización, cotidianidades modificadas o perpetuadas.

En última instancia, contiene una serie de problemáticas complicadas: ¿Cómo puede llegar a transformarse o profundizarse el fenómeno de la pobreza en América Latina, a partir de un discurso religioso y de su relación dialéctica con prácticas sociales? ¿Cuáles son los niveles de incidencia política de estos discursos? ¿Qué tanto se internalizan estos discursos en la construcción de la cotidianidad de las y los latinoamericanos? ¿Qué capacidad transformadora posee la teología latinoamericana y qué capacidad posee la teología de la prosperidad para eliminar la resistencia de grandes sectores sociales contra el neoliberalismo? ¿En qué medida el pensamiento teológico se autolimita al no eliminar de sus argumentos el pecado original y, por ende, la naturalización de las relaciones sociales?

Estas preguntas son ideas-fuerza para futuros trabajos investigativos que tienen un común denominador: el problema de la pobreza en relación con el fenómeno de la religión merece un análisis crítico, serio y exhaustivo por parte de las ciencias sociales en América Latina. No se puede ocultar la importancia que la religión posee en nuestra área. Una ciencia social crítica no puede abolir por decreto el fenómeno de la religión; al contrario, la debe pensar, sistematizar, determinar alcances y, sobre todo, debe analizar su capacidad para acompañar procesos de transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Caamaño, Bruno (1999). *La economía de Dios*. Miami: Vida.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana (1968). *Documento de Medellín*. San José: CELAM.
- _____ (1979). *Documento de Puebla*. México: CELAM.
- Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) (1997). “Compromiso hacia una nueva sociedad: opción en tiempos de globalización”, en *Revista Pasos*, N° 71. San José: DEI.
- Font, Otoniel (2005). “Dios quiere que tú prosperes”. Prédica en la Iglesia Fuente de Agua Viva, San Juan, Puerto Rico, 10 de diciembre.
- Gallardo, Helio (1981). *Pensar en América Latina*. Heredia: EUNA.
- _____ (1994). *La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano*, en *Revista Pasos*, N° 56. San José: DEI.
- _____ (2005). *Siglo XXI. Militar en la izquierda*. San José: Arlekin.

- Gutiérrez, Gustavo (1993). “Pobres y opción fundamental”, en Ignacio Ellacuría y John Sobrino (comps.). *Misterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. San Salvador: UCA.
- Hinkelammert, Franz (1981). *Las armas ideológicas de la muerte. El nexos corporal entre los hombres: vida y muerte en el pensamiento católico actual*. San José: DEI.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.
- Jiménez, Yamil (2002). *Dios desea prosperarte*. San José: Varitec.
- Lefebvre, Henry (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- Luna, Cash (2003). “Cómo llegar a ser pobre”. Prédica en la Iglesia Casa de Dios, Ciudad de Guatemala, Guatemala, 6 de junio.
- Maduro, Otto (1980). *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Ecueménicos.
- Panasiuk, Andrés (2003). *¿Cómo salgo de mis deudas?* Miami: Caribe-Betania.
- Richard, Pablo (2004). *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación*. San José: DEI.
- Stamateas, Bernardo (2002). *Sanidad en las finanzas*. Miami: Vida.

RELIGIÓN Y POBREZA: LA IGLESIA UNIVERSAL DEL REINO DE DIOS EN URUGUAY

*Rodrigo Horjales,¹ Serrana Saralegui,²
María Victoria Sotelo Bovino,³ Carolina Vicario⁴*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo indaga sobre los vínculos entre las religiones evangélicas pentecostales y la pobreza, a partir de un estudio de caso: la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), en Uruguay. Dicha Iglesia ha logrado localizarse en los últimos 20 años en toda América Latina, captando sus adeptos predominantemente en los estratos medios bajos y bajos. Es por este motivo que resulta relevante conocer su discurso acerca de la riqueza, la pobreza y los bienes materiales, así como reflexionar sobre la implantación de este fenómeno religioso en un país como Uruguay, atípico en la región latinoamericana, debido a la fuerte impronta laica que lo caracterizó históricamente.

¹ Licenciado en Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (UdelaR) (Uruguay).

² Estudiante de la licenciatura en Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (UdelaR) (Uruguay).

³ Licenciada en Sociología y candidata a magíster en Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (UdelaR) (Uruguay). Es ayudante I+D de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la misma universidad.

⁴ Licenciada en Sociología y candidata a magíster en Historia Económica de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (UdelaR) (Uruguay). Es ayudante de investigación en el Programa de Historia Económica y Social (PHES) de la misma universidad.

El primer apartado, titulado “Una aproximación histórica a lo religioso en Uruguay”, indaga acerca del proceso secularizador en Uruguay, que explica las débiles creencias religiosas de nuestra sociedad al día de hoy. En ese contexto, se resalta la difusión reciente de las iglesias pentecostales y las características de su membresía.

En el segundo apartado, titulado “La Iglesia Universal del Reino de Dios”, se hace una breve descripción de esta iglesia, y una historia de su llegada y su consolidación en Uruguay.

En el tercer apartado se analiza el discurso de los pastores de la IURD, y el discurso de los fieles, para abordar aquellos aspectos de su cosmovisión que tienen que ver con la pobreza, como el papel de las fuerzas sobrenaturales, las relaciones de los creyentes con el mundo, el papel utilitario de la fe, el valor de los bienes económicos y las estrategias de formación empresarial. Finalmente, se realizan algunas consideraciones acerca de la función que cumple la Iglesia Universal para los sectores empobrecidos del Uruguay.

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LO RELIGIOSO EN URUGUAY

Uruguay es uno de los países más secularizados de América Latina, donde el laicismo tuvo un hondo arraigo en la sociedad. Esto se debe a que logró tempranamente la separación entre la Iglesia católica y el Estado, proceso asociado a la consolidación de un Estado moderno, que comenzó con la administración de Luis Latorre, a finales del siglo XIX, y tuvo su punto máximo en el gobierno de José Batlle y Ordóñez,⁵ a comienzos del siglo XX, con un fuerte tono anticlerical.

Dicho proceso secularizador estuvo marcado por dos elementos que jugaron un rol primordial: la débil implantación del catolicismo en nuestro país desde la época de la Colonia y el rol de las elites modernizadoras antes y durante la consolidación del Estado moderno, hacia 1904.

Según explica Néstor da Costa (2003), la llegada de José Batlle y Ordóñez a la presidencia, en 1903, dio comienzo a una gran ofensiva secularizadora, tendiente a que el Estado ocupara definitivamente todos los espacios públicos, trasladando lo religioso a la esfera privada. Entre las iniciativas tomadas por Batlle y Ordóñez podemos mencionar la ley de divorcio, la remoción de los

⁵ José Batlle y Ordóñez fue una figura destacada en la vida del país, al punto que los historiadores denominan las tres primeras décadas del siglo XX de nuestra historia como “época batllista”. Batlle gobernó en dos oportunidades (1903-1907 y 1911-1915), y su acción se manifestó como una ampliación de la actividad del Estado en lo económico (a través de una política de estatizaciones y nacionalizaciones de empresas), y en algunos aspectos de la vida social (anticipación a los conflictos sociales a partir de una legislación laboral y social).

crucifijos de los hospitales, la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y la sustitución por decreto de festividades religiosas por laicas. Todo ello contribuyó a que en Uruguay se conformara una de las sociedades más laicas de América Latina.

En los últimos quince años, sin embargo, la sociedad uruguaya ha experimentado un proceso de crisis del *ethos* laico-racionalista que la caracterizó históricamente, lo cual facilitó la emergencia de “nuevos movimientos religiosos”, o, si se quiere, la proliferación de “religiones alternativas” (Filardo, 2005), principalmente religiones afrobrasileras y evangélicas pentecostales. Para Rafael Bayce (1992), el auge de dichos movimientos en nuestro país se debe, por un lado, al fracaso del racionalismo liberal-iluminista del Estado batllista para satisfacer las expectativas de bienestar material y de justicia social; y por otro, a la incapacidad de las religiones tradicionales —que en Uruguay se reducían a un catolicismo muy debilitado por el positivismo anticlerical batllista— para proveer consuelo y esperanzas creíbles. Este autor, basado en la teoría de la racionalización creciente de Max Weber, sostiene que el espacio ganado progresivamente por la ciencia en la explicación del mundo no le ha sido devuelto a la religión, y ésta sólo puede ofrecer progreso material y consuelo espiritual, si lo hace desde la irracionalidad. Las religiones universales clásicas, que se habían adaptado al proceso de racionalización (a través del monoteísmo, de la erradicación de componentes mágicos, de la sistematización de dogmas y rituales y de la reducción de ambigüedades a principios únicos), son insuficientemente racionales para competir con la ciencia, pero demasiado racionales para otorgar las urgentes respuestas, simbólicas y materiales, exigidas por la modernidad (Bayce, 1992).

Dado que la razón instrumental no logró cumplir la promesa iluminista-positivista de promover una organización cada vez más justa y eficiente de la sociedad, la religión vuelve a escena a través de estos nuevos movimientos religiosos, pero no ya compatibilizando fe y razón, como lo hicieron las religiones tradicionales. Las personas que no pueden satisfacer sus necesidades materiales y emocionales por medios instrumentales racionales en la cantidad, calidad y tiempo esperado, se vuelcan a religiones “neomágicas”, donde el ritual, el culto y la ofrenda “son medios para la obtención de bienes cotidianos, concretos, en materia afectiva, sentimental, sanitaria y económica” (Bayce, 1992).

Por último, cabe señalar que los nuevos movimientos religiosos no son ajenos al fenómeno de la globalización que caracteriza a las sociedades actuales, ya que los mismos se expanden desde su país de origen hacia otros, adquiriendo especificidades locales. En este contexto global, América Latina está inmersa en dos procesos simultáneos: por un lado, recibe creencias exógenas; y por otro lado, produce y exporta sus propias prácticas religiosas a otros continentes.

Dicho fenómeno de transferencias religiosas se debe principalmente al auge de la tecnología y los medios de comunicación de masas que tuvo lugar a fines del siglo XX. Según Jean-Pierre Bastian (1997: 85), “se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso”. En este contexto llegó la IURD a Uruguay.

Para ilustrar la adscripción religiosa de los uruguayos en la actualidad, analizaremos a continuación los resultados de la Encuesta Continua de Hogares Ampliada, aplicada en el primer trimestre de 2006 por el Instituto Nacional de Estadística (INE). Ésta revela que existe un claro predominio de las religiones católica y cristiana no católica, las que histórica y tradicionalmente han tenido mayor peso en el país: aproximadamente la mitad de la población encuestada (47,1%) se declara católica, y un 11,1% cristiana no católica. Dentro de la categoría “otros” encontramos al 0,4% de los encuestados, que se manifestaron como adherentes a las religiones budista, espiritista, musulmana, deísta, islámica, adoradores de Amón Ra (Dios del Sol entre los antiguos egipcios), etc., así como aquellos que no están definidos en materia religiosa. Uruguay tiene 3.314.466 habitantes, de los cuales el 48,3% son hombres y el 51,7% son mujeres.

La población atea o agnóstica alcanza el 17,2% en el total del país, pero varía si se toma en cuenta el área geográfica. En Montevideo existe un porcentaje significativo de individuos que se definen como ateos o agnósticos, que alcanza el 22,7%. El porcentaje de ateos o agnósticos es menor en el interior del país: en el interior urbano la cifra alcanza un 14% y en localidades pequeñas y zonas rurales un 10%.

Cuadro 1
Porcentaje de la población, por área geográfica, según religión
Uruguay, 2006

Religión	% Todo el país	% Montevideo	% Interior urbano (5.000 o más habitantes)	% Localidades pequeñas y zonas rurales
Católico	47,1	43,7	48,0	54,9
Cristiano no católico	11,2	8,2	14,0	10,6
Judío	0,3	0,7	0,1	0,0
Umbandista u otro afroamericano	0,6	1,0	0,4	0,1
Creyente en Dios sin confesión	23,2	23,3	22,9	24,1
Ateo o agnóstico	17,2	22,7	14,3	10,2
Otro	0,4	0,4	0,4	0,1
Total	100%	100%	100%	100%

Fuente: Encuesta Nacional de Hogares Ampliada (Instituto Nacional de Estadística, 2006).

La encuesta realizada por Néstor da Costa⁶ (2003) señala que un 11,3% de la población montevideana se define a sí misma como miembro de las iglesias cristianas no católicas. De este porcentaje, el 1,5% se identifica como miembro de iglesias evangélicas pentecostales.

Cuadro 2
Composición de las iglesias evangélicas
Montevideo, 2001

<i>Categorías de evangélicos</i>	<i>Porcentaje</i>
Cristiano no católico (sin especificar)	5,0
Evangélica (sin especificar)	3,8
Evangélica Pentecostal	1,5
Evangélica Bautista	0,3
Protestante	0,4
Adventista	0,3
Total	11,3

Fuente: Encuesta sobre la religiosidad en Montevideo, 2001 (Da Costa, 2003: 88).

Asimismo, el estudio de Da Costa muestra que la población religiosa que concurre a las instituciones evangélicas-pentecostales proviene de los estratos socioeconómicos medios bajos y bajos de Montevideo, no registrándose participantes en dichas instituciones que pertenezcan a estratos sociales más altos.

Cuadro 3
Participación en cultos pentecostales por nivel socioeconómico
Montevideo, 2001

<i>NSE</i>	<i>Grados de participación</i>				<i>Total</i>
	<i>% no participó</i>	<i>% participa con frecuencia</i>	<i>% participó alguna vez</i>	<i>% sin dato</i>	
Alto	100	-	-	-	100
Medio alto	94,9	-	5,1	-	100
Medio	93,6	0,6	5,1	0,6	100
Medio bajo	89,8	3,7	6,5	-	100
Bajo	86,1	5,6	8,3	-	100

Fuente: Encuesta sobre la religiosidad en Montevideo, 2001 (Da Costa, 2003: 142).

⁶ El universo de estudio de la encuesta estuvo constituido por los habitantes de Montevideo mayores de 14 años. Se diseñó una muestra aleatoria sistemática y polietápica de 400 casos. La muestra diseñada permite una generalización de los datos a la población de la ciudad de Montevideo con un error probable de +/- 5% (Da Costa, 2003: 40-41).

LA IGLESIA UNIVERSAL DEL REINO DE DIOS⁷

Las iglesias pentecostales ingresaron a Uruguay en la década del setenta, fundamentalmente desde Brasil y Argentina, pero comenzaron a tener relieve y visibilidad pública en la década de los años ochenta y noventa (Da Costa, 2003: 77). Bastián (1997) distingue cuatro rasgos en el pentecostalismo: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística.

La teología oral supone la prevalencia de un discurso oral no sistematizado por sobre el estudio y la lectura crítica de los textos sagrados; lo cual significa un quiebre con la tradición religiosa cristiana.

El decir glosolálico es el fenómeno de “hablar en lenguas”, que incluye dos tipos: la glosolalia y la xenoglosia. La primera es la más común y se caracteriza por la emisión de sonidos ininteligibles que no forman parte de ninguna lengua; la segunda, más rara, es la experiencia de hablar inteligiblemente una lengua que es desconocida por quien la emite (Zalpa, 2003: 113).

El hacer taumatúrgico consiste en la sanación física a través de los milagros; lo que la inscribe “en la prolongada permanencia de las tradiciones precolombinas y afroamericanas, en las que se puso siempre el acento sobre el carácter mágico de la curación” (Bastián, 1997: 145).

La práctica exorcística supone la expulsión de los demonios que se han incorporado en los creyentes, a través de la “imposición de manos” de los pastores.

La Iglesia Universal del Reino de Dios fue fundada por el pastor Edir Macedo el 9 de julio de 1977, en Río de Janeiro, Brasil, desde donde se propagó por todo el mundo, impulsada por una poderosa estructura de medios de comunicación. Según Ari Pedro Oro (2004), la Iglesia Universal se ubica dentro del fenómeno del “pentecostalismo brasilero transnacional”, caracterizado por iglesias que: a) surgen en Brasil y son fundadas por brasileros; b) incorporan fuerzas invisibles que interfieren en la cotidianidad (como la creencia en el poder de Satanás); c) emprenden una inserción internacional, afirmando su condición brasilera al mismo tiempo en que son reconocidas como tales. En estos casos, los representantes brasileros se instalan en el exterior para abrir un nuevo mercado religioso, ingresando a un campo de competición con las

⁷ El análisis que se expone es fruto de un estudio realizado en el marco de la Cátedra de Metodología de la Investigación Cualitativa de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, bajo la supervisión de los profesores Verónica Filardo y Alén Pérez Casas. El abordaje metodológico fue de índole cualitativo, utilizándose conjuntamente técnicas de observación participante dentro de la Iglesia y entrevistas semiestructuradas a sus fieles.

otras iglesias y religiones locales para lograr atraer fieles a su oferta religiosa (Oro, 2004: 139).

La IURD ingresó a Uruguay en 1989, y se instaló en la ciudad de Rivera, fronteriza con Brasil. Su desarrollo fue lento a lo largo de la década del noventa, período en el cual encontró dificultades para reproducir un discurso atractivo para la idiosincrasia uruguaya, por lo que sus cultos tenían una escasa concurrencia. El proceso se aceleró en el año 2000, cuando logró una mayor presencia en la radio, la televisión y la prensa escrita. Otro de los factores de afianzamiento fue la “guerra santa” que, al igual que en Brasil, emprendió contra los cultos afroumbandistas, los cuales poseen un considerable arraigo en nuestro país, donde están presentes desde la década de los años cincuenta. Según Da Costa, un 2% de la población montevideana se define como afroumbandista o afrobrasileño (Da Costa, 2003: 87), pero un número mayor declara que participa en sus cultos (9%). La IURD cuenta actualmente en Uruguay con una importante presencia, que se refleja en la gran cantidad de templos que posee, ubicados la mayoría en zonas céntricas, en antiguas salas de cine o teatro. Su sede nacional se encuentra en la principal avenida de Montevideo.

El culto de esta Iglesia se caracteriza por su gran contenido emotivo. Sus reuniones diarias constan de temáticas específicas, que oscilan entre amor, trabajo, salud, éxito empresarial y dinero, entre otras. Sin embargo, más allá de la diversidad de las temáticas, las reuniones se estructuran de forma similar: generalmente se alternan las palabras del pastor con momentos de oración intercalados por cantos. Los momentos de oración y de colaboración económica (ofrenda y diezmo) son instancias que se repiten en cada una de las reuniones.

Durante los momentos de oración, los pastores inducen diferentes estados emocionales en el público presente, a través de un discurso efusivo que acompaña una música de fondo, provocando un estado profundo de euforia en los participantes, una mezcla de sentimientos que conducen desde el llanto al éxtasis, pasando por una descarga emocional a través de diversos movimientos corporales. Finalmente, los fieles reciben la bendición del pastor y la oración concluye con una canción acompañada de palmas.

La Iglesia solicita dos tipos de colaboración económica de los fieles: el diezmo y la ofrenda. Mientras que el primero representa un aporte mensual correspondiente al diez por ciento del ingreso de los creyentes, la segunda es requerida en las reuniones como un aporte voluntario, siendo solicitada partiendo de la propuesta de un tope máximo hasta llegar a sumas más accesibles. Ante esta solicitud, la cantidad de fieles que aportan económicamente aumenta a medida que disminuye la cuantía de dinero. A diferencia de otros cultos religiosos, el acto de las ofrendas es de carácter público y visible para todos los presentes.

Se supone también que las contribuciones son voluntarias, pero se ejerce una gran presión sobre los fieles para que accedan a ofrecerlas, y se reprime cualquier manifestación de inconformidad. En una reunión pudimos presenciar que ante el pedido de ofrendas por parte de un pastor, una creyente replicó indignada: “¡ya estás pidiendo plata!”. Inmediatamente después, dos obreros la tomaron del brazo por la fuerza, conduciéndola a la salida, mientras el pastor, ante dicha disrupción, solicitó a los presentes que miraran únicamente hacia adelante (donde se encuentra el escenario).

EL DISCURSO DE LA IURD Y LA SOLUCIÓN A LA POBREZA

A continuación analizaremos, a través de los testimonios de los fieles y de los pastores, algunos elementos vinculados a la cosmovisión que estructura las prácticas y da sentido a diferentes situaciones a las que los fieles se enfrentan diariamente.

Los individuos que concurren a la IURD rigen múltiples esferas de su vida mediante una concepción de la dualidad *Dios-Demonio*, como fuerzas sobrenaturales de cuya intervención dependen los acontecimientos que experimentan. Dios influye en todos los aspectos positivos, y el demonio en todos los sucesos negativos que afectan la vida de los individuos.

Los demonios son malos. Ellos tienen espíritus para todas las cosas. Hay legiones de espíritus que son para producir enfermedades. Otros para producir la discordia y la división en la familia. Después están los espíritus de la muerte; están los espíritus que te tratan la parte económica, que vos vas a buscar un empleo, y dicen: no hay empleo. (Entrevista a un fiel de la IURD)

En este caso, el desempleo se atribuye a la acción del demonio, y no se visualizan los orígenes sociales y económicos de dicha problemática. Esto impide que los individuos sean críticos de la situación en la que se encuentran, dejando librada su suerte a fuerzas divinas. Esta concepción genera un sujeto social desinteresado en transformar la realidad social.

Dios es el que gobierna el país, no los hombres [...] entonces yo a veces veo cuando por ejemplo sale el obrero, cuando sale el estudiantado, cuando salen a luchar a la calle y todo, y yo a veces los miro y me da pena, porque digo “pensar que por sí solos no van a conseguir nada”. Si ellos vinieran buscando a Cristo, cuántas batallas ganarían. (Entrevista a una fiel de la IURD)

Existen ciertos elementos sectarios en algunos de los discursos de los creyentes, entendiendo por esto la separación que realizan entre el exterior y el interior de la Iglesia, hasta el punto de sentirse por fuera de la sociedad y de la coyuntura actual. Así lo manifestó una joven dentro de la Iglesia: “Lo que pasa allá afuera no me afecta; si explota todo a mí no me va a pasar nada, porque yo estoy acá adentro” (entrevista a una fiel de la IURD).

Según Bastian, las iglesias pentecostales actúan como una contrasociedad o sociedad sustitutiva para los pobres suburbanos, los cuales encuentran refugio y contención frente a la situación de anomia y la creciente pérdida de valores del mundo en el que viven.

La secta pentecostal permite al marginado reestructurar “su mundo”, el de la salvación y el de la secta, al margen de lo que se viene percibiendo como “el mundo”, vale decir, la sociedad global, entendida como un lugar de corrupción y perdición. (Bastian, 1997: 140)

Este aspecto sectario es ilustrado en el discurso de los fieles:

Para mí el noticiero no tiene nada que ver con mi vida. El noticiero es degenerativo, y yo vivo una vida positiva. Para mí Cristo puede hacer cualquier cosa, cualquier cambio y en cualquier momento. (Entrevista a un fiel de la IURD)

En ese contexto, el slogan “Pare de sufrir”, promovido por esta Iglesia, ofrece una respuesta de forma inmediata y efectiva a las diversas problemáticas que afectan la vida cotidiana de los creyentes, ya sean económicas, familiares o de salud.

Tenía una alergia que me comía todo el cuerpo, se me abría la boca, todos los brazos me sangraban. Fui a los médicos especialistas de la piel, me daban cremas, me daban remedios y no había caso, vine aquí, oré, hice las cadenas de sanidad, y la alergia desapareció por completo. (Entrevista a un fiel de la IURD)

Sin embargo, el mensaje de los pastores promueve la idea de que cualquier problema tiene solución, pero que es necesario que haya lucha y perseverancia por parte de los creyentes. La fe debe vivirse con inteligencia, dado que si las personas tienen fe en un Dios que “está vivo”, éste debe manifestarse con soluciones para los problemas.

No se puede pensar que sólo con venir a la iglesia todo va a cambiar. Yo no tengo la varita mágica con la que puedo hacer aparecer un cero kilómetro. Hay que luchar y

tener fe en que luego de un tiempo Dios va a manifestarse en mi vida. (Discurso de un pastor de la IURD)

Esa lucha toma por lo menos dos formas que tienen un pre-requisito. Una es la de la generosidad de los fieles para dar contribuciones económicas a la Iglesia, y otra la de prepararse por medio de cursos de formación empresarial. El pre-requisito es el de una transformación de las actitudes ante los bienes materiales. Iniciamos con la exposición de esto último.

El discurso de los pastores de la Iglesia pone el acento en la persecución de fines materiales, lo que resulta atractivo para los creyentes de bajos recursos que ven mermados sus esfuerzos de obtenerlos por otros caminos. La IURD sostiene que las personas tienen derecho a vivir una vida en abundancia económica, por lo que es válido que se lo reclamen a Dios. Este hincapié en la riqueza material es un elemento distintivo que separa a esta Iglesia de otras, y en especial de la católica, que enfatiza la pobreza material como una virtud, de cara a la consecución de la salvación ultraterrena. El énfasis otorgado al bienestar económico y material como un fin a alcanzar en “esta vida” es difundido explícitamente por los pastores de la Iglesia, sustentados en los textos bíblicos.

Todos los cristianos tienen derecho a una vida abundante, según las palabras del señor Jesús: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”. (Juan 10: 10) (Tomado de la Doctrina de la IURD, 2004)

¿Qué significa una vida en abundancia? ¿Abrir la heladera y que sólo haya una botella con agua? Nosotros no somos como otras religiones que sostienen que hay que sacrificarse y contentarse con la pobreza material para luego ser felices en la otra vida. (Discurso de un pastor de la IURD)

Esta Iglesia promueve en sus fieles la idea de que no es justo que se encuentren en una situación de pobreza. Las reuniones tienen varios rituales que hacen referencia a esta superación económica. Uno de ellos es el “rezo de la billetera”, que consiste en que los fieles alcen sus billeteras a Dios, para que éste les brinde prosperidad económica.

Una vez conseguida la transformación de las actitudes religiosas de los fieles, e incluso de sus creencias, al lograr que asocien la religión con la prosperidad económica, la primera forma para salir de la pobreza y alcanzar el éxito económico que promueve esta Iglesia es a través de la “inversión” realizada a través del diezmo y la ofrenda. La cuantía de las ofrendas se relaciona con la magnitud de la fe. En una de las reuniones se pudo apreciar cómo el pastor incitaba a los presentes a realizar un aporte considerable.

¿Quién está dispuesto a ofrecer 10.000 pesos a Jesús? ¿Quién tiene la fe para realizar ese sacrificio? (Discurso de un pastor de la IURD)

En el curso de los servicios religiosos, constantemente se inculca en los fieles la creencia de que estas colaboraciones no son un gasto, sino una inversión que se hace en el banco de los cielos, que será magnánimamente retribuida por Dios. Esta “teología de la prosperidad” consiste en una lógica de contraprestación, donde el que más contribuya con la obra de Dios, más será recompensado en este mundo (Guigou, 2004).

Yo le pedí al Señor ser accionista de la obra del Espíritu Santo, que es poner plata [...] a mí no me piden plata, yo la doy voluntariamente [...] creo que es lo mejor, yo estoy invirtiendo en el Banco de los Cielos, y Dios, que es el dueño del oro y la plata, me retribuye, me lo devuelve. (Entrevista a un fiel de la IURD)

Que cada ofrenda que sea puesta en esta bolsa sea devuelta para cada una de las personas que la ofrecieron, para que puedan salir de sus problemas. Ábreles la puerta, la prosperidad, Señor, ¡porque tú prometiste que el que da recibe! Amén. (Discurso de un pastor de la IURD)

Se constata en el testimonio de los fieles la afanada búsqueda de “prosperidad”, entendida como el éxito en los negocios, fruto de la acción de Dios tras el aporte de ofrendas, como lo expresa el próximo testimonio:

Yo conozco una persona que el Señor le tenía una regia panadería, le había prosperado, pero nunca le dio un diezmo ni una ofrenda al Señor, y quedó en punto cero, sin un peso en el bolsillo. Y yo le dije: “si tú te entregas al Señor, Él me da una palabra que te va a volver a prosperar”. Y Dios ya cumplió, le prosperó, esta persona tiene ahora en Montevideo un micro-mercado. (Entrevista a un fiel de la IURD)

El destino de la ofrenda y del diezmo es explicitado en el discurso de los pastores: “Prepare su mejor ofrenda. Nosotros necesitamos de su ayuda, porque es gracias a sus ofrendas que nosotros podemos mantener la iglesia” (discurso de un pastor de la IURD).

El otro camino para salir de la pobreza y alcanzar la prosperidad material es la formación empresarial de los fieles.⁸ Semanalmente se ofrecen las denominadas “conferencias empresariales”, que tienen como propósito enfocar

⁸ Este tema se desarrolla con mayor detalle en el trabajo de Coto Murillo y Salgado Ramírez, en este mismo libro.

temas financieros; por ejemplo, ¿cómo sacar adelante un negocio?, ¿qué se necesita para emprender nuevos proyectos?, ¿cómo poder salir de las deudas y embargos?, etc.

¿Cuántas veces deseó tener algo? Quizás, en un momento de su vida pensó en tener un auto, una casa o algún bien de consumo, que seguramente le proporcionaría un mejor pasar; o soñó con hacer crecer su empresa o su negocio, aumentar su facturación, incrementar la cantidad de empleados y abrir nuevos mercados [...]. En la conferencia empresarial no sólo se clama a Dios por esas cosas grandes, también se enseña a adquirir la visión necesaria para despertar el deseo de adquirirlas. (Fragmento de invitación a la conferencia empresarial)⁹

El discurso hace énfasis en dos temas:

1. La consecución de bienes de consumo o la prosperidad de una empresa. Es decir que no sólo se inculca en los fieles el deseo por consumir, sino también el de crear o hacer prosperar empresas que puedan abrir mercados y crear fuentes de empleo.

2. La adquisición de una capacidad, que se define como el deseo de conseguir la prosperidad. Lo que antes definimos como pre-requisito.

CONSIDERACIONES FINALES

En el contexto de una sociedad laica como la de Uruguay, la Iglesia Universal del Reino de Dios se presenta como una opción en la producción de bienes simbólicos religiosos. Conformada por adeptos que pertenecen mayormente a los estratos medio bajos y bajos urbanos, dicha institución promete una solución “en esta vida” a sus problemas; particularmente a los de la pobreza y la salud, marcando una ruptura radical con aquellas posturas religiosas que acentúan la salvación ultraterrena de sus fieles.

La solución a la pobreza que les ofrece a sus fieles arranca con la inculcación del deseo de la prosperidad económica, y marca un camino que, por una parte, depende de la voluntad y las promesas de Dios, a quien hay que darle (dándole a su Iglesia) para recibir, y por otra del desarrollo de la capacidad empresarial. Sería interesante estudiar con mayor detenimiento, en trabajos futuros, esta aparente ambigüedad.

⁹ Disponible en la página web de la IURD en Uruguay <www.paredesufrir.com.uy>.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: FCE.
- Bayce, Rafael (1992). “Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas”, en *Cuadernos de Marcha*, N° 68.
- Da Costa, Néstor (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay de comienzos del s. XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Tesis doctoral, Montevideo.
- Filardo, Verónica (comp.) (2005). *Religiones alternativas en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República Oriental del Uruguay-Facultad de Ciencias Sociales.
- Guigou, Nicolás (2004). “Reflexiones en torno a la Iglesia Universal del Reino de Dios”. Intervención realizada en el Seminario sobre Religiones Alternativas en el Uruguay, Instituto Goethe, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, 30 de junio-2 de julio.
- Instituto Nacional de Estadística de Uruguay (2006). *Encuesta Continua de Hogares Ampliada. Flash Temático, N° 6: Religiones*. Disponible en <www.ine.gub.uy>.
- Oro, Ari Pedro (2004). “A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus”, en *Estudos Avançados* 18 (52).
- Zalpa, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el Estado*. México: CIEMA-Universidad Autónoma de Aguascalientes-El Colegio de Michoacán.



UN ANÁLISIS SOBRE EL MOVIMIENTO RASTAFARI EN CUBA: LA RIQUEZA ESPIRITUAL COMO ALTERNATIVA CONTRA LA POBREZA

*María Agustina Larrañaga*¹

INTRODUCCIÓN

En los últimos cuarenta años el movimiento Rastafari ha llamado la atención de muchas personas: intelectuales, amantes del reggae,² jóvenes de distintas nacionalidades, y ya no tan jóvenes, quienes, atraídos por la imagen y/o las ideas que el movimiento propone, han convertido el Rastafari en un fenómeno reconocido a nivel mundial. Katrin Hansing (2001) afirma: “Un estimado de junio de 1977 calcula que en el mundo hay un millón de rastas practicantes, que los simpatizantes ascienden a más del doble de esa cifra y los fanáticos del reggae son muchos más”. Si bien es difícil actualizar estos datos o, al menos, estimar el crecimiento del movimiento en los últimos años, esta cifra puede servirnos para hacernos una idea aproximada sobre el nivel de repercusión que el movimiento Rastafari ha tenido.³

¹ Adelantó su profesorado en Letras en la Universidad Nacional del Comahue en Neuquén (Argentina). Posteriormente se trasladó a Cuba, donde realizó su investigación doctoral en lingüística antropológica sobre el movimiento Rastafari cubano, bajo la tutoría de Sergio Valdés Bernal. Actualmente trabaja como docente en la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Universidad Latina de América en Morelia (México).

² El reggae es el ritmo musical rasta por excelencia.

³ Katrin Hansing (2005) menciona que “hoy día pueden hallarse comunidades Rastafari y jóvenes inspirados por los *dreadlocks* en todo el Caribe, en partes de Centroamérica y Brasil,

La presencia del Rastafari en Cuba es bastante reciente y, como consecuencia, es una interrogante para muchas personas. En este artículo pretendo hacer referencia a la espiritualidad rasta como modo de vida, como herencia asumida por los practicantes cubanos y como proyección hacia el futuro que permite alternativas, vías de escape ante las adversidades. Busco, además, acercarme a las explicaciones orales dadas por los practicantes acerca de la pobreza material, contrapuesta a la riqueza espiritual, para, finalmente, aproximarme al modelo solidario construido por los rastas cubanos y aplicado en la cotidianidad de sus vidas.

Durante mi investigación en Cuba, me resultó curioso observar que el movimiento Rastafari adopta algunas concepciones acerca del mundo que difieren notablemente de las del resto de la población. Sólo el continuo intercambio, la observación constante y largas horas de grabaciones y entrevistas me permitieron comenzar a comprender a este grupo, a estos hombres, mujeres y niños de largas cabelleras, que se mueven por las ciudades cubanas envueltos en un halo de misterio y dudas. Me propuse acercarme, me propuse descifrar varios por qué; algunas preguntas eran mías, otras, en cambio, eran las incertidumbres y situaciones que la sociedad les planteaba, y que yo como investigadora no podía ignorar.

Para el trabajo de campo que sirvió como punto de partida a este artículo realicé, durante cuatro años, un total de cincuenta entrevistas (aproximadamente treinta horas de grabación) a practicantes rastas cubanos de ambos sexos y de edades que oscilaron entre los 7 y los 50 años. Las entrevistas se efectuaron en distintas provincias de Cuba.

SURGIMIENTO DEL RASTAFARI EN JAMAICA

El movimiento Rastafari surge en Jamaica en la década del treinta del siglo XX, en un contexto histórico marcado por profundas diferencias sociales y económicas. En sus inicios, los rastas tuvieron cabida en los estratos más bajos de la sociedad jamaicana, sobre todo entre la población negra más marginada, a quienes poco a poco comenzaron a brindarles una esperanza de salvación.

Norteamérica y Europa, y en muchas regiones de África, así como entre los maoríes de Nueva Zelanda, algunos grupos indígenas norteamericanos en los Estados Unidos y muchos jóvenes japoneses". Rossana Reguillo (2000), por su parte, menciona a los *raztecas* de México y a los *rastainos* de Puerto Rico, grupos que desde el movimiento Rastafari han asumido reivindicaciones que tienen que ver con su identidad nacional, histórica y cultural. Nosotros hemos podido constatar que en América Latina existen rastas practicantes al menos en: Argentina, Uruguay, Chile, Costa Rica, Colombia, República Dominicana, Panamá, Venezuela, Brasil, México y Puerto Rico.

Reconocidos como panafricanistas,⁴ se propusieron renovar la cultura ancestral africana y rescatarla del aparente olvido, para autodefinirse ya no como jamaicanos, sino como africanos expatriados de sus tierras y traídos por la fuerza a Babilonia.⁵

Marcus Mosiah Garvey (St. Ann 1887-Inglaterra 1940) sostenía que si los blancos podían concebir un Dios blanco y los asiáticos tenían también su propio Dios, de igual forma los pueblos negros habían encontrado un nuevo ideal, al que adorarían a través de la imagen de Etiopía. Aunque Garvey no se refería a un Dios particular, las distintas lecturas de la *Biblia* que otros estudiosos hicieron encontraron una confirmación en la coronación de Haile Selassie el 2 de noviembre de 1930. La profecía del “retorno del Dios Negro” se había cumplido.⁶

En la Jamaica de aquel decenio, los prejuicios raciales, el desempleo y la pobreza eran una constante para la población negra radicada en la isla. Por otro lado, el regreso de quienes habían emigrado años atrás buscando mejoras laborales, y que después de un tiempo volvían a su lugar de origen, trajo consigo nuevas ideas, planteamientos que tenían que ver con los conflictos jamaquinos, y también con las problemáticas que se sucedían en diferentes partes de América continental e insular, y que, ante todo, aludían al llamado *problema negro*. Las historias de la resistencia negra al colonialismo y al racismo, y las distintas tendencias, grupos y manifestaciones que surgían en el mundo con diferentes demandas, llevó a los jamaicanos a responder a su situación particular de diferentes maneras, dentro de las cuales encontramos el caso del Rastafari.

EL RASTAFARI LLEGA A CUBA

El Rastafari entró a Cuba bajo formas y modos heterogéneos, que le aportaron parte de las características que tiene en la actualidad en el país. La barrera idio-

⁴ María del Socorro Herrera define al panafricanista como: “toda persona que busca la liberación de África de toda forma de racismo, colonialismo e imperialismo; la unificación política, económica, militar y espiritual de todo el continente, así como la liberación de la explotación de todos los pueblos oprimidos del mundo, independientemente del color de la piel” (Herrera, 1995: 110).

⁵ Nombre otorgado por los rastas a Jamaica en un principio, y al mundo occidental esclavista, represor, explotador y colonialista más adelante. El uso del término nos remite directamente a la *Biblia* y a la significación negativa que en la misma adquiere Babilonia.

⁶ Las profecías sostenían que Menelik, hijo del rey Salomón y de la reina Makeda de Saba, sería el “Rey de Reyes”. Ras Makonnen Haile Selassie I era el descendiente número 225 de Menelik, y al ser coronado en Etiopía con el título de *Negus Negast* (“Rey de Reyes”) se convierte en el Rastafari en el “Cristo Negro del Antiguo Reino Salomónico de Etiopía”.

mática y el contexto sociopolítico particular han logrado, pese a la condición de caribeños que une a sus practicantes, que el Rastafari en Cuba adquiera algunos rasgos diferentes del Rastafari en Jamaica.⁷ Según el testimonio de los entrevistados, pueden situarse sus primeras apariciones en la década de los años setenta del siglo pasado. Gracias al intercambio con algunos estudiantes extranjeros, y también debido a la celebración de festivales de cultura caribeña, el reggae y el estilo rasta (camisetas, *dreadlocks*,⁸ accesorios, etcétera) fueron los difusores del movimiento en ese período.

Durante los años noventa del siglo XX (principalmente en la primera mitad del decenio), Cuba atraviesa por el *período especial*: años marcados por una situación económica crítica, que repercute en las relaciones sociales, materiales y espirituales de toda la sociedad. La caída del Muro de Berlín, en el año 1989, y el desvanecimiento del campo socialista, dan inicio a este período, en el cual no sólo se pierde el apoyo económico extranjero, sino también un modelo referente.

Según señala Ramírez Calzadilla (2000), el distanciamiento cada vez más profundo entre los grupos, el desempleo y la excluyente movilidad social dotaron a la sociedad cubana de rasgos que hasta entonces (y en lo que iba de revolución) no se habían evidenciado tan profundamente. Los sectores más vulnerables y desprotegidos se vieron excluidos de los canales de integración social que hasta el momento habían sido tradicionales en Cuba. Por otro lado, sucedió el fortalecimiento de ciertos conflictos, entre los cuales sobresalen las conductas racistas, la corrupción, la prostitución y actitudes anti-institucionales. Reacciones que están relacionadas con el desprestigio a nivel social del Estado y la imposibilidad manifiesta de resolver los problemas económicos y sociales que surgían en este período.

Las consecuencias materiales acarreadas por la crisis determinaron las conductas espirituales que se sucedieron; y surgieron, a su vez, nuevas formas de percibir la realidad y de asumir la vida. El movimiento Rastafari, que hasta aquel momento había sido en Cuba una tendencia aislada y minoritaria, comienza a expandirse. En la actualidad, cada vez más personas se interesan por conocer y acercarse al movimiento. Se generan así situaciones diferentes con respecto al grupo, como nuevo fenómeno social: algunos se acercan al Rastafari por afini-

⁷ Es interesante tener en cuenta que el Rastafari no sólo es un movimiento cultural, social, político y con su propio sistema de creencias, sino que también es una cultura urbana. Es imposible desarrollar estas cuestiones en este artículo; sin embargo, quiero destacar que la dinámica y el funcionamiento que tienen los grupos urbanos puede ser una importante punta por dónde comenzar a apreciar tanto la entrada como el desarrollo y difusión del Rastafari en Cuba.

⁸ *Dreadlocks* es el nombre del peinado utilizado por los rastas, aunque también hemos encontrado en algunos textos esta palabra, aludiendo a los practicantes del Rastafari.

dad con el estilo, sin buscar una profundización en las ideas o creencias que el movimiento propone; están también quienes, por simple curiosidad o cotidianidad marcada por la convivencia y el intercambio, se informan y comparten distintos espacios e intereses con el grupo, aunque no se consideran rastas; y están, por último, aquellos que poco a poco deciden transformar sus vidas y entrar al movimiento, convirtiéndose en practicantes.

EL RASTAFARI COMO CONTRACULTURA

La cultura propone un mundo de creatividad, relaciones sociales e intercambio de conocimientos, donde las personas a la vez que producen, reproducen pautas, normas y patrones insertos en determinado sistema social. La sociedad está representada por modelos culturales que se corresponden con las políticas de instituciones, organismos y gobiernos. Ésta sería la cultura dominante. La interrelación entre la sociedad, la cultura dominante y el entorno en el cual se manifiesta genera posturas y prácticas determinadas, que pueden mantenerse estables en el tiempo o cambiar radicalmente. Los productores y consumidores de dicha cultura pueden, entonces, reconocerse en sus diferentes manifestaciones.

Sin embargo, también se generan situaciones de conflicto (asimilación, liderazgo o subordinación entre la cultura dominante y sus productores y destinatarios). Aparecen entonces otras manifestaciones, expresiones diferentes y contrapuestas a la de la cultura dominante y oficialmente reconocida, que buscan abrirse un espacio de legitimidad en la sociedad. Éstas son las subculturas:

[...] ante la cultura dominante surge una subcultura que diverge de ella. La batalla se traba cuando esta subcultura contradice abiertamente a la cultura dominante: desde entonces se convierte en contracultura. [...] La generación de subculturas y contraculturas es el proceso mediante el cual una cultura evoluciona y se adapta. (Britto García, 2005: 14)

Las expresiones contraculturales se oponen a la cultura dominante y oficialmente reconocida y, por considerarla ajena, se resisten al autoritarismo de sus esquemas (autoritarismo, en tanto se plantean entre la cultura dominante y las subculturas relaciones de desigualdad).

Estos grupos que están al margen de lo establecido por la cultura dominante sólo se reconocen con el discurso de identidad que proponen, o al menos buscan, como grupo (auto)excluido. Surge así la oposición: aparecen nuevos conjuntos de valores, comportamientos y concepciones de vida que caracterizan

al grupo marginal⁹ que defiende y constituye la contracultura. En el caso estudiado, la contracultura rasta está fundada en la defensa de valores históricos, culturales, espirituales y materiales de un pueblo, en las formas de expresión de un grupo oprimido por otro. El conocimiento del pasado africano y de los orígenes de los esclavos en América conlleva a esgrimir el orgullo racial y la personalidad del negro como el tópico fundamental en la lucha contra el sistema opresor imperante. Veamos, entonces, de qué se trata la espiritualidad rasta y qué propone como alternativa de vida a los practicantes.

LA ESPIRITUALIDAD RASTA CONTRA BABILONIA

Para los rastas es Jah (apócope de Yavé) quien brinda a los hombres la posibilidad de estar en contacto pleno con la naturaleza y sus frutos; por eso, para el Rastafari, espiritualidad, hombre y naturaleza son un núcleo indivisible. Los rastas se vinculan con el entorno que los rodea, aprendiendo del mismo y procurando integrarse con la naturaleza de una manera lo más inofensiva posible. Consideran que todo lo necesario para la vida del hombre está en la tierra y que el “secreto” consiste en escuchar los mensajes y las enseñanzas que de allí provienen. A esta relación particular que ellos proponen la denominan también *natural mystic*, y esto debido a que siempre buscan la “mística” de lo natural. Por eso proponen que sólo renunciando a las banalidades del mundo material puede el hombre acercarse a los conocimientos más ancestrales, tan utilizados por otros pueblos en tiempos pasados, y tan descuidados en la actualidad por la mayoría de las sociedades. Así, la espiritualidad rasta siempre se opone a los valores de Babilonia.

La *Natural mystic* explica la relación que el rasta tiene con la religión. Aparecieron, en las conversaciones con mis informantes, comentarios negativos hacia lo que este concepto implica: en la mayoría de los casos optaron por la palabra “espiritualidad” para referirse al Rastafari, y manifestaron no estar de acuerdo con el término “religión”, muy utilizado por distintos especialistas para definir el movimiento. Esta diferenciación tiene que ver, como se explica en el siguiente fragmento de una entrevista, con la identificación religión-Babilonia: “La religión es un grupo de normas, preceptos y regulaciones, que con el paso del tiempo se ha convertido en política divisoria y en una herramienta para llegar al poder. En cambio, la espiritualidad es otra cosa; es conexión de Yo y Yo

⁹ Cabe aclarar, en cuanto al concepto “marginal”, que me refiero al mismo, en tanto *manifestación que está al margen* de la cultura dominante. Esta marginalidad que caracteriza a las contraculturas puede o no coincidir con otros aspectos de la marginalidad (económicos, políticos, psicológicos, ecológicos, etc.).

con un espíritu”. Yo y Yo (o su versión inglesa *IanI*) es una forma pronominal exclusiva del Rastafari, que alude a la suma inseparable de Dios y los rastas.

Los practicantes argumentan que las doctrinas religiosas son inventos del hombre y no de Dios, que proponen a los creyentes sólo ataduras y divisiones entre las personas. Uno de mis informantes expresó:

[...] los sistemas hacen estrategias de dividir. Si tú tienes necesidad, ¿cómo tú vas a dar lo que tú tienes para otros si tú casi no tienes?, y eso me divide de ti. Realmente cuando yo pienso que yo tengo necesidad y te lo doy, entonces me quedo yo sin nada. Pero Rasta no es así, Rasta ha comprendido, ha visto que los pájaros no compran, no tienen dinero, no tienen casa; sin embargo, cuando hay lluvia se protegen de la lluvia, no se mueren de hambre. Por tanto, es porque alguien los protege. Rasta sabe que el Más Alto nos protege; si tú necesitas, coge lo que necesitas, Dios más adelante será capaz de dártelo. No lo voy a esperar como los cristianos, que lo esperan del cielo, y cada día aquí abajo está más malo; yo soy capaz de seguir adelante, de trabajar, de buscar lo mío. Pero si tú no puedes, si tú no estás capacitado para ver, entonces te doy la mano, te doy aliento, te doy lo que necesitas, te doy la mano, porque es así.

Es el espíritu el que permite a los hombres ser seres realmente libres. Y es Dios (el Espíritu) el que permitirá que un día la tierra sea un espacio de armonía para todos sus hijos. Esta armonía debe ser el fin último del rasta en su vida, y eso porque, como ellos afirman, el hombre es Dios, y Dios no puede ser un elemento perturbador sino “una conciencia suprema que habita dentro del hombre”, “una conciencia positiva” (citas de practicantes). Además, uno de los informantes afirmó:

Dios hizo todo perfecto, la naturaleza es perfección. La naturaleza no carece de nada. ¿Qué es lo que busca el hombre? El hombre lo que busca es comodidad, y si busca comodidad lo que crea es necesidad. Eso es lo que pasa; cuando hay necesidad hay carencia de algo; todo eso es artificial, pero lo natural es perfecto, todo lo tiene, todo lo da.

Pregunté a uno de mis informantes sobre la particular relación que él establece a diario con la naturaleza, ya que él mismo trabaja cultivando la tierra y todos los días se retira algunas horas de la ciudad para internarse en la montaña. Me dijo: “el Altísimo donde puso su imagen y semejanza fue en el monte, el Edén, Sión. Entonces ése es en sí el lugar de su imagen y semejanza, ahí es donde la tranquilidad, la paz, vivir en armonía con la creación que es parte de uno mismo”. Otro practicante, por su parte, me comentó: “la interacción mía personal con la mística, el entorno natural, ha sido muy buena. [...] Yo estuve

conviviendo en la montaña seis meses, sin bajar de la montaña, en una de las montañas más altas de Baracoa, que es La Farola, el corazón de África”. Es muy interesante apreciar que para los entrevistados el lazo con la naturaleza es muy fuerte, al punto que les permite sentirse en África, la tierra prometida, Sión, el paraíso rasta.

Sión, como metáfora espacial y temporal, es la otra cara, la contrapropuesta que ofrece esta contracultura. Y digo que es metáfora, porque ni Babilonia ni su contraparte son espacios concretos o reales, sino que se articulan y funcionan en dependencia de las actitudes asumidas por las personas. Las acciones, tanto individuales como sociales, son las que determinan que los distintos espacios y circunstancias se conviertan en *babilónicos* o *místicos*. Sión, entonces, representa lo místico, que es la relación con la naturaleza, la alternativa espiritual que Rastafari provee a los practicantes. Zúñiga Núñez comenta al respecto que

[...] es interesante que tanto Babilonia como Sión no son espacios en sí mismos, sino que dependen de las relaciones sociales para existir como tales. En este sentido, la idea de “territorio” se torna fundamental en la lucha simbólica que dan estos grupos. [...] Por ello, a Sión no se llega, se le crea. (Zúñiga Núñez, 2005: 75)

Sión, entonces, remite a África y a Etiopía como la tierra de la salvación para los rastas. Su uso se explica por la importancia que la *Biblia* y la herencia africana tienen en la vida de los practicantes y del movimiento en general. En Cuba detecté también su uso para referirse a ciertos espacios naturales donde el rasta puede meditar en tranquilidad, disfrutar de la naturaleza y congregarse. Sión, como la tierra prometida, es la que daría a los hombres la posibilidad de disfrutar y ejercer el libre albedrío que Babilonia no permite: en Sión reina Jah, y no los hombres, y por ese motivo la justicia, el amor, el respeto a la naturaleza y la igualdad entre las personas son sus características. Así, apreciamos que todo entorno que sea más o menos natural, más o menos grande, pero que permita a los practicantes sentirse en libertad, en tranquilidad, en unión grupal y espiritual, será adoptado como “Sión” y nombrado de este modo por los rastas.

Lo natural, entonces, siempre se opone a lo material de Babilonia. Por eso en la *natural mystic* encontramos actitudes de resistencia y protesta. Los rastas consideran que el dinero corrompe, oprime y domina a las personas sin conciencia, quienes, presas de la confusión, no son capaces de comprender que el dinero es un instrumento que permite acceder a ciertos bienes, aunque no a todos; a ciertos beneficios, pero de ninguna manera a todos los que el hombre necesita para vivir; y que, por este motivo, hay que considerar que el dinero “es necesario, pero no es la solución, él es buen siervo, servir es su valor” (cita de un practicante).

Hice referencia anteriormente a Babilonia (*Babel*: confusión); agregaré aquí que, según los entrevistados, aquella representa las fuerzas de lo maligno contra Jah y los hombres. El Rastafari, entonces, rechaza todo aquello que tenga que ver con sus valores, prácticas e instituciones. Según la *Biblia*, Babilonia debe ser destruida.¹⁰ Darío Bermúdez, por ejemplo, advierte que “para los rastas, Occidente es Babilonia pura, englobando bajo ese concepto a la fuerza del mal, sea un lugar, una persona o un estilo de vida” (Bermúdez, 2005: 117). Las fuerzas del mal no sólo son sobrenaturales (Satanás), sino que también son actitudes humanas que tienen que ver con todas las personas.

El término, entonces, tiene diferentes niveles de significación. En un primer nivel, podríamos hablar de Babilonia como la representación de los Estados en general, las instituciones y las políticas que los gobiernan: el Rastafari cree que la corrupción generalmente acompaña las manifestaciones del poder estatal e institucional. La explotación, alienación, represión, discriminación y marginación caracterizan esta primera concepción de Babilonia, como también la manipulación de la información por parte de los medios masivos de comunicación. Sin embargo, una segunda interpretación —ni excluyente ni contradictoria— del mismo término, se refiere a los “actos babilónicos” como a las proyecciones personales y particulares de los individuos, sean o no rastas, en el entorno que los rodea. Babilonia, entonces, es cualquier actitud negativa —tanto en el plano concreto como en el espiritual— que pueda detectarse en el entramado social. En un tercer nivel de significación, aparecen los actos realizados en contra del movimiento Rastafari, que siempre son considerados “actos babilónicos”.

LA ESPIRITUALIDAD RASTA CONTRA LA POBREZA

Intenté hasta aquí resumir rápidamente algunos puntos clave dentro de la cultura Rastafari; ahora buscaré definir, basándome en lo expuesto anteriormente y en lo dicho por los entrevistados, el concepto que los rastas cubanos manejan sobre la pobreza.

¹⁰ Existen muchos pasajes en la *Biblia* que hablan de Babilonia y el castigo divino. En Ap. 17: 5 podemos leer: “en su frente se podía leer su nombre, escrito en forma cifrada: Babilonia la grande, la madre de las prostitutas y de los abominables ídolos del mundo entero”. Además, encontramos el Salmo 137, tan importante para el Rastafari, que sirvió de inspiración al cantante jamaicano Bob Marley para componer una de sus canciones más populares: “al borde de los canales de Babilonia nos sentábamos y llorábamos al acordarnos de Sión [...]. Hija de Babilonia, que serás destruida, dichoso el que te hiciere los males que a nosotros nos hiciste”. Por otro lado, es conveniente notar que el nombre de Babilonia, aplicado metafóricamente a Roma en la *Biblia*, con el tiempo se ha convertido en sinónimo de ciudad, donde la aglomeración de habitantes, la riqueza y los refinamientos de la civilización (prepotente) engendran la corrupción de las costumbres.

Cuando comencé a indagar sobre estas cuestiones me llamó la atención encontrar que los practicantes le dan mucha relevancia a la discusión acerca de la importancia que las personas le otorgan al dinero, y que el tema de la pobreza siempre se desprendía de aquel análisis. Es decir, los rastas no se manifestaron particularmente preocupados por la pobreza, aunque sí se expresaron acerca de los problemas que el dinero puede ocasionar. Sin duda, esto se desprende de la realidad social particular que Cuba presenta con respecto a otros países, motivo que genera en los practicantes cubanos que sus reflexiones sean de índole general, global, y que no aludan a su situación grupal o personal de un modo tan marcado cuando se trata de hablar sobre la pobreza.

El hecho de que el rasta no busque ni justifique la acumulación de capital marca y determina sus vidas de diferentes maneras. Y, por otro lado, el rasta reafirma con sus costumbres y prácticas cotidianas un fuerte rechazo de estas actitudes, a las cuales considera babilónicas. De este modo, se hace evidente para el resto de la sociedad que el practicante rasta no posee los mismos intereses en este sentido. Así, el rasta es un marginal no sólo desde el punto de vista *del color* (en el caso de negros y mestizos, aunque también hay algunos blancos en el grupo), de la cultura (debido a sus prácticas, que lo diferencian fuertemente del resto de la sociedad), de lo estético (de acuerdo con su imagen física) o espiritual, sino en ocasiones también desde el aspecto económico; hechos que determinan, juntos o por separado, las actitudes discriminatorias de gran parte de la población. Es también la discriminación social (extragrupal) la que refuerza hacia y desde el interior del grupo las manifestaciones contraculturales.

María Paulina Soto (2006: 1) realiza en su investigación titulada “Jóvenes y cultura” una interesante distinción entre *los jóvenes en exclusión social* y *los jóvenes del margen tribal*. Acerca de los primeros comenta la autora:

[...] cansados ya del sacrificio y el esfuerzo al que han apostado, desean la integración social y no logran acceder a ella [...]. Es la situación que genera mayores índices de frustración y depresión. Es el espacio de los perdidos, de los que están más alejados del centro, de los que sobran y lo saben. Aquí es donde se legitima el individualismo a ultranza, el ‘todo vale’ o el ‘sálvate solo’.

Acerca de los *jóvenes del margen tribal*, en cambio, dice la misma autora:

[...] la subcultura del *margen* se sitúa en unos bordes distintos a los de la exclusión, pues se genera no sólo por motivos económicos y de acceso; la mayoría de las veces es un sendero en el que se sienten cómodos, se pueden filtrar hacia los centros, pero les seduce más este “otro” derrotero propio. Muchos, pudiendo estar, no quieren estar

en el centro al que les tocó pertenecer por herencia, no creen en él y se desplazan y recrean en este nuevo espacio de refugio.

Los jóvenes del margen tribal, como respuesta y alternativa, construyen su propio y grupal espacio de pertenencia, que los contiene y resguarda de lo exterior y adverso.

Mayra Espina, por su parte, habla de “contraestructura de la marginalidad”; veamos lo que dice al respecto:

La marginalidad y el proceso de marginalización pueden considerarse como la formación de una especie de contraestructura, de una estructura otra, que no es la formalmente establecida ni la que tiene la función de desarrollar y hacer progresar una economía y una sociedad. Esa marginalidad que se conecta con la estructura formal, se convierte en una estructura en sí misma, lo que la hace más complicada, ya que no es un grupo de gente que pasa hambre o se comporta de forma distinta: son grupos humanos con un determinado comportamiento consciente o inconsciente. [...] No es gente que espera que haya una oportunidad para entrar en el núcleo social, sino que son grupos sociales que se re-crean a sí mismos material y simbólicamente y producen su propio discurso sobre la realidad, su propia visión. (Espina Prieto, 2006: 28)

La (contra)estructura social que la marginalidad otorga al ser marginado es, justamente, la que le permite alternativas contra la pobreza. La espiritualidad rasta asumida por los practicantes pone en acción e intercambio una serie de símbolos y formas (“tribales”) de enfrentar la vida, que se diferencian de la estructura que margina y se convierten en contracultura. Como unidad, entonces, los rastas tienen la posibilidad de practicar nuevas relaciones sociales establecidas en un nuevo universo simbólico (re)creado, (re)elaborado y sostenido por el grupo de pertenencia. Estas relaciones sociales no son más que la puesta en práctica de una identidad construida según las necesidades epocales y generacionales que rodean y tienen que ver con los miembros del grupo; necesidades que, además, son contraculturales. Dentro del movimiento Rastafari podemos apreciar que todo lo relacionado con Babilonia, su caracterización por parte de los practicantes, la oposición a la misma, las alternativas espirituales y cotidianas que nacen del grupo, etc., son parte imprescindible de este discurso contracultural.

Sin embargo, la pertenencia al grupo no sólo posibilita alternativas, sino que además, muchas veces, las quita; al menos en ciertos entornos sociales con los cuales los rastas no se identifican y de los que son (auto)excluidos. Sus pelos largos y *dreadlocks* son, sin duda, uno de los factores que más los diferencia exteriormente del resto de la población. Esta diferenciación provoca, por su

parte, gran parte de los procesos de marginalización y generalización por los que atraviesan los practicantes. Las diferentes situaciones negativas a las que se ven expuestos los rastas cubanos (tanto con la sociedad en general como con las autoridades), los lleva a enfrentarse con problemas que van desde lo laboral y educativo hasta lo familiar, en su núcleo más estrecho. Así, fue frecuente en mi investigación encontrar practicantes que perdieron sus parejas y trabajos, que no fueron aceptados por instituciones educativas e, incluso, están quienes sostienen haber permanecido en prisión sin motivos que lo justifiquen.¹¹

La marginalidad, entonces, determina en los rastas actitudes de cohesión intragrupal, y diferentes estrategias que buscan eludir las situaciones problemáticas. Enumeraré a continuación algunas de las estrategias asumidas por el grupo. Aquellos practicantes que tienen un trabajo estable y/o reciben un salario o algún tipo de ingreso económico, por ejemplo, son quienes se ocupan de asistir a los rastas que se encuentran en desventaja en este sentido.

Supe, además, de rastas que sistemáticamente visitan a los practicantes que están en prisión. Los practicantes presos reciben en estas visitas, por ejemplo, alimentos necesarios para su dieta. Es importante tener en cuenta que los rastas son vegetarianos, y que aquellos que están en prisión suelen alimentarse de un modo bastante precario, debido a su dieta específica; así, sólo gracias a las comidas que cocinan las mujeres que están en libertad logran evitar problemas de salud relacionados con la nutrición.

La prisión de los practicantes genera otra circunstancia que no puede ser ignorada: la desprotección social a la que se ven expuestas las familias de aquellos rastas (sus esposas —“reinas”— y sus hijos —“príncipes”—). Cuando el hombre jefe de familia no se encuentra en el hogar para proveer alimentos, ropa y dinero necesarios, son los “hermanos” de aquel quienes se ocupan de la familia en cuestión.¹² De este modo, se establece una red social intragrupal, que permite a la familia afectada evadir el estado de pobreza en el que pudiera caer si no tuviera aquella contención. El apoyo espiritual y afectivo, acompañado de la ayuda material que haga falta, es justamente el antídoto que neutraliza la cadena de consecuencias propiciada por la cárcel. Así, la contraestructura

¹¹ Dentro de estas actitudes de rechazo hacia los practicantes encontramos, por supuesto, fenómenos de generalización. Debido a que muchas veces la figura del rasta se asocia con la de una persona que consume marihuana, distintos enfrentamientos con las autoridades y experiencias social y personalmente negativas se desprenden de lo que en realidad es un estereotipo que la sociedad cubana construyó y sostiene en la actualidad en torno a las personas con esta imagen exterior.

¹² Cuando hablamos de “hermanos” nos referimos a la familia religiosa-espiritual y no a la de sangre.

combate a la estructura, se opone regenerándose y se establece como nueva estructura de funcionamiento hacia el interior del grupo rasta.

No dejó de llamar mi atención el hecho de que los practicantes intercambien entre sí cotidianamente diferentes productos y objetos materiales. Ante esta modalidad, los rastas cubanos arguyen que lo que tengan y pueda servir a otro deja de ser de ellos para cambiar de manos:

[...] es que Rasta entiende que las cosas materiales son relativas, y eso es lo que te enseña, que las cosas van y vienen. Yo no tengo por qué almacenar una cosa que yo no uso, con tal de que “es mío y me costó tanto”; es decir, si a ti te sirve y tú le puedes dar un valor de uso, úsalo. Incluso a veces lo que yo uso, lo que yo realmente necesito, pero que yo entiendo que a ti te hace más falta, yo te lo doy.

De este modo, quien da recibe y vuelve a dar. Se establece entonces una cadena de intercambio de ropa, música, comida, calzado, materiales de trabajo de diversa índole, mano de obra, libros, etc., que impulsa y da la posibilidad a los practicantes de acceder a un estatus social diferente; aunque, como ellos aseguran, su preocupación no es el ascenso en la escala social.

Quien nada tiene conserva, entonces, la posibilidad de tener acceso a algo; y aquel acceso estará propiciado y favorecido por el grupo de pertenencia. Pertenecer a un grupo, aunque del margen, es lo que permite a estos actores sociales identificarse con aquél, y defender, por consecuencia, el carácter marginal que se le confiere. Me dijo uno de los rastas:

[...] cuando uno se conoce a sí mismo, y no permite ser instrumento, entonces se da cuenta de que es mejor compartir que apartarse para buscar mejorías, porque entre todos podemos buscar las cosas [mejor] que separados. Uno es distinto a dos, es como un verdadero matrimonio, un verdadero matrimonio se apoya en todo lo que hay.

Sin embargo, también la marginalidad es autoconferida; es decir, los practicantes manifiestan no tener la intención de ser parte de la sociedad babilónica, y preferir el modo de vida que asumen como contracultura.

De este modo, el concepto de pobreza que el rasta elabora y enuncia está íntimamente ligado al de Babilonia. Pobre es, para el Rastafari, como lo dice el siguiente entrevistado, quien no desarrolla su espíritu:

[...] a veces la gente piensa que estar muerto es la carne; la peor pobreza que hay es la pobreza espiritual, esa es la peor pobreza que pueda atacar a un ser humano. Hay una cosa real, lo material hace falta, porque el cuerpo mismo es materia y es con el que tú enfrentas la vida, pero si tú tienes un nivel de pobreza espiritual por el piso [...].

Entonces lo que Rastafari busca es eso: vivir la vida, la vida espiritual, constantemente, es lo que te va a levantar por encima de todas esas cosas. Y ahí es donde viene la batalla; que la sociedad constantemente te está llevando a esa muerte, a esa muerte espiritual. Y Rastafari todos los días se levanta por encima de eso.

Así, pobreza es pobreza espiritual y, por consiguiente, también lo será la riqueza. Un entrevistado afirmó: “pobreza es carencia, carencia de algo. Pero también es la visión que tenga la gente sobre lo que es carencia; hay gente que tiene cosas materiales pero está carente de cosas espirituales, y carencia de salud; por tanto, también son pobres”.

Los rastas sostienen, entonces, que la pobreza no existe y que es un invento de los hombres para someter a otros hombres y para someterse a sí mismos (recordemos que la definición de los rastas sobre la religión consiste en lo mismo). Cuando una persona se reconoce y asume como pobre, afirman los rastas, es cuando queda presa de los valores que Babilonia busca desarrollar en las personas. Un informante me comentó:

[...] así son las gentes que se autotitulan pobres, se anulan completamente, no pueden dar ningún paso. [...] Y si tenemos que buscar el progreso qué mejor que hacerlo todos juntos, y cuando alguien esté retrasado no decirle “no, te quedas ahí”, no; darle apoyo, darle aliento para que vayan juntos [...]. Tenemos que apoyarnos. Cuando uno piensa que es pobre completamente se autodestruye, porque no piensa más que en pobre, no piensa más nada que en ser pobre: soy pobre, no puedo esto; no es capaz de dar un paso en la vida.

Los practicantes afirman, en este sentido, que la carencia de elementos materiales puede revertirse incrementando la riqueza espiritual. Por otro lado, los informantes argumentan que la riqueza y la pobreza materiales existen porque existe Babilonia, y que “las sociedades son las que dan el título a la pobreza y a la riqueza, pero en realidad todo el mundo es rico y todo el mundo es pobre” (cita de entrevistado). El exceso de necesidades materiales que los tiempos modernos (babilónicos) imponen a las personas, sostienen, lleva a asumir actitudes corruptas, individualistas y de sometimiento (material y espiritual) de otras personas. Además, “la gente hacen necesidad de lo que ven”, y esto porque “hay una real necesidad, pero a veces el hombre, partiendo de esa real necesidad, se crea otra necesidad” (citas de practicantes). Quienes someten o buscan someter son quienes elaboran aquel discurso que acomoda y estratifica a los grupos sociales en la dicotomía pobres/ricos. Por este motivo, sólo la riqueza espiritual es la que permite a los hombres reconocer su real postura ante la vida; situación

que, progresivamente, dejará de crear en las personas necesidades materiales innecesarias para el devenir diario, evitando el sometimiento.

Cuando el hombre se acerca a la riqueza espiritual y se aleja de las necesidades y placeres materiales, es cuando evita a Babilonia y, por ende, también evita la pobreza. El monte y la montaña (la naturaleza, en general), por ejemplo, se transforman en alternativas viables al momento de escapar de Babilonia:

[...] si nosotros estuviéramos viviendo, si tuviéramos una casa donde nosotros queremos estar, que es el monte, ahí no hace falta economía, tu comida está ahí, lo único que tú tienes es que trabajar la tierra y lograr que tu comida esté, pero claro, si tú vives en la ciudad, las necesidades en la ciudad se hacen grandes.

Considero importante aclarar algunos otros factores que surgieron en mi investigación. El Rastafari en Cuba asume, además de las acciones antes mencionadas, una serie de actitudes que abarcan, tanto lo inmediato como lo permanente. Entre estas encontramos, por ejemplo, la preocupación por la superación personal y grupal, en cuanto a conocimientos y destrezas de diversa índole. Así, aquellos rastas que desarrollaron o tienen más conocimiento sobre alguna profesión o labor, buscan socializarla hacia el interior del grupo de diferentes maneras. Por un lado, están quienes enseñan a otros practicantes a realizar trabajos específicos de albañilería, confección de ropa, calzado y artesanías, agricultura, y una larga lista de otras actividades. Y, por el otro, están las circunstancias donde una persona o grupo brinda su ayuda a otros practicantes en tareas que permitan resolver eventuales problemas (cabén aquí los mismos trabajos antes mencionados). De este modo, no solamente el grupo encuentra y otorga ayuda concreta en su vida cotidiana, sino la necesidad de que esto implique un intercambio monetario (como ocurriría en el caso de recibir los mismos servicios por parte de otras personas no rastas), sino que también reciben una “educación en labores”.

Por otro lado, la oposición que el rasta manifiesta en contra de las modas establecidas por la cultura dominante le permite evitar las tendencias consumistas relacionadas con el vestuario, peinados y accesorios de diversa índole. Por eso es común encontrar que los practicantes usan ropas que les fueron regaladas por otras personas o que confeccionan ellos mismos; esto mismo sucede con el calzado.

El rasta en Cuba, al igual que en Jamaica y en otras partes del mundo, generalmente no come carne, y la suplanta por vegetales, granos y frutas, que combinados constituyen el *Ital*, palabra que proviene de la palabra en inglés *vital* (vital) y se forma mediante la sustitución de la primera sílaba por el pronombre de primera persona del inglés *I*. Tanto ésta como otras palabras refle-

jan los procesos de cambio lingüístico por los que atraviesan ciertos vocablos en boca del rasta. En este caso particular, vemos cómo la fonética del inglés en la palabra citada asimila perfectamente al pronombre de primera persona, transformando, a su vez, el sentido del término: el *Ital* no es cualquier comida, es siempre una comida natural y vegetariana.

Esta transformación léxica también tiene que ver con las concepciones espirituales del movimiento Rastafari. El alimento no solamente es vital para el rasta, en tanto proveedor de la energía necesaria para la subsistencia, sino que, además, es la dieta cuidadosamente seleccionada la que se transforma en alimento del espíritu y cuidado del *templo personal*. Las ideas que nos acercan al cuerpo-templo representado por cada rasta tienen que ver, según los propios informantes, con la necesidad de llevar sus vidas por aquel camino de espiritualidad antes mencionado. Si el hombre es Dios debe transformar su propio cuerpo en el templo que alberga y protege a la divinidad.

Vemos, entonces, cómo en el término *Ital* aparecen reflejadas ambas actividades que el hombre no puede desvincular, ya que únicamente si las personas logran sentirse plenas, sanas y saludables físicamente lograrán un contacto óptimo con Dios y la naturaleza que los rodea. Aprovechar estos lazos comunicativos que el cuerpo permite es fundamental para el rasta, y esta conexión sólo se llevará a cabo gracias a una dieta vegetariana y a una serie de otros cuidados (los rastas generalmente no fuman tabaco, no consumen alcohol y tampoco drogas químicas).¹³

En cuanto a la salud física, el rasta no solamente se cuida como parte de sus prácticas espirituales, sino que también para él mantenerse sano y fuerte es una manera de no depender en lo absoluto de Babilonia. Cuando un rasta se enferma, procura no tener que recurrir a hospitales o médicos, y siempre que le sea posible intenta curar sus dolencias mediante la medicina alternativa, basada fundamentalmente en el uso de hierbas. Por este motivo, además, el Rastafari

¹³ En una entrevista, por ejemplo, un informante aludió al cambio de estilo de vida que busca en su familia y, sobre todo, a la pretensión de lograr un cambio de conciencia sobre la carencia de ciertos productos (sustituibles por otros) en la mesa familiar: “Ahora mismo, con toda esta historia de que dejamos la carne, bueno, al principio, la familia “no sé qué, bin, ban, bin, ban”, pero con el paso de los tiempos, con el paso de los días me di cuenta que le estoy enseñando algo a la familia. Porque antes, si no estaba la carne en la mesa la comida no era comida, mi mamá no quería comer, se sentía incómoda, dejaba hasta la comida; entonces, con toda esta historia del vegetal, creo que les enseñé eso. No lo ha aceptado realmente, no la ha dejado, pero bueno, le enseñé el picadillo de coco, la ensalada no sé qué, “mira, se puede hacer el frijol sin la patita de puerco, se puede hacer no sé qué”. Entonces como que ella ha ido tanteando esas cosas [...]. Y creo que les he enseñado que ellos mismos se crearon en su cabeza que si no había la carne no iban a comer nada, que no se estaban alimentando”.

propone que los vegetales, las frutas y las legumbres deben consumirse sin estar alterados por químicos o fertilizantes.

Para los practicantes, según afirmaron, es muy común tomar cocimientos y jugos varios, sin que exista la necesidad de curar una dolencia en particular. El rasta cubano ha asimilado esta práctica por el placer de sentirse más saludable con el mejoramiento de las funciones corporales (biológicas) de manera preventiva, sin verse obligado, de esta manera, a llegar a casos de necesidad urgente de cura de algún mal en particular. Esta información se transmite oralmente hacia el interior del grupo y hacia la sociedad en general todas las veces que sea posible, y esto porque “cuando se dice dar no es dar sólo lo material, es dar espiritualmente, porque se da no sólo una materia, se da información también. Yo te regalo información, un consejo” (cita de entrevistado).

Por otro lado, observamos también que ciertos aspectos “contestatarios” que el movimiento Rastafari asume mundialmente atraviesan en Cuba por algunas modificaciones. En muchos países el discurso rasta se acerca a los movimientos de izquierda, por ser estas corrientes las que más representan sus demandas y reivindicaciones; en Cuba, en cambio, se percibe una ausencia de ese factor político en los discursos emitidos por los practicantes. Detectamos, en los discursos orales recopilados, críticas sobre algunos temas sociales globales, y no así un posicionamiento político claro por parte de los practicantes. Consideramos que este factor tiene que ver con que el discurso oficial cubano es marcadamente político y de izquierda, y creemos que los rastas, como grupo contracultural, buscan “separarse” de esa tendencia, manteniéndose como sujetos “espirituales” y “apolíticos”.¹⁴

No quiero finalizar esta rápida descripción sin antes mencionar la importancia de la militancia oral asumida por los rastas cubanos. El uso de la oralidad es fundamental para la consolidación de su identidad como grupo social. Es lo oral y sus recursos la vía utilizada para crecer, definirse y proyectarse en el futuro como grupo nuevo en permanente evolución y cambio. No existen en Cuba periódicos o publicaciones de ningún tipo que difundan las ideas del movimiento, y el tema difícilmente se trata en los medios masivos de comunicación; sin embargo, es mucho lo que se dice del movimiento en las calles. El rasta habla y hace hablar a la sociedad que lo rodea.

Mediante mensajes orales, los practicantes pretenden informar sobre el Rastafari, educar, aconsejar, y también buscan la reflexión en el oyente. Los

¹⁴ Un entrevistado me dijo en este sentido: “Por qué, por qué si a mí no me gusta, por qué si yo no quiero saber de ese tipo de cosas, si yo no quiero saber de política, por qué tengo que obligatoriamente saber, obligatoriamente. ¿Y si no lo quiero? Está mal y está contra el gobierno y está contra el país y está contra la sociedad y [...]”.

entrevistados sostienen que gracias a la información las personas revierten su modo negativo de verlos y empiezan a asumirlos como gente “normal”; y, por otro lado, gracias a la transmisión oral de los principios de vida del Rastafari ha aumentado el número de sus seguidores en los últimos años.

Los rastas consideran que el poder que la palabra otorga a quien sabe utilizarla y lo hace en beneficio del hombre y el entorno que lo rodea es muy importante. Pude observar que los rastas cubanos se acercan a las personas desde un mensaje que se identifica claramente con el de un creyente (militante); es decir, ellos aluden a la divinidad en reiteradas ocasiones, e incorporan esta figura a cualquier tema del cual se esté hablando, sin importar el contexto de emisión de los mensajes. De este modo, es también lo divino lo que les permite divulgar sus ideas y buscar que la sociedad comprenda sus valores y puntos de vista ante la vida. El intercambio oral, entonces, es una parte imprescindible de la espiritualidad, ya que, como ellos aseguran, sólo comprendiéndonos a nosotros mismos y a los demás podemos revertir los problemas y mejorar el mundo que nos rodea.

Así, espiritualidad y oralidad van siempre unidas. La conversación es el canal exclusivo que les permite a los rastas cubanos acercarse al mundo desde la espiritualidad que ellos asumen y practican a diario. Pude apreciar que los rastas buscan continuamente difundir las ideas del Rastafari entre la sociedad, abriendo su campo de acción mucho más allá del grupo de pertenencia. Me atrevo a afirmar que es por este motivo que actualmente muchas personas, en su mayoría jóvenes, se acercan a los rastas buscando consejos y opiniones sobre diversos temas que les preocupan o aquejan. Es muy interesante apreciar de qué manera se logran revertir actitudes negativas en la sociedad y cómo aquella *contraestructura* de la marginalidad comienza a ganar terreno.

Si observamos detenidamente el surgimiento, expansión y funcionamiento del Rastafari, podremos ver que el movimiento parece constituirse como una de las culturas juveniles modernas más difundidas y reconocidas mundialmente. Muchos jóvenes cubanos, pero también los de otras tierras, encuentran en el Rastafari elementos que los identifican y que les permiten revalorizarse como sujetos, unirse grupalmente e incluirse en la representación de una cultura cargada de símbolos (sociales y raciales, ante todo), que los definen y a la vez integran. Sin embargo, a diferencia de otras tribus urbanas y culturas juveniles, el Rastafari también aporta a los practicantes elementos religiosos de mucho peso e importancia dentro del funcionamiento interno de esta contracultura. Este hecho determina que muchas de aquellas personas que se acercan a los rastas buscando un espacio de contención social y grupal terminen alejándose luego de atravesar su juventud y ese período veloz y dinámico de constantes búsquedas identitarias que la define. Aunque, como pude apreciar en mi in-

vestigación, también hay sujetos que encuentran en las propuestas del Rastafari una alternativa de vida, y, por este motivo, el transcurrir del tiempo, lejos de separarlos del grupo de pertenencia, los afianzará en el mismo. Así, si bien en Cuba el Rastafari llama la atención principalmente a los jóvenes, como movimiento está constituido por personas de diferentes edades.

La marginalidad, y sus formas de funcionamiento, como afirmara Mayra Espina algunos párrafos atrás, no pretende ser parte de la estructura dominante, sino que, por el contrario, busca preservarse como estructura diferente. Esta estructura “otra” efectivamente crea un discurso propio que inscribe a la contracultura en los espacios y entornos sociales. Los rastas, desde la contraestructura grupal que construyen, combaten a Babilonia y sus modos de proyección social. Las alternativas contra la pobreza, tanto espirituales como materiales, son parte del mundo (material y simbólico) del Rastafari en Cuba. Si nos remitimos a lo dicho al principio de este artículo, cuando hablábamos de los orígenes del movimiento en Jamaica, podremos ver que la lucha y reivindicación por un espacio (cultural, histórico y material) propio, no babilónico, son parte de la visión rasta sobre el mundo, y son siempre, por ende, una constante en el discurso rasta.

Si la contracultura rasta es la lucha por defender los valores de un grupo históricamente sometido y oprimido, entonces la búsqueda que Rastafari haga tendrá que ver con la vuelta a los valores y modos de vida perdidos y olvidados. Así, la espiritualidad deja de ser exclusivamente rasta para convertirse en una vía de recuperación de las distintas enseñanzas e historias (rastas y no rastas), en una posibilidad concreta de revalorar distintas alternativas culturales, sociales y económicas para, desde la contraestructura, establecer una estructura nueva, pero a la vez antigua, que, desde el margen, permita a los hombres convivir en un entorno donde la justicia social sea una alternativa real.

Considerar a los sectores históricamente sometidos o excluidos como parte de la nación (de las naciones) sería reconocer una parte más del patrimonio de todo un pueblo, porque sobre las diferencias se establecen los lazos comunes, y porque las minorías sociales y culturales también aportan elementos a la historia y la identidad de la sociedad en su conjunto. Por este motivo, no sería ni justo ni beneficioso ignorar lo que de hecho es innegable: aquellas mentalidades, fisonomías, modos de vida y creencias diferentes son parte del patrimonio común del pueblo.

Uno de los entrevistados me dijo: “Rasta es como un árbol, que sale su raíz y crece y da fruto, pero cuando no da fruto da sombra. Si no es útil para una cosa es útil para otra. Y por tanto la gente se acerca al árbol o para recoger sombra o para recoger frutos”. Creo que si la sociedad cubana se acercara un poco más a la cultura y el modo de vida del Rastafari, en Cuba serían muchas

las ganancias por recoger. Me atrevo a afirmar que lo mismo sucede en otras partes del mundo donde el movimiento Rastafari —pero también otras contraculturas— se desarrolla. Los aspectos identitarios y la defensa de los valores ancestrales africanos, la educación basada en la observación y el aprendizaje, tanto de la naturaleza como de los *elders* (mayores), que brindan enseñanzas a los más jóvenes, los modos alternativos de alimentación, asentados en la limpieza de cuerpo y espíritu, y la actitud anti-violencia y anti-sometimiento que el movimiento Rastafari profesa, son algunos de los aspectos interesantes que no pueden ignorarse, porque, de una manera u otra, también son parte de la identidad de todo un pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermúdez, Darío (2005). *Rastafaris. La mística de Bob Marley*. Buenos Aires: Kier.
- Britto García, Luis (2005). *El imperio contracultural: del rock a la postmodernidad*. La Habana: Arte y Literatura.
- Espina Prieto, Mayra (2006). “Comentarios sobre el concepto de marginalidad en sociología”, en *Catauro*, N° 13, Año 7.
- Hansing, Katrin (2001). “Los Rastafaris: guerreros del amor”. Disponible en <<http://www.cubaliteraria.com/edielect/pdfs/caminos22.pdf>>, último acceso, diciembre de 2006.
- _____ (2005). “Rastafari a lo cubano”. Disponible en <www.casadelasamericas.org>, último acceso, diciembre de 2006.
- Herrera, María del Socorro (1995). “Los Rastafari de Jamaica: movimiento social de resistencia”, en *América Negra*, N° 9. Disponible en <<http://www.americanegra.com>>, último acceso, agosto de 2007.
- La Biblia* (s. f.). Madrid: Artes Gráficas Carasa.
- Ramírez Calzadilla, Jorge (2000). “Religión, sociedad civil e incremento del campo religioso cubano en los 90”. Disponible en <http://www.imaginario.com.br/artigo/a00091_a0120/a0099.shtml>, último acceso, marzo de 2007.
- Reguillo Cruz, Rossana (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Editorial Norma. Disponible en <http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T03_Docu7_Emergenciadeculturasjuveniles_Cruz.pdf>, último acceso, agosto de 2007.
- Soto Labé, María Paulina (2006). “Jóvenes y cultura”, en *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*, N° 9, julio-octubre. Disponible en <<http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric09a05.htm>>, último acceso, junio de 2007.
- Zúñiga Núñez, Mario (2005). “La brújula en Babilonia: resistencia y plegaria en los discursos del reggae costarricense”, en Mario Zúñiga Núñez (comp.),

Un análisis sobre el movimiento Rastafari en Cuba: la riqueza espiritual como alternativa contra la pobreza

Cuadernos de Ciencias Sociales 136. Culturas juveniles: teoría, historia y casos. San José: FLACSO. Disponible en <http://www.flacso.org.cr/uploads/tx_galileodocumentationcenter/cuaderno_136.pdf>, último acceso, agosto de 2007.



¿“DE DIOS VENGA EL REMEDIO” O “A DIOS ROGANDO Y CON EL MAZO DANDO”?

Genaro Zalpa¹

INTRODUCCIÓN

El trabajo busca analizar una contradicción en las relaciones entre religión y pobreza, e indirectamente también entre religión y justicia social. Se analizará, en el ámbito de las creencias religiosas del catolicismo popular, la concepción del milagro, y en el movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo, la fe en las promesas eficaces de Cristo como recursos para salir de la pobreza o mitigarla y, paradójicamente, la manera como se produce el efecto no buscado de reproducir las situaciones de pobreza y de injusticia.

La relación entre creencias religiosas y pobreza no se percibe como una relación de causalidad mecánica y exclusiva, como si las creencias religiosas, y sólo ellas, produjeran actores sociales concebidos “como marionetas controladas por los hilos de las estructuras” (Bourdieu, 1988: 22). Más bien, esa relación se

¹ Doctor en Sociología de la Universidad de York (Reino Unido). Es profesor e investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesor invitado de El Colegio de Michoacán, la Universidad Autónoma de Zacatecas, la Universidad Modelo de Mérida y la Universidad de Colima. Últimas publicaciones: *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el Estado* (2003); *El mundo imaginario de la historieta mexicana* (2005); *La trama y la urdimbre. Ensayos de historia cultural* (2005, con Mariana Terán); *La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos* (2007, con María Eugenia Patiño) y “La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Aguascalientes” (en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, 2007).

piensa desde una perspectiva cultural que considera que la explicación consiste en “conectar la acción con su sentido, en lugar de conectar la conducta con sus determinantes” (Geertz, 1993: 34). Y se recurre al concepto de *habitus*, acuñado por Bourdieu, para hablar no de prácticas de significación repetidas mecánicamente, sino de esquemas fundamentales de significado de la acción, que se descubren mediante el análisis de las prácticas religiosas. La hipótesis del trabajo es que las creencias religiosas católico-populares en torno al milagro, y las del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo producen como efecto no buscado un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a reproducir la pobreza y la injusticia. Se considera, también, aunque aquí no se desarrolla sino sólo se apunta, que los mismos esquemas fundamentales pueden descubrirse en prácticas no religiosas —sociales, políticas, económicas, etcétera— encaminadas a la superación de la pobreza.

El trabajo tiene tres partes. En la primera se expone la perspectiva cultural para el estudio de las relaciones entre religión y sociedad. Partiendo de una definición semiótica de la cultura y del papel de las creencias como enlace entre la significación y la acción social, se plantea la concepción de la religión como modelo para la acción. En la segunda parte se explica el uso que se hace del *habitus*, como una herramienta conceptual que permite pensar de una manera no mecánica la relación entre las estructuras y las prácticas de significación, y se desarrolla el tema del sentido de las acciones religiosas para superar la pobreza mediante la exposición de una dicotomía básica expresada en los refranes que dan título al trabajo. En la tercera parte se hace el análisis de datos empíricos, tanto de las prácticas y las creencias de la religiosidad católica popular, como del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo, para construir los esquemas básicos, los *habitus* de sentido de las acciones que, como modelos para la acción, tienden a reproducir las situaciones de pobreza y de injusticia social.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Las relaciones entre religión y sociedad se han estudiado desde diferentes puntos de vista, por lo cual es necesario precisar la perspectiva teórica desde la cual se analiza en este trabajo la relación entre pobreza, justicia social y religión. Esta perspectiva es la que considera la religión como un fenómeno cultural.

Como el concepto de cultura es polisémico, sin abundar en el tema, apunto que utilizo la noción de cultura propuesta por Clifford Geertz:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre, y que el análisis

de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (Geertz, 1990: 20)

Aunque, normalmente, cuando se hace referencia a la definición de Geertz solamente se cita este párrafo, o incluso una parte de este párrafo, yo considero que es importante resaltar algunas de las precisiones que hace el autor en torno al concepto, porque contribuyen a clarificar el uso que de él hago en este trabajo.

Geertz deslinda su concepción de la cultura como significación de la perspectiva de la antropología cognitiva, pues no está de acuerdo en que la cultura consiste sólo en fenómenos mentales. El concepto de cultura como significación no tiene que ver únicamente con la mente, sino también con la vida real, con los problemas existenciales de la vida cotidiana (Geertz, 1990: 40). Para explicar la relación entre cultura y vida social, el autor propone una visión normativa del papel de la cultura, pues la concibe como “mecanismos de control” (Geertz, 1990: 51) de la acción social.

Desde mi punto de vista, para establecer la relación de la cultura con la vida social no es necesario tener una visión normativa; lo cual no quiere decir que no se les conceda a las normas sociales ningún valor, sino que las mismas normas pueden ser explicadas como un producto cultural. En el mismo Geertz conviven dos concepciones acerca de esta relación: una concepción de origen parsoniano que tiene que ver con el control y con la programación, con la normatividad, y otra que tiene que ver más bien con un elemento relacionado con la significación, que es la creencia: “lo que el hombre es puede estar entretelado con el lugar de donde es y con *lo que él cree que es* de una manera inseparable (Geertz, 1990: 44; énfasis propio). Para desarrollar esta última lo que se necesita es explicar los mecanismos mediante los cuales la significación se convierte en acción. Es decir, ¿cómo se relaciona el conocimiento de lo social con la vida social? ¿Cómo puede el significado hacerse significado vivido? ¿Cómo se relaciona este significado vital con el significado del mundo? Mi propuesta es que la respuesta debe buscarse en la dirección de la elaboración de una teoría de la cultura que, distinguiendo entre conocimientos y creencias, destaque el papel central que tienen estas últimas en la conformación de la acción humana.

Hay una distinción que es importante para el tema que nos ocupa, derivada de la semiótica de la cultura propuesta por la Escuela de Tartú, y elaborada en el marco de la teoría de la cultura religiosa propuesta por Geertz (1990: 87-167). Me refiero al concepto de la función modelante de la cultura, que este autor desarrolla al distinguir dos sentidos de esa función, a saber: la cultura como “modelo de” y como “modelo para”. En el primer sentido, el de “modelo de”, la cultura tiene el sentido de cosmovisión, el cual es una especie de retrato de

cómo son las cosas, es decir, la naturaleza, la sociedad y las personas; lo cual tiene relación con el conocimiento. En el segundo, el de “modelo para”, tiene el sentido de *ethos*, que es la actitud, el tono de vida, el estilo moral y estético de un pueblo; tiene relación con el estilo de vida (Geertz, 1990: 118).

Los “modelos de”, las cosmovisiones, no deben entenderse como un mero reflejo del mundo, sino como construcciones de sentido que definen el mundo como “tal” mundo. Como “modelos de” se asemejan al concepto de significaciones imaginarias propuesto por Arnason, para quien no son sólo un reflejo de lo que se percibe, sino que representan un *plus* de sentido “que trasciende todas las determinaciones, todas las bases y todas las presuposiciones” (Arnason, 1989: 28). Esta independencia de los “modelos de” con respecto a lo dado se manifiesta en la pluralidad de cosmovisiones, que no sería posible si éstas fueran un mero reflejo de una realidad que es igual para todos.

Las creencias cumplen la función de enlazar, de una manera peculiar, la cosmovisión y el *ethos*, el “modelo de” y el “modelo para”. Esa peculiaridad consiste en presentar esa relación como la relación “natural” entre el comportamiento (*ethos*) y la realidad construida (la cosmovisión). Las creencias son como una pinza que, por una parte, se encuentra del lado de la cosmovisión y, por otra, del lado del *ethos*; algo similar a las prácticas, tal como las entiende Foucault, como el lugar de encadenamiento de lo que se dice y de lo que se hace (Foucault, 1984). En este sentido, las creencias son diferentes del conocimiento, el cual se encuentra solamente del lado de la cosmovisión. La diferencia entre conocimiento y creencia es semejante a la que Bourdieu encuentra entre las teorías y el sentido práctico; esa especie de lógica vivida que, según él, se inserta directamente en el cuerpo (Bourdieu, 1980).

Se puede decir de las creencias lo que dice Geertz de los símbolos sagrados: que todas ellas definen que vivir bien consiste en el proceso simple de vivir de acuerdo con la realidad, pero que difieren en la definición de lo realmente real y, por ende, en la definición del bien vivir (Geertz, 1990: 121). Este sentido de lo “realmente real” es en lo que descansa la perspectiva religiosa y a lo que las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural están dedicadas para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular (Geertz, 1990: 107).

Aunque no en los mismos términos, coincido con Geertz cuando plantea el papel de la religión como “modelo de” y, a la vez, “modelo para”:

Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado —su modelo

de—, y como fuente de disposiciones “mentales” no menos distintivas —su modelo *para*—, por el otro. (Geertz, 1990:116)

En este contexto teórico se puede insertar y entender la definición que hace el autor de la religión como sistema cultural:

Una religión es: [...] un sistema de símbolos que tiene como objeto [...] implantar en los hombres disposiciones y motivaciones poderosas, envolventes y durables a través de la [...] formulación de concepciones de un orden general de la existencia, a las que [...] rodea de una aureola de facticidad tal que [...] las presenta como reales de una manera única. (Geertz, 1966: 86)

Este es el marco de modelos *de*, pero sobre todo de modelos *para*, en donde ubicamos la importancia de las creencias religiosas sobre la pobreza y la justicia.

HABITUS Y ACCIÓN SOCIAL

Como se mencionó en la introducción, el papel de las creencias como modelo para la acción social no se concibe como la producción de actores sociales concebidos como autómatas; por lo que, para pensar ese papel, utilizo el concepto de *habitus*, de Bourdieu, quien lo define como “un sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones características de una cultura, y esas solamente” (Bourdieu, 1967: 152). El uso de la palabra latina busca diferenciar este concepto del concepto de hábitos. El *habitus* no se refiere a conductas constantemente repetidas, como algunos lo interpretan (ver, por ejemplo, Calhoun 2000: 697), sino a esquemas fundamentales que Bourdieu llega a comparar con la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988: 22).

El concepto de *habitus* se asemeja al de presupuestos compartidos que utiliza Schein, refiriéndose a la cultura de las organizaciones: pautas de presupuestos básicos que los grupos aprenden al resolver sus problemas de adaptación al entorno y de integración interna, y que se enseñan a los nuevos miembros como los modos pertinentes de “percibir, pensar y sentir” (Schein, 1992: 12). Estos presupuestos compartidos básicos, añade, orientan la actuación de los actores sociales y, como también lo dice Bourdieu, son duraderos y difícilmente cambiables. Un ejemplo son los presupuestos acerca de la acción, que se expresan en una dicotomía: o la acción tiene sentido porque todo se puede lograr actuando, o no lo tiene porque las cosas son simplemente, como son.

Como dije arriba, no concibo a los actores sociales como autómatas, sino que pienso que en la variedad de sus acciones y de sus percepciones (sus creencias) se pueden individuar esquemas fundamentales (*habitus*), o presupuestos compartidos acerca de la acción, con referencia específica a las acciones y las creencias que tienen que ver con la mitigación o la superación de la pobreza, como son las que tienen que ver con el milagro en la religiosidad católica popular, y la “Palabra de fe” en las iglesias pentecostales que la profesan.

Desde esta perspectiva me pregunto cómo se concibe en las creencias religiosas el papel de la acción humana, tanto en la mitigación o superación de la pobreza como en el establecimiento de un sistema más justo de distribución y redistribución de los bienes. Sostengo que, siendo las creencias religiosas un modelo para la acción social, según lo dicho en la primera parte del trabajo, el análisis de los presupuestos acerca de las capacidades de la acción que se contenga en esas creencias ayudará a entender uno de los elementos que contribuyen a la persistencia de la pobreza y de la injusticia, como un efecto no buscado, dado que lo que se pretende es precisamente lo contrario.

Es conveniente, en este punto, subrayar que no se está hablando de que los pobres no producen, no trabajan o no actúan —como lo hacen Berger y colaboradores en el libro en el que también analizan la relación entre religión, pobreza y justicia (Berger, 1990)—, sino del sentido que les confieren a sus acciones.

Los presupuestos básicos que se pueden construir por medio del análisis de las prácticas y de las creencias religiosas se conciben como una dicotomía que está enunciada en el título de este trabajo, recurriendo a dos dichos populares: *De Dios venga el remedio* o *A Dios rogando y con el mazo dando*.²

Para explicar esa dicotomía recurro a Luigi Colaianni (2004), quien contrapone las ideas asistencialistas al concepto del desarrollo de las *agency capabilities* en el campo del trabajo social. Según este autor, en la perspectiva asistencialista, los trabajadores sociales conciben que su intervención en las problemáticas sociales debe enfocarse a hacer su diagnóstico, y a la mediación entendida como poner en contacto a la población con las agencias gubernamentales y sociales que se las pueden solucionar. En contraste, según la perspectiva del desarrollo de las *agency capabilities*, la acción profesional de los trabajadores sociales debe orientarse a hacer un trabajo de intervención encaminado a desarrollar, en la población que acude a sus servicios, las capacidades que la conviertan en un agente capaz de decidir y de actuar autónomamente en la solución de sus problemas, incluidos los de la superación de la pobreza y el de la creación de la

² Este dicho, o refrán, se enuncia en México como “A Dios rogando y con el palo dando”. Es posible que en otras regiones o países de América Latina se enuncie de otros modos, pero con el mismo sentido.

justicia. Se trata de una reorientación de la intervención, que pasa de centrarse en las necesidades a centrarse en los recursos, en los derechos y en la acción; es decir, en el potenciamiento de las capacidades. Las personas se conciben como potencialmente competentes para llevar a cabo acciones autónomas de definición y de solución de sus necesidades, incluyendo la producción de bienes y la producción y la exigencia de la justicia social.

La hipótesis que se maneja en este trabajo es la de que en las creencias en torno al milagro de la religiosidad católica popular, y en las del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo en torno a las promesas eficaces de Cristo, se pueden evidenciar *habitus*, es decir, esquemas fundamentales, significados básicos compartidos de la acción social, que se ubican en el primer término de la dicotomía: *De Dios venga el remedio*, como “modelo para”, que produce tipos de acción orientados al asistencialismo más que al desarrollo o al ejercicio de las *agency capabilities*. Como se dijo antes, pero no está de más volver a enfatizarlo, estamos hablando de efectos no buscados, y de que esos esquemas básicos no se observan solamente en el terreno de la religión, sino también en otras prácticas sociales.

LAS CONTRADICCIONES DEL MILAGRO

El trabajo pionero de Gilberto Giménez (1978) acerca de la religiosidad popular en México, me servirá como punto de partida para iniciar la exposición de un esquema fundamental de percepción de la relación de los actores sociales con el mundo sobrenatural, a propósito de la producción de bienes y de la producción de la justicia. También ayudará para ubicar uno de los objetos de análisis, que es la religiosidad popular católica y no las enseñanzas oficiales de esa iglesia.

Giménez hace el análisis de la peregrinación que llevan a cabo los habitantes del poblado mexiquense³ de San Pedro Atlapulco al santuario del Señor de Chalma⁴, que se lleva a cabo del 21 al 27 de diciembre de cada año. El análisis se hace desde una perspectiva semiótica, partiendo de la idea de que se puede considerar la peregrinación como una representación dramática, es decir, como una práctica significativa, un texto que manifiesta el sentido de la percepción que tiene el pueblo de sus relaciones con lo sobrenatural. Para hacer el análisis, emplea el modelo actancial de Greimas, el cual permite pasar de los detalles

³ Se les llama mexiquenses a los habitantes del Estado de México, para diferenciarlos del nombre común de mexicanos que se aplica a todos los habitantes del país.

⁴ El Señor de Chalma, que toma su nombre del de la población donde está asentado su santuario, es una imagen de Cristo en la cruz, con fama nacional por los milagros que se le atribuyen.

que proporciona la observación a la elaboración de un esquema fundamental de significación.

Haciendo la lectura desde ese punto de vista, una peregrinación, dice Giménez, es una práctica que significa la búsqueda de un objeto por un sujeto. En el caso particular analizado, el sujeto es la comunidad de los peregrinos, y los objetos son bienes concretos que están relacionados con su supervivencia, como el buen temporal, las cosechas, los animales domésticos, los matrimonios, el trabajo; más recientemente, el éxito en la aventura de la emigración a los Estados Unidos y, siempre y sobre todo, la salud (González, 1986). El sujeto operador (o destinador, como lo llama Giménez), el sujeto que opera la transformación que lleva a la conjunción de los sujetos con los objetos, es decir, el que hace que se obtenga una buena cosecha, que se realice un matrimonio o que se recupere la salud, es el mundo sobrenatural, representado, en el caso concreto de esta peregrinación, por el Señor de Chalma, pero que puede ser también, en otros casos, una advocación de la Virgen o la imagen de algún santo. Los ayudantes del sujeto operador, que en algunas ocasiones pueden ser también oponentes, son ciertos objetos sagrados, los sacerdotes, las ánimas de las personas muertas, algunos animales, algunas circunstancias particulares, los doctores, el cumplimiento o incumplimiento de las mandas⁵ hechas por los creyentes, etcétera.

Antes de que se lleve a cabo la conjunción del sujeto con el objeto, es decir, la obtención del bien, se requiere que se produzca una transformación que tiene que ver con la conjunción del sujeto operador con un objeto modal (poder, querer, saber, deber y sus equivalentes). Es decir, en el caso concreto se requiere mover la voluntad del Señor de Chalma para que quiera otorgar el bien que se le pide (no puede ser para que pueda, o para que sepa, porque ese poder y ese saber se presuponen; ni para que deba, porque Dios no puede ser obligado a actuar). Ese es el objetivo de la peregrinación.

En otras palabras, la acción humana de peregrinar, y de hacerlo cumpliendo con las normas informales que definen una peregrinación bien hecha (ver, por ejemplo, Patiño López, 2005: 107-140), tiene como objetivo congraciarse la buena voluntad de la divinidad para que quiera otorgar los beneficios pedidos: buenas cosechas, un matrimonio, la salud o cualquier otro bien que se percibe como necesario para la vida. De conformidad con estas creencias, estos bienes no se consiguen por medio de la acción humana, o por lo menos no solamente por la acción humana, sino que se necesita la intervención de Dios, de cuya voluntad depende, en última instancia, que se obtengan o no. Dios es el dador de los bienes necesarios para la subsistencia biológica y social.

⁵ Las mandas son promesas que los fieles les hacen a los cristos, las vírgenes o los santos, a cambio del favor recibido.

Se podría pensar que esta visión de la acción humana en relación con la acción divina es, como lo dice Berger (1990: 2), propia de una sociedad agraria como Atlapulco, que, dadas sus características, se ubica en un contexto premoderno, en el que la agricultura depende casi exclusivamente de las condiciones climáticas, como el buen temporal, que están fuera del control humano, y que es por esto que se pide la intervención divina. Pero, aparte de que no es sólo el buen temporal y las buenas cosechas lo que se pide, sino también otros bienes como matrimonio, trabajo, la buena cría de los animales domésticos, el sanar de alguna enfermedad, etc., esta visión no cambia cuando se analizan las peregrinaciones que se ubican en un contexto urbano. Aguascalientes, por ejemplo, es una ciudad mexicana que tiene alrededor de un millón de habitantes, con un notorio desarrollo industrial y comercial. De esta ciudad, como de muchas otras con características similares, como León o Guadalajara, e incluso de la ciudad de México, parten peregrinaciones que se dirigen a diversos santuarios, entre ellos al de la Virgen de San Juan de los Lagos.⁶ En cuanto al tema que nos ocupa, éstas tienen las mismas características que las que señaló Giménez para el caso de las peregrinaciones de San Pedro Atlapulco al santuario del Señor de Chalma. He participado personalmente en ellas, haciendo observación etnográfica, y los datos recogidos confirman lo anterior: se peregrina en busca de la obtención de bienes concretos, que tienen que ver con las necesidades de la vida cotidiana, como el dinero, el trabajo, la salud, el matrimonio, el éxito en los exámenes, la obtención de un grado académico, un ascenso en el trabajo, un mejor sueldo, el buen regreso de la aventura migratoria, etc., incluyendo recientemente el regreso sanos y salvos de soldados de la guerra de Irak. El esquema fundamental de la representación de la acción humana en relación con la acción divina es el mismo: la Virgen se ve como la todopoderosa otorgadora de estos bienes,⁷ mientras que la acción humana, en concreto la acción de peregrinar, se ve como el medio por el cual los fieles se congracian con la Virgen para que acceda a otorgarles las gracias que le piden.

Es, dice Giménez, una especie de contrato consistente en un *do ut des*, en el que lo que los fieles dan es una acción religiosa, la acción de peregrinar, que busca comprometer a la divinidad en el otorgamiento de las gracias concedidas. Pero es un contrato entre desiguales, en el que si el fiel no cumple puede

⁶ Es un santuario de fama nacional en México que, como meta de peregrinaciones, sólo es superado por la basílica de la Virgen de Guadalupe. Está ubicado en el Estado de Jalisco, casi en los límites con Aguascalientes.

⁷ No como la mediadora que intercede ante Dios para que éste otorgue a los fieles lo que piden, como lo enseña la Iglesia católica.

recibir un castigo de la divinidad,⁸ mientras que la no obtención de la gracia que se pide no se interpreta como un incumplimiento de la divinidad, sino que encuentra siempre una explicación que muchas veces consiste, precisamente, en el incumplimiento de lo que el fiel ha prometido hacer, tal vez en algún detalle mínimo, como hacer la peregrinación fuera de tiempo o, incluso, hacerla a regañadientes.

Otra práctica religiosa, que es específicamente discursiva, es la costumbre de colocar exvotos, en forma de escritos, conocidos en México como retablitos, en los que se dan gracias por los dones recibidos, y que se pueden encontrar en grandes cantidades en todos los santuarios donde se venera alguna imagen considerada como milagrosa. Un análisis de estos escritos nos muestra que la concepción de la relación entre la acción humana y la acción divina es la misma que se manifiesta en las peregrinaciones. He aquí algunos de ellos, tal como los presenta Jorge González:⁹

La señora Hodola Torres. En Comendó a la Virgen de San Juan de los Lagos. A su hijo Sr. Rafael-Jiménez, que se encontraba en la prision de Nueva-Yok. Lo cual se le concedió su libertad milagrosamente. Damos las más infinitas gracias.

Habiendo tenido la aflicción de que de un momento a otro llegaría el sr. Gobierno a matar nuestros animales¹⁰ los encomende a San Juanita de los Lagos que nos libertara los nuestros y abiendomelo concedido hago aquí patente tan gran milagro.

Doy gracias a la Sma. Virgen de San Juan de los Lagos por haberme hecho el milagro de aliviar una vaca que se accidentó. (González, 1986: 67, 69-70)

Entre los miles de exvotos se encuentran también copias de certificados de educación básica y de títulos universitarios, fotografías de policías y de soldados, copias de licencias de manejar, de visas para ingresar a los Estados Unidos, de pasaportes, de facturas de automóviles, de permisos para abrir negocios, fotografías de bodas, velos de novias, miniaturas de piernas y brazos, etc. Todos ellos dan testimonio de la variedad de beneficios que se proclama haber recibido de algún cristo, alguna virgen o algún santo. Todos ellos muestran, también, que los beneficios se esperan como un don otorgado por la divinidad.

⁸ Los peregrinos a San Juan de los Lagos aseguran que en la noche se puede percibir haciendo el camino a las ánimas de los muertos que, en vida, no cumplieron la promesa de peregrinar.

⁹ Los retablos se transcriben, como lo hizo Jorge González, con la redacción y las faltas de ortografía que tienen en los originales.

¹⁰ Se refiere a una campaña gubernamental contra la fiebre aftosa que implicaba el sacrificio de los animales infectados, que se llevó a cabo en los años cincuenta del siglo pasado.

No quiero decir, desde luego, que como en “una economía de subsistencia en un paraíso tropical”, como lo dice Berger (1990: 2), los actores sociales no trabajen o no hagan nada por obtener lo que quieren, y que esperen sólo estirar la mano para recoger los bienes que le solicitaron a la divinidad. Por el contrario, puedo afirmar que quienes peregrinan también trabajan, muchas veces realizando trabajos muy agotadores y poco remunerados, aunque, desde luego, también habrá quienes no lo hagan. Mi manera de enfocar el tema de la pobreza y de la justicia no es dilucidar si los actores sociales trabajan o no, si actúan o no, sino el sentido que le dan a su actividad. Desde este punto de vista puedo decir que las peregrinaciones revelan un sentido de la acción humana en relación con la acción divina que considera a ésta como el verdadero origen de los bienes que se tienen o que se espera obtener. En otras palabras, se trabaja, pero se cree que el fruto del trabajo no depende única o principalmente del trabajo, sino de la voluntad de la divinidad. También depende, pero indirectamente, de la acción humana, en cuanto que ésta debe llevar a cabo de la manera correcta las acciones que, como las peregrinaciones, muevan la voluntad divina para que los santos, los cristos o las vírgenes quieran otorgar los bienes que se les solicitan.

Ya se habrá notado que el tema de la justicia está ausente de lo que se pide en las peregrinaciones y de lo que se agradece en los retablos. Se podría decir que desde el punto de vista de esta forma de religiosidad popular, el tener o no tener, o el tener más o menos bienes depende de la voluntad de Dios; pero también su distribución, manifiestamente desigual, es fruto de su voluntad; sin embargo, mientras se busca congraciarse la voluntad divina para que conceda toda clase de bienes, no sucede lo mismo con respecto a su justa distribución y redistribución; la justicia no se pide y la desigualdad parece ser una situación tan normal que no se pide su rectificación.

Lo mismo que se ha dicho de las peregrinaciones se puede decir de las oraciones que se rezan en la religiosidad popular, algunas de las cuales transcribo enseguida:¹¹

El acordaos a nuestra Señora del Sagrado Corazón.

ORACION EFICACÍSIMA.

Acordaos ¡Oh nuestra señora del Sagrado Corazón! Del inefable poder que vuestro Hijo Divino os ha dado sobre su corazón adorable. Llenos de confianza en vuestros

¹¹ Estas oraciones se venden en los alrededores de los templos y en los mercados. No tienen la aprobación oficial de la Iglesia católica, por lo que se consideran como prácticas propias de la religiosidad popular, no de la religión oficial. También las oraciones se transcriben como están escritas en el original.

merecimientos venimos a implorar vuestra protección ¡oh tesorera celestial del Corazón de Jesús! De ese corazón que es manantial inagotable de todas las gracias, el que podéis abrir a vuestro gusto para derramar sobre los hombres todos los tesoros de amor y de misericordia, de luz y de salvación que encierra, concedednos, os lo suplicamos, los favores que pedimos ... (señálese la gracia que se implora). No, no podemos salir desairados y puesto que sois nuestra Madre ¡oh nuestra Señora del Sagrado Corazón! acoged favorablemente nuestros ruegos y dignaos atenderlos. Así sea.

Nuestra Señora del Sagrado Corazón, rogad por nosotros.

¡Jesús mi divino Redentor! Con la humildad y confianza del leproso y usando su misma oración os digo: SEÑOR, SI QUEREIS, PODEIS REMEDIAR MI MAL. Vos sois poderoso y tengo necesidad de vuestro infinito poder. En mi angustia lanzo el grito del ciego de Jericó: JESÚS, HIJO DE DAVID, TENED MISERICORDIA DE MI; y como los diez leprosos que os salieron al encuentro cuando caminabais de Samaria a Galilea, os ruego que tengáis lástima de mí. Si vos no me escucháis, si no me socorréis siendo la fuente de toda misericordia, ¿a quién he de acudir? ¿Quién me favorecerá?... Si soy indigno os presento los méritos de los dolores y lágrimas de vuestra Madre Santísima. Por ella mi Redentor, os pido me favorezcáis en mi presente aflicción y en todas las necesidades durante mi vida. SEÑOR, MOSTRADME VUESTRA SANTA FAZ Y SERÉ SALVO. Así sea.

En estas oraciones, que son solamente una muestra de las muchas que hay, como en las peregrinaciones y en los exvotos, todo se espera de la divinidad, cuya voluntad hay que mover por medio de la oración, que, en algunos casos, va acompañada por acciones rituales casi mágicas que aseguran la obtención de la gracia, como en la siguiente oración a la Divina Providencia:

Oración de las tres monedas a la Divina Providencia.

Recibe oh Señor estas tres monedas que aquí deposito para el culto de tu Divina Providencia, que ellas sean el emblema de las 3 potencias de mi alma que esté siempre amparada bajo tu manto paternal y a la vez te pido que mi pobre cuerpo goce de casa en que habitar, de ropa con que cubrirse y de un pan con que alimentarse. Así sea.

En el nombre del Padre se deposita la primera moneda, en el nombre del Hijo, la segunda moneda, en el nombre del Espíritu Santo la tercera. Amén.

De ese mismo tipo son las oraciones que se publican en los diarios (ver Patiño López, 2005: 58-60), las cuales aseguran la obtención de lo que se pide:

¿“De Dios venga el remedio” o “a Dios rogando y con el mazo dando”?

Oración al Espíritu Santo

Espíritu Santo, tú que me aclaras todo, que iluminas todos los caminos para que yo alcance mi ideal, tú que me das el don divino de perdonar y olvidar el mal que me hacen y que en todos los instantes de mi vida estás conmigo, yo quiero en este corto diálogo, agradecerte por todo y confirmar una vez más que nunca quiero separarme de ti, por mayor que sea la ilusión material. Deseo estar contigo y todos mis seres queridos en la gracia perpetua. Gracias por tu misericordia, para conmigo y los míos (La persona debe rezar esta oración 3 días seguidos sin decir el pedido, dentro de tres días será alcanzada la gracia, por más difícil que sea). (Publicar en cuanto se reciba la gracia). Agradece la gracia alcanzada.

J. M. H 173584/28E

En resumen, como dice otra oración a la Divina Providencia, de Dios se espera todo; Él, no el trabajo humano, es la fuente de los bienes que necesitamos en nuestra vida diaria:

Divina Providencia nada somos, nada tenemos, nada valemos sin ti por eso llenos de fe y Esperanza, nos acercamos a tu trono para pedirte que en este mes de ... que hoy principia, nos veas como cosa tuya, nos libres de todo pecado, de toda ocasión de pecar, nos libres de una muerte repentina y de morir sin los últimos sacramentos. Bendice nuestro hogar, nuestro trabajo y haz que este honradamente nos rinda. Nos consuele en todas nuestras penas, todas nuestras necesidades. Que en nuestra casa no falte el pan. Divina Providencia de ti lo esperamos todo.

Pero sería incorrecto generalizar, diciendo que todas las oraciones de la religiosidad popular contienen la misma visión de la relación entre la acción humana, la acción divina y la obtención de toda clase de bienes. También hay oraciones en las que lo que se pide es el auxilio divino para hacer que la acción humana sea capaz de conseguir los fines que se propone. Tal es el caso de la siguiente oración, cuyo fin es que los estudiantes obtengan éxito al presentar sus exámenes. A primera vista se podría pensar que esta oración es del mismo tipo de las que han sido analizadas hasta aquí, pero si se pone mayor atención se verá, tanto en las instrucciones como en la oración misma, que difiere de ellas porque le concede un papel importante al estudio acucioso, como actividad humana:

Para el estudiante que va a presentar exámenes.

Después de estudiado concienzudamente las materias que vas a presentar, al entrar en el aula de exámenes haces esta oración silenciosa, dirigida a los examinadores, así:

Reconozco la presencia de Cristo en el corazón de cada uno de ustedes. Ese Cristo que también tengo yo presente en mi corazón, me va a ayudar. Ustedes me van a preguntar aquellas cosas para las que yo *estoy mejor preparado*. *La Divina Presencia me va a librar de todo miedo y nerviosismo*. *Yo sé que yo sé*, por lo tanto ustedes me van a aprobar y yo doy gracias de antemano a ese Cristo viviente que nos une a todos los humanos. Gracias Padre, que estoy tranquilo y con tu ayuda saldré triunfante de esta prueba (énfasis propio).

La petición de que los examinadores le pregunten al estudiante aquello para lo que está mejor preparado implica, precisamente, la preparación y la creencia en que el fundamento del éxito de la acción está en esa preparación. A Dios se le pide ayuda para superar el nerviosismo y el miedo, que tienen que ver con la competencia para actuar, y no el éxito gratuito, sin esfuerzo. Finalmente, la expresión: “Yo sé que yo sé” implica confianza en las propias capacidades, aunque se solicite el auxilio divino.

Lo mismo puede comentarse de esta oración, dirigida también a la Divina Providencia, pero cuyo contenido muestra otra percepción de la acción:

Para cuando escasean los recursos económicos.

DIOS ES MI INAGOTABLE PROVIDENCIA. En este momento estoy desorientado y no sé por dónde encontrarla; así vengo a ti Señor. En procura de luz. *Indícame el camino por donde voy a encontrar mi prosperidad. Toma mis humildes esfuerzos y hazlos prosperar*. Te doy gracias porque esto ya está hecho. Veo que mi provisión viene a mí. Amplia, segura, sostenida. Gracias Padre (énfasis propio).

Que se encuentren este tipo de oraciones en las prácticas de la religiosidad popular me lleva a reconocer que no se puede generalizar mi hipótesis. Tampoco puedo, porque no he llevado a cabo un estudio cuantitativo, decir qué tan extendidas están unas prácticas y las otras entre la población que practica la religiosidad popular. Por otra parte, es posible que quienes recitan unas oraciones también reciten las otras, por lo que no puede afirmarse con contundencia que comparten una u otra visión de la acción, en relación con la producción de bienes. Redimensionando la hipótesis, se puede decir que en muchas de las prácticas de la religiosidad popular aparece una visión de la acción humana en la que los creyentes abdican de su responsabilidad personal y social, poniendo la solución de sus problemas económicos en las manos del mundo sobrenatural representado por Dios, la Virgen y los santos.

CÓMO RECUPERAR LA SALUD

Como puede verse en otros trabajos de este mismo libro, la pobreza no tiene que ver únicamente con los bienes materiales, sino con otros elementos que están relacionados, entre los que sobresale la salud. En la religiosidad popular es lo que recurrentemente se pide o se agradece, y en ello también puede evidenciarse el mismo esquema fundamental.

Dios o, mejor, el mundo sobrenatural, poblado por santos, vírgenes y cristos es el dispensador de la salud. Son aquellos quienes conceden la salud a los enfermos como un don, auxiliados, u obstaculizados, por los médicos o por los curanderos. Esto aparece en las oraciones que los practicantes de la religiosidad popular les dirigen a los santos, los cristos o las vírgenes para implorarla, como en la siguiente oración dirigida a San Judas Tadeo:

San Judas Tadeo, primo hermano de Jesús, que al decirle “Señor, ¿por qué te manifestaste a nosotros y no al mundo? te interesaste por el pueblo, que conociste muy bien el corazón del Médico Divino, Jesús, quien siempre curó a los enfermos si tenían FE, que te preocupaste por la salud corporal (como se ve en la curación de Agábaro, jefe persa) INTERCEDE ante el Señor para que por su misericordia, se repitan los SIGNOS de su poder que me ayude en mi FE, para ser capaz de recibir la curación de mi cuerpo, (Dígale su enfermedad). Y que esto me ayude también a cuidar de la salud del alma. Acepto, aunque no vea claro, la voluntad de Dios. Así sea. Rezar con fe un padre nuestro.

En esta oración la intercesión de San Judas Tadeo, que se percibe como eficaz por el parentesco que lo unía con Jesús, cumple el mismo papel que la peregrinación analizada por Giménez, ya que es esa intercesión la que hace que se mueva la voluntad de Dios para conceder la salud. Siendo Jesús el Médico Divino, su poder de conceder la salud se presupone. El propio creyente participa con su fe, por lo que cumple dos papeles: el del sujeto que recuperará la salud y el de ayudante. Por inferencia, la poca fe o la incredulidad serían los opositores. Jamás aparece el creyente como sujeto operador de su propia salud. Muy ilustrativa a este respecto es la oración al Niño Doctor, que es una figura de Jesús niño, vestida con el pantalón y el saco blancos característicos del atuendo de los doctores, y que tiene a su lado un maletín de médico:

Postrado delante de ti, Niño Dios, Doctor de los Enfermos, te pido un remedio espiritual para los males del alma y del cuerpo, si es del agrado de tu Divina Voluntad. Manda un rayo de luz a mi desfallecido espíritu para examinar mi pasada vida y saborear lleno de júbilo las alegrías que experimenta el corazón arrepentido.

Líbrame Divino Niño, de la peste y de las enfermedades, de las calumnias, falsos testimonios, muerte repentina, de vivir en pecado mortal y enciende en mi corazón el sagrado fuego de tu amor a tu Divina Madre y a su Santísimo esposo San José. Por nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Lo mismo se encuentra en los agradecimientos inscritos en los retablos. Transcribo uno de los innumerables que se encuentran en la basílica en la que se venera a la virgen de San Juan de los Lagos:

Doy gracias a la Santísima Virgen de San Juan por haberme salvado de la enfermedad de que los doctores no me hallaban en un gran sueño se me apareció la virgen y me indicó que tenía un derrame cerebral, siendo ella la que me hizo el milagro. Doy gracias a Dios y a la virgen de San Juan que me alivió.

Dios, y el mundo sobrenatural en general, se perciben como el sujeto operador de la conjunción de los enfermos con la salud. La acción de los médicos es vista generalmente como auxiliar en la recuperación de la salud, no sólo por los pacientes sino por los mismos médicos, quienes se proclaman como instrumentos de Dios. También los brujos, los curanderos y sus pacientes invocan a Dios y a los santos, aceptando al mundo sobrenatural como el sujeto operador, el dador de la salud, pero su propia ubicación actancial es más problemática. Algunos, particularmente los creyentes que practican la religiosidad popular, los consideran también como auxiliares del mundo sobrenatural; pero otros, especialmente los ministros religiosos, los consideran como opositores.

Transcribo, para terminar, la “oración de curación” que aparece en un folleto cuyo título es *Oraciones poderosas*, y que adquirí en un expendio colocado cerca de la entrada principal de un templo en Aguascalientes. Me parece que esta oración resume la visión de la religiosidad popular acerca de la salud, la enfermedad y la curación. Posiblemente su origen esté en el movimiento carismático católico, lo que reforzaría la idea de que la visión de algunas variantes del pentecostalismo se acerca a la de la religiosidad católica popular:

Oro pidiendo curación. Creo en la curación y espero la curación. Con Dios todas las cosas son posibles. He sido creado para tener vida y salud. La felicidad y la vitalidad son mías por derecho divino al nacer. La voluntad de DIOS es que me cure y me restaure.

Si necesito salud, me veo como DIOS me ha creado: completo, bien, perfecto. Me adhiero a la verdad de que con DIOS todas las cosas son posibles. Oro pidiendo curación, creo en la curación y espero la curación.

¿“De Dios venga el remedio” o “a Dios rogando y con el mazo dando”?

A través de la oración me convierto en aliado de las fuerzas y energías de DIOS. Hago de mí mismo un canal a través del cual fluye libremente la vida de DIOS, llevando salud a cada parte de mi cuerpo.

La fe es el medio a través del cual hago contacto con la ilimitada y eterna fuente de curación. Tengo fe y me afianzo firmemente en esa fe. El saber que puedo curarme disipa las nubes de preocupación y temor, y mi mente y mi corazón descansan.

Para los hombres esto puede ser imposible; mas para DIOS todo es posible. Estoy vivo con la vida del Espíritu. Mi cuerpo irradia salud y perfección. Gracias Padre que esto es así.

EL PENTECOSTALISMO DE “PALABRA DE FE”

Haber tocado el tema de la salud, que desde luego tiene directamente que ver con la pobreza y con la justicia, me permite comparar la visión de la religiosidad católica con la religiosidad protestante para señalar sus diferencias,¹² y con la religiosidad pentecostal de las iglesias que predicán la “Palabra de fe”, para señalar, al menos tentativamente, sus semejanzas.

En la concepción del protestantismo que se deriva del puritanismo y del metodismo, Dios es visto como el origen y el sostén de todo lo que existe, el origen del mundo y de los hombres. Pero tienen en su doctrina el concepto de mayordomía que se deriva de la parábola de los talentos, mediante el cual entienden que el mundo ha sido puesto por Dios bajo el cuidado de los hombres, quienes han adquirido una obligación de la que les pedirá cuentas. Un ejemplo es el caso del propio cuerpo y de la salud, cuya fuente última es Dios, pero que se ha puesto en las manos de los creyentes como una obligación moral-religiosa de la cual tienen que responder ante Dios. La enfermedad y la pobreza son, entonces, percibidas como señales de que no se cumplen las obligaciones y, en última instancia, de que no se forma parte de la comunidad de los elegidos por Dios. Es una desviación moral.

En términos del modelo actancial de Greimas, Dios no es el dador inmediato de la salud, ya que su conservación y su cuidado corresponden al creyente. Dios es, más bien, quien lleva a cabo la transformación que hace del creyente el sujeto operador de su propia salud, realizando la conjunción del creyente con el objeto modal “tener que”; es decir, creándole una obligación moral que lo hace responsable de su salud. Tal concepción dio origen a la percepción social de la enfermedad como una desviación, y de la persona enferma como un

¹² Esta comparación puede hacerse también con otros tipos de religiosidad católica, como podría ser, por ejemplo, la de las Comunidades Eclesiales de Base. Probablemente se obtendría el mismo resultado.

desviado (Lupton, 1994). Por el contrario, si alguien se enferma a pesar de ser una persona cuidadosa, responsable y de buena conducta, la explicación de la enfermedad se vuelve problemática. Lupton cita, por ejemplo, las palabras de la estrella del pop Olivia Newton John al referirse al cáncer de mama que padeció: “Al principio estaba desconcertada por el hecho de padecer la enfermedad, porque como moderadamente, hago ejercicio regularmente, no fumo y casi no bebo” (Lupton, 1994: 92).

Esta visión es diferente de la que se observa en la predicación y en la práctica de los creyentes de las iglesias pentecostales que se identifican con el movimiento “Palabra de fe”.

Para David Martin (1990; 2002), el pentecostalismo latinoamericano tiene una visión de la acción humana como acción racional que lleva a la disciplina económica, que le viene como herencia del metodismo. Esta es, según él, la cultura que inculca entre sus fieles latinoamericanos. Algunas iglesias todavía predicán la tradicional ética protestante; pero las nuevas, que se asientan en contextos económicos diferentes, inculcan en sus fieles una cultura diferente:

Los nuevos habitantes de las ciudades deben encontrar su camino en los mercados de trabajo flexibles y desregulados de la economía post-industrial, basada en los servicios. Los nuevos protestantes no son ya parte típica del proletariado manufacturero, sino trabajadores del sector servicios, frecuentemente en la economía informal, en medio de un capitalismo global, *high-tech*, basado en la información. En tal mundo la capacidad para ser puntual, disciplinado y obediente, tan crucial en el sistema (fordista) industrial, es menos relevante que la capacidad para la auto-motivación, para controlar el proceso de trabajo sin necesidad de supervisión, para ser reflexivo y auto-supervisado, y para manejar los encuentros personales de manera eficiente [...]. El pentecostalismo proporciona exactamente esas cualidades personales. (Martin, 2002: 79)

Pero el mismo Martin señala otro contexto diferente en el que se desarrolla un pentecostalismo también diferente. El contexto es el del consumismo capitalista, que es, dice, una especie de capitalismo de casino, en el que las fortunas se ganan y se pierden en instantes. En este contexto surgen iglesias como las brasileñas Iglesia Universal del Reino de Dios y Renacer. “Estas iglesias ponen en práctica un estilo agresivo en su empresa evangelista, así como en la vocación secular de sus miembros” (Martin, 2002: 80). La Iglesia Universal del Reino de Dios también está presente en México, en donde es mejor conocida con el nombre de “Pare de Sufrir”, y en donde predica, en programas que se transmiten por la televisión durante una buena parte de la noche, la palabra de fe.

Pero esas iglesias brasileñas no son las únicas, sino que son muchas más las iglesias pentecostales que se adhieren al movimiento que fue fundado en 1979

por el Dr. Doyle Harrison y por otros muy conocidos predicadores televisivos independientes, como Kennet Hagin, Kenet y Gloria Copeland, Frederick K. C. Price, Norvel Hayes, Jerry J. Savelle y John H. Osteen. Algunas, como la iglesia fundada en Aguascalientes, México: Casa de Oración, Palabra de Fe, ostentan expresamente el nombre del movimiento en su propia denominación; otras adoptan esa doctrina como algo fundamental en sus creencias, y otras predicán la eficacia de las promesas de Cristo sin adherirse al movimiento (Zalpa, 2003).

El movimiento “Palabra de fe” tiene como fundamento la teología de la confesión positiva, según la cual poseemos lo que confesamos (*what I confess I possess*). Quien tiene fe, y confiesa y reclama públicamente algo de Dios, ya sea la sanación de alguna enfermedad, el mejoramiento de alguna relación o la prosperidad material, puede estar seguro de que lo obtendrá, pues, como lo repiten constantemente sus predicadores, Cristo ha prometido que todo lo que los creyentes le pidan al Padre en su nombre les será concedido, y las promesas de Cristo no son promesas vanas, sino eficaces.

Como puede verse fácilmente, tal movimiento se parece a lo que hemos dicho de la religiosidad popular en Latinoamérica. La diferencia es que no son las peregrinaciones ni los ritos, es decir, no las obras, sino la fe, el medio por el cual prácticamente se obliga a Dios a cumplir la promesa de que todo lo que se le pida en el nombre de Cristo será concedido.

Las prácticas basadas en esta fe, como las oraciones pidiendo prosperidad material, solución de problemas personales, sanación, etc., han sido reportadas por varios autores (ver, por ejemplo, en este mismo libro, los trabajos de Coto Murillo y Salgado Ramírez, y el de Horjales *et al.*). Yo mismo he observado servicios religiosos, en vivo y en televisión, en los que se piden esos bienes, insistiendo en la confesión positiva y en la eficacia de las promesas de Cristo.

Reporto aquí mi observación de una reunión de pastores, la mayoría no pertenecientes a este movimiento, en la que se comunicó que un pastor que no estaba presente padecía una enfermedad que lo obligaba a poner en venta el equipo de sonido de su iglesia para solventar los gastos requeridos para atenderse, por lo que se preguntaba a los pastores si alguno quería comprarlo y ayudar así a su colega enfermo. Uno de los presentes intervino para recordar la caridad cristiana que les imponía el deber de ayudar al enfermo sin que tuviera que vender el equipo de sonido que le era útil para su actividad apostólica. Después de esa intervención, todos estuvieron de acuerdo en cooperar de acuerdo con sus posibilidades. Pero pidió la palabra un pastor adherente del movimiento “Palabra de fe” y arengó a los demás pastores de la siguiente manera:¹³

¹³ No reproduzco las palabras exactas, pero sí su sentido, y el tono en que fueron dichas.

¿Somos o no somos hombres de fe? ¿Por qué entonces no hacemos lo que predicamos? ¿Por qué tiene que vender nuestro hermano el equipo de sonido que tan útil le es para su ministerio? Es más, ¿por qué tenemos que dar una cooperación económica? ¿No estamos seguros de que si lo pedimos con fe, nuestro hermano sanará? ¿No estamos convencidos, y predicamos, que Cristo nos ha prometido que todo lo que pidamos en su nombre se nos concederá? ¿Creemos o no en la eficacia de la promesa de Cristo?

En otras palabras: ¿por qué hacer algo más que pedir con fe? No todos los pastores presentes en la reunión eran adherentes del movimiento “Palabra de fe”, por lo que estuvieron de acuerdo en orar por el hermano enfermo y pedir su sanación, pero también en cooperar para ayudar a pagar el tratamiento médico requerido.

HABITUS, RELIGIÓN Y POBREZA

Utilizando el modelo actancial de Greimas, la diferencia entre los *habitus*, es decir, entre los esquemas de percepción y de acción del mundo religioso protestante derivado del puritanismo y del metodismo, y los del mundo de la religiosidad popular mexicana y del pentecostalismo del movimiento “Palabra de fe”, que ya se hizo ver en el apartado anterior, puede esquematizarse de la siguiente manera:

CONCEPCIÓN PROTESTANTE

Dios \Rightarrow (creyente \cup deber hacer) \longrightarrow (creyente \cap deber hacer)

Dios es el sujeto operador que da a los fieles una competencia bajo la forma de deber hacer, ya sea deber de producir bienes, como deber de cuidar la propia salud. También el deber de luchar por la justicia, que han asumido algunas iglesias.¹⁴

Con el esquema anterior, casi como una consecuencia, se relaciona el esquema siguiente:

Creyente \Rightarrow (creyente \cup bienes) \longrightarrow (creyente \cap bienes)

Una vez hecho competente por medio del deber hacer o del poder hacer, el creyente se ve a sí mismo, a su propia acción, como la que produce los bienes con los que cuenta.

¹⁴ Véanse en este mismo libro los trabajos de Caridad Masson y Fabio Lozano.

CONCEPCIÓN DEL CATOLICISMO POPULAR Y DEL PENTECOSTALISMO DEL MOVIMIENTO “PALABRA DE FE”

Mundo sobrenatural => (creyente \cup bienes, salud) \longrightarrow (creyente \cap bienes, salud)

El esquema fundamental del sentido de la acción es que Dios es el dador de todo bien. De su intervención milagrosa, que se implora por medio de las peregrinaciones, las promesas, las oraciones y otras acciones, o por la intermediación única de Cristo, se esperan los bienes necesarios para la subsistencia o para la prosperidad y la salud.

CONCLUSIONES

El tema de las relaciones entre religión, pobreza y justicia social se aborda en este trabajo desde una perspectiva cultural, entendiendo la cultura como las redes de significación que nosotros mismos vamos tejiendo, y en las que la religión ocupa un lugar central, como proveedora de sentido.

Los significados del mundo no se conciben como desligados de la acción social, por lo que se proponen las creencias como el eslabón que une los significados como *modelos de*, con los *ethos* como *modelos para* la acción; en esta propuesta se inscribe el tema de la relación entre religión, pobreza y justicia social, por medio de la hipótesis que sostiene que las creencias que se manifiestan en la religiosidad popular católica, así como en el pentecostalismo del movimiento “Palabra de fe”, al inculcar una visión del papel de la actividad humana en la producción, tanto de los bienes como de la justicia, en la que todo se espera de Dios, inculcan en sus fieles un *modelo para*, que tiene como efecto no buscado la reproducción de la pobreza y de la injusticia.

Con la idea de pensar los efectos de las creencias sobre las prácticas, de una manera que, por una parte, dé cuenta de su efectividad, pero, por otra, excluya la concepción de los actores sociales como autómatas, recurrí al concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu, y evidenciado por medio del uso del modelo actancial de Greimas, para analizar, tanto las prácticas (peregrinaciones) como los discursos (oraciones, retablos) de la religiosidad católica popular y las prácticas del movimiento pentecostal “Palabra de fe”. Por medio de ese análisis se mostraron *modelos para*, que pueden generar una variedad muy amplia de acciones diversas, pero que se inscriben en el mismo esquema fundamental o responden a los mismos presupuestos básicos, tendientes a reproducir la pobreza y la injusticia.

En el curso del análisis, sin embargo, se encontraron evidencias que hacen redimensionar la hipótesis, pues no en todas las prácticas de la religiosidad popular se pueden evidenciar los *habitus* hipotizados.

Dado que el análisis se realizó utilizando datos empíricos provenientes solamente de México, algo que queda pendiente para futuros trabajos de investigación es si, como me atrevo a conjeturarlo, los mismos esquemas básicos de acción se pueden encontrar en la religiosidad católica popular de otros países de América Latina y el Caribe. Y queda también pendiente la cuestión ética de si, además del sentido de la acción, se puede hablar de la posibilidad de evidenciar esquemas básicos de responsabilidad religioso-moral de los actores sociales en la lucha por la superación de la pobreza y la injusticia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnason, Johann P. (1989). "Culture and Imaginary Significations", en *Thesis Eleven*, Vol. 22.
- Berger, Peter (ed.) (1990). *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Bourdieu, Pierre (1967). "Postface", en Erving Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit.
- _____ (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- _____ (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Calhoun, Craig (2000). "Pierre Bourdieu", en George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Oxford: Blackwell.
- Colaiani, Luigi (2004). *La competenza ad agire: agency, capabilities e servizio sociale. Come le persone fronteggiano eventi inediti e il servizio sociale può supportarle*. Milano: Franco Angeli.
- Foucault, Michel (1984). "Debate con los historiadores", en Oscar Terán (ed.), *El discurso del poder*. México: Folios.
- Geertz, Clifford (1966). "La religione come sistema culturale", en Dario Zadra (ed.), *Sociología della religione. Testi e documenti*. Milán: Ulrico Hoepli.
- _____ (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1993). *Local Knowledge. Further Essay in Interpretative Anthropology*. London- Nueva York: Fontana.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Euménicos.
- González, Jorge A. (1986). *Cultura(s)*. Colima-México: Universidad de Colima- Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lupton, Deborah (1994). *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. Londres: Sage.

- Martin, David (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford-Cambridge: Blackwell.
- _____ (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Patiño López, María Eugenia (2005). *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes-Conciuculta.
- Schein, Edgar H. (1992). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Zalpa, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el Estado*. Aguascalientes: Centro de Investigaciones y Estudios Multidisciplinarios sobre Aguascalientes-Universidad Autónoma de Aguascalientes-El Colegio de Michoacán.



ENTRE LAS COSAS DE DIOS Y LAS PREOCUPACIONES TERRENALES: EL CAMINO CONTRADICTORIO HACIA LA SANTIDAD EN LA “IGLESIA DE LA LUZ DEL MUNDO”

Luis Arturo Ávila Meléndez¹

INTRODUCCIÓN

Un planteamiento básico acerca de la relación entre pobreza, religión y justicia social es destacar la importancia que tiene cualquier religión para organizar o generar acciones efectivas para afectar, positiva o negativamente, problemáticas sociales, puesto que cuenta con estructuras organizativas y es fuente de sentimientos de identidad poderosos. En este sentido, me interesa señalar el riesgo de simplificar excesivamente en nuestras explicaciones los efectos de un sistema de creencias o de una estructura organizativa sobre la capacidad de agencia de las personas. En muchos casos la indagación de tales efectos está encaminada exclusivamente a mostrar cómo los mecanismos de organización colectiva y los mecanismos de formación de las conciencias, mediante un sistema de creencias de una institución religiosa, dirigen la acción individual y/o colectiva en un sentido determinado institucionalmente. La contribución de Zalpa y, en cierto grado, la de Antequera, ejemplifican esta tendencia investigativa.²

¹ Doctor en Antropología Social. Es investigador titular del Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional de Michoacán, del Instituto Politécnico Nacional (México) y becario COFAA. Sus líneas de investigación son cultura regional y educación y educación superior y organización social del trabajo.

² Si bien se ha reconocido la importancia de la organización social y el poder como generadores de coherencia en sistemas ideológicos específicos (Wolf, 1999), también se ha identificado

Es más frecuente aún encontrar este tipo de orientación al investigar religiones consideradas fundamentalistas: religiones que afirman apegarse estrictamente a una doctrina, basada en una palabra sagrada compartida. Desde dicha perspectiva, al explicar la relación entre pobreza y religión se intenta demostrar la persistencia o profundización de la pobreza mediante una relación causal entre la doctrina y la organización religiosa, por un lado, y el comportamiento de los creyentes frente a su pobreza material, por el otro.

Con relación al tema planteado, desde tal perspectiva se correría el riesgo de poner el énfasis exclusivamente en los efectos de los aspectos religiosos señalados sobre las posibilidades de los miembros de una religión para enfrentar situaciones de pobreza propia o de otros. En contraste, lo que propongo en este trabajo es analizar distintos elementos relacionados con el manejo de recursos de las iglesias y los creyentes, para mostrar que aún en contra de la intencionalidad de las autoridades religiosas, de la propia doctrina, y a pesar de los conflictos que se generan en la identidad personal, creyentes de religiones fundamentalistas pueden tener diversas actitudes y acciones orientadas a la transformación de sus estilos de vida y nivel socioeconómico, si bien no de forma organizada colectivamente, como lo advierte Antequera (en este volumen). Más que centrarme en cómo funcionan la doctrina y la organización religiosas para orientar un comportamiento homogéneo, quiero subrayar las posibilidades de comportamientos divergentes. Si bien, es cierto que las desigualdades organizadas estructuralmente tienen efectos patentes, debemos tener recursos explicativos para referirnos a acciones o comportamientos que se alejan de lo esperado. Por ejemplo, en las reuniones de la iglesia de mi estudio, destacan obviamente los varones como organizadores, en tanto que los organizadores son pastores o encargados, y esos puestos sólo los pueden ocupar los hombres; pero en algunas de las sesiones las mujeres, y no los hombres, eran las participantes más sobresalientes.

Por lo tanto, argumento que la relación entre pobreza y religión debe plantearse de forma compleja y no unívoca para cada religión, aun en aquellas religiones que tienen un alto grado de homogeneidad doctrinal y una organización vertical que aumenta la obediencia a la autoridad y disminuye el surgimiento de interpretaciones doctrinales divergentes. En particular, la orientación teórica de mi propuesta recupera los aportes de Roseberry respecto al estudio de los campos sociales, entendidos como redes de relaciones sociales, y las condiciones históricas de una red en particular (Roseberry, 1998). En consecuencia,

que la incoherencia es un elemento esencial de la cultura (Lomnitz, 1995: 180). Este trabajo pretende subrayar la importancia de estar atentos a la participación de la incoherencia y la ambigüedad en los procesos religiosos que estudiamos.

el análisis de las instituciones religiosas habría de estar ligado a procesos económicos y políticos de las regiones en las que emergen o tienen presencia. Sin excluir el análisis simbólico de lo que podría denominarse “cultura religiosa”, se afirma que las condiciones de significación de toda religión están influidas por las condiciones económico-políticas en las que los actores interactúan. Esta orientación me conduce a analizar los procesos sociales en los que se vincula una religión específica con la pobreza o con las limitantes para el desarrollo humano, entendido como el proceso de ampliar las libertades reales que la gente disfruta, de acuerdo con su capacidad históricamente determinada (Sen, 1999), planteando cuatro distinciones analíticas: la doctrina, las estrategias institucionales dirigidas por la autoridad de la iglesia, las limitantes históricas de una iglesia local o congregación concreta, y la agencia de cada miembro de esa congregación.

Propongo poner atención, tanto a los resultados derivados de la intencionalidad de las autoridades religiosas y de las posibilidades de acción establecidas por la doctrina, como a las respuestas diversas que dan los actores frente a estas condiciones; respuestas que tampoco son, en sí mismas, simples, pues deben estar fundamentadas de tal forma que no contradigan su identidad misma y, por lo tanto, no infrinjan las normas que les permiten a esos actores ser miembros de la iglesia, pero que logren además una mediación que concilie sus aspiraciones personales “en el mundo” con las normas de su iglesia. No se trata simplemente de una diversidad azarosa e incomprensible, sin importar la organización y los procesos institucionales de cada iglesia, sino de una diversidad de respuestas que son posibles precisamente porque los actores aprovechan esa organización y esos procesos.³ Estas reacciones diversas posibilitarían, por ejemplo, la imbricación no prevista de la cultura religiosa con procesos de largo plazo de formación de culturas políticas de grupos ciudadanos que participan en movimientos sociales, y que rebasan, con mucho, la intención o los efectos previstos por las autoridades religiosas (Wood, 1999: 309).

En este sentido, el caso de la “Iglesia de la Luz del Mundo” (LDM) es útil para mostrar cómo, incluso en una iglesia con una doctrina básicamente uniforme en todas las iglesias locales, la participación en la iglesia de los miembros genera efectos diversos en relación con sus libertades reales en el mundo terrenal. El interés en la LDM para el análisis de la relación entre pobreza y religión radica en su explícita doctrina en contra del interés en “las cosas del mundo”, en la relativa uniformidad en el manejo de la doctrina a través de una organización

³ Otra corriente de análisis que orienta mi estudio, y que es compatible con la propuesta de Roseberry, es la de Long (1998), la cual está orientada al estudio de las estrategias, interpretaciones y compromisos sociales de actores y redes de actores.

vertical eficiente, y en el respeto a la autoridad carismática del director general. Las distinciones planteadas hacen pertinentes las preguntas: ¿Cómo enfrenta la autoridad de la LDM los cuestionamientos al manejo que hace de la evidente riqueza material generada por la feligresía, si a la iglesia no le interesa la riqueza? ¿Cómo concilia cada individuo su pertenencia a la LDM y su obediencia a la autoridad, siguiendo un camino de “santidad”, con sus aspiraciones personales terrenales y con su identidad de clase social? La segunda pregunta, en particular, señala mi interés en la creatividad humana y en las posibilidades de una diversidad condicionada socialmente, puesto que no existe una sola respuesta, sino que, a cada momento, cada creyente enfrenta decisiones relacionadas con tales contradicciones y les da una respuesta original.⁴

Presentaré en este documento los elementos que considero fundamentales para comprender la relación entre pobreza y religión desde la perspectiva sugerida. Las fuentes de primera mano son los discursos de los encargados de dos iglesias locales en Michoacán, emitidos durante la escuela dominical (sesión dominical en la que el encargado de cada iglesia desarrolla detalladamente un tema de la doctrina), y algunos discursos pronunciados en la sede de la iglesia en Guadalajara, por diversas autoridades, en días de fiesta para la LDM, durante los años 2005-2007. En relación con estos discursos, incluyo también citas a pasajes bíblicos referidos por los oradores para fundamentar su argumentación. Otra fuente de información son las entrevistas informales realizadas a miembros de dos iglesias locales de la LDM, en su mayoría en torno a problemáticas de vida cotidiana, en principio ajenas a una actividad fundamentalmente religiosa, así como la observación participante y el registro en eventos religiosos cotidianos y festivos. El planteamiento a lo largo del escrito girará alrededor de la religión y su relación con los recursos materiales, sociales y espirituales de los fieles, y los conflictos y ajustes que ocurren desde la perspectiva de los creyentes, considerando sus condiciones sociales y sus condiciones en tanto que miembros de una institución religiosa con sus propias normas y redes sociales. Este análisis de los intercambios y manejo de recursos que ocurre dentro de una comunidad religiosa me lleva a plantear, en las conclusiones, una reflexión en torno a la justicia social como sería definida desde el punto de vista del creyente, al desenvolverse en diversas esferas dentro de órdenes establecidos por la misma institución religiosa y por el Estado.

⁴ Contrariamente a lo que encuentra Antequera en Cochabamba (en este mismo volumen), en las iglesias locales de la LDM de mi estudio encuentro que el factor ideológico más poderoso que actúa, tanto para la despolitización como para intensificar la segregación, no es la ideología religiosa sectaria, sino el individualismo utilitarista, tan poderoso que afecta a los creyentes, incluso en contra de los principios de su propia confesión.

En la primera parte del escrito presentaré los fundamentos de la doctrina de la LDM, que acotan pero al mismo tiempo dan pie a diversas posturas entre los fieles respecto a las consecuencias de sus acciones fuera del ámbito religioso; acciones que tienen consecuencias en sus libertades reales y en sus capacidades para mejorar su situación de vida (terrenal). En la segunda parte del escrito presentaré la información pública que conseguí respecto al manejo que hacen las autoridades de la LDM de los recursos económicos de la institución, provenientes básicamente de los creyentes, con la finalidad de mostrar el uso de los recursos para sostener estrategias de promoción y defensa de la institución, y las justificaciones que las autoridades señalan. Finalmente, precisaré algunas de las posibilidades que tienen los hermanos de una iglesia local para aprovechar su pertenencia en la iglesia para mejorar sus condiciones de vida materiales, sin tener la auto-percepción de que están violando la doctrina; o, bien, las posibilidades de no obedecer a las invitaciones a realizar acciones a favor de la iglesia, sabiendo que están transgrediendo la doctrina, sin que se dé una expulsión inmediata aunque sí se ejerza una presión social gracias a la conformación de comunidades cara a cara en las iglesias locales y a través de las relaciones familiares.

Para terminar esta introducción, haré una breve descripción de la LDM. Se trata de una iglesia evangélica nacida en la ciudad de Guadalajara, México, fundada en 1926 por Aarón Joaquín, un personaje de quien se suele destacar en la historia de la iglesia su baja escolaridad, rasgos autóctonos, escasez de palabra, y el haber formado parte del ejército (De la Torre, 1995). El inicio de la iglesia es un llamamiento divino a través de sueños y manifestaciones en los que se le ordena a su fundador restaurar la primitiva iglesia cristiana, la cual fue perseguida y exterminada tras la muerte de los primeros apóstoles de Cristo, pues se considera que la autoridad de la iglesia original no trascendió tras la muerte de estos. Estudios anteriores destacan la importancia que tuvo el haber conseguido un extenso terreno cercano a la ciudad de Guadalajara, en 1955, lo cual permitió concentrar a la feligresía y ofrecer recursos a la población migrante recién urbanizada (terrenos a plazos, albergue, relaciones para obtener empleo). Tras la muerte del hermano Aarón, la autoridad pasó a su hijo, Samuel Joaquín, nuevamente a través de manifestaciones que Dios le hizo llegar a él mismo y a algunos de los principales pastores de la LDM.

El documento base de su doctrina es la *Biblia*, y, por supuesto, la palabra y las cartas del apóstol, en tanto que se considera que recibe directamente la palabra de Dios. Ya se ha señalado la “tensión moderada” que existe entre la posibilidad de ser un instrumento de Dios para intervenir en el mundo terrenal, haciendo lo necesario para que más almas entren a la iglesia del Señor, y ser un Pueblo elegido que está muerto para el mundo y las pasiones terrenales (De

la Torre y Fortuny, 1991: 128). Las autoras citadas refieren que el éxito de la iglesia se debe, en parte, a su proyecto social y económico; pero me parece que también se ha debido a su característica no ecuménica, pues aunque se afirma que el Pueblo de Dios estará formado por personas de todas las naciones y lenguas, y que hay un solo dios vivo y verdadero y una sola Verdad, por otra parte se afirma que la pertenencia a esta iglesia no es para todos, sino sólo para el Pueblo elegido por Dios. Esto les permite conducir un proceso de expansión, sin ser radicales ni intolerantes ante los que rechazan su invitación. Inclusive consideran que no todos los bautizados serán parte de este Pueblo, pues Dios ha dejado crecer el trigo con la cizaña, y quien desobedezca los mandatos establecidos se perderá. Esto les permite mantener entre sus afiliados a personas que no cumplen con las normas, sin llegar al extremo de su expulsión ni generar conflictos familiares graves, y contar con cierta ambigüedad respecto al grado de deserción de los miembros.

En el caso de Samuel Joaquín, su dirección se ha distinguido por una expansión acelerada en el territorio mexicano, y con una amplitud territorial diversa en países de América y algunos de Europa y Asia. Según información de la iglesia, cuenta con cinco millones de creyentes en la actualidad. Aunque en el censo del 2000 sólo se registraron 70.000 miembros (INEGI, 2001), la efectiva organización y seguimiento de la trayectoria de cada uno de los miembros de la iglesia, y el interés mostrado por las autoridades religiosas por que en el próximo censo disminuya el sub-registro, son señal de que las cifras dadas por las autoridades de la LDM son plausibles.

UNA MISMA FE COMO DOCTRINA FUNDAMENTAL

En la LDM existe la clara intención de mantener y difundir la doctrina lo más homogéneamente posible entre todos sus fieles. A esto contribuye que la LDM es una iglesia relativamente nueva, lo que posibilita que no se hayan generado prácticas religiosas con matices regionales importantes. Arreglos organizativos, como la Escuela Dominical y la participación de cualquier miembro de la iglesia para dirigir las oraciones y la “recordación” de la palabra, hacen posible la difusión y apropiación de enunciados doctrinales relativamente homogéneos.⁵ Basados en textos bíblicos referentes a las advertencias y regaños que se ganaron algunas iglesias del primitivo cristianismo por parte del Apóstol Pablo, las autoridades asumen que una de sus tareas es cuidar que la doctrina no se corrompa con interpretaciones personales o grupales en las iglesias locales; cuestión que está ligada al fortalecimiento del respeto a la autoridad del director

⁵ De esta manera concretizan el llamado a ser un “real sacerdocio”.

general. Ver, por ejemplo, 2 Tes. 2: 15 y 1 Tim. 1: 3-7. Otros estudios han detallado los recursos para que la doctrina se mantenga relativamente homogénea en el interior de la LDM (De la Torre y Fortuny, 1991, De la Torre, 1995), por lo que ahora me referiré a un conjunto de preceptos pertinentes para analizar la relación entre la doctrina, la pobreza y la justicia social.

En primer lugar, en los discursos de la Escuela Dominical se construye una distinción entre “lo de Dios” o “lo espiritual” o, bien, “lo del mundo” o “de la carne”. En términos muy simples se refieren a un asunto en realidad sumamente complejo, como lo es la conciencia humana, y elaboran un esquema en el que la voluntad de cada persona es influida por dos fuerzas opuestas: el espíritu que pertenece a Dios o el espíritu mismo de Dios que habita en algunos de los hermanos, y la carne; esquema que sólo es posible construir desde una teoría específica de la mente y de la voluntad, que Rebel asocia al modelo tomista (Rebel, 2004: 168 y ss.).⁶ El ingreso a la LDM a través del bautismo significa que “estamos muertos para el pecado, para el mundo estamos muertos, así que yo vengo aquí para fortalecer a mi alma, para alimentar a mi espíritu” (H. G., 27 de agosto de 2006).

La pertenencia a la LDM implica que los sujetos no tengan ningún interés en la riqueza material, ni en metas personales orientadas por la sabiduría humana. De hecho, no deben preocuparse por las necesidades materiales del mañana, pues Dios cuida de sus hijos; basta con tener alimento y vestido. En más de una ocasión se han citado ejemplos de hermanos profesionales que decidieron dejar sus trabajos para ser obreros y luego encargados en la LDM. Para sostener este precepto sirven textos como el de Mateo 6: 19-20.

Particularmente en cuanto a la sabiduría humana, para los fines del espíritu es considerada vanidad, tal como lo exponen al presentar el Libro de Eclesiastés (Ecl. 1: 18). Aunque en sus principios morales afirman:

[...] abrimos nuestras puertas al conocimiento que erradique la pobreza, ignorancia, vicios y fármaco-dependencia [...]. Creemos en la ciencia como un don de Dios, cuyo

⁶ La discusión de Rebel sobre la teoría de la mente y la construcción de conocimiento es compleja, pues implica la postura epistemológica y la ética de los propios investigadores. Para los objetivos de este documento, Rebel plantea una discusión fundamental para el análisis de discursos emitidos por una autoridad (científica o religiosa), que pone en evidencia la forma como la imposibilidad de concebir la mente como “un flujo mental hecho propio y, por tanto, no centrado, que dirige a la voluntad por una pragmática conflictiva y complementaria de placeres encontrados” (2004: 170), es la base de la aceptación de una visión de mundo en la que la conciencia y la voluntad propias están limitadas temporalmente y pueden ser objeto de lucha frente a fuerzas externas.

conocimiento debe servir a las más grandes causas de la humanidad, favoreciendo el progreso y desarrollo de los países. (LDM, 2007)

Los encargados de la iglesia local a la que me refero se han manifestado a favor de renunciar a los estudios si estos afectan la “carrera espiritual”, citando el ejemplo dado por el director general a sus propios hijos.

Para fortalecer el sentido de agradecimiento y deuda con Dios, se afirma que la riqueza y las destrezas personales no se deben a la capacidad o a la intención propia, sino que son una bendición de Dios. Lo contrario se considera un “envanecimiento” del hermano. El precepto retoma el Libro de Job como ejemplo extremo de un hombre justo con Dios, quien sin ofender a Dios acepta todo el bien y el mal de la vida (Job 1: 8).

La doctrina también dicta que las “obras” de cada miembro (asistencia a la oración, ofrendas monetarias y materiales, obediencia, etc.) estarán determinadas por la mayor o menor fortaleza de su fe; lo que permite variaciones en el comportamiento real respecto al manejo de recursos materiales y aspiraciones “del mundo”, sin dejar de ser hermano. En su discurso, uno de los oradores citó el texto de Mateo (13: 8) para señalar esta condición: “Y parte cayó en buena tierra y dio fruto, cual a ciento, cual a sesenta y cual a treinta”. Este principio permite un alto nivel de flexibilidad a los hermanos para permanecer e identificarse con la LDM, sin cumplir cabalmente con varios de los preceptos, pues se considera que cualquiera puede caer en ciertas faltas por “descuido” o “falta de cuidado en las cosas de Dios”; esto es, principalmente, la inasistencia a las oraciones diarias. En 2006, el director general aclaró el sentido de esta condición, afirmando que su oración para solicitar el perdón de Dios durante la principal celebración de la iglesia no era una petición hecha en beneficio “de los habituados al pecado y que voluntariamente se entregan al desenfreno carnal” (Joaquín, 2006), sino de quienes hacen el esfuerzo de permanecer en santidad.

La dicotomía simple que se establece entre cuerpo y alma da la posibilidad de que un hermano pueda transgredir en algún grado las normas y, por medio de la activación de sentimientos de culpa y arrepentimiento, pueda permanecer en la iglesia. Esta dicotomía permite el funcionamiento de los mecanismos organizativos, a través de los cuales son moldeados los sentimientos y emociones de los hermanos. El funcionamiento de estos mecanismos incluye, por lo menos, las argumentaciones de los encargados y autoridades respecto a los deseos de la carne y los deseos del alma, la organización de situaciones concretas del culto que generan emociones para ser asociadas con símbolos importantes de la iglesia, y las situaciones de vida cotidiana, ya sea situaciones positivas, que son vistas como bendiciones, o altamente negativas, ambas usadas en el acto

ilocutivo de “dar testimonio” (Austin, 2003). Las argumentaciones van en el sentido de definir los términos “los deseos de la carne” y “los deseos del espíritu”, dando por sentado una dualidad de la conciencia, y asociando en la definición un carácter negativo a los primeros y un carácter positivo a los segundos. Por definición, los primeros nos conducen a la muerte y son pasajeros, mientras que los segundos nos conducen a la vida eterna y alcanzarlos resulta molesto para la carne (Plantin, 2002: 88).

Estas definiciones son evocadas durante situaciones rituales, como la entonación de cantos, para referirse a los sentimientos agradables que ocurren en esos instantes y dar un referente a los hermanos en torno a sus emociones: la emoción agradable que sienten en un avivamiento o en un canto es un sentimiento del alma, y es bueno. Las referencias a los sentimientos de la carne son asociados a lo que aleja al hermano de la iglesia: preferencias por actividades deportivas, trabajo, estudio, conocimiento terrenal, etc., son deseos de la carne que separan al hermano de la santidad. En el caso de las mujeres, el dominio de la carne tiene manifestaciones concretas en la forma de vestir e interactuar con los hombres (cfr. Ávila, 2007: 19). A todos en general se les reitera el sufrimiento necesario del cuerpo al seguir el camino de santidad, por medio de desvelos, la incomodidad en los albergues, la dureza del piso al arrodillarse en las oraciones, etc. Esta separación entre cuerpo y alma los dota de una especie de autonomía frente a la conciencia del hermano, y permiten, en cierta forma, descargar las culpas en la carne, o evitar la soberbia al hacer algo positivo, pues en cada caso el hermano es en parte un instrumento de fuerzas contrapuestas ante las cuales se puede y debe enfrentar si se quiere permanecer en santidad: “¿Por qué permitir que esta carne nos lleve a donde ella quiere sin que hagamos nada?” (H. L., 20 de mayo de 2007).

No obstante, las declaraciones de falta y los señalamientos hacia quienes no participan de la iglesia como las autoridades esperan, forman parte de los mecanismos de presión colectiva, la cual funciona gracias a la conformación de comunidades que se conocen cara a cara en las iglesias locales.⁷ Así que, si bien existe tolerancia e incluso un grado de incumplimiento a la obediencia, explicado en la doctrina como una falta de fe, la intencionalidad de las autoridades es clara: se busca que todos se esfuercen por cumplir los mandatos de la LDM al cien por ciento.

⁷ Un ejemplo de estos mecanismos ocurrió cuando el encargado solicitó que se realizara una promesa pública por parte de cada uno de los presentes en la Escuela Dominical, comprometiéndose a donar un monto mensual específico para la construcción de la casa pastoral. Cada hermano debía ponerse de pie y desde su lugar decir en voz alta la cantidad, o bien decir que no se podía comprometer.

COYUNTURAS Y ESTRATEGIAS INSTITUCIONALES

Además de las normas generales que rigen a toda la LDM, es importante diferenciar la temporalidad y el espacio social del establecimiento de cada iglesia local, considerando coyunturas y procesos socio-económicos de orden nacional y regional. Aunque la doctrina de la LDM señale que los hermanos bautizados han muerto para el mundo terrenal, las influencias que las autoridades religiosas y la feligresía pueden tener sobre distintos aspectos del mundo terrenal, y las influencias de éste hacia la institución religiosa son vívidas (Mittelstaedt, 2002: 6).

A nivel institucional, esta distinción es relevante para comprender el manejo que hace la administración de los recursos al invertir en nuevas iglesias en países extranjeros y en zonas de pobreza, por las consecuencias que puede tener para la legitimidad de la iglesia, por lo que se trata de decisiones geopolíticas. Los recursos destinados a algunas obras notables, como centros escolares y hospitales, son una parte mínima si se compara con la inversión en los templos y en el sostenimiento de la amplia planilla de encargados; pero tienen un valor estratégico cuando se les considera públicamente como obras que demuestran el humanismo del director general de la LDM.

Una de las principales inversiones de la LDM se realiza en terrenos urbanos y edificios para los templos. Respecto a la inversión en edificios, aunque se supone que la magnitud de la construcción de cada templo corresponde, en cierto grado, al tamaño de la iglesia local, las autoridades pueden destinar recursos para erigir grandes templos en regiones de su interés, como el templo regional ubicado en Tapachula, que sirve a los hermanos que habitan en Centroamérica; o pueden encargarse de la manutención de obreros y encargados en lugares donde el número de hermanos es muy pequeño para cubrir tales gastos; pero existe algún interés especial en promover el crecimiento internacional de la LDM, como en el caso de las iglesias de Roma e Israel, por el significado que tienen esos lugares dentro de la historia del Cristianismo. El carácter destacado de estos espacios es marcado por el esfuerzo de expandir la iglesia en esos lugares y por expresiones como las encontradas en una de las páginas web de la LDM al respecto: “Almas nuevas en esta misión en Roma. Se esta comprando un Templo muy grande por Via Tuscolana una calle muy conocida” (LDM, 2007b), y “De regreso a Israel después de casi 2000 años” (LDM, 2007c).

En términos de acciones estratégicas que consideran coyunturas a lo largo del tiempo, un ejemplo concreto se da en momentos en los que se perciben posibles privilegios para grupos religiosos mayoritarios, a través de la participación política de miembros y autoridades religiosas en organizaciones que se presentan públicamente como no-religiosas, pero que guardan relaciones no

manifiestas con una misma fe. En México, las instituciones y el marco jurídico aún mantienen ambigüedades y debilidades que permiten privilegios y tráfico de influencias, sin que puedan ser demostrados ni procesados como tales. Lo que en ocasiones se denomina “política informal” tiene un gran peso en México, por lo que personas e instituciones pueden obtener ciertos beneficios por esos medios, guardando las formalidades legales del caso (Hernández, 2006). En años recientes, ante el fortalecimiento de líderes políticos que guardan este tipo de vínculos (a través de instituciones educativas, culturales, económicas y políticas) con la iglesia mayoritaria en México (Barranco, 2006, Muñoz, 2006, Cruz, 2006), y ante síntomas de un aumento de la intolerancia a nivel mundial (Flores, 1999: 86), las autoridades de la LDM han procurado recursos, por medio de ofrendas de los miembros de la iglesia, para realizar cursos de formación y conferencias informativas acerca del Estado laico, con la finalidad de que los miembros de la LDM estén preparados para defender sus derechos. Estos procesos de orden nacional, y las correspondientes estrategias de la LDM, afectan las decisiones que toma cada miembro en su propio contexto local.

Por último, en relación con el manejo de los recursos, también resulta pertinente señalar la carrera escalafonada que pueden seguir los encargados, de acuerdo con el desempeño de sus labores, y la mejora en cuanto a condiciones de vida, aunque también un aumento de responsabilidades para los cargos más altos. Esta condición orienta la actuación de los encargados en las recomendaciones que dan a los hermanos bajo su cuidado, pues uno de los criterios de evaluación de su desempeño es el aumento en el número de fieles.

En términos generales, en el interior de la LDM el manejo de los recursos económicos se guía por el principio de la obediencia que deben guardar los miembros de la iglesia, por lo que explícitamente se señala que ante estas y otras decisiones de la autoridad no deben existir cuestionamientos, e incluso se señala a quien cuestiona como alguien que busca dañar al Varón de Dios; lo cual, se dice, tiene consecuencias negativas para quien lo haga. En particular, las reacciones de las autoridades de la iglesia ante posibles conflictos políticos son justificadas en términos de una legítima defensa ante acciones que son impulsadas, en el fondo, por el demonio.

AGENCIA Y CONDICIONES LOCALES

A nivel individual, es importante identificar las estrategias posibles usadas para cada miembro de la iglesia, de acuerdo con su historia personal y su estrato social, al ingresar como miembro activo a la LDM. Con base en ello, estará en posibilidades de aprovechar las oportunidades o superar los obstáculos que

implica estar en una iglesia local específica, para alcanzar sus aspiraciones y necesidades materiales, sin abandonar un camino de “santidad”.

Hay que señalar que en los discursos de la Escuela Dominical es muy claro el manejo que debe hacer un miembro de sus recursos económicos (diezmos, ofrendas); pero el discurso respecto a las aspiraciones no monetarias (como la administración del tiempo para la formación profesional o la capacitación laboral) es ambiguo, pues ha habido sugerencias de abandonar la escuela si interfiere con el camino de la iglesia, así como recomendaciones opuestas de no ausentarse de la universidad durante los días de fiesta. Por otra parte, como mecanismo de control y diferenciación de los miembros, es muy importante mantener la ambigüedad en torno a las ganancias materiales obtenidas por algún miembro: éstas pueden ser consideradas como una bendición de Dios por estar en su Pueblo y obedecer su palabra, y por tanto resulta adecuado usar los recursos materiales para objetivos institucionales, y a la vez pueden ser consideradas fruto de un esfuerzo individual y un interés por las cosas del mundo, para el caso de quienes faltan a sus obligaciones religiosas por asuntos laborales.

Las condiciones institucionales de culto permiten a los comerciantes autoempleados dedicarse a su negocio en horarios establecidos por ellos, y tener ausencias al trabajo en los días de fiesta religiosa sin consecuencias económicas drásticas, lo cual posibilita que mientras den diezmos sean considerados santos. Las mismas condiciones limitan a los estudiantes y empleados con horarios fijos y sin vacaciones, cuyas ausencias al trabajo o escuela pueden tener consecuencias graves para su vida cotidiana. En este caso, la generación de sentimientos de culpa y su expiación mediante la participación en servicios de fin de semana compensan sus faltas hacia la iglesia.

En cuanto a las limitaciones institucionales, aunque en los principios morales arriba citados se afirma que se cree en el libre albedrío, se argumenta acerca de la voluntad todopoderosa de Dios. Por ejemplo, refiriéndose a las bendiciones materiales y al caso de un hermano que intentó laborar como migrante ilegal en EE.UU. pero fracasó, el diácono de Zamora afirmaba, con la intención de disminuir la intención de más hermanos de emigrar a EE.UU. o a cualquier otro lugar: “si Dios me va a bendecir lo va a hacer aquí o en EE.UU. o dondequiera que esté, y si no me va a bendecir, así me vaya a donde me vaya no lo va a hacer” (H. M., 28 de enero de 2007). En dicha ocasión, un mecanismo de las reuniones de la iglesia, que permite a cualquier hermano dar “testimonio” de la verdad de la palabra de Dios a través de una vivencia que la confirma, fue utilizado por el hermano que intentó trabajar en EE.UU., quien al exteriorizar su agradecimiento a Dios por haberlo regresado con vida a pesar de su inicial frustración, reforzó su propio sentimiento de justicia divina y el de los oyentes. Cabe subrayar que el creyente realizó el intento de emigrar, siguiendo sus

aspiraciones o necesidades económicas (empleo mejor remunerado), a pesar de la oposición del encargado de su iglesia.

En relación con los conflictos individuales, al tratar de conciliar intereses propios e intereses de la iglesia, es importante notar la contradicción entre la obediencia y la existencia de acciones que se consideran *voluntarias* a favor de la iglesia; contradicción que se resuelve discursivamente, tomando como base la palabra empeñada durante el bautismo, en la que el hermano se compromete a seguir como única y válida norma de vida la palabra de la *Biblia*, y como autoridad encargada de expresar los deseos de Dios al director general de la iglesia. La palabra empeñada es una forma de dejar en un segundo plano el libre albedrío, si se quiere seguir el camino de santidad. En todo caso, el momento más importante de elección personal (decisión personal libre) es el ingreso o el rechazo del bautismo, tanto de los descendientes de los creyentes como de las almas que se convierten. Tras el bautismo, que para el caso de los hijos de los miembros debe decidirse a los catorce años de edad, los razonamientos propios que contradigan el orden establecido serían incorrectos. Durante el proceso de conversión o preparación para el bautismo, la situación no se plantea en estos términos, sino que se emplea un establecimiento gradual de compromiso, que comienza con inculcarles el reconocimiento de la misericordia de Dios por llamarlos a su Pueblo y a la salvación, o por darles todo lo que tienen en la vida, o, en el caso de los hijos de los creyentes, un agradecimiento “por haberles permitido nacer en la iglesia del Señor” (H. A. 5 de marzo de 2006); por permitirles una vida “sin conocer la maldad” ni “vivir en el error”, como lo dice un canto para niños grabado en un CD de la LDM, cantado por un coro de niños. La contradicción entre actos voluntarios y obediencia conduce nuevamente al hermano a una tensión entre tener la voluntad de obedecer y seguir sus propios deseos.

La organización de las prácticas religiosas permite a los hermanos colocarse en una escala que establece compromisos de forma gradual, de acuerdo con su fe. Cualquier miembro que lo desee de forma voluntaria puede acceder a experiencias que pueden ser útiles para aumentar su capacidad para trabajar colectivamente y sus destrezas personales, al tomar responsabilidades institucionales con distinto grado de exigencia. En el caso de la LDM, son pocos los que participan de forma regular en la conducción de las reuniones y comisiones religiosas, entre los que se destacan dueños de comercios (pequeña empresa). La participación de los fieles en la organización local de la iglesia les da experiencias importantes para su participación en organizaciones civiles, tanto electorales como no electorales. Además de la posibilidad de cualquier creyente de participar como orador ante el auditorio que constituye la iglesia reunida, existen comisiones permanentes y otras temporales para organizar eventos o

dar seguimiento a asuntos financieros y administrativos de cada iglesia local, lo cual se realiza con la supervisión de los encargados, pero con la participación de los miembros.

El mismo conocimiento mutuo y detallado de las condiciones de vida entre las familias de una iglesia local, que se genera gracias a la interacción cotidiana en las convivencias espontáneas que se dan al término de las oraciones y al interactuar en las comisiones, y la posibilidad de hacer convocatorias y aprovechar canales de comunicación establecidos por su pertenencia a la iglesia, es un recurso útil para la conformación de organizaciones, agrupaciones temporales o para el intercambio de favores para fines no religiosos, como obtener un préstamo en una caja popular o dar apoyo a representantes de barrio para la demanda de servicios ante las autoridades civiles. Las experiencias y capacidades colectivas, como la confianza generada por el manejo compartido de información personal entre los miembros de una iglesia local (Herrerros, 2004), son unas de las formas en que la pertenencia a la LDM aumenta las capacidades reales de los miembros para transformar sus condiciones de vida terrenal. Es posible afirmar que estas experiencias y capacidades son una base útil para fortalecer la actuación política de los hermanos, en un sentido amplio del término, pues a pesar de que muchos de los principios doctrinales favorecen una socialización tradicional, la reflexión cotidiana en torno a las condiciones de vida y las experiencias de discriminación que en ocasiones sufren como parte de un grupo minoritario, ha generado en algunos una conciencia reflexiva, lo que señala el carácter político de toda acción pedagógica (Ruiz, 2005; Santana *et al.*, 2006). Así, un hermano con baja escolaridad dedicado al comercio al mayoreo puede desarrollar competencias y tener un estatus alto que tal vez no habría logrado fuera de la iglesia. Aunque una minoría participa de una mayor diversidad de experiencias de organización colectiva, la gran mayoría participa al menos de un conjunto reducido de experiencias.

Como decíamos en la introducción, las condiciones sociales de cada iglesia local establecen posibilidades para la mediación de los intereses personales mundanos y la participación en la LDM. En el caso particular de la iglesia local de Michoacán a la que aludimos en este documento, uno de los procesos de larga duración en la región es el de la migración a Estados Unidos. Este proceso generalizado, asociado a la baja escolaridad de la mayoría de los miembros de la iglesia, pues sólo cuenta con menos de seis profesionales o técnicos, entre un total de más de 240 miembros bautizados, hace de la migración uno de los recursos más importantes de este sector de la población para intentar mejorar su condición económica. Localmente, ha habido un continuo proceso de urbanización que favorece el empleo en albañilería y el comercio relacionado con alimentos y materiales para la construcción. De hecho, los miembros de esta

iglesia con mayores recursos son dueños de una comercializadora de material para construcción. La otra opción en el mercado laboral local es el denominado comercio informal: micronegocios temporales, prácticamente sin capital de inversión, como puestos de dulces, de comida, ventas por catálogo. En las denominadas “obras”, localizadas en comunidades rurales (iglesias de reciente formación sin un encargado nombrado por el Siervo de Dios), predomina el trabajo agrícola en el que, por la falta de capital de los propietarios de la tierra, las opciones son el arrendamiento de sus tierras a empresas transnacionales o a empresarios locales, y el empleo como jornaleros agrícolas.

En esta región, la pertenencia a una iglesia local significa una tensión entre la obediencia a permanecer en esta iglesia, pues los encargados buscan impedir que disminuya el número de miembros registrados, o emigrar, sobre todo cuando la familia pasa por alguna crisis económica grave, pues, por lo general, se promueve la aceptación de un trabajo local, sin importar que sean bajos los ingresos, y se recomiendan trabajos que no compitan en dedicación de tiempo con las actividades de la iglesia: asistencia durante diez días a la ciudad de Guadalajara, asistencia a las oraciones diarias por la mañana y por la tarde. En relación con este punto, un encargado argumentaba:

Quién es tu señor, el patrón que te malpaga y tú le haces tiempo extra, ahí anda el hermano haciendo tiempo extra por unos centavitos más, y a tu Señor que te ha dado tanto, de quien ya desde esta vida disfrutas de sus bendiciones ¿cómo le pagas? ¿Faltando a tus oraciones, al servicio? Como dice la palabra de Dios, no se puede servir a dos señores, porque con alguno vas a quedar mal. (H. M., 26 de noviembre de 2006)

Aunque algunos hermanos reconocen lo duro que puede ser dejar el trabajo antes de ir a la Santa Cena, celebración realizada en Guadalajara, que tiene diez días de duración, y regresar sin saber si van a tener o no trabajo, se alienta la confianza en que el Señor no los va a dejar desamparados. También ha habido propuestas o invitaciones claras por parte de un encargado, en el sentido de que si un trabajo impide asistir a las oraciones, “ese trabajo es de Satanás, y hay que dejarlo” (H. A., 19 de febrero de 2006). Vemos que las tensiones entre los intereses económicos y la obediencia a las autoridades de la iglesia es un tópico frecuente en los sermones; lo que indica la existencia real y constante de acciones divergentes por parte de los creyentes frente a las normas de la iglesia.

En los discursos de la Escuela Dominical, los encargados han hecho uso de estereotipos que consideran adecuados para criticar las aspiraciones mundanas que los jóvenes de la iglesia supuestamente tendrían: “Déjense de soñar, ahí está la joven soñando con ser que modelo, que artista, y el joven pensando ser

futbolista o estudiar para ganar dinero” (H. A., 23 de abril de 2006). Los efectos de tales reprensiones en jóvenes y adolescentes con estudios de nivel básico, que enfrentan el desempleo y bajos salarios, pueden ser severos. El promedio de edad en que contraen matrimonio puede ser una buena señal de las limitadas aspiraciones de vida en algunos de ellos.⁸ Algunos jóvenes encuentran en las reuniones masivas durante las festividades de la LDM mecanismos de movilidad social o el mantenimiento de un determinado estilo de vida, pues establecen contacto con jóvenes de otras iglesias con formación profesional similar o superior a la propia, y entablan relaciones de noviazgo.⁹ Por su parte, el limitado mercado laboral de la pequeña ciudad donde se localizan las iglesias michoacanas a las que me he referido favorece la preferencia a mantenerse dentro de las relaciones sociales del grupo religioso minoritario entre quienes ya pertenecen o son hijos de miembros.

Reconozco que para sacar mayor provecho del enfoque que propongo requeriría de un estudio comparativo con iglesias ubicadas en zonas con mayor dinamismo económico o fuera de México. Sin embargo, éste es un primer esbozo para señalar la importancia de considerar las condiciones locales de las iglesias y la capacidad de agencia de cada miembro en nuestros análisis de la relación entre religión y pobreza.

CONCLUSIONES

En términos generales, considero que las argumentaciones sobre la existencia de una única forma de relación entre una religión y la pobreza de sus fieles, ya sea en términos positivos o negativos, son simplistas. Normalmente, las afirmaciones que simplifican esta relación tienen un carácter estratégico y una intencionalidad que se comprende dentro de diversas luchas entre instituciones religiosas o con otras entidades importantes para la organización social (Estado, escuelas, movimientos étnicos). En realidad hay que considerar, en primer lugar, las posibilidades de diversas interpretaciones de los principios doctrinales básicos y grupos organizados en el interior de la institución religiosa con capacidad para impulsar dichas interpretaciones (Santana *et al.*, 2006). Algunas de estas interpretaciones están asociadas a intencionalidades orientadas explícitamente a mitigar la pobreza y fundamentadas en una noción específica

⁸ Tomando como referencia la edad de la mujer, el promedio de edad en los cuatro matrimonios realizados entre 2005 y 2007 en una de las iglesias era de 19 años.

⁹ En las reuniones masivas se hacen evidentes las desigualdades entre miembros de distintas iglesias locales, por lo que también son una fuente para establecer aspiraciones terrenales y la búsqueda de otros estilos de vida.

de justicia social. Un buen ejemplo son las Comunidades Eclesiales de Base de la Iglesia católica.

En segundo lugar, como lo demuestra el caso de la LDM, aun en el caso de las iglesias con una doctrina básicamente homogénea, y en la inexistencia de grupos organizados con posibilidades de promover interpretaciones doctrinales alternativas y sus consecuentes acciones colectivas, existen elementos contradictorios o ambiguos, en la doctrina o en enunciados emanados de las autoridades superiores, así como una diversidad de respuestas por parte de los fieles, en torno a las posibilidades de aprovechar los recursos que les brinda su pertenencia a la iglesia para ampliar sus libertades reales dentro de la vida terrenal. La comprensión de la adscripción a una iglesia como la LDM, que implica fuertes requerimientos económicos y de tiempo, así como conflictos en torno a las aspiraciones materiales de los creyentes, debe pasar por analizar los procesos de intercambio implicados en la vida religiosa, desde el punto de vista de los creyentes, para dar cuenta de los ajustes que cada uno hace para resolver tales conflictos y captar los beneficios que conlleva su pertenencia a la Iglesia.

Lo que observamos entre los fieles de la LDM es que a pesar de que doctrinariamente no deberían tener intereses materiales, la gran mayoría encuentra la forma de perseverar en el mejoramiento de sus condiciones de vida terrenal sin abandonar la institución. Considero que por esta razón la pertenencia a iglesias que discursivamente ponen en segundo plano las condiciones materiales de sus feligreses provoca menos conflictos en forma radical con los intereses económicos de los mismos. La diversidad de formas en que cada creyente ajusta sus intereses socioeconómicos a los principios doctrinales implica una diversidad de intercambios de dones de distinto tipo entre el creyente y la institución. Tales intercambios están indudablemente relacionados con un concepto elemental de justicia, en tanto que los creyentes consideran que a cambio de sus sacrificios reciben algo mayor. Por esto, cierro con una aproximación a algunas nociones de justicia social que considero pertinentes para comprender cómo un concepto de justicia está en el centro de esta tensión entre doctrina y pobreza / riqueza material.

Puesto que los principios de justicia son construidos socialmente (Boto, 2003: 96; Torres, 1996: 25), los fieles de cualquier iglesia están en contacto con una diversidad de nociones de justicia, que son en algún grado importantes para su vida cotidiana. En principio, todo miembro de una iglesia considera que la suya actúa con justicia, a favor de él, en algún grado. En tanto que miembro de una iglesia, participa en intercambios con dicha institución. A cambio de sus acciones y cooperaciones algo recibe, y considera justo dicho intercambio. La doctrina de la LDM es explícita al respecto, y difunde la idea de que ni con todos los bienes materiales y todos los días de la vida terrenal otorgados a la

iglesia es posible pagar lo que se recibe por ser uno de los santos del Señor; pues se intercambia la vida eterna. Quienes obran con injusticia son los creyentes, pues todos los días cometen faltas y ofensas contra el Señor; cuestión que debe hacerlos sentir culpables por recibir más de lo que merecen: “Si me va bien, es por la bendición de Dios. Si me va mal, es culpa mía, pues estoy faltó ante el Señor”, es la creencia de los fieles, o bien hay que recibir el mal como una bendición, como un sufrimiento para el cuerpo necesario para la purificación del alma.

A cambio de las acciones a favor de la LDM, los fieles reciben una promesa de salvación eterna; pero, además, se argumenta que las transformaciones en la vida terrenal de las personas que se convierten ya son bendiciones que el alma disfruta desde esta vida; e incluso, como afirma un encargado:

Le decía yo a esta persona que no es creyente, le decía, si todo esto de la promesa, de la vida eterna tras la muerte no fuera cierto, de todas formas, le digo yo, la Iglesia ya me ha recompensado, porque desde que entré a la Iglesia soy feliz, en la Iglesia tenemos una paz que fuera de ella no encontramos. ¿Cuántos de nosotros no vivíamos en la amargura, pero dentro de la Iglesia, por los cuidados del Varón de Dios, aquí estamos. (H. G., 20 de mayo de 2007)

Al referirse a los cambios de vida, normalmente se utilizan estereotipos en los que no todos encajan: el alcoholismo, la drogadicción, la violencia contra la mujer; y se contrasta con la paz espiritual que todo miembro, si está obrando correctamente, debería sentir. Si bien, los encargados afirman que ellos no pueden juzgar, pues sólo Dios conoce los corazones de cada uno, advierten a los fieles sobre el comportamiento que deberían manifestar si un hermano está en paz con Dios y hace lo correcto; esto es, si es justo con Dios. El rechazo de las obligaciones puede funcionar, entonces, como una señal negativa o un estigma que manifiesta a los demás el estado de la conciencia de cada uno. Las relaciones interpersonales que se realizan viviendo “en la paz del Señor” se vuelven un indicador de qué tan justo se es con Dios y, por tanto, si se está en comunión con Él y con su iglesia.

Las referencias a las bendiciones recibidas por el Pueblo de Dios en la vida terrenal son abundantes. Se refieren, tanto a los aspectos materiales elementales para la sobrevivencia (salud, trabajo, casa, comida, vestido), como a las bendiciones espirituales; sensaciones que son “sentidas por el alma”; una sensación de que el “alma se goza con las caricias del Señor”; se trata de “un sentimiento incomparable con lo que se siente al hacer el amor con la esposa o con cualquier otra sensación material”, que tiene lugar cuando el hermano está santificado y hace oración, o en particular cuando pide a Dios ser bautizado con fuego,

con el Espíritu Santo, en los llamados avivamientos. A cambio de todas estas bendiciones, lo que demanda el Señor es incomparablemente menor: “¿Qué estuvieron dispuestos a dar aquellos capitanes a favor de su Pueblo? ¿Cien, veinte, trecientos pesos? No, hermanos: ¡La vida, la vida misma, hermanos, estaban dispuestos a dar su vida!” (H. E., 20 de mayo de 2007).

Si esta oferta de una vida terrenal con justicia para obtener la vida eterna pudiera parecer incomprensible para muchos, hay que tomar en cuenta que la justicia que ofrece el Estado mexicano no parece estar tan alejada de la metafísica. En el contexto mexicano, es importante señalar que los preceptos de justicia asociados a las garantías individuales, que el Estado debería estar en posibilidad de asegurar, se encuentran sumamente desacreditados, precisamente porque el Estado ha sido rebasado y no cumple con garantizar, por ejemplo, el acceso a un trabajo digno para todos los ciudadanos (Donati, 1997). Además, el fortalecimiento de identidades colectivas minoritarias organizadas ha impulsado movimientos que buscan transformar los principios de justicia constitucionales, basados en un trato igualitario para ciudadanos individuales (Flores, 1999: 78). En África, la debilidad del Estado muestra con claridad la apertura y el funcionamiento de formas populares de justicia (Bidaguren y Nina, 2001: 16). Baste recordar que tres de los mayores sostenes de la economía mexicana que involucran a amplios sectores de la población están asociados a actividades que se ejercen fuera del marco legal: la migración internacional ilegal, el narcotráfico y el comercio informal. Cabe agregar que existen condiciones similares en varios países de Latino América (Sousa, 2004: 149; Guerra, 2006). Dentro de este contexto, los principios de justicia vinculados a las instituciones del Estado pueden pasar a un lugar secundario y dar paso a un compromiso con una vida justa ofrecida por las iglesias. Aunado a esto, ante las problemáticas de las instituciones estatales para impartir justicia, las capacidades y recursos que ofrece la pertenencia a una iglesia como la LDM pueden ser valiosos para enfrentar un sistema judicial en donde aún pesan mucho las relaciones interpersonales, el clientelismo y la política informal (Da Matta, 1987). Las experiencias y el conocimiento mutuo del que hablamos más arriba suelen ser un recurso efectivo para enfrentar problemáticas legales extraordinarias o de la vida cotidiana (Wood, 1999: 308).

En un estudio donde se advierte la separación entre el sistema conceptual de la legalidad frente al sistema conceptual de la justicia, y el papel que ha jugado la tecnología en ello, desligando las leyes de las historias de conflictos que tenían lugar en comunidades concretas en torno al bien común, se puede advertir la importancia de la creación de identidades comunitarias para la conformación de nociones de justicia asociadas a las instituciones en las cuales emergen tales identidades (Foltz y Foltz, 2006: 467). Uno de los conceptos de justicia que se

encuentra en el Viejo Testamento refiere a enseñanzas y guías dadas por Dios a su Pueblo. Refiriéndose al Viejo Testamento, los autores afirman:

[...] una rápida lectura discierne que el texto trata más sobre enseñanzas y orientaciones que sobre leyes y regulaciones. De hecho, las leyes sociales están concentradas a Éxodo 20 al 23 y Deuteronomio 15 y 19 al 27. Es significativo para nuestro argumento que aparecen en la narración de la historia común del pueblo. (Foltz y Foltz, 2006: 467)

Uno de los hermanos expresa de la siguiente manera la relación que quiero destacar entre bien común, adscripción a una identidad colectiva y justicia; relación que obtiene en los creyentes un sentido concreto de realidad en su vida cotidiana, en contraste con los principios e instituciones asociados a su identidad nacional:

Para que Cristo nos lleve a la justicia, debo preguntarme, ¿qué tan practicante de la justicia he sido? [...] ¿Verdad que el hombre entiende lo que es justo? Pero él sólo la pide para él y no para Dios ni para los demás [...] ¿Y qué es la injusticia? Toda injusticia para con Dios es pecado, porque el injusto no heredará el Reino de los cielos [es decir, no formará parte de su Pueblo].

Las consideraciones en torno a la diversidad de lugares a los que la LDM ha llegado y las imbricaciones de distintos conceptos de justicia es un aporte para la contribución a lo que Kong denominó “la construcción de diferentes geografías morales” (Kong, 2001: 19).¹⁰ Nuestro señalamiento en torno a la variabilidad de condiciones que se presentan en las iglesias locales requiere más investigación en torno a las bases institucionales de la autoridad religiosa, en países diferentes de México, como Italia, Estados Unidos o Australia. Suponemos que estas diferencias propiciarían estrategias diversas en cada país por parte de las autoridades eclesiásticas (Mittelstaedt, 2002: 14) y, por tanto, a pesar de la alta homogeneidad doctrinal, también esperaríamos que las posibilidades de mediación entre las acciones guiadas por la normatividad de la iglesia y las guiadas por las aspiraciones terrenales de cada creyente fueran diferentes.

¹⁰ El autor afirma: “how different religions may inform the constructions of different moral geographies has not been explored, and how these constructed moral geographies contradict or are negotiated or reinforced by other secular agents of morality (for example, the state) requires examination”.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi Bidaguren, Jokin y Daniel Nina (2001). "Gobernabilidad y formas populares de justicia en la Nueva Sudáfrica y Mozambique: tribunales comunitarios y vigilantismo", en *Convergencia*, N° 25, mayo-agosto.
- Austin, J. L. (2003). *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ávila, Virginia (2007). "El cuerpo como medio y obstáculo para la santidad de las mujeres del Opus Dei". Ponencia presentada en el IV Congreso de Historia de las Mujeres y de Género, Zamora (Michoacán), México, 14 de marzo.
- Barranco, Bernardo (2006). "V., Fox y la laicidad amenazada", en *La Jornada*, México, miércoles 15 de noviembre.
- Boto, María Salomé (2003). "Construcción y legitimación de un nuevo orden político: ideología y rituales, Jujuy (1810-1813) Argentina", en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 21, julio.
- Cruz, Ángeles (2006). "En grave peligro, laicidad del Estado, advierten sexólogos", en *La Jornada*, México, 2 de agosto.
- Da Matta, Roberto (1987). *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- De la Torre, Renée (1995). *Los hijos de La Luz*. Guadalajara: ITESO y UdeG.
- De la Torre, Renée y Patricia Fortuny (1991). "La mujer en 'La Luz del Mundo', participación y representación simbólica", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. IV, N° 12.
- Donati, Pierpaolo (1997). "La crisis del Estado y el surgimiento del tercer sector. Hacia una nueva configuración de relaciones", en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 4.
- Flores, Joel (1999). "Derechos diferenciados: ¿una vieja versión de la justicia?", en *Política y Cultura*, N° 12, 77-91.
- Foltz, Frederick y Franz Foltz (2006). "Technology, Religion, and Justice: The Problems of Disembedded and Disembodied Law", en *Bulletin of Science, Technology & Society* Vol. 26, N° 6, diciembre, 463-471.
- Guerra, Alexei (2006). "Estado, economía informal y sociedad civil", en *Convergencia*, N° 41, mayo-agosto.
- Hernández, Edgar (2006). "El clientelismo en México: los usos políticos de la pobreza", en *Espacios públicos*, Vol. 9, N° 17.
- Herreros, Francisco (2004). "¿Por qué confiar? Formas de creación de confianza social", en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 66, N° 4, octubre-diciembre.
- INEGI (2001). *XI Censo General de Población y vivienda 2000*. México: INEGI.

- Joaquín, Samuel (2006). "Carta a la Iglesia con motivo de la Santa Convocatoria, 2006", manuscrito inédito.
- Kong, Lily (2001). "Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity", en *Progress in Human Geography* 25, 211-233.
- La Santa Biblia* (2002). Seúl: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Lomnitz, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto*. México: Planeta.
- Long, Norman (1998). "Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización. El valor social desde una perspectiva centrada en el actor", en S. Zendejas y P. de Vries, *Las disputas por el México rural*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Luz del Mundo (LDM) (2007a). "Principios". Disponible en <<http://www.lldm.org>>. Último acceso, 13 de mayo de 2007.
- _____ (2007b). "The Light of the World Church". Disponible en <<http://www.luzdelmundo.net/dominical7.html>>. Último acceso, 20 de mayo de 2007.
- _____ (2007c). "La promesa hecha a Abraham". Disponible en <<http://www.luzdelmundo.net/israel.html>>. Último acceso, 20 de mayo de 2007.
- Mittelstaedt, John (2002). "A Framework for Understanding the Relationships between Religions and Markets", en *Journal of Macromarketing* 22, 6, junio, 6-18.
- Muñoz, Alma (2006). "Se organizan evangélicos contra embestida federal en favor de la jerarquía católica", en *La Jornada*, México, 8 de diciembre.
- Plantin, Christian (2002). *La argumentación*. Barcelona: Ariel.
- Rebel, Hermann (2004). "Después del siguiente genocidio: el modernismo reaccionario y el desafío postmoderno a la ética analítica", en *Relaciones*, Vol. XXV, N° 98, 147-210.
- Roseberry, William (1998). "Cuestiones agrarias y campos sociales", en Pieter de Vries y Segio Zendejas (eds.), *Las disputas por el México rural*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Ruiz, Mercedes (2005). *Imbricación de lo político y lo pedagógico en los procesos de educación de adultos*. Pátzcuaro: CREFAL.
- Santana, Eugenia, Edith Kauffer y Emma Zapata (2006). "El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia", en *Convergencia*, N° 40, enero-abril.
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sousa, Rosinaldo Silva de (2004). "Narcotráfico y economía ilícita: las redes del crimen organizado en Río de Janeiro", en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 66, N° 1, enero-marzo.
- Torres-Rivas, Edelberto (1996). "Los desafíos del desarrollo democrático en Centroamérica", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*. San José: Universidad de Costa Rica, Vol. 22, N° 1.

Entre las cosas de Dios y las preocupaciones terrenales: el camino contradictorio...

Wolf, Eric (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.

Wood, Richard L. (1999). "Religious Culture and Political Action", en *Sociological Theory*, Vol. 17, 3, noviembre: 307-332.



Parte III
RELIGIÓN, POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL:
UNA VISIÓN SOCIOPOLÍTICA



LA CARIDAD Y LA LIMOSNA: ¿ESTRATEGIAS PASTORALES DE ERRADICACIÓN O DE REPRODUCCIÓN DE LA POBREZA?

*Claudia Barrientos*¹

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las tendencias de la Pastoral Social que impulsan parroquias diocesanas del Centro Histórico de la Ciudad de Guatemala, cotejándolas con el aporte teórico de la legitimación social de la pobreza, de Antonio Morell (2002), y los discursos minimistas sobre las necesidades básicas como reproductores de la pobreza, de Sonia Álvarez (2005).

Planteo que la subjetividad, generada desde la Iglesia católica, se constituye en un sistema discursivo que fundamenta una determinada percepción social en torno a los pobres y a la pobreza. Dicha posición ideológica se transmite a través de un discurso construido y desde una amplia y sólida institucionalidad eclesial, ramificada en diversas dimensiones sociales: educación (alfabetización, escuelas parroquiales, colegios de clase media y alta, institutos técnicos, universidades, etcétera); salud y asistencia social (dispensarios, hospitales, clínicas, orfanatos, asilos, obras sociales); evangelización (catequesis, liturgia, apostolado); y las diversas pastorales (Pastoral de La Palabra, Pastoral Juvenil, Pastoral Litúrgica, Pastoral Social, etcétera).

¹ Licenciada en Sociología de la Universidad San Carlos de Guatemala y docente de FLACSO, Sede Académica de Guatemala.

La tendencia preponderante en el ámbito eclesial diocesano de Guatemala, respecto de la Pastoral Social que promueve, ostenta un discurso que legitima la pobreza y se caracteriza por ser minimista; es decir: está enfocado hacia la atención asistencial y paternalista de los mínimos necesarios para la sobrevivencia humana (necesidades básicas y mínimos biológicos), pasando por alto cuestionar los mecanismos y factores estructurales que perpetúan esas condiciones en enormes grupos de la población.

La vía privilegiada que, aún hoy, propone la Iglesia católica para atender a los *miserables e indigentes*, especialmente durante el tiempo litúrgico de Cuaresma y Pascua, es la de la caridad y la limosna. Ambas categorías normativas están impregnadas de una carga peyorativa que vulnerabiliza al pobre, haciéndolo sujeto de conmiseración. Este tipo de prácticas se promueve entre los fieles católicos, tanto de clase media y alta, como de barrios populares, misma que lejos de construir condiciones para que se dé la solidaridad con los pobres y el compromiso de transformación de las estructuras excluyentes, reproduce, mantiene y perpetúa la pobreza y la exclusión social, con el agravante de la consolidación de estereotipos que vinculan al pobre con una determinada “cultura”, en la que éste es revestido de una imagen pasiva (miserable), y es visto como incapaz de ser sujeto de su propio desarrollo; gente ignorante, sucia y haragana, que es pobre porque no trabaja, porque en la calle aprende “mañas”, como robar, drogarse y alcoholizarse.

Resulta pertinente acotar, sin embargo, que en la Iglesia católica de Guatemala estas prácticas asistenciales y paternalistas están siendo cada vez menos frecuentes; los grupos parroquiales que conforman la Pastoral Social son reducidos, conformados casi exclusivamente por adultas mayores. Esta dinámica está cediendo paso al impulso prioritario de actividades *más espirituales*, de corte carismático, neo-catecumenal o pentecostal, tales como: la alabanza, la liturgia, la oración, los retiros y la asistencia a desayunos en importantes restaurantes u hoteles lujosos, para escuchar el mensaje de algún predicador de fama.

Esta suerte de *nueva cultura eclesial*, ahora más difundida a través de los medios masivos de comunicación social, muy similar a las prácticas de las iglesias evangélicas, va tomando cada vez más espacio entre la feligresía, evidenciando el proceso de involución de la Iglesia católica que, junto con las últimas acciones de Benedicto XVI —regreso al latín y a la música sacra, últimas declaraciones en Brasil respecto de la evangelización y conquista, etcétera—, son indicios de los altos niveles de conservadurismo que ostentan el clero diocesano y la vida religiosa en general.

En términos sociológicos la pobreza es un término normativo, porque está mediada por juicios y valores, y porque la noción crea condiciones para que los individuos se planteen la necesidad de *hacer algo*. En este sentido, ¿cuáles son

las acciones que la Iglesia católica de Guatemala propone, a fin de erradicar la pobreza y construir la justicia social? La justicia social no requiere de una actitud de conmiseración, sino de dignificación del pobre. Los graves problemas de pobreza, pobreza extrema y desigualdad social del continente no se resolverán a partir del enfoque tradicional, que reduce las necesidades humanas a necesidades materiales, recursos y satisfactores mínimos para la sobrevivencia. Las prácticas asistenciales (colectas, reparto de víveres, ropa usada y frazadas, jornadas médicas, etcétera) producen un efecto de letargo en el desposeído, encubren la pobreza y atomizan aún más al Estado, asumiendo responsabilidades que a éste le corresponden.

El fatalismo y la sumisión, intrínsecos al discurso eclesial que legitima la pobreza, tienen un efecto reproductor y perpetuador de la misma, lo cual es grave, pues, desde mi perspectiva, esto convierte a la Iglesia católica, representada en las parroquias del Centro Histórico estudiadas, en agente perpetrador de pobreza en Guatemala.

APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE POBREZA

Una mujer de unos cuarenta años, pero que parecía de setenta, se acercó al sacerdote después de la misa y le dijo con tristeza: “Padre, comulgué sin haberme confesado antes”. “¿Cómo pudiste hacerlo, hija mía?”, preguntó el sacerdote. “Padre”, contestó ella, “llegué más bien tarde, después de que usted había iniciado el ofertorio. Durante tres días sólo he bebido agua y nada para comer. Me estoy muriendo de hambre. Cuando lo vi repartiendo las hostias, esos pedacitos de pan blanco, me acerqué a comulgar para lograr comer algo [...]”. Al sacerdote se le vinieron las lágrimas [...]

Leonardo y Clodovis Boff

Un primer problema que se plantea en el análisis es aportar insumos para una comprensión más amplia de la noción de pobreza. Es sabido el carácter polisémico del término y la ausencia de un concepto unívoco, respaldado en círculos académicos. Una de las dificultades nodales para su definición, la ha constituido el carácter normativo que presenta la pobreza; es decir, que está mediada por juicios y valores, aspecto que se evidencia en tanto que la noción aún no se inserta dentro de un cuerpo teórico significativo (Altimir, 1981).

La alusión al carácter normativo de la pobreza supone que la identificación de los grupos pobres y los no pobres de una sociedad específica ha estado de-

terminada por normas referenciales de carácter valorativo: un nivel específico de bienestar, un estándar de vida considerado social y culturalmente como satisfactorio (López, 2003: 55). Se han estandarizado los niveles de vida a partir de la visión occidental y de la hegemonía del capitalismo a nivel mundial: una sociedad moderna caracterizada por altos y cada vez más suntuosos patrones de consumo.

En el marco de esta complejidad, una constatación importante sobre la pobreza se refiere al carácter multidimensional de la misma, tanto por las causas que la producen como por las implicaciones políticas, económicas, culturales y psicoafectivas en que se expresa social y cotidianamente. Desde esta perspectiva, la pobreza se asume como un fenómeno que entraña una complejidad de relaciones sociales y procesos que se conjugan, y que la dimensionan más allá de la privación económica. La visión enfatiza en el carácter 'no neutral' y procesual de la pobreza: como producto social e histórico en cuya generación, reproducción y perpetuación intervienen actores concretos (Øyen, 2002).

Un aporte relevante de esa visión histórica se refiere al establecimiento de un marco más amplio de comprensión del fenómeno, pues permite establecer conexiones teóricas entre la pobreza y otros conceptos complementarios de la misma; entre ellos: la vulnerabilidad, la marginalidad y la desigualdad.²

La otra noción relacionada con la pobreza es la exclusión social. Su relevancia amerita que nos detengamos un momento en ella. En primer lugar, hay que mencionar lo relativo al creciente interés que suscita en círculos académicos y de investigación, desde los que se considera un término más dinámico que el de pobreza, en cuanto que posibilita un mayor acercamiento y comprensión de los procesos y mecanismos que generan pobreza, marginalidad y desigualdad (Gacitúa y Sojo, 2000: 300).

Así mismo, es interesante el acercamiento a la noción que propone Estanislao Gacitúa; el autor se refiere a los procesos que contribuyen a aumentar

² La vulnerabilidad se entiende como la condición de propensión de un individuo o grupo a ser susceptible de daño y perjuicio; fundamentalmente, la vulnerabilidad se asocia al grado de capacidad y adaptabilidad al cambio, a través de procesos sociales orientados a la mitigación y la sobrevivencia. La CEPAL la define como: "un fenómeno social multidimensional que da cuenta de los sentimientos de riesgo, inseguridad e indefensión y de la base material que lo sustenta [...]" (CEPAL, 1999-2000: 52). La marginalidad, designa la posición social subalterna de individuos o grupos; así mismo, alude a la condición de aislamiento y desventaja respecto al acceso a servicios públicos y niveles de participación social. Marginalidad y pobreza no se relacionan de forma directa; no necesariamente la marginalidad deviene en pobreza: existen grupos marginales que no son pobres (familias indígenas, narcotraficantes, lésbicas y homosexuales, entre otros). La desigualdad se refiere a la distribución de activos (económicos, políticos, culturales, etcétera) en la sociedad, lo cual designa posiciones y roles diferenciados dentro de una escala estratificacional específica.

la vulnerabilidad de ciertos grupos sociales, de tal forma que podría devenir en una condición de pobreza. El autor define la exclusión social como “la imposibilidad de un sujeto o grupo social para participar efectivamente a nivel económico, social, cultural, político e institucional” (Gacitúa, 2003: 14); en este sentido, la noción alude a un cúmulo de factores condicionantes, que impiden la vinculación plena de los individuos a la sociedad a la que pertenecen.

Sin embargo, la visión hegemónica que ha privado en el análisis de la pobreza privilegia la dimensión económica de la misma, reduciendo el fenómeno a lo material (fundamentalmente al ingreso), y enfatizando ejercicios de orden cuantitativo, claramente sujetos a ponderaciones numéricas. Comúnmente se vincula la pobreza con carencias, con situaciones en que las familias o individuos se encuentran privados de recursos materiales para enfrentar la vida: dinero, vivienda, vehículo, servicios, etcétera. Así mismo, la pobreza se refiere a los medios precarios e insuficientes para la plena satisfacción de las necesidades esenciales: bajo ingreso, subempleo, vivienda de mala calidad, entre otros.

Al afirmar que la pobreza afecta a individuos concretos, estamos acotando que la pobreza es una realidad de orden humano, dinámica y mutante. No es una categoría rígida, pues la encarnan, y *más aún, la padecen*, familias y personas concretas.³ Asumir esta dimensión de la pobreza debería traer como consecuencia lógica separarnos de aquella visión reduccionista que coloca en el centro de las propuestas de desarrollo al crecimiento económico, considerando a la persona sólo como un medio productivo, mercantilizable; y transitar hacia el reconocimiento de la integralidad de la persona humana, sujeto de derecho, actor protagónico del desarrollo. Afirmamos que los enfoques tradicionales son reduccionistas, pues restringen las necesidades humanas a necesidades materiales, los satisfactores a objetos y los recursos a lo monetarizable (Orantes, 2006).

Esta perspectiva nos sitúa en un debate interesante: el de la teoría de las necesidades humanas. Al respecto, Manfred Max-Neef afirma que “hoy es aceptado casi como un lugar común que desarrollo y necesidades humanas son componentes de una ecuación irreductible” (Max-Neef, 1994: 37); la acepción sobre necesidades incidirá en la visión de desarrollo que se sustente. Las discusiones clásicas de los economistas, desde los neoclásicos hasta los monetaristas, han rechazado el término ‘necesidades’, acuñando el término opuesto: ‘preferencias’ (Martínez, 1994). Este subjetivismo de los economistas

³ La pobreza se ha ‘normalizado’; el discurso hegemónico ha integrado a la subjetividad de la pobreza la idea de que ésta constituye un estado normal. Así mismo, hace recaer la causa fundamental de la pervivencia de los pobres en los pobres mismos y en los rasgos de su personalidad: pasividad, conformismo, apatía, dependencia e inferioridad (Martín-Baró, 1999: 85).

revela el énfasis en lo subjetivo-individual y, por ende, su distanciamiento de lo subjetivo-universal.⁴

Contrariamente al paradigma tradicional de los economistas, teóricos como Amartya Sen, Julio Boltvinik y el mismo Max-Neef han hecho aportaciones críticas a esta visión cerrada de la existencia humana; sobre todo en lo referente a las *necesidades básicas*. El primero de los autores, sustenta su ‘Teoría de las capacidades’ en la norma absoluta de definición de la dignidad humana y en la universalidad de los derechos humanos básicos. Sen propone identificar la pobreza a partir de un “núcleo irreductible de privación absoluta [...] que se traduce en manifestaciones de muerte por hambre, desnutrición y penuria visible” (Sen, 1981: 17). En ese sentido la pobreza se define como “la incapacidad de adquirir habilidades necesarias para salir de la situación de privación” (Sen, 2000).

Boltvinik hace su aporte, refiriéndose a la medición de la pobreza. El autor hace una crítica a lo que denomina métodos parciales; es decir, aquellos que sólo toman en cuenta una de las fuentes de bienestar o una parte de ellas. Entre los métodos parciales, Boltvinik menciona el de la línea de pobreza (LP) y el de las necesidades básicas insatisfechas (NBI), afirmando que estos proceden “como si la satisfacción de necesidades básicas dependiera solamente de algunas fuentes de bienestar” (Boltvinik, 2003: 456). El método de NBI, en sus variantes restringidas, utiliza indicadores de satisfacción de necesidades, que en América Latina fundamentalmente dependen de la propiedad de activos de consumo (vivienda y equipamiento doméstico básico) o de los derechos de acceso a servicios gubernamentales (agua potable, drenajes y educación).

Por otro lado, y complementando lo anterior, Manfred Max-Neef, en la Teoría de Desarrollo a escala humana, afirma que las necesidades humanas son finitas, identificables y universales; es decir, que son las mismas en todos los períodos y sociedades, independientemente de la cultura específica (Max-Neef, 1994: 40). El autor acota que “la persona es un ser de necesidades múltiples e interdependientes [...], por ello deben comprenderse como un sistema en que las mismas se interrelacionan e interactúan” (Max-Neef, 1994: 41).

Max-Neef retoma la idea de que las necesidades entrañan una tensión permanente entre carencia y potencia. Asumir las necesidades sólo como falta de algo, según el autor, es reducir al ámbito de lo puramente fisiológico la existencia

⁴ Al respecto, Max-Neef señala la reivindicación de lo subjetivo, en el sentido de no suponer una vinculación directa entre necesidades humanas y bienes económicos: es decir, una visión puramente mecanicista, desde la cual un planteamiento central es que las necesidades se manifiestan a través de la demanda, la cual, a su vez, está determinada por las preferencias individuales respecto de los bienes producidos (Max-Neef, 1994: 52).

humana (Max-Neef, 1994: 51). Desafortunadamente, este discurso biologicista del ser humano aún pervive y da forma a la propuesta de desarrollo humano,⁵ ampliamente aceptada y extendida a nivel mundial. Este discurso, sustentado por grandes organismos internacionales como la UNESCO, el PNUD, la ONU, merece atención y análisis especial, debido a las implicaciones políticas e ideológicas que ha tenido en el continente latinoamericano.

LEGITIMACIÓN SOCIAL DE LA POBREZA MEDIANTE LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS MINIMISTAS: APORTES TEÓRICOS DE ANTONIO MORELL Y SONIA ÁLVAREZ

ALCANCE HEURÍSTICO DEL DISCURSO

Imaginario social y discurso

En el análisis cualitativo de la pobreza, es de suma importancia indagar respecto del imaginario social y el discurso que lo sustenta. Esta reflexión, indefectiblemente, nos remite a quienes ostentan el poder en un contexto específico. Las afirmaciones anteriores suponen que toda representación sobre la pobreza y los pobres implica una determinada percepción social de la primera, y el sustrato de un pensamiento hegemónico. Enfatizamos lo relevante de la cuestión, pues es precisamente desde el imaginario colectivo sobre la pobreza, desde donde se explica el fenómeno y se plantean las acciones, estrategias y políticas sociales tendientes a erradicarla o, por el contrario, a perpetuarla.

Entendemos el imaginario como una construcción social, un marco referencial que informa sobre nuestra percepción de la realidad. Es un conjunto de disposiciones teóricas que nos permite entrar en contacto con la realidad y, aún más, construir la realidad (Berganza, 2006). Los imaginarios realizan la función de enmarcar la realidad empírica en donde el individuo se desen-

⁵ Para ampliar el tema, véase Álvarez (2001). La autora analiza la relación entre las representaciones y categorías que las ciencias sociales latinoamericanas construyen para nombrar la pobreza, y sus estrechos vínculos con la construcción del discurso del desarrollo. Álvarez hace un recorrido analítico, identificando nociones como desarrollo, modernidad, subdesarrollo, marginalidad, informalidad, hasta llegar a la noción de desarrollo humano. Sobre esta última acota: “La nueva concepción de la pobreza: *multidimensional, cualitativa* y basada en *capacidades* se constituye en funcional para el desarrollo con “rostro humano”. El rostro “humano” lo es sólo para incentivar las energías “solidarias” de los más pobres. Los valores hegemónicos, mientras tanto, promueven la *competencia y el individualismo para los más “capaces” y subsidiariedad para el Estado* (Álvarez, 1999), donde se colocaba en tiempos pasados el bien común” (Álvarez, 2001; énfasis en el original).

vuelve, y clasificarla entre lo que se considera interesante, valioso, deleznable o prescindible.

En la construcción de este imaginario colectivo influyen instituciones, actores y elementos diversos, entre los cuales están la educación, la religión, los mitos, el poder, la clase social, el contexto geográfico, etcétera. Así mismo, es importante mencionar que el imaginario, a la vez que crea factores comunes (identidad), también establece fronteras (ellos-nosotros).

En la difusión y transmisión de ese imaginario, una herramienta eficaz la constituye el discurso, debido a su alcance heurístico; ciertamente, la visión de la pobreza dominante en cada sociedad es el resultado de un conjunto de valores, normas e ideas dominantes, sustentadas por un discurso que los individuos internalizan, llegando a formar parte constitutiva de su subjetividad. Este discurso tiene la función de legitimar y justificar la realidad, en aras de la pervivencia del sistema económico imperante (Solé, 2002).

Discurso hegemónico y estigmatización del pobre

El discurso hegemónico legitimador de la pobreza, al argumentar sobre las causas del fenómeno y las medidas que deberían implementarse, pretende constituir la pobreza en un elemento funcional del sistema o, por lo menos, minimizar su impacto negativo dentro del proceso de desarrollo capitalista. Para lograr ese fin, una tarea prioritaria consiste en quitarle toda responsabilidad al sistema frente a las condiciones de pobreza en las que se encuentran enormes grupos poblacionales. Una manera de evadir esa responsabilidad es haciendo recaer la culpa de esa situación en los pobres mismos; un ejemplo de ese ardid se evidencia en el sustento que Oscar Lewis, Moynihan, Glazer y otros dieron a la idea de “cultura de la pobreza”⁶ (Monreal, 1996: 31).

Lewis introdujo y trabajó el término de cultura de la pobreza en su libro *Antropología de la pobreza. Cinco familias* (1959). Allí describe a cinco familias mexicanas; los estudios posteriores de antropólogos norteamericanos situaron sus estudios sobre grupos étnicos minoritarios que vivían en la pobreza dentro de grandes ciudades de los Estados Unidos; entre ellos, mexicanos, puertorriqueños, afroamericanos e indios norteamericanos. Lewis afirmaba que la pobreza de estos grupos se debía a factores culturales, transmitidos de

⁶ La teoría de la cultura de la pobreza surge en las ciudades del centro urbano y en la década de los sesenta; esto no fue casual. Según Monreal, esto supuso un “mecanismo para justificar y legitimar la desigualdad y la miseria en los países del Centro, a la vez que encubría ideológicamente las contradicciones que las sociedades centrales engendran. La mayor riqueza implica una mayor pobreza, una mayor desigualdad [...]” (Monreal, 1996: 31).

generación en generación; entre ellos: desorganización familiar, en donde se encuentra el origen de la mayoría de los comportamientos aberrantes, inadecuados y antisociales que mostraban; desintegración del grupo y actitudes de resignación y fatalismo (Monreal, 1996: 32-33). Cabe enfatizar que además de justificar ideológicamente la pobreza en las ciudades *modernas y desarrolladas*, la noción de cultura de la pobreza estableció un vínculo teórico entre pobreza y racismo.

Sobre la cultura de la pobreza, Martín-Baró acota que el discurso del poder estigmatiza al pobre, endilgándole una serie de rasgos psicológicos, e incluso patológicos, que lo caracterizan, diferenciándolo de los sectores medios: esta cultura se caracteriza por ser “una versión desorganizada, patológica o incompleta de los aspectos fundamentales de la clase media” (Valentine, 1972: 147). Para Martín-Baró, dentro de esos rasgos peyorativos asignados al pobre están: “la apatía, impotencia, dependencia e inferioridad, falta de autocontrol y la dificultad para aplazar las propias exigencias [...]; un sentido de resignación y fatalismo; un marcado machismo [...]” (Martín-Baró, 1999: 85).

Desde esta perspectiva ideologizada, se evita por todos los medios vincular la pobreza con la carencia de recursos económicos o materiales; de este modo, dotar de recursos a los pobres no serviría de nada, puesto que la causa de su pobreza es cultural. Así, no se hace necesario que el Estado se plantee estrategias tendientes a elevar los niveles de ingreso de los pobres, el acceso a los servicios básicos o incrementar el gasto social. Igualmente ocurre respecto del rol *moral* que la sociedad “debería” cumplir con los *necesitados*: aquella queda eximida de prestar cualquier servicio o de procurar bienes a los pobres, puesto que estos no realizan contribuciones útiles a los demás, son inútiles para la sociedad y, lo que es peor, no quieren cambiar.

Al vaciarse de sentido la ética del trabajo, debido a que ya no refleja las necesidades de la industria, la moderna propaganda en torno a la misma sólo ha servido para separar a los “pobres que merecen ser atendidos” de los que no lo merecen, “culpando a estos últimos y, de ese modo, justificando la indiferencia de la sociedad hacia ellos” (Ferge y Millar, 1999: 309-310).

Actualmente, la tendencia no apunta sólo a estigmatizar a los pobres como haraganes e incapaces, sino a criminalizar su condición, ubicando en un mismo plano la pobreza y la delincuencia, la drogadicción, el alcoholismo, la violencia y el asesinato, entre otros. En una palabra, los pobres son *la amenaza* de la sociedad, son *peligrosos*. Esta idea está tan internalizada dentro del imaginario colectivo, que en varios países de América Latina, la alarmante política de *limpieza social* es socialmente aceptada.⁷ Los diversos sectores de la sociedad

⁷ Entre ellos Brasil, El Salvador, Honduras y Guatemala.

civil no han manifestado su oposición ante la estrategia implementada desde las esferas del poder de *eliminar pobres*; al ser *non gratos* se puede prescindir de ellos; al fin y al cabo, son sólo una carga y una amenaza permanente para la sociedad *trabajadora y honesta*.

El alcance heurístico del discurso legitimador de la pobreza está, pues, en el impacto que tiene a la hora de definir el tipo de política para enfrentarla, pues esto se definirá a partir de la comprensión de la pobreza, el manejo teórico que se haga de ella y el imaginario colectivo sobre los pobres.

LOS DISCURSOS MINIMISTAS SOBRE LAS NECESIDADES BÁSICAS COMO REPRODUCTORES DE LA POBREZA⁸

Múltiples factores de tipo político vinculados al ámbito de las relaciones internacionales y a las exigencias del sistema capitalista globalizado, así como factores económicos, tales como el aumento cuantitativo y cualitativo de la severidad de la pobreza en el continente latinoamericano, han obligado a los gobiernos de la región a establecer relaciones con diversos organismos financieros internacionales, unos de carácter eminentemente crediticio, como el Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional, y otros de carácter filantrópico, entre los que se encuentra una amplia gama de ONG's de desarrollo.

El compromiso que asumen las organizaciones receptoras o beneficiarias del financiamiento internacional (contrapartes, en la jerga *oenegizada*) es ajustarse a las prioridades establecidas por la cooperación. Se parte de una comprensión específica de la realidad, respecto de las causas que originan la pobreza y sus estrategias de solución. Es decir que el financiamiento se sustenta en una determinada visión de desarrollo.

Actualmente, los grandes organismos internacionales y las agencias de cooperación han asumido la propuesta del *desarrollo humano*.⁹ Incluso el Banco Mundial ha reconocido, al menos a nivel del discurso, que la pobreza no es sólo una cuestión de falta de ingresos (BM, 2001: 14). Se ha comprobado que crecimiento económico y desarrollo no son equivalentes, que la persona humana experimenta necesidades que exceden lo puramente material. De esta manera se plantea una visión del ser humano y de las posibilidades de desarrollo que tiene, como afirma Álvarez Leguizamón:

⁸ Aporte teórico de Sonia Álvarez Leguizamón.

⁹ Sonia Álvarez Leguizamón hace un aporte muy interesante respecto a la evolución de la noción de desarrollo, en su artículo: "Pobreza autogestionada. La evolución de los paradigmas" (2001).

[...] un nuevo humanitarismo, entendido como una posición ideológica, que si bien deplora y lamenta la pobreza, más aún la indigencia o la miseria, [...] nunca se cuestiona la justicia del sistema de desigualdad en su conjunto, ni los mecanismos que la provocan [...]. (Álvarez, 2005: 240)

La autora acota que esta propuesta de desarrollo humano se sustenta en un sistema discursivo minimista; es decir, se construye sobre un andamiaje subjetivo que *normaliza* la pobreza y la desigualdad, planteando como solución la implementación de políticas públicas tendientes a garantizar mínimos biológicos para la sobrevivencia, los cuales no proporcionan una vida digna para las personas. Como antaño ocurría en el régimen de asistencia social medieval, este nuevo paradigma asistencialista obtiene el financiamiento gracias a la limosna de los ricos y, por ende, no pretende cambiar ni las estructuras ni los procesos que generan la pobreza; sólo se plantea matizarla o, a lo sumo, mantener a los más pobres con lo estrictamente necesario, de tal forma que no subviertan la estabilidad y el orden social.

Es en este punto donde se imbrica la asistencia promovida por la iglesia y por organizaciones de la sociedad civil. Todas *bailando el son* impuesto por el sistema hegemónico o, mejor dicho, *respetando la intención de los donantes*. Pequeños proyectos de desarrollo local gestionados desde las “redes autogeneradas comunitarias productivas” (Álvarez, 2005: 241) son ejemplos de esta tendencia. Asistimos a una “oenegización de la asistencia: pródigas en satisfactores materiales, reproducen la injusticia y sobornan al que sufre, generando otra forma de corrupción: la que aletarga al desposeído y encubre la pobreza” (Orantes, 2006).

El discurso del desarrollo humano biologiza la pobreza; Álvarez Leguizamón resalta dos consideraciones en este sentido: en primer lugar, se construye la inferioridad del pobre, porque se le reviste con atributos vinculados al riesgo (“poblaciones en riesgo”), calificándolos así de vulnerables. Este apelativo ya genera una reacción de conmisericordia que arrebatara al pobre su dignidad, haciéndolo *objeto de la caridad* y no *sujeto de derechos* (Álvarez, 2005: 243).

En segundo término, para la autora, “los dispositivos que aparentan ser más humanos son más biológicos” (Álvarez, 2005: 243). La visión enfatiza el aspecto biológico de la vida humana, invisibilizando otras áreas importantes, como son el conocimiento, la libertad, la seguridad, el ocio, etcétera. En el fondo de lo que se trata es de obviar los derechos económicos, sociales y culturales de las personas y reducirlos a la satisfacción de un piso mínimo de necesidades fundamentales, como la alimentación y el vestido.

Originalmente, la teoría de las necesidades básicas —provisión de ingresos mínimos para aquellos que quedan fuera del mercado—, surge como iniciativa

de los grandes organismos de crédito (BM y FMI), ante las políticas de ajuste estructural, implementadas fuertemente en la década de los años setenta. La provisión a nivel de las necesidades básicas incluía atención en las áreas de alimento, educación, salud/saneamiento, y serviría de colchón ante las reformas estructurales orientadas al pago de la deuda. Paulatinamente, éstas se constituyen en una categoría central del desarrollo humano, es decir, de las políticas públicas implementadas para “erradicar” la pobreza.

Metodológicamente, a partir de este paradigma surgen infinidad de procedimientos de medición de la pobreza, enfatizando en la identificación de los más pobres. Para lograr este cometido, se propone la utilización de las líneas de pobreza: la pobreza extrema se refiere a la carencia de los mínimos calóricos alimenticios necesarios para la subsistencia; y la pobreza general indica la carencia de recursos básicos (alimentación y acceso a bienes y servicios complementarios). Esta perspectiva de las necesidades básicas reduce la noción de desarrollo a lo ínfimo, y lo mantiene a nivel de la buena voluntad, de las donaciones —del gobierno, de la iglesia o de las agencias cooperantes—; no se rescata la perspectiva de los derechos, y menos de las personas sujeto de derechos.

En este sentido, vale la pena detenernos un momento en la cuestión de los derechos humanos. Con el ímpetu globalizante y la hegemonía del imperio capitalista, se ha vaciado de sentido el imperativo de los derechos humanos. Aquella proclama, que fue un logro de las luchas sociales y dignificó a la persona humana, actualmente ha quedado reducida a un discurso que ya no tiene mucha novedad para ofrecer. Ha perdido credibilidad, debido a la fragilidad del sistema jurídico internacional y a la corrupción de los sistemas nacionales; por lo menos a nivel de América Latina.

Es universalmente reconocido el principio de que “todo ser humano tiene el derecho a vivir en condiciones aptas para su desarrollo integral, lo que incluye el acceso a recursos materiales para llevar una vida digna” (Contreras, 2006: 2). Por el mismo hecho de ser persona humana, tenemos derechos inherentes a esa condición, independientemente de factores como la clase social, la etnia, el género o la edad, entre otros. El enfoque de derechos humanos en el análisis y el combate a la pobreza visibiliza al ser humano que vive en condiciones de pobreza y pobreza extrema como sujeto de derechos; por lo tanto, dotado con facultad para demandar y exigir el respeto de los mismos. De esta forma podemos alejarnos de esa visión tan extendida, que vulnerabiliza al pobre, considerándolo objeto de la caridad, la asistencia y la beneficencia, y devolviéndole su dignidad, de sujeto protagónico de su propia historia, capaz de construir su desarrollo.

Resulta contradictorio ver cómo en una sociedad en donde los patrones de consumo son cada vez más altos y los niveles de bienestar adquieren un carácter

más sofisticado, suntuoso y selectivo (accesible para una pequeña élite de la población), se minimizan las expectativas y necesidades de un grupo inmenso de la sociedad. ¿Cómo para ellos sí es posible la vida con mínimos calóricos, necesidades básicas, techo mínimo, salario mínimo (cuando son de los afortunados insertos en la economía formal), mientras que un sector favorecido vive en la abundancia, con máximas y superfluas necesidades satisfechas hasta la saciedad?

Álvarez analiza cómo la protección social se territorializa y se desvincula de los derechos fundamentales del ser humano y del ciudadano, adquiriendo formas tutelares y asistenciales a nivel local. Establecer la escala del desarrollo humano en los umbrales de la subsistencia con los mínimos básicos, lejos de dignificar a la persona humana, propiciando un impacto positivo en la calidad de sus condiciones de vida, la animaliza, reduciendo la condición humana y perpetuando la mendicidad, pasividad y sumisión de los pobres, que esperan del Estado, de los ricos, de la iglesia y de la sociedad en general la asistencia mínima para sobrevivir.

ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA ASISTENCIA SOCIAL, SUSTENTADA EN LA PRÁCTICA DE LA CARIDAD Y LA LIMOSNA, Y LAS CONSECUENCIAS QUE AQUELLA TRAJÓ PARA LOS POBRES¹⁰

La limosna prolonga la enfermedad [...] es accidental. No tiene método ni meta. Y supervive en nuestros tiempos, en nuestro medio, porque algunos sectores necesitan ejercitarla, entendiéndolo que así lavan culpas en la puerta de una iglesia.

Eva Perón

Los pobres en la Edad Media

El origen de muchas de las prácticas más generalizadas de la Iglesia católica se encuentra en este período de la historia, así como la explicación que las sustenta genera determinada visión del mundo y, para el tema que nos interesa, de los pobres y de la pobreza. Por ello resulta importante ahondar en este período histórico en que la Iglesia católica ostentaba tanto poder e influencia dentro de las estructuras sociales.

¹⁰ Este apartado se escribe, fundamentalmente, con base en los aportes de dos autores: Michel Mollat (1988) y Antonio Morell (2002).

Un primer elemento para mencionar es que durante la Edad Media la sobrevivencia no se centraba en el trabajo, sino en la familia, la iglesia o el señor feudal; sin embargo, ya se implementaban algunas políticas sociales de asistencia. La pobreza y la riqueza representaban condiciones de vida de los tres estamentos en que se dividía la sociedad (la nobleza, el clero y los siervos). Recordemos que durante este período la Iglesia católica ostentaba altas cuotas de poder, y todo se explicaba a partir de criterios religiosos. La cultura, el arte, la música, la “ciencia”, así como las realidades políticas y sociales, estaban permeadas por el pensamiento judeo-cristiano.

La limosna tenía una importante función social, moral y religiosa: sobre ella se apoyaba el sistema de protección social del régimen. Suponía un ejercicio de caridad, elemento necesario y, más aún, obligatorio para todo *buen cristiano*. Esta idea se sustentaba en la consideración de que la existencia de la pobreza y de la riqueza era una expresión de la voluntad divina: o bien el castigo por algún pecado cometido, o bien la bendición, respectivamente.

En el imaginario cristiano de aquella época se creía que la pobreza tanto como la caridad eran realidades perennes; no se pretendía suprimir la pobreza, pues Cristo había dicho que “a los pobres los tienen siempre entre ustedes [...]” (Jn. 12, 8). Por otra parte, resulta interesante observar la evolución semántica de los vocablos latinos utilizados para designar la pobreza (*pauper* y pobre). En un inicio, el término pobre era utilizado como adjetivo calificativo; la progresión del término se sucedió hasta el siglo XVI, en la que la abstracción “el pobre” sugería la imagen del afligido, la compasión y el temor social. La metamorfosis del término llegó hasta estigmatizar al pobre, calificándolo de forma peyorativa como indigente (carente), famélico (desnutrido), débil por la salud o la edad (débiles), proscritos y exiliados, etcétera. Finalmente, de la “compasión” se pasó al desdén, y luego al desprecio y la repugnancia, con calificativos para el pobre, tales como: “patán, sucio, harapiento, nauseabundo, cubierto de úlceras [...]” (Mollat, 1988: 11).

Las voces latinas de *pauper* y pobre conservaron siempre su connotación religiosa, pero otros términos introducidos por lenguas vulgares asignaron connotaciones despectivas; por ejemplo, el vocablo “desheredados” —siglo XIV— y mendigos, presumiendo pereza; por su parte, las categorías de vagabundos y truhanes expresaban sospecha de criminalidad y delincuencia. Esta tendencia, dentro de la reflexión eclesíástica, desembocó rápidamente en la separación de dos categorías de pobres: los *pobres merecedores* y aquellos que no lo eran.

Para analizar la actual comprensión de los fieles respecto a la limosna y el ejercicio de la caridad, es necesario remontarnos a los orígenes, al momento en que se sustentó el discurso respecto de las obligaciones cristianas y la salvación: la Iglesia católica ha difundido la práctica de la caridad como condición de sal-

vación, y le ha otorgado a la limosna un lugar privilegiado dentro de las obligaciones de todo *buen cristiano*. A continuación se presenta un cuadro-resumen con los elementos principales que reforzó la Iglesia católica en el período de la Edad Media, siglos I al XV.

<p><i>Obligación de la limosna y prácticas caritativas. Siglos I -XII</i></p>
<ul style="list-style-type: none"> • Práctica de la caridad y la limosna como condición de salvación y <i>obligación</i> cristiana. • Creación de las <i>matrículas</i> (institución comunitaria para los pobres mantenidos por la iglesia), a partir de la entrega de la décima parte de las cosechas del vecindario y la cuarta parte de las rentas de los obispos. • Monopolio monástico de la función benéfica: adquiere carácter más litúrgico que social. Decadencia de las matrículas. • Ambigüedad y contradicción interna de la beneficencia: actitud caritativa mediante el ejercicio de la limosna, pero sin pretender cuestionar y eliminar la pobreza. • La limosna de los ricos a los pobres tiene una función política y moral: preservar la estabilidad del orden social y redimir los pecados. Se redujo el derecho de los pobres al <i>deber de la caridad</i>. • El pobre se considera en función del rico: <i>para que el rico pueda salvarse</i>. • Fortalecimiento de la caridad laica: fundación de asociaciones para la beneficencia; de carácter burgués y señorial y fundamentalmente urbano.
<p><i>La educación de las conciencias: estigmatización del pobre y personalización de las limosnas. Siglo XIII</i></p>
<ul style="list-style-type: none"> • Surgen las órdenes mendicantes. El Concilio de Letrán propugna por la dirección de las conciencias hacia la caridad, la limosna y la <i>justicia</i>. Con esta intención se diseña una figura convencional del pobre capaz de conmover: “flaco, ciego, ulcerado, cojo, vistiendo harapos [...]. Pide de puerta en puerta y en el atrio de la iglesia” (Mollat). • Las categorías físicas del pobre pronto son morales: dependiente, inmundo y despreciado. Se buscaba la conmiseración, no la justicia y el cambio social. • La estigmatización del pobre acarreó la delimitación de los destinatarios de la limosna: no al pobre en general, sino sólo a aquellos que <i>lo merecen</i>. • Se personalizó la limosna y, además, se adaptó a la economía monetaria. Los señores y mercaderes acumularon prestigio y éxitos: tener “sus pobres” tenía el agregado moral y espiritual de tener “sus intercesores”.
<p><i>Nuevos requerimientos del sistema económico: eficacia en la administración de la asistencia social. Siglos XIV-XV</i></p>
<ul style="list-style-type: none"> • Se consolida la dicotomía de la pobreza idealizada en el plano <i>espiritual</i> y la <i>indigencia material</i>. • Imagen peyorativa del pobre, a la que se agrega el supremo valor moral otorgado al trabajo honrado; en lo político la búsqueda de la estabilidad y el orden social. Estos factores minan el impulso hacia la solidaridad con el pobre, quien es asumido como inútil e, incluso, criminal. Se vinculó la pobreza al pecado. • La iglesia traslada a las autoridades civiles una parte de las obras de beneficencia. El Estado impone su tutela a las obras de caridad; esta asistencia supuso una forma de consolidación de la autoridad civil y una ruptura con la mentalidad medieval. • Se establece la prohibición de la mendicidad, la vagancia y el ejercicio de la limosna. Se eliminan todos los sistemas de asistencia establecidos al margen del trabajo. El sistema adecúa la asistencia a sus necesidades, priorizando la eficacia en la administración de la misma.

ANÁLISIS DE LA PASTORAL SOCIAL IMPULSADA DESDE PARROQUIAS
DIOCESANAS DEL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD CAPITAL DE
GUATEMALA

*Se quejaba Dom Hélder Câmara, obispo de Recife, Brasil,
de que si daba una limosna a un pobre le llamaban santo,
pero que si preguntaba por qué había tantos pobres
le tachaban de comunista.*

Leonardo Boff

El Contexto. La Iglesia católica del Centro Histórico

En el área que ocupa el Centro Histórico de la capital de Guatemala, la cual se extiende de la avenida primera a la avenida 12 y de la calle primera a la calle 18 (1.8 km² aproximadamente), existen 25 templos, el Palacio Arzobispal y la Catedral Metropolitana, centro del poder eclesiástico nacional, caracterizado por su apego a las devociones litúrgicas tradicionales y por su conservadurismo.

Por las características del Centro Histórico que hemos descrito brevemente, las parroquias manifiestan dificultad de establecer comunidades. Es poco significativo el número de familias residentes en los alrededores de los templos, a excepción de algunos que se sitúan cerca de los antiguos barrios todavía habitables. La feligresía se compone de católicos *de paso*, devotos que visitan imágenes o templos por tradición, pero que no son residentes, por lo que aprovechan alguna diligencia y pasan rápidamente. Otro grupo de feligreses lo constituyen aquellos católicos de *pila bautismal*, que no son practicantes, pero que conservan alguna costumbre religiosa. Finalmente, están los fieles residentes, aquellos antiguos habitantes del Centro que no quisieron abandonar sus viviendas y constituyen la *comunidad parroquial*.

Esta comunidad es diversa; hay que enfatizar que Guatemala es uno de los pocos países que conservan viva la tradición católica de las solemnes procesiones de Semana Santa, con la elaboración de las tradicionales alfombras de aserrín teñido. En esta majestuosidad destacan La Antigua y el Centro Histórico de Guatemala. Esto ha sido causa de orgullo, tanto del clero como de los laicos guatemaltecos. La feligresía, por ende, se conforma, en buena medida, a partir de la pertenencia a las Cofradías Tradicionales, sobre todo en los templos que mantienen estas tradiciones. Es una feligresía ritualista, tradicional y conservadora; fundamentalmente, compuesta por personas mayores y adultas mayores.

El clero, por su parte, está conformado en su mayoría por sacerdotes diocesanos; muchos de ellos en proceso de retiro. Aunque es considerable el número de sacerdotes en edad media y algunos jóvenes que prefieren quedarse en la ciudad, antes que salir a las zonas rurales. Sacerdotes para quienes el trabajo en una parroquia del Centro es atractivo, pues garantiza mejores condiciones de vida, cercanía y acceso a los servicios que concentra la urbe, poco trabajo pastoral y mucho trabajo litúrgico: celebración de varias misas diarias, celebración de los Sacramentos, confesiones dos veces por semana, atención a los fieles un día a la semana (con horario de oficina), rezo de rosarios y novenas, según la imagen o devoción tradicional correspondiente al templo, etcétera.

Además, no es nada despreciable, sobre todo considerando la necesidad de ingresos económicos de los diocesanos, las atractivas y permanentes ofrendas que se obtienen por el pago de misas de comunión, bodas, difuntos, y otros servicios solicitados al sacerdote, que en la ciudad tienen un costo —ciertamente alto, dependiendo del *estatus* del templo—, cosa que en el campo o en los barrios marginales no se puede hacer.

Otra importante fuente de ingresos que hace atractiva la permanencia de los sacerdotes en la zona son las devociones populares y las tradiciones litúrgicas, tan fuertemente mantenidas, en las iglesias del Centro. Nos referimos, sobre todo, a la devoción de “cargar” en Semana Santa. Para poder cumplir con esta tradición familiar, los laicos compran turnos; los precios varían según la categoría del mismo: hay *turnos de honor* (la salida y el ingreso al templo, y los que pasan frente a la Catedral y el Palacio Nacional); esos son los más caros, y están reservados para altas personalidades: el presidente y los funcionarios del gobierno, familias de *abolengo* y *alcurnia*, miembros de las Cofradías, entre otros. Hay turnos medios y sencillos, de bajo costo, que pasan por las calles y avenidas sin importancia.

Tendencias de la Pastoral Social que impulsan las parroquias, y concepción sobre el pobre y la pobreza en que se sustenta

En general, las dos parroquias estudiadas en el presente ensayo¹¹ afirman que el fundamento de su acción pastoral está en el Evangelio y en la persona de Cristo pobre. El texto evangélico que mencionan de forma más recurrente es el de la multiplicación de los peces y los panes: “Denles ustedes de comer” (Lc.

¹¹ Las parroquias seleccionadas son dos: San Sebastián y Nuestra Señora de La Candelaria. Fueron seleccionadas, por un lado, a partir de criterios de antigüedad y tradición católica, y por otro, de acuerdo con su ubicación geográfica dentro del Centro Histórico.

9,13). En otra de las parroquias mencionaron la Doctrina Social de la Iglesia, y en otra se mencionó el Vaticano II (*Gaudium et spes*).

Para los fieles católicos, la frase “Denles ustedes de comer” es importante e imperativa. Marca un camino a seguir y se vincula a la antigua tradición eclesial. Alimentar, vestir y curar son las tres acciones *a favor de los pobres* que con preeminencia realizan las parroquias. En el discurso de los agentes de la Pastoral Social, frecuentemente se refirieron a la acción de “cubrir” las necesidades de los pobres. Llama la atención que el objetivo general de la Pastoral Social de la parroquia Nuestra Señora de La Candelaria —la cual lo tenía por escrito— fue redactado de la siguiente forma: “Asistencia y promoción a los más necesitados para que vivan dignamente como personas humanas”.¹²

Nótese cómo en la redacción de un objetivo, que supone acción, no se utilizan verbos, sino palabras sustantivadas: asistencia y promoción. Esa forma de lenguaje tiene una connotación pasiva; para quien recibe la acción supone sólo dejarse asistir. No se sugiere una intervención activa del sujeto.

La asistencia nos remonta varios siglos atrás, a la tradición de los fieles acaudalados y el clero medieval que asistía al pobre; es decir, ayudaba, auxiliaba, socorría, proveía. Se mantiene la visión de dar —donar—, de quien tiene a quien no tiene, de quien puede a quien no puede, del fuerte al débil, es decir, al pobre. Este último está siempre en el papel de quien recibe, de buena gana, el fruto de la caridad del donante. El pobre es nuevamente asumido como objeto de la conmiseración y la caridad de los demás.

Sin embargo, el ser humano es más que necesidades tangibles; es sujeto de deseos y esperanzas. La pobreza no se restringe a no tener comida o vestido; el ser humano no sólo requiere de lo material para realizarse en plenitud, sino de otro tipo de necesidades, subjetivas, intangibles, incluso trascendentes. Ese tipo de visión cerrada de la existencia humana denigra al hombre y a la mujer, empobreciéndolos más aún. De hecho, se es pobre también porque se es negado y discriminado.

Opuesta a esta visión ahistórica y reduccionista, la Encíclica *Populorum Progressio* aporta una perspectiva sobre lo que debería ser un *programa de desarrollo*, sustentado sobre dos bases fundamentales: en primer lugar, en una visión de la persona humana asumida como sujeto protagónico de su propio crecimiento. Y, en segunda instancia, sobre una comprensión histórico-social de la pobreza:

Porque todo programa concebido para aumentar la producción, al fin y al cabo no tiene otra razón de ser que el servicio de la persona. Si existe es para reducir desigual-

¹² Plan Pastoral de la Parroquia Nuestra Señora de La Candelaria, Guatemala 2006-2007.

dades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por sí mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual. Decir desarrollo es, efectivamente, preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico. No basta aumentar la riqueza común para que sea repartida equitativamente. No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable. (*Populorum Progressio*, 1967: N° 34)

Otro elemento de análisis del objetivo en mención es hacia quién va dirigida la acción: *a los más necesitados*, afirma. Es, pues, una acción focalizada, en el sentido en que lo plantea Sonia Álvarez, dirigida a los más pobres entre los pobres. Nuevamente el lenguaje nos traiciona y aporta toda una carga de significado sobre los “más necesitados”; es decir, los desvalidos, los desdichados, los vulnerables. Se victimiza al pobre. Se elabora un perfil dramático de la pobreza.

Esta actitud victimizadora del pobre se relaciona con la “educación de las conciencias” de la época medieval: pretende promover en el *auditorium*, en la feligresía, sentimientos de conmiseración, compasión, condolencia, misericordia, clemencia, piedad, y todos los posibles sinónimos que encontremos. Al lograr este cometido, los fieles responderán, lógicamente, con la limosna y la caridad.

Pero, ¿qué genera en la subjetividad del pobre esta actitud reiterativa de recibir la beneficencia? Parafraseando a Orantes Trócoli (Orantes, 2006), me permito citar un verbo introducido por él, a riesgo de escandalizar, pero que refleja, irónicamente, lo que a mi parecer provoca la actitud de conmiseración: la *automierdificación* del pobre. Si la pobreza es una realidad compleja, difícil de sobrellevar por el impacto en la subjetividad de quienes la viven cotidianamente, el hecho de estar recibiendo asistencia permanente de *los hermanos* genera una suerte de dependencia de ese tipo de caridad.

La dependencia hace más vulnerable al pobre, degradándolo. Estos *mendigos* o *limosneros* pueden llegar a necesitar el *uniforme de la pobreza*: los harapos, la suciedad, el estar descalzos, para pedir en la calle o en el atrio de la iglesia, y despertar así la compasión necesaria para garantizar el *óvolo* preciso para la sobrevivencia diaria.

Por último, retomemos el para qué del objetivo en cuestión: a pesar de que éste discursivamente refiere al criterio de *para que vivan dignamente como personas humanas*, en la práctica no operativiza lo que el discurso afirma; se promueve la asistencia, entendida estrictamente como la provisión frecuente de alimentos básicos (víveres), ropa *usada*, pero *en buen estado*, y medicamentos. Para ilustrar este punto, me permito enumerar a continuación, de forma literal, las acciones propuestas en dicho plan de Pastoral Social, con las cuales se pretende lograr el objetivo de ofrecer una *vida digna para los más necesitados*:

Tabla I
Plan Pastoral Social Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, 2007

Actividad	A quiénes va dirigida	Resultados
1. Formación a los miembros de la Pastoral Social (talleres y retiros) sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la salud preventiva: primeros auxilios, nutrición, enfermedades respiratorias y gastrointestinales, hábitos de higiene	Al grupo de laicos comprometidos que conforman la Pastoral Social	Este año únicamente se implementará el taller sobre salud preventiva
2. Realización de una jornada oftalmológica	Personas de escasos recursos	Asistieron 92 personas; sin embargo, solamente un médico aceptó colaborar y no se pudo regalar la medicina: sólo se dio la receta para que la gente la comprara por su cuenta
3. Atención a los ancianos y enfermos: visitas, comunión	Ancianos y enfermos de la parroquia	Las visitas se realizan una vez a la semana
4. Ayuda material a los necesitados: provisión mensual de víveres y ocasionalmente de ropa	Familias pobres de la parroquia (según listado elaborado por los miembros de la Pastoral Social, después de visitar los hogares)	La provisión se hace una vez al mes
5. Celebración del día de la madre	Madres de la parroquia y los grupos de pastoral	

Fuente: elaboración propia, con base en el Plan Pastoral de la Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, 2007.

La forma de recolectar esas dotaciones es diversa; algunas parroquias han acostumbrado a los fieles a llevar a la misa dominical víveres diversos, generalmente productos de consumo diario dentro de la dieta guatemalteca: arroz, frijol, maíz, azúcar, aceite y café. Las colectas de ropa tienen un carácter más ocasional; por lo regular ligado a catástrofes naturales o a tiempos litúrgicos específicos, como la Cuaresma o la Navidad. Esta costumbre de recolectar ropa usada —tan frecuente en colegios religiosos de clase media—, es ciertamente denigrante para la gente pobre, sobre todo si su pertenencia étnica es indígena. Termina siendo una suerte de *limpieza de armario*: escoger aquello viejo y feo que ya no me pongo, lo que me hace estorbo en la casa, lo que ya pasó de moda. Cuando dentro de la población afectada hay mujeres indígenas, esa ropa vieja, de estilo occidental, es para ellas una burla, una bofetada en la cara, un sin sentido.

La mayoría de parroquias prefieren recibir la limosna en dinero. Para ello suelen utilizar tres formas. La primera consiste en hacer dos colectas durante

la misa: la del Ofertorio, destinada para gastos administrativos de la iglesia, y una extra, al final de la misa, con un objetivo específico de destino.¹³ La segunda es motivar a la feligresía durante “los avisos parroquiales”, y entregar un sobre para que, al domingo siguiente, la familia lo traiga con su donativo adentro. La tercera es la realización de diversas actividades por parte de los grupos parroquiales; por ejemplo, rifas, ventas de comida, loterías, bingos, fiestas juveniles, etcétera.

Quizá el elemento más iluminador para rescatar la visión del pobre y la pobreza es el discurso que, tanto sacerdotes como laicos comprometidos, utilizan para convencer a la feligresía de dar su aporte económico o en especie. Es un discurso típico, de fuerte contenido *espiritual* y *moral*, más que social. Se menciona el amor, la fraternidad, la misericordia; se alude al deber de socorrer a los más débiles, de dar al necesitado. Se enfatiza en la debilidad de los pobres y en sus rasgos: enfermos, hambrientos, desposeídos, tristes, afligidos, sufrientes. Es normal crear un escenario dramático de la condición de la pobreza, y un perfil victimizado del pobre.

Se justifica el efecto positivo de la acción caritativa desde la idea de que *va a ser un bien para la sociedad*. Se reconoce desde el discurso eclesial que el pobre es un *marginado social*, pero porque ha aprendido *mañas en la calle*. La gente los rechaza porque su conducta no está de acuerdo con las normas y convenciones sociales; ellos roban, huelen pegamento, son borrachos, huelen mal, no trabajan ni son productivos. Así me lo explicaba un sacerdote diocesano, párroco de una de las iglesias estudiadas: “la sociedad los margina por su conducta, que no es *católica*; se desentiende de ellos, porque son rebeldes; tienen malas costumbres y hábitos; su conducta es poco social” (San Sebastián, mayo de 2007).

Contextualizando la frase anterior, el sacerdote se refería al proyecto más importante que impulsa la Pastoral Social de su parroquia: la *rehabilitación y conversión* de dos indigentes (Hugo y Salvador) que solían vivir en el parque de la iglesia. Ambos aceptaron internarse en un centro llamado “Hacienda La Esperanza”, donde se pretende desintoxicarlos y, por supuesto, convertirlos a Cristo. De cinco indigentes, dos aceptaron la propuesta. El trabajo de la Pastoral Social consiste en recolectar el costo mensual de mantenimiento de cada uno de ellos en la Hacienda: 1.200 quetzales (lo que equivale a 160 dólares aproximadamente). Un miembro de la pastoral social nos invitaba a dar nuestro aporte económico y a comprar las artesanías que elaboran los internos de la Hacienda, a fin de recolectar el dinero necesario para su manutención; así

¹³ Esta forma de limosna recarga a la feligresía, debido a que existen varios grupos eclesiales, y todos solicitan fondos para realizar sus actividades; de tal manera que cada domingo puede ser una Pastoral diversa la que solicite la segunda colecta.

colaboraríamos “para que ellos dos logaran ser personas útiles a la sociedad, y productivas” (San Sebastián, mayo de 2007).

Se pretende funcionalizar la pobreza, para que los mendigos ya no sean vagos, sino útiles al sistema, trabajadores y honrados. En la calle aprenden a robar, a usar drogas, y fácilmente caen en las *maras juveniles* y la delincuencia; esta situación resulta una amenaza para la sociedad. Notemos cómo el lenguaje nos ha llevado, paulatinamente, de una visión que enfatiza rasgos de debilidad y vulnerabilidad a otro que *patologiza* al pobre, asignándole rasgos psicológicos que lo criminalizan y lo convierten en delincuente, antisocial y amenazante. Esta idea se vincula con la noción de cultura de la pobreza que acuñara Oscar Lewis desde 1959 (Monreal, 1996); una visión nada neutral, que culpabiliza al pobre de su situación. Ni la sociedad, ni el sistema tienen culpa, sino los mismos pobres; por eso, aunque se les ayude, ellos no van a cambiar. De allí que el papel que debe jugar la sociedad es simplemente el de aliviar un poco el sufrimiento de esa gente, socorriendo y practicando la caridad con acciones benéficas.

El amor, la caridad cristiana, es el mandato por excelencia del Señor resucitado, condición del cristiano. El amor al prójimo es lo que define, en última instancia, nuestra filiación a Jesús y nuestra pertenencia al Reino. Reducir la caridad a beneficencia es vaciar de contenido el llamado y el compromiso a amar. Amar con un amor efectivo, que lleva a la compasión, a una solidaridad con el sufrimiento del hermano, que se asume como propio y que lleva a un sentimiento de indignación y rebeldía ante toda injusticia que oprima al hombre y a la mujer y los condene a vivir en situaciones indignas de su condición humana. Así comienza la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. (*Gaudium et Spes*, 1965: N° 1)

Este amor se evidencia en el pasaje del buen samaritano (Lc. 10, 25-37): es un amor sin cálculo, un amor que va más allá de *hacer una caridad*, en el sentido que popularmente se le ha dado. La explicación a pie de página de este pasaje, en la *Biblia Latinoamericana*, afirma:

[...] el amor no consiste solamente en conmoverse ante la miseria del otro [...]. Más que hacer una caridad, se arriesgó sin reserva ni cálculo, y esto con un desconocido. Martin Luther King señala que el amor no se conforma con aliviar al que sufre: “Para empezar, nos toca ser el buen samaritano para aquellos que han caído en el camino. Esto, sin embargo, no es más que un comienzo. Pues, algún día, tendremos

que reconocer a la fuerza que el camino a Jericó debe ser hecho de otra manera para que hombres y mujeres ya no sigan siendo golpeados y despojados continuamente, mientras van avanzando por los caminos de la vida”. (*Biblia Latinoamericana*, 1972)

En palabras del Papa Juan Pablo II, esto constituiría el *carácter moral* del desarrollo:

[...] El cristiano, además, educado a ver en el hombre la imagen de Dios, llamado a la participación de la verdad y del bien que es *Dios mismo*, no comprende un empeño por el desarrollo y su realización sin la observancia y el respeto de la dignidad única de esta “imagen”. En otras palabras, el verdadero desarrollo debe fundarse *en el amor a Dios y al prójimo*, y favorecer las relaciones entre los individuos y las sociedades. Esta es la “civilización del amor”, de la que hablaba con frecuencia el Papa Pablo VI. (*Sollicitudo rei socialis*, 1987: N° 33, énfasis en el original)

La asistencia es un principio, un punto de partida que debe evolucionar hacia la comprensión de las causas que generan esas condiciones para enormes sectores de la población; es decir, considerar la dimensión histórica, política y social de los procesos que producen la pobreza. Esa comprensión permite una identificación de los actores, de los agentes perpetradores de la desigualdad, la exclusión y la pobreza (Øyen, 2002).

Para reforzar esta idea, me parece pertinente citar algunas frases de Eva Perón. Eduardo González, en su trabajo titulado *La visión religiosa de Eva Perón*, comenta cómo ella desarrolla una red conceptual que escalona como vertientes de las virtudes cristianas: la limosna, la ayuda social, la justicia social y la caridad. Perón no descarta la limosna, ante necesidades inmediatas y urgentes, pero la ubica en su justo lugar, como un primer escalón. Sin embargo, enfatiza que ésta puede incluso llegar a tener una característica negativa, tanto en quien la recibe como en quien la da:

A quien la recibe, porque experimenta, percibe y siente que “es pan para hoy y hambre para mañana”. A quien la da, porque su aporte pudo llegar para ser distribuido silenciosa y racionalmente, con un verdadero concepto de solidaridad humana [...]. (González, 1948: 4)

Es interesante resaltar que Eva Perón ubica en segundo lugar la ayuda social o asistencia, referida a quienes por diversos impedimentos (edad, enfermedad, incapacidad física, etcétera) no pueden trabajar. Perón reconoce que este grupo es responsabilidad del Estado y de la sociedad civil en general. En esta acción ella presupone solidaridad, no limosna: “Es la habitación, el vestido, el

alimento, la medicina para el enfermo que no está capacitado para el trabajo y que no pudo adquirirla. No es limosna. Es simplemente solidaridad humana” (González, 1948: 5).

En el tercer lugar de la escala debe situarse la justicia social, desde un marco jurídico que la sustente; y el lugar más alto de las virtudes lo ostenta la caridad, encuadrada en esta oportunidad en el contexto de la militancia política:

Debemos recordar algo que dijo Perón no hace mucho, y fue esto: nosotros no solamente hemos visto en Cristo a Dios, sino que también hemos admirado en Él a un hombre. Amamos a Cristo no sólo porque es Dios; lo amamos porque dejó sobre el mundo algo que será eterno: el amor entre los hombres. (González, 1987: 45)

Para que la acción de la Iglesia católica a favor de la justicia social sea relevante, es necesario volver a aquellas fuentes inspiradas, fruto del soplo del Espíritu Santo, dador de vida. La Doctrina Social de la Iglesia, el Vaticano II, la Teología de la Liberación, las Cartas del Episcopado Latinoamericano, en especial, las de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, son un marco apropiado para ir generando esa nueva sociedad, para ir acercando el Reino. Desde esta plataforma será viable la incidencia, se podrá recuperar el poder de la palabra profética que denuncia la injusticia, que devela las fuentes del pecado que explota y mantiene en condiciones indignas a los *hijos de Dios*.

Trabajar para que en el mundo la limosna ya no sea necesaria; vaciar a la caridad de beneficencia y llenarla del verdadero contenido del amor solidario, de la proximidad al hermano y hermana. Transformar la conmisericordia en compasión, la beneficencia en justa demanda por los derechos humanos, como dijo Eva Perón: “donde hay una necesidad, hay un derecho”. Que los cristianos recuperemos y no perdamos nunca esa perspectiva.

CONCLUSIONES

El origen de la actual Pastoral Social que se impulsa desde la Iglesia católica de Guatemala se sitúa dentro de una larga tradición benéfica, filantrópica y caritativa, que coloca al servicio social en el plano de las buenas acciones y no en el de la justicia social. El régimen de asistencia se asentó sobre la base de la limosna, la cual resultó ser un instrumento funcional para el régimen, en tanto evitaba estallidos sociales y, posteriormente, regulaba la condición laboral de la “masa de reserva”.

Esa tradición benéfica data de la Edad Media, época en que se encuentra tanto el esplendor de la Iglesia católica, como su decadencia. Su vinculación al poder, el acomodamiento y la búsqueda de riquezas, su pertenencia a la alta

esfera social, determinaron su posicionamiento ideológico y su visión del pobre y la pobreza. Haber revestido con el título de *actitud evangélica* la noción de *pobreza* y la ambigüedad que le confiere haberle añadido el calificativo de *espiritual*, ha permeado la comprensión de la pobreza material, creando una separación y una confusión. Fácilmente se obvian las condiciones de privación real, exaltando el elemento espiritual; de esa forma los ricos son *pobres espirituales* y los *pobres son ricos*, pues comparten la pobreza de Cristo.

La ética medieval, así mismo, imbricó ese antiguo sistema de asistencia social sobre la estructura social de la época, asegurando así la pervivencia del régimen; lo que supuso la delimitación del rol que cada estamento debía jugar. La nobleza y el clero, al ser grupos privilegiados, gozaban de independencia: la nobleza, como brazo administrativo y financiante de la beneficencia, debía cumplir con su obligación cristiana de la caridad, constituyéndose en benefactor de los pobres desvalidos; al hacerlo, la limosna le procuraba su propia salvación. El clero, desde su papel espiritual, proporcionaba el aparato simbólico y religioso, capaz de *educar las conciencias* y convencer de lo que es *bueno* y lo que *lleva a la condenación*. El pobre, debido a su condición de dependencia, era la fuerza de trabajo; a él le correspondía trabajar; la actitud espiritual que le correspondía era resignarse a la voluntad divina, que lo mantenía en esa condición, aceptar de buena gana las ofrendas, fruto de la caridad y la limosna de los ricos, y orar por sus benefactores; así lograría la salvación de su alma.

En ese mismo sentido, Artola (1989: 70) afirma lo siguiente:

[...] La otra raza es la de los siervos. Esta raza de desgraciados no posee nada sin sufrimiento. Provisiones y vestido son suministrados a todos ellos. Así pues, la Ciudad de Dios, que es tenida como una, en realidad es triple. Unos rezan, unos luchan y otros trabajan. (Morell, 2002: 9)

La semántica del lenguaje, paulatinamente, le dio al vocablo *pobre* diversos contenidos, los cuales fueron legitimando la pobreza y consolidando su imaginario colectivo. Al principio la connotación era positiva, pues evocaba a Cristo pobre (*pobres de Cristo*); de esta etapa surge una primera conclusión, transmitida por el discurso y asumida por el imaginario colectivo: “es bueno ser pobre, Cristo me enriqueció con su pobreza”. Después, la noción se cargó de rasgos de debilidad: el pobre era el desvalido, el mendigo, el vulnerable, el lisiado, el incapaz; aquél a quien había que asistir y socorrer. Un objeto de la caridad y no un sujeto de su propio desarrollo. La segunda conclusión que fue asimilada es que “el rico debe asistir al pobre para salvar su alma, el pobre debe aceptar de buena gana su condición y recibir con agradecimiento la limosna que se le da”. Resignación y fatalismo.

Posteriormente, la noción empezó a tener connotaciones peyorativas: el pobre es haragán, sucio, inepto; de la piedad se pasó al desdén. La tercera conclusión fue: “el pobre es pobre porque quiere serlo; ni la sociedad, ni el sistema tienen responsabilidad. Nada se puede hacer, porque aunque les ayudemos ellos no cambian”. Finalmente, se transitó hacia un sentimiento de desprecio; decir pobre es sinónimo de inútil. Y se categorizó al pobre en merecedor y no merecedor de la beneficencia. El criterio para dar limosna es que se dirija a los pobres “buenos” y no a los delincuentes. Se criminalizó el contenido de la palabra pobre, vinculándola directamente con delincuencia, crimen, amenaza. La cuarta conclusión asimilada fue: “los pobres son malos; representan un peligro para la sociedad; no tenemos por qué ayudarlos”.

Estas cuatro ideas, planteadas en el párrafo anterior a manera de “conclusiones”, han permeado la subjetividad generada desde la Iglesia católica en general, y específicamente en Guatemala. Esta visión se difunde a través de la amplia red institucional eclesial, mediante un discurso construido que, además de todo lo anterior, se caracteriza por ser minimista. Es decir, que mantiene una visión cerrada de la existencia humana, reduciendo sus necesidades a satisfactores materiales y mínimos biológicos. Esto explica la reducción de la Pastoral Social que se implementa desde las parroquias estudiadas, a actividades esporádicas, aisladas y sin ningún impacto positivo en mejorar la calidad de vida de los pobres: distribución de víveres, colecta de ropa usada, provisión de medicamentos básicos, etcétera.

Al reproducir ese discurso y plantear estrategias desde la Pastoral Social acordes al mismo, las parroquias estudiadas, y por ende la Iglesia católica por ellas representada, se ubican entre los agentes perpetradores y reproductores de la pobreza. Así, lejos de aportar a la construcción de la justicia social, la iglesia consolida el sistema hegemónico imperante, repitiendo sus *consignas neoliberales* respecto de la concepción del pobre y la pobreza. Se invisibilizan las causas que generan la pobreza y las estructuras injustas sobre las que se asienta la sociedad. Esta parte de la Iglesia católica guatemalteca no evidencia los mecanismos y procesos históricos, políticos y sociales que producen y reproducen la pobreza. Se pretende aliviar superficialmente la pobreza, pero en ningún momento erradicarla a partir de la construcción de condiciones más justas y equitativas.

Las acciones de la Pastoral Social son fundamentalmente asistenciales. No pretenden erradicar la pobreza, sino funcionalizarla, para que no afecte al sistema; con el agravante de denigrar con ellas la dignidad del pobre. *Con escarnio se le denigra*, porque, como afirma Eva Perón:

[...] la limosna prolonga la enfermedad, es accidental. No tiene método ni meta. Y supervive en nuestros tiempos, en nuestro medio, porque algunos sectores necesitan ejercitarla, entendiéndola que así lavan culpas en la puerta de una iglesia. (González, 1948: 4)

Es necesario superar la limosna y la caridad, entendidas como beneficencia, para plantearse en serio, como proyecto de vida, la construcción de la justicia social.

BIBLIOGRAFÍA

- Altimir, Óscar (1981). “La pobreza en América Latina, un examen de conceptos y datos”, en *Revista de la CEPAL*, N° 13.
- Álvarez Leguizamón, Sonia (comp.) (2005). *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2001). “Pobreza autogestionada. La evolución de los paradigmas”, en *Revista Encrucijadas. Desarrollo humano. ¿Solidaridad desde el poder?*, año 2, N° 14, diciembre.
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y Banco Mundial (BM) (2000-2001) *Informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001. Panorama general*. Washington: BM.
- Berganza, Gustavo (2006). “Análisis cualitativo de la pobreza. Alcances heurísticos del discurso”. Ponencia presentada en el Curso Básico sobre Teoría de la Pobreza, FLACSO-Sede Académica Guatemala, Ciudad de Guatemala, 18 de abril.
- Biblia Latinoamericana* (1972). Madrid: Verbo Divino.
- Boltvinik, Julio (2003). “Tipología de los métodos de medición de la pobreza. Los métodos combinados”, en *Comercio Exterior*, Vol. 53, N° 5.
- CEPAL (2000). *Panorama social de América Latina 1999-2000*. s.l.: CEPAL.
- Contreras García, Ana Gabriela (2006). “Pobreza y Derechos Humanos”, en *Diálogo*, Nueva Época, número extraordinario, noviembre.
- Gacitúa, Estanislao y Shelton Davis (2003). “Introducción. Pobreza y exclusión social en América Latina y el Caribe”, en Estanislao Gacitúa *et al. Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe*. San José: FLACSO-BM.
- González, Eduardo A. (1948). “La visión religiosa de Eva Perón”, en *Eva Perón: Diario Democracia*, Buenos Aires, 28 de julio.
- _____ (1987). “La visión religiosa de Eva Perón”, en *Eva Perón: clases y escritos completos*. Tomo 3. San Isidro: Megafón.

- López Rivera, Óscar A. (2003). “La complejidad conceptual y las implicaciones metodológicas de la pobreza”. Conferencia impartida en el Coloquio de la Maestría en Ciencias Sociales de la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Académica Guatemala, Ciudad de Guatemala, 16 de noviembre.
- Martín-Baró, Ignacio (1999) [1989]. *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA.
- Max-Neff, Manfred (2001) [1994]. *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria.
- Mollet, Michel (1988) [1978]. *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. México: FCE.
- Monreal, Pilar (1996). *Antropología y pobreza urbana*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Morell, Antonio (2002). *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona: Anthropos.
- Orantes Troccoli, Carlos (2006). “Dimensión psico-afectiva de la pobreza: antipsicología de la pobreza”. Ponencia presentada en el Curso Básico sobre Teoría de la Pobreza, FLACSO-Sede Académica Guatemala, Ciudad de Guatemala, 24 de marzo.
- Øyen, Else (2002). “Producción de la pobreza: un enfoque diferente para comprender la pobreza”, en *Reflexiones teóricas sobre la pobreza*. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Papa Pablo VI (1967). Encíclica *Populorum Progressio*. Primera parte, III Capítulo “Acción que se debe emprender”, N° 22-42.
- Perón, Eva (2001) [1948]. “Diario democracia”, en Eduardo González, *La visión religiosa de Eva Perón*. Disponible en <www.lucheyvuelve.com.ar/Evita/religiosidad.htm>. Último acceso, 25 de mayo de 2007.
- Sen, Amartya (2000). *Social Exclusion: Concept, Application and Scrutiny*. New Delhi: Asian Development Bank.
- Solé, Carlota (2002). “Prólogo”, en Antonio Morell, *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona: Anthropos.
- Spicker, Paul (2003). “Eleven Definitions of Poverty”, en Else Øyen *et al.* *Poverty a Global Review: Handbook on International Poverty Research*. Oslo: Scandinavian University Press.

EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LA REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS POBRES: LA IGLESIA DE GUATEMALA COMO PORTAVOZ DE LOS POBRES

Ana Gabriela Contreras García¹

INTRODUCCIÓN

No viene mal recordar una verdad para nosotros fundamental, pero que con demasiada frecuencia se olvida y de hecho se desconoce: que el más humilde de los guatemaltecos, el más explotado y marginado,

¹ Abogada y notaría por la Universidad Rafael Landívar, con maestría en Derechos Humanos en la misma universidad y postgrado en Derechos de las Mujeres y Teoría de Género por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Primer lugar del Premio Regional Jean Pictet del Comité Internacional de la Cruz Roja, Delegación Regional para México, Centroamérica y el Caribe hispanohablante a la Excelencia en Investigación sobre Derecho Internacional Humanitario en 2003. Exbecaria del Programa de Estudios Multidisciplinarios sobre Pobreza de la FLACSO, Sede Académica Guatemala y del Concurso Regional de Becas CLACSO/CROP 2004/2005 sobre “Relaciones Internacionales de la Pobreza en América Latina y el Caribe”. Ha sido integrante del Consejo de Investigación del Área de Estudios Multidisciplinarios sobre Pobreza de la FLACSO, Sede Académica Guatemala; docente universitaria de derechos de los pueblos indígenas y derecho internacional humanitario; consultora de instituciones guatemaltecas como la Institución del Procurador de los Derechos Humanos, la Defensoría de la Mujer Indígena y la Comisión Nacional para el Seguimiento y Apoyo al Fortalecimiento de la Justicia, así como de agencias internacionales tales como PVDGP/OEA, USAID, PARJ/ Unión Europea y de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Guatemala.

*el más enfermo e ignorante,
vale más que todas las riquezas de la patria
y su vida es sagrada e intangible.*

Carta Pastoral Colectiva, Episcopado guatemalteco
(1976: 539-540)²

Esta cita forma parte de una Carta Pastoral Colectiva del Episcopado guatemalteco, emitida en julio de 1976, y es, treinta años después, una frase emblemática de los movimientos sociales, religiosos y ambientalistas que se oponen a los daños a la vida humana y al medio ambiente causados por la minería a cielo abierto en Guatemala. Una *verdad fundamental*, según los documentos de la Iglesia, de la que se fueron apropiando a lo largo de las décadas, un sinnúmero de actores sociales, que hoy la invocan en la reivindicación de los derechos de los pobres.

La cita que encabeza esta página también ilustra el planteamiento que ha sustentado la actuación de algunos altos representantes de la Iglesia católica guatemalteca, reunidos en la Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG), frente a las concesiones otorgadas por el gobierno para la exploración y explotación minera a cielo abierto. Es esta actuación en defensa de los pobres, generada por una individualidad comprometida, que trasciende a un órgano colegiado representativo de la Iglesia en el país, y de allí a la sociedad, la que este artículo intenta caracterizar.

Para ello, se elaboran algunas reflexiones sobre una triple dimensión: la primera, relativa a las motivaciones y planteamientos teológicos que impulsan a una figura de autoridad en el ámbito eclesial, individual y/o colegiada, a efec-

² Esta carta pastoral es, en opinión de algunos autores, el documento emitido por el Episcopado guatemalteco que más impacto ha causado; el más publicado, leído, comentado y aplicado de todos. Se hizo público en un momento crítico, inmediatamente después del terremoto de 1976 (Bendaña, 2001: 103-108). Su aprobación representa el momento en que el liderazgo unipersonal de la Iglesia guatemalteca alcanza una madurez para transformarse en un liderazgo colegiado, que además se distancia de la tradicional política eclesiástica del Arzobispo de Guatemala, cuya prioridad era no confrontar públicamente al gobierno y llegar con él a soluciones pactadas (Hernández Pico, 2006: 214-215). Su adopción, en ausencia del Cardenal, provocó que posteriormente se impusiera desde la nunciatura una cláusula de unanimidad para la adopción de documentos, que impedía publicar sin el consenso del total de los miembros de la Conferencia Episcopal. Tanto en Guatemala como en el Vaticano, la carta provocó reacciones contradictorias, aunque llegó a ser avalada por el Cardenal Secretario de Estado del Papa Pablo VI. El documento, siguiendo el esquema de ver, juzgar y actuar, realizó un profundo análisis de la realidad, enfatizando en la miseria, la injusticia, la desigualdad y la concentración de la tierra, para luego juzgar estos hechos a la luz de uno de los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia: la dignidad humana (Bendaña, 2001: 103-108).

tuar una reacia defensa de los derechos de los pobres en el marco de la minería a cielo abierto en Guatemala. La segunda, referida a las acciones a través de las cuales esta autoridad eclesial invita a los pobres a la movilización, la resistencia y la reivindicación de sus derechos; es decir, al ejercicio de su ciudadanía. La tercera, relativa a los impactos reales de la acción de la Iglesia en la problemática, pero también a las implicaciones en la vida de sus representantes y en la posición que ocupa la Iglesia como institución en una sociedad profundamente conservadora, tradicional y religiosa.

En este artículo, si bien se entiende a la Iglesia como *institución social inmanente, con una misión trascendente*, como la describe Bendaña (2001: xi), es preciso aclarar que las referencias a la Iglesia católica deben leerse con cierta reserva, puesto que no se refieren a un cuerpo graníticamente unido, sino a una parte de la estructura eclesial que, asumida por líderes con determinadas características personales y con profunda vocación de servicio social, e identificados con una concepción más práctica y popular de la Iglesia católica, determinan como prioridad la defensa de la vida humana y la lucha en pro de los más desfavorecidos.

LA LÍNEA HISTÓRICA QUE DEFINE A LA IGLESIA CATÓLICA GUATEMALTECA

Una caracterización del papel actual de la Iglesia católica en Guatemala no puede obviar una mirada hacia su pasado reciente para vislumbrar la línea de continuidad que definió su rol social a partir de mediados del siglo XX.

Antes de 1944 existían en Guatemala tres diócesis, a cargo de tres obispos titulares y tres auxiliares, que rara vez se pronunciaban conjuntamente, considerándose prácticamente incuestionable el liderazgo del Arzobispo de Guatemala. Esta situación cambió a partir de los años 50, cuando esta estructura comenzó a crecer, celebrándose reuniones entre los obispos, que culminaron en la creación de la CEG, entre 1958 y 1960; lo que redundó en una difusión del liderazgo de la Iglesia católica en el país, antiguamente concentrado en la figura del Arzobispo³ (Hernández Pico, 2006: 214).

Los años posteriores al Concilio Vaticano II fueron, según Bendaña, prósperos para la Iglesia guatemalteca en recursos humanos y proyectos determinantes, en la medida en que contribuyeron a la toma de conciencia de los pobres y de los indígenas y a la emergencia de las primeras generaciones de líderes mayas

³ En Guatemala hoy en día hay 14 obispos titulares, dos de los cuales son arzobispos, y cuatro obispos auxiliares; lo que significa que en aproximadamente medio siglo, el número de obispos se ha quintuplicado (Hernández Pico, 2006: 214).

y campesinos. Esto fue consecuencia de lo que el mismo autor identifica como el interés prioritario de muchos misioneros en detectar, formar y promover líderes comunitarios, quienes más tarde, por impulsar la organización para el mejoramiento de sus condiciones de vida, fueron tildados de comunistas, perseguidos y torturados (Bendaña, 2001: 59).

Claramente permeada por los postulados de la Teología de la Liberación, y habiendo asumido en su seno la opción preferencial por los pobres,

[...] la Iglesia católica transitó en muy corto tiempo en la historia reciente de Guatemala, de una postura conservadora hacia posiciones y prácticas que, fundamentadas en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), priorizaban el trabajo con los excluidos, los pobres y los marginados, promoviendo la construcción de una sociedad más justa y equitativa. (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 20)

Estos cambios de naturaleza doctrinal y pastoral, según señala la Comisión para el Esclarecimiento Histórico,

[...] chocaron con la estrategia contrainsurgente que consideró a los católicos como aliados de la guerrilla y, por tanto, parte del enemigo interno, sujeto de persecución, muerte o expulsión. [...] Un gran número de catequistas, delegados de la Palabra, sacerdotes, religiosos y misioneros fueron víctimas de la violencia y dieron su vida como testimonio de la crueldad del enfrentamiento armado. (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 20)

Hernández Pico resalta el liderazgo de una generación de obispos guatemaltecos, notable por su valentía bajo situaciones de mucha presión y angustia, sobre todo en los años 80, en pleno conflicto armado interno. Este autor caracteriza a la Conferencia Episcopal como profundamente unida, especialmente a partir de 1983, y rescata sus documentos y cartas pastorales como testimonios de coraje, seriedad teológica y de puesta al día del magisterio ordinario, además de un intento de incidencia en la realidad del país (Hernández Pico, 2006: 215-216).

Entre las cartas pastorales emitidas durante esta época sobresale la del 27 de mayo de 1983, cuya importancia radica en afirmar, por vez primera, que las masacres cometidas por el ejército contra los campesinos indígenas “[...] se ubican ya en el campo del genocidio [...]” (CEG, citada por Bendaña, 2001: 165). Transcurrirían por lo menos 10 años antes de que la discusión sobre el genocidio contra los pueblos indígenas cobrara auge en la sociedad guatemalteca.

En 1992, coincidiendo con el aniversario 500 de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, la CEG presentó una de las cartas pastorales más trascendentales en su historia, cuyo contenido permite contar con otro punto de relevante interés para el análisis de la postura que ésta sustenta, en el caso de la minería a cielo abierto.

Según Morales, la catequización fue, en tiempos coloniales, la más importante de las instituciones españolas destinadas a ejercer poder sobre las poblaciones indígenas; se trató de la sustitución de una religión y de una espiritualidad por otra, pero más allá de eso, se trató de la sustitución de una cosmovisión por otra (Morales, 2001: 57). Sustitución que fue forzada y que contribuyó de una forma determinante al despojo histórico que los pueblos indígenas vivieron en las etapas posteriores. De allí que el reconocimiento y el posicionamiento oficial de la Iglesia optando por los indígenas, 500 años más tarde, tenga tanto valor histórico, ético y político.

Este reconocimiento se expresó mediante la emisión de la carta pastoral “500 años sembrando el Evangelio” que, según Bendaña, fue fruto de la experiencia de cinco siglos y de una profunda reflexión. Este documento fue emitido pocas semanas antes de la IV Conferencia General del CELAM, y su importancia fundamental radica en el planteamiento de la transformación hacia una auténtica Pastoral Indígena (Bendaña, 2001: 240-246).

En este documento, que constituye un hito en la historia guatemalteca, la CEG analiza la historia de la evangelización en el país, reconoce los errores y contradicciones de la institución que han recaído injustamente sobre las comunidades indígenas y pide perdón. Se congratula por el renacimiento del espíritu maya, como instancia crítica de la sociedad, de las estructuras vigentes, de los modos de convivencia y de la misma vida religiosa (Bendaña, 2001: 240-246).

En esta carta, los obispos se proponen tomar en cuenta prioritariamente las culturas, realidades y comunidades indígenas, y reconocen como razonable y justo, necesario y urgente, optar por una Pastoral Indígena, entendida como una pastoral específica, orgánica y de conjunto, que asuma a las personas y comunidades indígenas con su propia expresión cultural y religiosa y sus formas organizativas.

Según Bendaña, a pesar de las reacciones negativas de la ladinidad⁴ católica, que se sintió poco representada por la carta pastoral, la Iglesia definió su posición histórica en una realidad cambiante, caracterizada por la multietnicidad y la pluriculturalidad. Bendaña denomina a este posicionamiento, *la opción por el indígena* (Bendaña, 2001: 240-246).

⁴ Guatemala está conformada por cuatro grupos étnicos: ladinos, mayas, garífunas y xincas. Al grupo dominante, o ladino, se refiere la expresión “ladinidad”.

En los años posteriores, en que Guatemala se encaminó hacia la firma de la paz, la Iglesia continuó jugando un papel protagónico. En 1995, la CEG emite la carta pastoral “Urge la paz”; monseñor Rodolfo Quezada Toruño participa activamente en las negociaciones de la paz a través de la Comisión Nacional de Reconciliación y de la Asamblea de la Sociedad Civil; y la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado inicia el trabajo de recuperación de la memoria histórica que convirtió en mártir al Obispo Juan Gerardi Conedera, quien fuera asesinado dos días después de hacer público el informe que documentaba las graves violaciones a derechos humanos cometidas durante el conflicto armado interno.

Los más cruentos ataques contra la Iglesia católica no disminuyeron su capacidad de fortalecerse y adaptarse a las demandas de sus fieles, sentando una postura de defensa de la población, expresada en un sinnúmero de crisis sociales de toda índole, lo cual persiste hasta la fecha.⁵ La defensa de los pobres como prioridad continuó manifestándose como línea orientadora en los documentos oficiales de la Iglesia católica.

Así lo demuestra su Plan 2001-2006, en el cual la Iglesia católica se definió a sí misma como una iglesia solidaria con los más pobres y excluidos, estableciendo como uno de sus objetivos principales:

Animar y fortalecer el espíritu de solidaridad en las comunidades, parroquias y diócesis, para defender creativa y eficazmente la vida de los más pobres y contribuir desde nuestras posibilidades a la construcción de una sociedad distinta, donde se respete la dignidad de la persona humana y los derechos humanos, y se promueva la globalización de la solidaridad. (Plan Estratégico 2001-2006, 2001)

Sin duda alguna, un elemento relevante en la historia de la Iglesia guatemalteca y en las posturas asumidas frente a la realidad sociopolítica y cultural de Guatemala, es esa generación de obispos que Hernández Pico llama “los viejos luchadores del Evangelio del Reino de Dios” (Hernández Pico, 2006: 216). Estos obispos que, en palabras de Bendaña, sacaron adelante a la Iglesia

⁵ Los ejemplos más recientes se encuentran en la crisis provocada por el descubrimiento de la participación de agentes de la Policía Nacional Civil en el asesinato de tres parlamentarios salvadoreños, frente a la cual el Arzobispo Metropolitano, monseñor Rodolfo Quezada Toruño, junto al Procurador de los Derechos Humanos y el Rector de la Universidad de San Carlos de Guatemala, planteó una propuesta concreta de refundación de la policía. Asimismo, el pronunciamiento emitido por la Conferencia Episcopal de Guatemala frente a las elecciones generales a realizarse en septiembre de 2007 en Guatemala, y la violencia generada en torno a este proceso, muestra una Iglesia católica capaz de formular propuestas y utilizar los espacios tradicionales de poder para llevar el mensaje de una sociedad más justa y de la dignidad humana.

en los momentos más difíciles, son conocidos como la *segunda generación*, puesto que fueron continuadores del trabajo de la primera generación del Colegio Episcopal, de los obispos que fungían por los años cuarenta y cincuenta (Bendaña, 2001: 289).

Fueron estos obispos los que contribuyeron a crear y fortalecer el liderazgo de la CEG, y a separarse, con la carta pastoral “Unidos en la Esperanza”, de la tradicional política eclesíastica del Arzobispo de Guatemala, cuya prioridad era no confrontar públicamente al gobierno y llegar con él a soluciones pactadas (Hernández Pico, 2006: 214-215).

Estos obispos empiezan a ser relevados hoy por una nueva generación, caracterizada por el mismo compromiso y vocación social. Entre ambas generaciones, Hernández Pico identifica el trabajo de dos obispos: Julio Cabrera, Obispo de Jalapa, y Álvaro Ramazzini, Obispo de San Marcos, defensor del campesinado sin tierra y, como se verá más adelante, principal figura en la defensa de los derechos de las personas afectadas por la minería a cielo abierto en Guatemala (Hernández Pico, 2006: 216).

EL ESCENARIO: EL PROYECTO DE LA MINA MARLIN

En los años noventa, y especialmente a partir del año 1997, recién firmada la paz en Guatemala, la minería a cielo abierto de oro, plata y níquel cobró un auge inusitado.

Para favorecer esta actividad, el mismo año se aprobó una nueva Ley de Minería, que omitió la consideración de los estándares internacionales en materia de medio ambiente, recursos naturales y formas de vida de las comunidades indígenas. Es, además, la legislación que le otorga al Estado de Guatemala el porcentaje de regalías más bajo en toda su historia (Procurador de los Derechos Humanos, 2006: 15).

En este marco se instaló el proyecto minero Marlin de Glamis Gold Co. en los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Sipacapa, del departamento de San Marcos, Guatemala: una región remota y montañosa, de roca volcánica, ubicada al occidente del país, a unos 2.000 metros de altitud: área en la que se marcan fuertemente épocas húmedas y secas, y que es habitada en su mayoría por comunidades indígenas (Morán, 2005).

Para la implementación del proyecto minero Marlin de Glamis Gold Co., la Corporación Financiera Internacional (IFC), subdivisión del Banco Mundial, que proporciona los fondos para proyectos del sector privado, desembolsó un préstamo por 45 millones de dólares estadounidenses, en términos de un aporte al “desarrollo nacional”. Así, en el año 2004, inició la construcción y operación de una mina combinada, a cielo abierto/subterránea de oro y plata, utilizando

en sus procesos técnicos el cianuro. En esta mina se obtendrían aproximadamente 2,1 millones de onzas de oro y 29,2 millones de onzas de plata, con un costo proyectado de US\$101 por onza, cuando en el 2003 ya se cotizaban los costos para estas operaciones en US\$235 por onza, por parte de las compañías estadounidenses (Morán, 2005).

Los datos aproximados de lo que produciría la mina Marlin contrastan con la realidad de los porcentajes de pobreza en los municipios donde se ejecuta el proyecto. La población de San Miguel Ixtahuacán, uno de los dos municipios afectados por la actividad de la mina, está conformada en un 97,47% por personas en situación de pobreza, de las cuales el 81,06% se encuentra en pobreza extrema. Del total de la población, un 95,1% es indígena. Sipacapa, el segundo municipio en donde se ejecuta el proyecto, presenta el 97,36% de personas en pobreza, de las cuales el 80% sufren de pobreza extrema, también con una mayoría de población indígena (Ministerio de Economía de Guatemala, 2004).

Sin embargo, el proyecto no contempló un plan de desarrollo sostenible, cultural y ambientalmente apropiado, y durante su implementación se han documentado violaciones a los derechos a la salud, alimentación y a un ambiente sano de las personas y comunidades pobres que habitan en las comunidades aledañas al proyecto. También se han documentado violaciones a la integridad física y al derecho a la vida, puesto que varias personas han sido heridas o asesinadas por las fuerzas de seguridad del Estado, convertidas en ejércitos protectores de las actividades que ejecutan las empresas transnacionales (Procuraduría de los Derechos Humanos, 2006).

Tal parece que los estudios de impacto no hubieran contemplado una serie de elementos ambientales negativos que harían aún más difíciles las condiciones de vida de las comunidades. De hecho, estudios independientes han señalado que el Estudio de Impacto Ambiental del proyecto no llena los requerimientos técnicos necesarios, y que no sería aceptable en un país desarrollado. Entre los efectos de la mina, según estos estudios, se contarán la degradación de la calidad de la superficie local y el agua subterránea, el incremento de la competencia por el agua y los daños a la salud por la proliferación de cianuro y metales como desechos. Para cubrir los costos de los supuestos impactos ambientales, el Ministerio de Energía y Minas recibió US\$350.000 como bono de seguro, lo cual resulta insignificante frente a un problema de tal magnitud (Morán, 2005: 13).

En el departamento de San Marcos, donde se ubica el proyecto minero, se encuentra la Diócesis de San Marcos, dirigida por una de las figuras más emblemáticas de la Iglesia católica guatemalteca: monseñor Álvaro Ramazzini, Obispo de San Marcos, que ocupa al mismo tiempo el cargo de Presidente de la CEG.

La Diócesis ha mantenido un acompañamiento permanente en las luchas relacionadas con las condiciones de vida de los campesinos e indígenas sin tierra, por lo que su relación con la comunidad no puede ser sino sólida.

Es en la figura de monseñor Ramazzini, donde las comunidades encontraron un portavoz para la denuncia de las injusticias sociales y las violaciones a los derechos humanos cometidas en torno a la minería a cielo abierto. Los representantes de la Diócesis y de las pastorales de la Tierra y de Ecología, tanto desde su accionar cotidiano en las comunidades afectadas, como a los más altos niveles jerárquicos, asumieron en forma vehemente y frontal la defensa de los derechos de los más pobres, y la difusión y debate sobre la ética y la justicia social en el marco de una explotación en contra de la cual solamente están ellos: la Iglesia y los pobres.

LAS ACCIONES Y MOTIVACIONES DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL CASO DE LA MINERÍA A CIELO ABIERTO

La presencia de la Iglesia católica en las discusiones públicas sobre el tema de la minería se remontan al año 2004, cuando inician los trabajos de exploración por parte de la corporación Montana Glamis Gold y la Iglesia se pronuncia ante los medios de comunicación nacional en abierta oposición contra la actividad minera.

El 20 de enero de 2004, el Colectivo de Organizaciones Sociales de San Marcos (COSAM), acompañado por la Diócesis de San Marcos, solicitó a las nuevas autoridades gubernamentales la cancelación de las licencias de explotación minera de oro, plata y zinc otorgadas a la empresa minera, y denunciaron los efectos de la utilización de cianuro en la contaminación de los mantos acuíferos. También reclamaban que ninguna instancia gubernamental realizó consultas con las comunidades Mam y Sipacapense que viven en esa zona, lo cual era obligatorio según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Procurador de los Derechos Humanos, 2005: 8).

En diciembre de 2004 y enero de 2005, el rechazo social por la implementación del proyecto creció y generó graves disturbios. Trabajadores de la empresa minera que intentaban transportar un cilindro de la empresa Montana para la extracción, desmontaron una pasarela construida por la comunidad, quien se volcó a rechazar la acción. El gobierno envió al menos 400 policías y 400 soldados para hacer pasar el cilindro. El enfrentamiento generó un muerto y 20 heridos (Movimiento Nacional por los Derechos Humanos, 2005: 8).

La fuerte presencia mediática del Obispo de San Marcos en la denuncia de estos hechos llevó al Presidente de la República a formular acusaciones en su

contra, por no haber disuadido a los campesinos que bloqueaban el paso del cilindro y se oponían al desmantelamiento de una pasarela; enfrentamiento que tuvo como saldo un muerto (*Prensa Libre*, 2005).

La posición de la CEG se expresó con mayor énfasis el 27 de enero de 2005, cuando emitió un comunicado, demandando acciones concretas de las autoridades e invitando a los demás sectores sociales a pronunciarse en forma pacífica sobre el tema. Este comunicado fue seguido por otros más, emitidos periódicamente por la misma instancia, condenando las violaciones a derechos humanos cometidas en el marco de la ejecución del proyecto. Ya para esta fecha, monseñor Álvaro Ramazzini había sido amenazado de muerte por su oposición a la minería.

El conflicto generado por el tema obligó al Gobierno a acceder a la conformación de una mesa de negociaciones, denominada Comisión de Alto Nivel, e integrada por autoridades gubernamentales, la Iglesia católica y la sociedad civil, para buscar soluciones a la problemática.

El 23 de agosto de 2005 la Comisión de Alto Nivel suscribió un acuerdo que contenía los siguientes compromisos: (a) Establecer la obligatoriedad del Estado de asegurar la contribución de la actividad minera al desarrollo integral del país; (b) Coordinar en el territorio nacional las actividades mineras; (c) Incorporar a la legislación minera las consultas a las comunidades, como parte del procedimiento para otorgar o rechazar las licencias para operaciones relacionadas con el tema;⁶ (d) Establecer un diálogo permanente sobre la planificación de infraestructura y obras sociales en las comunidades donde se realice la explotación minera; (e) Incrementar considerablemente las regalías y los cánones regulatorios en la legislación minera (*El Periódico*, 2006). Ante el incumplimiento, por parte del Gobierno, de estos acuerdos, el 4 de marzo de 2006, después de seis meses de encuentros, la prensa anunció el rompimiento del proceso de negociación de la Comisión de Alto Nivel. El Obispo de San Marcos y Presidente de la CEG anunció la separación, señalando la poca seriedad de las autoridades.

Transcurrieron varios meses sin soluciones concretas, y el 6 de enero de 2007, el Obispo de la Diócesis de San Marcos convocó a una conferencia de prensa para dar a conocer que la explotación minera en San Marcos había contaminado las aguas del río Tzalá, ubicado en Sipacapa. Esta contaminación se debía al

⁶ En la carta pastoral “500 años sembrando el Evangelio”, emitida en 1992, la Conferencia Episcopal manifiesta su profunda preocupación por la existencia de una legislación que afecta a las personas más pobres, y urge para que ésta se modifique, en los siguientes términos: “[...] nuestra legislación es anacrónica y está hecha teniendo en cuenta la minoría privilegiada de nuestro país. Por eso urgimos a una reestructuración del sistema legislativo, que promueva la dignidad y derechos de las mayorías pobres y marginadas [...]” (Bendaña, 2001: 241).

drenaje ácido, efecto directo de la mina de oro y plata Marlin. Esta afirmación tenía su fuente en un estudio elaborado por una analista independiente para una entidad ambientalista, y afirmaba que el caudal del río superaba 80 veces el límite máximo de concentración de cobre en el agua potable (que puede causar mutaciones del ADN, cirrosis hepática o daños neurológicos), 13 veces el límite de aluminio (que puede causar en altas concentraciones problemas en el sistema nervioso central, demencia y pérdida de la memoria) y 2.5 veces el límite de manganeso (que produce efectos en el tracto respiratorio y Parkinson) (*El Periódico*, 2007).

Frente a esta denuncia, las autoridades gubernamentales y los representantes de la corporación continuaron afirmando que según las pruebas que ellos realizaron no había contaminación alguna, y no se tomó ninguna medida para investigar en profundidad ni resolver la situación (*Prensa Libre*, 2007). Así, solamente la Iglesia católica elevaba la denuncia, sin que tuviera eco más que en los sectores campesinos y las organizaciones ambientalistas.

Otros efectos de la actividad minera se empezaron a hacer visibles en el mes de abril del 2007, cuando los medios de comunicación hicieron público el agrietamiento de 52 casas en un radio de 2 kilómetros desde la mina, causadas por las explosiones que se realizan en el proyecto. Se denunció también el secamiento de cuatro pozos de agua y la muerte de docenas de animales, tras beber agua del río contaminado (*El Periódico*, 2007). De nuevo, la información proporcionada en los medios por los expertos en minería de la Diócesis de San Marcos fue clave para denunciar los hechos.

LA IGLESIA DE GUATEMALA COMO PORTAVOZ DE LOS POBRES

Esta cadena descriptiva de hechos permite esbozar algunas tendencias en la actuación de la Iglesia católica guatemalteca. Así, se pone de manifiesto que, siguiendo la tendencia histórica de la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica de Guatemala, a través de la Conferencia Episcopal, actúa como portavoz para la denuncia de las injusticias sociales y las violaciones a los derechos humanos, cometidas en torno a la minería a cielo abierto en San Marcos, Guatemala; función asumida casi en forma exclusiva por esta institución.

La CEG fundamentó expresamente su actuación en este caso en el recordatorio que hiciera el Papa Juan Pablo II en la *Exhortación Apostólica Pastores Gregis*, que dice:

[...] ante situaciones de injusticia, el Obispo es el defensor de los derechos del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, predica la doctrina moral de la Iglesia, defiende el derecho a la vida desde la concepción hasta su término natural, difunde la doctrina

social de la Iglesia, fundada en el Evangelio y asume la defensa de los débiles, haciéndose la voz de quien no tiene voz para hacer valer sus derechos. (CEG, 2005)

Aquí radica uno de los puntos fundamentales para la comprensión del papel de la Iglesia guatemalteca en el caso bajo análisis. La Iglesia “en el terreno”, a través de las pastorales, y la Iglesia como institución jerárquica con un espacio de influencia política importante, se posicionó del lado de los pobres y de los indígenas. Recordemos que por lo menos el 97% de la población afectada por la minería vive en condiciones de pobreza y el 80% en extrema pobreza. Asimismo, los indígenas, marginados por el racismo en todas sus manifestaciones, alcanzan el 95% de la población habitante en los municipios afectados.

La Iglesia católica ha invitado a la sociedad a movilizarse, a resistir pacíficamente y a defender el valor de la vida y el desarrollo integral. En su carta del 27 de enero de 2005, la Iglesia invitó a las instancias académicas y científicas, a la sociedad civil y a los defensores de derechos humanos a que

[...] no dejen de pronunciarse sobre este tema en forma pacífica, respetando nuestras leyes, y ayuden así a dilucidar completamente tan complejo y delicado asunto de la minería y a buscar alternativas empresariales para el deseado desarrollo integral de los guatemaltecos. (CEG, 2005)

Si bien, tras esta invitación se encuentra la idea de la responsabilidad compartida por la situación de los más pobres y el impulso al ejercicio de la ciudadanía, más allá de todo eso se sigue observando la aplicación de los postulados de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que fue citado en la carta pastoral “Unidos por la Esperanza”, de 1976, al recordar que:

No basta reflexionar, lograr mayor clarividencia, es menester actuar. No ha dejado de ser ésta la hora de la palabra, pero se ha tornado con dramática urgencia, en la hora de la acción. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar [...]. (CEG, 1976: 621-637)

Así, la CEG, no sólo utiliza en sus cartas pastorales el método de la Teología de la Liberación: ver, juzgar, actuar, sino que además invita a los actores sociales a aplicarlo.

Tras caracterizar las acciones de la Iglesia, resulta inevitable el cuestionamiento sobre las motivaciones que impulsan a las altas autoridades de la Iglesia a enfrentarse con los máximos representantes del poder político, en abierta oposición a la minería y sus consecuencias; cuestión que remite a una búsqueda de antecedentes en la misión definida por la Iglesia guatemalteca y en los meca-

nismos que ha utilizado para concretarla. En la primera parte de este artículo se han esbozado algunas de estas ideas.

El acompañamiento de la Iglesia católica a las comunidades afectadas por la minería se enmarca en el trabajo realizado durante las últimas décadas a través de la Pastoral de la Tierra, y más recientemente en la de la Pastoral de la Ecología. La misión de la primera está definida en los siguientes términos:

[...] ser una instancia de coordinación, enlace y análisis para el fortalecimiento, promoción y organización de la Pastoral de la Tierra, que vitalice la acción reflexiva y propositiva de la Conferencia Episcopal Guatemalteca, el trabajo de los equipos diocesanos y de agentes de pastoral en general, al servicio de los sectores rurales y marginales empobrecidos, en su derecho a la tierra y a una vida digna. (CEG, 2001)

La Conferencia Episcopal, en su carta del 27 de enero de 2005, fundamenta su actuación en las palabras expresadas por Juan Pablo II en la Carta Apostólica “Quédate con nosotros Señor”, que se refiere a la urgencia de “asumir un compromiso activo en la edificación de una sociedad más equitativa y fraterna”. Según esta Carta, “Nuestro Dios ha manifestado en la Eucaristía la forma suprema del amor, trastocando todos los criterios de dominio que rigen con demasiada frecuencia las relaciones humanas [...]” (CEG, 2005).

El caso bajo análisis refleja precisamente la utilización de criterios dominantes para definir una política pública plasmada en unos procedimientos y una legislación que determinan una respuesta gubernamental de por sí excluyente, que reproduce relaciones humanas profundamente desiguales y racistas, en las que la protección de la vida humana y de las comunidades indígenas no representa un mínimo elemento de atención para ningún otro actor, además de la Iglesia y las organizaciones ambientalistas y campesinas.

La participación de las estructuras eclesiales guatemaltecas en el movimiento de oposición a la minería no es un caso aislado en Latinoamérica, y encuentra varios antecedentes en pronunciamientos e intervenciones formuladas por distintas instancias religiosas en otros países. Por citar solamente dos ejemplos, el 14 de julio de 2001, religiosas, religiosos y el clero de la Arquidiócesis de Piura y Tumbes, en Perú, reunidos en Asamblea, se pronunciaron sobre los casos de Tambogrande y Valle de San Lorenzo, refiriéndose a la preocupación por las consecuencias sociales de la explotación minera, a la prevalencia del derecho a la vida, a la responsabilidad de la protección de la naturaleza, al derecho a rechazar propuestas que afecten derechos humanos y a los derechos territoriales de los pobladores y campesinos de la región (Parroquias de Piura y Tumbes, 2002). En el mismo sentido, la Conferencia Episcopal de El Salvador emitió, el 3 de mayo de 2007, un pronunciamiento sobre la explotación de minas de oro

y plata, en el cual se afirmaba que: “al estar en peligro la vida del ser humano, aunque se puedan obtener algunos beneficios económicos, no debe permitirse la explotación minera de metales preciosos en El Salvador. Ninguna ventaja material se puede comparar con el valor de la vida humana” (Conferencia Episcopal de El Salvador, 2007). Este mismo documento se refiere a la responsabilidad en el cuidado del medio ambiente de la siguiente forma:

Nuestro pequeño país es el espacio donde el Dios Creador nos llamó a la vida. Esta es la porción del mundo que él nos ha confiado para que la cuidemos y la usemos de acuerdo a su voluntad: “Llenen la tierra y gobiérnenla” (Gén 1, 28). Pero esta tierra bendita que amamos entrañablemente, sufre un deterioro creciente e inmisericorde. Todos somos responsables de conservarla y defenderla porque el medio ambiente es “la casa de todos”: de nosotros y de las futuras generaciones. (Conferencia Episcopal de El Salvador, 2007)

POBREZA Y DIGNIDAD HUMANA

Es importante visibilizar que en el discurso de oposición a la minería externa-do por la Iglesia católica no hay una referencia específica a la pobreza o a los pobres, sino, más bien, un énfasis en el valor de la vida, en la dignidad humana y en la protección de los derechos humanos, especialmente de los derechos de los campesinos y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. A pesar de no utilizar el discurso de la Teología de la Liberación en sus manifestaciones, la Conferencia Episcopal, como se refirió anteriormente, rescata su método: ver, juzgar y actuar.

Aquí se encuentra un elemento concatenador del planteamiento teológico de la dignidad humana, que implica ciertos presupuestos, como el derecho a la vida en condiciones de dignidad, lo que exige el ejercicio de una serie de derechos que normalmente les son vedados a los pobres. En este sentido, tanto la perspectiva teológica, como la de derechos, convergen en la idea fundamental del desarrollo de la vida humana en dignidad, que se logra a partir del ejercicio de derechos y deberes. El Obispo Ramazzini ha rescatado esta relación estableciendo que:

Es en la identificación y proclamación de estos derechos en donde, consolidándolos, la dignidad humana se reconoce y se promueve como un valor en sí misma y como una característica impresa por Dios Creador de la criatura [...] podemos afirmar sin ambigüedades que la fuente última de los derechos humanos no se encuentra en la mera voluntad de los mismos ni en las disposiciones del Estado o de los poderes públicos, sino en el ser humano mismo y en Dios, su creador. (Ramazzini, 2007a: 157)

Este planteamiento corresponde, sin duda, a una comprensión de los derechos humanos desde una tendencia iusnaturalista de corte teológico. De acuerdo con Nino, el iusnaturalismo es aquella concepción que consiste en sostener conjuntamente dos tesis: la de que existen principios morales y de justicia universalmente válidos, asequibles a la razón humana y que conforman el derecho natural; y la tesis de que una norma o un sistema normativo no puede ser calificado como jurídico si contradice aquellos principios morales o de justicia. Los iusnaturalistas difieren sobre el origen y fundamento de tales principios. Existe una corriente teológica o religiosa que justifica el derecho natural en la existencia de la divinidad, como sucede con el planteamiento de Ramazzini, y una corriente racionalista, que justifica el derecho natural en la razón humana (Nino, 1983).

Pero más allá de este planteamiento de naturaleza teológica, que es ignorado desde las doctrinas jurídicas y políticas que analizan los derechos humanos, la Iglesia comprende y promueve la importancia del sustento jurídico de estos derechos, cuyo origen identifica en la semejanza de la persona con Dios. En este sentido, Ramazzini señala que

[...] la obligatoriedad de tales derechos pasa de lo ético natural a un ámbito jurídico legal. Este es el camino lógico para defender el valor inalienable de la persona humana; es decir, fundamentar lo legal sobre una base ética, que a su vez se basa en principios filosóficos y teológicos, como es el caso de la Doctrina Social de la Iglesia. (Ramazzini, 2007a: 158)

El vínculo entre dignidad humana y derechos fue ampliamente explorado por Juan Pablo II, sobre todo en la carta encíclica *Centesimus Annus*, en la que elaboró una lista de los derechos humanos en los siguientes términos:

[...] el derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre, después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad, a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona. (Juan Pablo II, citado por Ramazzini, 2007a: 158)

Más recientemente, en 2005, Juan Pablo II afirmó que:

La pertenencia a la familia humana otorga a cada persona una especie de ciudadanía mundial, haciéndola titular de derechos y deberes, dado que los hombres están unidos por un origen y supremo destino comunes. Basta que un niño sea concebido para que sea titular de derechos, merezca atención y cuidados, y que alguien deba proveer a ello. La condena del racismo, la tutela de las minorías, la asistencia a los prófugos y refugiados, la movilización de la solidaridad internacional para todos los necesitados, no son sino aplicaciones coherentes del principio de la ciudadanía mundial. (Juan Pablo II, 2005)

La Iglesia guatemalteca, desde los años setenta, en la ya referida carta pastoral “Unidos en la Esperanza”, también hacía una conexión entre dignidad humana y su relación con los derechos. En este documento lamentó expresamente “que haya quedado tan lejana y olvidada la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la cual Guatemala es signataria” (CEG, 1976).

El discurso sobre el ejercicio de los derechos, particularmente sobre el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados en las decisiones que afectan su propio desarrollo o que lo impiden, ha sido una de las premisas más rescatadas por la CEG, que exige “que las comunidades afectadas sean ampliamente consultadas, sin que se les manipule. Los guatemaltecos tienen legítimo derecho a ser consultados [...]” (CEG, 2005).

Monseñor Álvaro Ramazzini, en su calidad de Obispo de la Diócesis de San Marcos, y como representante de la Iglesia católica en la Comisión de Alto Nivel, suscribió el 13 de noviembre de 2007 una carta dirigida al Presidente de la República y a la Ministra de Energía y Minas, señalando el incumplimiento de las obligaciones internacionales del Estado de Guatemala en materia de derechos humanos de la siguiente forma:

Durante mi participación en la Comisión de Alto Nivel siempre reiteré la importancia de consultar a las comunidades sobre las actividades mineras ANTES de impulsar cualquier proyecto minero, tal como lo dicta el espíritu y la letra del Convenio 169 de la OIT. [...] el Estado ha incumplido su obligación de llevar a cabo las consultas [...]. (Ramazzini, 2007b: 2)

Así, La Iglesia católica ha levantado la difusión y el debate sobre la ética y la justicia social, pero, más allá de eso, ha mantenido sobre la mesa el discurso de los derechos: el derecho a la vida, el derecho a un ambiente sano y el derecho a la consulta a la luz del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Además de que la postura de la Iglesia católica, en el caso de la minería a cielo abierto en Guatemala, ha estado sustentada en el planteamiento de la dignidad humana y los derechos, también ha sido un punto de fundamental importancia la responsabilidad en el cuidado del medio ambiente. Uno de los primeros pronunciamientos de la Conferencia Episcopal relacionados con el caso analizado, que fuera emitido el 27 de enero de 2005, y ampliamente difundido mediante campos pagados en los medios de comunicación, señalaba que:

Precisamente porque nos sentimos solidarios con todos los hermanos guatemaltecos [...] no podemos callar cuando vemos que en un futuro muy cercano, de seguirse [...] [la] explotación de metales a cielo abierto, se abatirá sobre nuestra Guatemala una catástrofe ecológica de dimensiones imprevisibles, con fatales consecuencias para la vida, la salud y la dignidad de nuestro pueblo. (CEG, 2005)

Esta conexión entre el derecho a la vida y el cuidado del medio ambiente, desde la perspectiva de la Iglesia guatemalteca, encuentra múltiples antecedentes. El primero que merece ser citado es la carta pastoral del Vicariato Apostólico del Petén, suscrita conjuntamente con las comunidades cristianas, laicas y de religiosas y religiosos, emitida en diciembre del año 2000, y denominada “El Grito de la Selva en el Año Jubilar”, que tiene por objetivo propiciar una reflexión sobre la ecología y la necesidad de accionar urgentemente para salvar la casa común. En este documento se hace referencia al *ecocidio* que se está cometiendo contra la fauna, la flora y las comunidades en ese departamento del norte de Guatemala. En la parte denominada “Nuestra reflexión de fe”, la carta menciona que la armonía natural referida en el Génesis se ha roto (Bendaña, 2001: 297-299). Otro de los antecedentes más recientes está en la cita de Juan Pablo II invocada por la CEG, que refiere:

El signo más profundo y grave de las implicaciones morales, inherentes a la cuestión ecológica, es la falta de respeto a la vida, como se ve en muchos comportamientos contaminantes [...]. Los intereses económicos se anteponen al bien de cada persona, e incluso al de poblaciones enteras. En estos casos, la contaminación o destrucción del ambiente son fruto de una visión reductiva y antinatural que configura a veces un verdadero y propio desprecio del hombre. (CEG, 2005)

Esta cita contiene una de las motivaciones más fuertes de la Iglesia católica guatemalteca para intervenir en el tema de la minería a cielo abierto, en el que, efectivamente, los intereses económicos se anteponen al bien común, con graves consecuencias medioambientales, cuyos efectos impactan directamente en el derecho a la vida de las personas en las comunidades afectadas.

Si bien la cita anterior no hace una relación expresa entre el respeto al medio ambiente, el valor de la vida y la pobreza, esta relación puede entenderse a partir de palabras como las utilizadas por el Papa Juan Pablo II, en su mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, el 1 de enero de 2005, cuando se refirió al “bien de la paz y el uso de los bienes de la tierra”, haciendo énfasis en las limitaciones e implicaciones éticas del uso de estos bienes y su relación con el desarrollo y la superación de la pobreza (Juan Pablo II, 2005).

En este documento, el Papa Juan Pablo II señala: “Dado que el bien de la paz está unido estrechamente al desarrollo de todos los pueblos, es indispensable tener en cuenta las implicaciones éticas del uso de los bienes de la tierra”. El Concilio Vaticano II ha recordado que “Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la guía de la justicia y el acompañamiento de la caridad”. El Papa menciona en este mensaje el principio de destino universal de los bienes de la tierra, como aquel que obliga a poner estos bienes al servicio de las necesidades primarias del hombre, asegurando a individuos y naciones las condiciones básicas para gozar del desarrollo (Juan Pablo II, 2005).

En el caso bajo análisis estas condiciones están vedadas para las comunidades que habitan los lugares en donde se desarrolla el proyecto minero, por lo que la Iglesia, en atención al mensaje del Papa Juan Pablo II, desarrolla una acción en función de hacer efectivo el principio universal de los bienes de la tierra.

Desde esta perspectiva, el Papa refiere que se garantizará mejor el bien de la paz, si la comunidad internacional se hace cargo, con mayor sentido de responsabilidad y con inspiración en los principios universales de la equidad y la solidaridad, de los llamados bienes comunes. Este mismo documento refiere que el principio del destino universal de los bienes permite afrontar adecuadamente el desafío de la pobreza.

Esta relación subyace a la oposición a la minería, por cuanto la Iglesia defiende, conforme al principio de destino universal de los bienes de la tierra, que debe evitarse toda explotación desmesurada que pueda implicar catástrofes ecológicas y utilizar dichos bienes para el desarrollo integral, lo que implica necesariamente la superación de las condiciones de pobreza.

Asimismo, estas ideas se entrelazan con la afirmación hecha en Puebla, en cuanto a que la pobreza *no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas*. Entre estas situaciones y estructuras, es fácil identificar la explotación irracional de los bienes naturales, en desconocimiento del principio al que el Papa Juan Pablo II hacía referencia (Juan Pablo II, 2005).

Los elementos antes analizados permiten observar dos aspectos centrales y comunes a los planteamientos de la Iglesia en América Latina con relación al tema de la minería, que persisten en el discurso de la CEG: el primero, el valor de la vida humana; y el segundo, la responsabilidad en la conservación del medio ambiente, tomando en cuenta que su contaminación y afectación condiciona la vida presente y futura.

LAS IMPLICACIONES DENTRO Y FUERA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA

En el caso de la minería en San Marcos, la CEG asumió la defensa de los pobres, a pesar del costo en términos de confrontación política con el Presidente de la República. En este caso se observa, por lo menos desde el punto de vista formal, una cohesión entre los miembros de la Conferencia Episcopal, en cuanto a la postura de defensa de los pobres, su vida, su integridad y el desarrollo integral de los pueblos. Aunque esto debería ser analizado con mayor profundidad, la postura de la Conferencia transmite una idea de uniformidad, sin que se evidencien rupturas internas tendientes a defender una iglesia más tradicional.

La postura oficial de la CEG con relación a la minería en San Marcos trajo como consecuencia, al igual que frecuentemente sucede en Guatemala con los movimientos sociales y defensores de los derechos humanos, amenazas de muerte contra sus líderes.⁷

El origen de estas amenazas no pudo ser determinado; la Iglesia y las autoridades guardaron estricta reserva sobre los hechos, y no se cuenta con información oficial sobre investigaciones en torno a lo sucedido. Estas intimidaciones resultaban particularmente alarmantes, debido a los antecedentes de asesinatos contra altas autoridades eclesiales, particularmente el asesinato de monseñor Gerardi, impulsor del Informe de Recuperación de la Memoria Histórica, que documentó las violaciones a derechos humanos cometidas en el conflicto armado interno.

Esta vez las amenazas estaban dirigidas hacia monseñor Álvaro Ramazzini. A pesar de la conmoción en el terreno, las múltiples detenciones de líderes sociales

⁷ La práctica de intimidaciones, amenazas y hechos de violencia contra los defensores de derechos humanos en Guatemala sufre un incremento a partir del año 2004; momento en que se retira la observación internacional mantenida por MINUGUA en los últimos años, y año en que asume el Gobierno de Oscar Berger. Los defensores más atacados son los que trabajan en el área de desarrollo y en movimientos campesinos, así como los operadores de justicia; pero todos tienen en común la defensa de los derechos económicos y sociales, y su relación con casos ambientales o de tierras (Movimiento Nacional por los Derechos Humanos, 2005: 11 y ss.).

que se oponían a la minería en San Marcos y la inseguridad prevaleciente, los líderes eclesiales no cedieron en la presión hacia el Gobierno.

La fuerte fricción generada entre Iglesia y Gobierno se mantuvo en la prensa por varios meses: la Conferencia Episcopal denunciaba los efectos nocivos de la minería en la salud, en el medio ambiente, en el entorno cultural de las comunidades indígenas, y en general en la vida de las personas empobrecidas; y el Gobierno acusaba a la Iglesia de incitar a manifestaciones innecesarias.

El Presidente de la República le atribuyó al liderazgo de la Iglesia católica la responsabilidad de evitar las concentraciones y manifestaciones masivas, en cuya represión el ejército ya había dejado un saldo importante de víctimas. La tensión pareció disminuir al institucionalizarse la Comisión de Alto Nivel, finalmente abandonada por la Iglesia y otros sectores sociales, ante el incumplimiento de los acuerdos.

Sin embargo, las implicaciones políticas de esta tensión tenían efectos limitados al ámbito objeto de la discusión. No alcanzaron a bloquear la comunicación en otros espacios de negociación política, y en algunos casos se demostró la coincidencia entre las posturas de la Presidencia y las de una parte importante de las autoridades eclesiales.

El ejemplo más claro fue la solicitud pública que el Cardenal Rodolfo Quezada Toruño formulara al Presidente en diciembre de 2005 —fecha en que se mantenía vigente el conflicto minero—, para vetar la “Ley de acceso universal y equitativo de servicios de planificación familiar y su integración en el Programa Nacional de Salud Reproductiva”, la cual había sido aprobada por el Congreso. La misma defensa férrea de la postura que mantuvo en los medios de comunicación la Iglesia para oponerse a la minería, la mantuvo en el discurso para oponerse a la ley que permitía el acceso equitativo a servicios de planificación familiar. La diferencia fue que, efectivamente, el Presidente de la República ofreció un espacio a las Iglesias para la discusión del tema, y finalmente vetó la ley, con el apoyo y satisfacción de la Iglesia católica. Un recurso ante la Corte de Constitucionalidad le dio vida más tarde al decreto.

El ejemplo anterior muestra que la posición de la Iglesia en la vida política del país, y sus relaciones y posibilidad de influencia en relación con aspectos de importancia en la vida nacional, no se vería condicionada por la oposición a la minería en el caso de San Marcos, y por su opción por la defensa de los pobres y los indígenas en ese caso concreto. Como actor con un grado de incidencia importante, la CEG continuó manteniendo sus espacios de influencia, pese a las confrontaciones puntuales con el organismo ejecutivo.

En el ámbito social, el acompañamiento de la Iglesia católica en la lucha contra la minería les dio a los movimientos campesinos e indígenas un respaldo y una visibilidad imposibles de alcanzar sin su intervención.

En otra parte de la sociedad, la más conservadora y con intereses económicos en juego, se generó un rechazo manifiesto que defendía la idea de que la Iglesia se excedía en su papel, y que las decisiones de la vida política y económica del país nada tenían que ver con la función de la Iglesia. Asimismo, se cuestionó de forma importante la idea de reconciliación, en la cual la Iglesia católica guatemalteca ha centrado su discurso después de la firma de la Paz, lo que permitió levantar la discusión de la justicia social como presupuesto de la reconciliación.

Aun cuando la Iglesia católica en Guatemala cuenta con un espacio importante de influencia en las decisiones de la vida nacional y, por lo tanto, la opción por los pobres y los indígenas encuentra un fuerte respaldo en ella, en el caso bajo análisis, la correlación de poderes económicos transnacionales y su influencia sobre las decisiones gubernamentales condicionaron fuertemente la efectividad de las acciones realizadas para revertir procesos, aunque los acuerdos logrados en la Comisión de Alto Nivel desencadenaron discusiones y propuestas para modificar la ley de minería en el Congreso.

Esto sin desconocer que el efecto más importante del actuar de la Iglesia se da permanentemente en torno a la dignificación y visibilización de las personas pobres e indígenas, afectadas por la explotación minera en San Marcos. Tampoco hay que olvidar que este es un proceso inacabado, y que el escenario inicialmente descrito exige, con la gravedad de la situación algunos meses después, que los actores, incluyendo la Iglesia, continúen sosteniendo sus posiciones.

El caso bajo análisis pone de manifiesto una de las premisas de discusión planteadas al abordar el tema de la pobreza y la religión: “[...] el potencial transformador de la fe religiosa en la difusión de una ética de erradicación de la pobreza y de implantación de la justicia social”. Tal difusión provino, en este caso, de las más altas esferas de la Iglesia católica.

En el tema de la minería a cielo abierto en San Marcos, Guatemala, la Iglesia ha desempeñado perfectamente un rol de acompañamiento permanente a las comunidades campesinas e indígenas en su diario vivir y en las luchas cotidianas, con una acción en las altas esferas políticas, aprovechando la apertura de los espacios de poder que tradicionalmente le corresponden, para denunciar las injusticias y los atropellos contra los más pobres y marginados.

Pero, más allá de eso, la Iglesia interpreta una realidad concreta, a la luz de planteamientos teológicos que logra trasladar al plano de la vida cotidiana, proponiendo alternativas que armonizan con propuestas de combate a las circunstancias que producen pobreza, y que entienden y fomentan el concepto del desarrollo integral desde la perspectiva de la dignidad humana. Aquí subyace también la posibilidad de crear una respuesta y una propuesta construidas a partir de los pobres y excluidos que no cuentan con medios para hacer escu-

char su voz, y que pueden, a través de una Iglesia comprometida, expresarse y proponer cambios en relación con su situación.

BIBLIOGRAFÍA

- Bendaña Perdomo, Ricardo S.J. (2001). *Ella es lo que nosotros somos y mucho más. Síntesis histórica del catolicismo guatemalteco. II Parte: 1951-2001*. Ciudad de Guatemala: Artemis Edinter.
- Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Guatemalteco (1976). *Unidos en la Esperanza*, 25 de julio: 539-540.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala Memoria del Silencio (1999). *Conclusiones y recomendaciones*. Ciudad de Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
- El Periódico* (2007). 6 de enero.
- _____ (2007). 27 de abril.
- Hernández Pico, Juan (2006). *Otra historia es posible. ¿Dónde está Dios en la globalización?* Ciudad de Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.
- Juan Pablo II (2005). “No te dejes vencer por el mal, antes bien, vence al mal con el bien”. Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1º de enero.
- Ministerio de Economía de Guatemala, Dirección de Análisis Económico (2004). *Departamento de San Marcos*. Disponible en <http://www.mineco.gob.gt/mineco/analisis/departamentos/san_marcos.pdf>.
- Morales, Mario Roberto (2001). *Guatemala Intercultural. Curso de Estudios Sociales*. Ciudad de Guatemala: Consucultura.
- Moran, R. (2004). *Nuevo país, la misma historia: revisión del EIA del Proyecto Glamis Gold Marlin*. Disponible en <http://www.guatemalanetz.ch/de/Schwerpunkte/Minen/2004-02-moran_marlin_rpt_sp.pdf>.
- Movimiento Nacional de los Derechos Humanos (2006). *El terror se expande. Análisis de ataques contra defensores y defensoras de los derechos humanos durante el año 2005*. Guatemala: Polimpresos.
- Prensa Libre* (2005). 16 de enero.
- _____ (2005). 28 de febrero.
- _____ (2006). 4 de marzo.
- _____ (2007). 6 de enero.
- Procurador de los Derechos Humanos (2005). *Informe sobre la actividad minera y los derechos humanos en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Litografía en Textos y Formas Impresas.

Ramazzini, Álvaro (2007a). “Derechos humanos y pobreza desde la perspectiva de la Iglesia”, en Marcel Arévalo (comp.), *Diálogos sobre pobreza y derechos humanos*. Ciudad de Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (2007b). Carta remitida al Presidente de la República de Guatemala y al Ministerio de Energía y Minas, 13 de noviembre. Disponible en <<http://www.resistencia-mineria.org/espanol/files/carta-ramazzini.pdf>>.

SITIOS WEB

<<http://www.iglesiacatolica.org.gt>>.

<<http://www.derechos.org/nizkor/peru/doc/tambogrande2.html>>.

<<http://www.iglesia.org.sv/>>.

<<http://www.lwfcamerica.org/contenido.php?cod=56>>.



EVANGÉLICOS Y POBREZA. REFLEXIONES A PARTIR DEL ESTUDIO DE LA ACCIÓN SOCIAL DE LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS EN COLOMBIA

*Fabio Lozano*¹

Cuando pensamos en las relaciones entre pobreza, religión y justicia social en América Latina y el Caribe, uno de los primeros debates que salta a la escena, especialmente si nos concentramos en las últimas décadas, es acerca del papel que están cumpliendo las iglesias cristianas, llamadas pentecostales por algunos, evangélicas, o sectas protestantes por otros. Estas iglesias, y especialmente su crecimiento exponencial a finales del siglo XX, han sido el fenómeno de mayor relevancia en la conformación de los territorios religiosos en nuestro continente; y, como todos bien sabemos, las explicaciones del hecho se debatieron en torno a la intervención imperialista del capitalismo para frenar los efectos del cristianismo de la liberación o, en contraposición, la reacción a la anomia y a la falta de democracia que la hegemonía católica había impuesto.² No pretendo situarme en este debate, cuya importancia para las ciencias sociales no pongo

-
- ¹ Teólogo y master en Desarrollo Rural de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia) y Ph. D. en Estudios sobre América Latina de la Universidad de Toulouse Le Mirail (Francia). Profesor e investigador, miembro del grupo de trabajo de CLACSO, “Religión y Sociedad” y del grupo de investigación “Conflicto, Regiones y Sociedades Rurales”, de la Pontificia Universidad Javeriana.
- ² Manuel Marzal (2002: 489-491) hace una rápida síntesis de dicha discusión, comentando a Stoll (1990). Posiciones diversas al respecto se pueden encontrar, por ejemplo, en Jean-Pierre Bastian (1997: 73-97) y en Yvon Le Bot (1995).

en duda, pero algunas de cuyas comprobaciones obedecen más al ejercicio del espionaje internacional que a la acción de la investigación social.

Quisiera más bien preguntarme, por una parte, sobre lo que efectivamente están haciendo dichas iglesias, en cuanto a si están ayudando o no a la construcción de dinamismos de superación de la pobreza y de generación de condiciones de mayor justicia social; y, por otra parte, sobre la significación de dicha acción o inacción en el contexto de la dinámica de empobrecimiento en Colombia. Para responder estas preguntas pretendo describir el fenómeno de la acción social de las iglesias evangélicas, recurriendo a datos empíricos, recogidos en una investigación estadística, desarrollada a petición de CEDECOL.³ Dicha investigación se realizó para dimensionar la acción social de las iglesias evangélicas en el país, y tuvo, como uno de sus componentes, la aplicación de una encuesta a una muestra representativa de pastores y encargados de iglesias locales en el ámbito nacional.⁴ Posteriormente, realizaré algunas reflexiones analíticas sobre la significación de dicha acción. Antes de iniciar el recorrido, hago una introducción en la que destaco algunos de los elementos característicos de los recientes dinamismos generadores de pobreza en la situación colombiana.

LAS RECIENTES DINÁMICAS DE EMPOBRECIMIENTO

Es bueno, antes de analizar algunos resultados de dicha investigación, hacer una breve reflexión y ubicación con respecto a la significación de la pobreza en Colombia. Las instituciones estatales presentan cifras de medición de la pobreza que, para el 2004, variaban entre el 53,2% y el 66,3%, y para el caso de la indigencia, entre el 17,4% y el 31,1%.⁵ Por las distancias entre estas cifras se presentan debates tras los cuales, sin duda, se esconden intencionalidades que no solamente tienen que ver con los condicionamientos e intereses intra-

³ CEDECOL es la más importante confederación de iglesias evangélicas en Colombia. La investigación fue realizada con la financiación de la EED y de Pan para el Mundo. Las afirmaciones aquí hechas solamente comprometen al autor de este artículo y no coinciden necesariamente con las conclusiones y afirmaciones del estudio mencionado. Los datos estadísticos utilizados aquí como referencia son resultado de dicha investigación, cuyo informe, aún no publicado, aparecerá bajo mi autoría, con el título "La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia. Una aproximación estadística".

⁴ Se trata de una encuesta a iglesias locales; no hay datos de agencias de cooperación internacional de tipo confesional, ni de programas emprendidos por obras de carácter nacional. La investigación se circunscribió también a iglesias protestantes y evangélicas que, incluso cuando se declaren independientes, no hayan sido rechazadas por el Consejo Mundial de Iglesias. Es decir, quedaron por fuera los Mormones, los Testigos de Jehová y los Adventistas.

⁵ Para mayor precisión sobre la discusión y las cifras aportadas por las diferentes instituciones, véase Contraloría General de la República (2004).

teóricos, ligados a las escuelas y tradiciones investigativas, sino intereses extra-teóricos, ligados a las legitimaciones de los poderes y los gobiernos vigentes. Ahora bien, este tipo de datos, que sin duda pueden servir como indicadores de ciertos aspectos de la realidad, pero que por su concepción universalizante despersonalizan los rostros de los empobrecidos, no nos muestran en su complejidad los contrastes entre unas regiones y otras, ni las enormes inequidades entre unos sectores sociales y otros, ni, lo que es más neurálgico, manifiestan los procesos y mecanismos de generación y consolidación de dominación que instituyen la pobreza.

Hablar de la pobreza en Colombia no es fácil, pues las últimas décadas han sido un tiempo de un claro ejercicio de dominación y empobrecimiento para masivos sectores de la población; ejercicio que, sin embargo, ha estado acompañado de crecimiento económico para el beneficio de otros sectores sociales específicos; con lo cual el país aparece ante la comunidad internacional como una nación democrática y en vías de desarrollo. La propaganda oficial añade que los sufrimientos de la patria provienen de la acción de unos cuantos grupos terroristas que, además de sembrar el caos, impiden el desarrollo. En otros términos, hablar de la pobreza, en general en el mundo, pero muy especialmente en Colombia, no es referirse únicamente a las tasas de analfabetismo, al acceso a los servicios de salud, vivienda, empleo y seguridad, sino mirar el conflicto social, político y militar existente, detrás del cual se esconden intereses económicos nacionales y transnacionales.⁶

En una clara alianza, diversos sectores económicos, políticos, militares nacionales e internacionales, dentro de los cuales se incluyen fuerzas armadas, partidos políticos, medios de comunicación, empresas multinacionales y mafias del narcotráfico, participaron en la creación, financiamiento, entrenamiento, apoyo logístico, informativo y de legitimación social de un movimiento que se conoce como paramilitarismo, y que no se agota en quienes portan las armas, un buen sector de los cuales ahora se ha desmovilizado, en un acto que hace parte de la misma estrategia. Este movimiento tuvo como propósito la eliminación de todo tejido social que pudiera oponerse a la consolidación de los intereses de los capitalistas y de los grandes terratenientes nacionales e internacionales, bajo la disculpa de la lucha contra la guerrilla y sus atrocidades. De estos sectores muchos participaron directamente, otros en forma más indirecta y otros

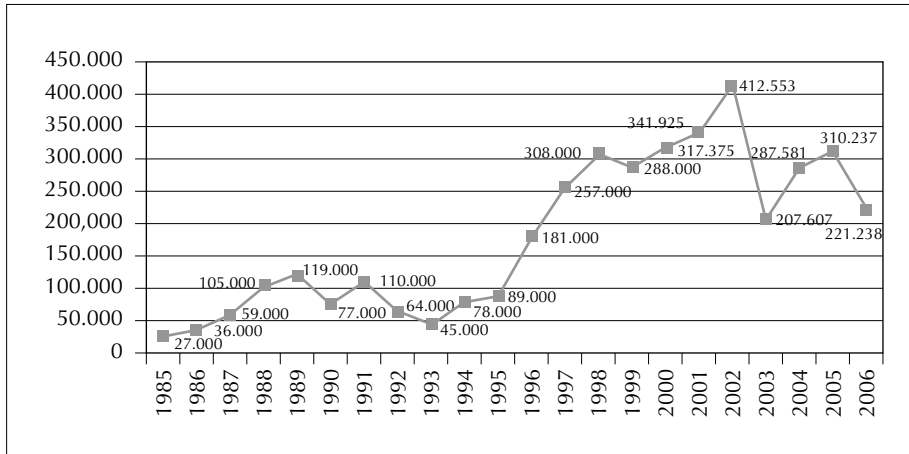
⁶ Podemos encontrar una expresión de este hecho en el último *Informe Nacional de Desarrollo Humano*, impulsado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que se dedicó especialmente al análisis de la complejidad del conflicto y a la búsqueda de alternativas frente a éste. De ahí su título: *El conflicto, callejón con salida* (PNUD, 2003).

permanecieron callados, aprovechando las ventajas que las acciones de los demás les brindaban.

Los resultados de esta acción fueron contundentes, tanto en el empobrecimiento generado como en el enriquecimiento logrado y en la imposición de un poder económico, político, militar y cultural. Se generó así una hegemonía favorable, por una parte, al modelo neoliberal, y por otra, al autoritarismo de un poder unipersonal. Algunas expresiones de esos resultados son:

- Durante los años 1985 a 2006 hubo cerca de cuatro millones de desplazados. Es decir, personas que se han visto obligadas a salir de su lugar de vivienda y trabajo por asesinatos de familiares, amenazas y otras violaciones a los derechos humanos, y que, a diferencia de los refugiados, no han pasado la frontera del país, pero han perdido tanto sus bienes materiales, como muchos de sus lazos culturales, sociales y políticos (ver gráfico 1). A ellos se suman millares de confinados, es decir, poblaciones a las que se les impide la libre movilización, comunicación y transporte de alimentos, medicinas, etc., completando así un panorama de dominación por parte de actores políticos armados ilegítimos.

Gráfico 1
Tendencias del desplazamiento forzado 1986-2006



Fuente: CODHES. Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento.

- El asesinato de prácticamente la totalidad de los miembros de un partido político de oposición, la Unión Patriótica, muchos de los cuales habían sido elegidos democráticamente como concejales, alcaldes, senadores o miembros de otras corporaciones públicas.

- El asesinato de candidatos de diversos sectores políticos, que podían resultar incómodos, o cuya información podría poner en peligro los intereses de los generadores de esta iniciativa, muy especialmente su vinculación con el narcotráfico.

- El masivo asesinato, destierro, desaparición, silenciamiento o cooptación de líderes de movimientos sociales (sindicatos, juntas de acción comunal, organizaciones indígenas y de afrocolombianos, organizaciones de derechos humanos, catequistas, periodistas, universitarios). En el caso del sindicalismo, en los últimos dos decenios se produjo el homicidio de más de dos mil sindicalistas y la desaparición forzada de por lo menos 138; hecho que ha quedado en la impunidad, pues en más del 90% de los casos, los responsables ni siquiera han sido puestos a disposición judicial.⁷ En el caso de las comunidades indígenas, mirando sólo el período 2006-agosto/2007 se registraron 160.102 indígenas pertenecientes a 23 pueblos que vieron vulnerados sus derechos. En promedio diario, se calcula que 46 de estas personas fueron víctimas de violaciones de sus derechos humanos, 54 fueron objeto de infracciones al DIH y 326 vieron conculcados sus derechos colectivos.⁸ En el caso de los periodistas, de acuerdo con la Fundación para la Libertad de Prensa (FLIP), en el 2006 se registró un aumento del 50% en el número de periodistas asesinados, pasando de dos en el 2005 a tres en el 2006.⁹

- Una contrarreforma agraria de dimensiones insospechadas, que llevó a la concentración de las tierras en manos de narcoparamilitares; a la deforestación de miles de hectáreas en sectores que eran de propiedad colectiva de indígenas o afrocolombianos; a la ampliación de la llamada frontera agrícola, para su destinación a cultivos de uso ilícito o de monocultivos para la producción de biocombustibles.¹⁰ Informaciones recientes calculan en cerca de 130.000 las hectáreas con plantaciones de coca, 10.000 a 12.000 con amapola, y 8.000 a 10.000 con marihuana (Fajardo, 2007: 16). Siguiendo un estudio de IGAC-CORPOICA, Fajardo compara cifras de 1984 y 2001, y nos muestra el avance en la dinámica de concentración de la propiedad de las tierras, que lleva a un aumento porcentual de propietarios con menos de 5 hectáreas, en una propor-

⁷ Amnistía Internacional (s.f.).

⁸ Sistema de Información sobre Derechos Humanos de la ONIC (SINDHO) (s.f.).

⁹ Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2006).

¹⁰ Para un ejemplo de las dimensiones del fenómeno y sus implicaciones frente a la dignidad y los derechos de las personas y los colectivos, véase el trabajo realizado por Human Rights Everywhere para la Coordination Belge pour la Colombie, sobre el flujo del aceite de palma (Mingorance, 2006).

ción de terreno disminuida, mientras se estrecha el porcentaje de propietarios con más de 500 hectáreas y aumenta el total porcentual de la superficie por ellos controlada.¹¹

- La afectación psico-social de amplios sectores sociales, y especialmente de las organizaciones y movimientos de carácter popular, cuyos tejidos sociales y salud mental personal y colectiva¹² se vieron fuertemente perturbados; de tal manera que se deterioró lo que algunos autores llaman *capital social*,¹³ haciendo referencia, entre otros aspectos, a la confianza, la solidaridad, la existencia de redes sociales y la participación, y se consolidó una sensación de inseguridad colectiva, propicia a formas de poder fuerte y aparentemente protectoras.

- La venta de varias empresas del Estado, especialmente las empresas de telecomunicaciones, servicios públicos, bancos y aseguradoras, a multinacionales en el llamado proceso de globalización económica, y la desregulación de los derechos laborales, con lo cual las conquistas de los trabajadores en cuanto a derechos laborales y prestaciones sociales se echaron por el suelo y se convirtieron en botín de empresas financieras.

- La consolidación de un Estado en manos del narcoparamilitarismo neoliberal, reflejado en: a) la elección y reelección de Álvaro Uribe Vélez (varios de cuyos ministros, embajadores, asesores están estrechamente vinculados al paramilitarismo); b) la conformación de un Congreso con mayorías de partidos políticos uribistas (muchos de ellos igualmente pertenecientes al paramilitarismo); c) el fortalecimiento del armamentismo oficial al servicio de los intereses de los sectores dominantes, y con una mejor imagen social al no haber, aparentemente, ejecutado directamente la masiva violación a los derechos humanos.

- La privatización de la educación y, por tanto, la exclusión de los más necesitados en el acceso a la misma, especialmente a la educación superior. Si bien en ciertos sectores, especialmente urbanos, se mostraba un avance en el cubrimiento de la educación básica, debido a las políticas sociales emprendidas durante varios años, estos avances se han desacelerado, debido al arribo de familias desplazadas que entran a competir por los servicios.

¹¹ Fajardo resume los datos de la siguiente manera: “En 1984 las fincas menores de 5 ha que correspondían al 65,7% de los propietarios, controlaban el 5% de la superficie; en 1996 representaban el 66,8% y controlaban el 4,3% de la superficie. En 2001, las fincas menores de 3 has, pertenecían al 57,3% de los propietarios y controlaban el 1,7% de la superficie. Entre tanto, para 1984 las fincas mayores de 500 ha correspondían al 0,5% de los propietarios y controlaban el 32,7% de la superficie; en 1996 pertenecían al 0,4% de los propietarios y controlaban el 44,6% de la superficie. En 2001 las fincas de más de 500 ha correspondían al 0,4% de los propietarios que controlaban el 61,2% de la superficie” (Fajardo, 2007: 18).

¹² Para una ampliación del tema, véanse Lancheros y Bello (2005) y AVRE (2006).

¹³ Véanse, por ejemplo, Putnam (2003) y Salej (2005).

Desde estas dinámicas del empobrecimiento y sus complejas consecuencias, que aquí sólo se refieren a las décadas más recientes, pero que por supuesto obedecen a procesos históricos de más largo aliento, es necesario ubicar los análisis sobre la significación de la acción social de las iglesias, advirtiendo que esta visión de la sociedad y de la pobreza no es necesariamente compartida por los pastores y líderes religiosos encuestados y que, por tanto, no se les podría hacer juicios de coherencia ética o política al respecto.

LA ACCIÓN SOCIAL DE LAS IGLESIAS

En los inicios del estudio que sirve de fundamento a este artículo, se dio por sentado que la acción social no es ajena al imaginario de los actores estudiados y que, por tanto, se relaciona no sólo con los actos y proyectos que se realizan, sino con las percepciones que estos actores tienen sobre el mensaje social de su libro sagrado y sobre la realidad sociopolítica del contexto. Por tanto, se diseñó un instrumento de recolección de información que se refiriera a tres grandes aspectos: la percepción bíblica, la percepción de la problemática social y las características mismas de las acciones sociales en desarrollo. A continuación, sin entrar en todos los datos arrojados por el mencionado estudio, se destacan algunas tendencias relevantes con respecto a los dos primeros aspectos, y luego se desarrolla un poco más ampliamente la caracterización de la acción social.

En cuanto a las relaciones entre el uso de textos bíblicos y la realización de acciones de carácter social, cabe destacar las siguientes conclusiones:¹⁴

- La lectura de los textos bíblicos y su uso en las predicaciones no parece incidir positivamente en la generación de una acción social de las iglesias. Las tendencias en la frecuencia de uso de los textos bíblicos no presenta mayor variación entre quienes tienen proyectos de acción social y quienes no los tienen. La única incidencia que parece estar dándose es inhibitoria, y se refiere a la importancia concedida a los textos apocalípticos que, por supuesto, se debe estar haciendo desde teologías milenaristas. En efecto, mientras el uso del texto del Apocalipsis es reportado como mediano, alto o muy alto, por el 74,1% de quienes no tienen proyectos sociales, la misma cifra sólo alcanza el 65,6% entre quienes sí los tienen.
- Por otra parte, el personaje de Pablo, quien es para los encuestados, después del de Jesús, el personaje más atractivo de la *Biblia*, asume una especial significación como legitimador de la obediencia a las autoridades. En efecto,

¹⁴ En este artículo sólo se mencionan algunas de las conclusiones más pertinentes del estudio.

el 66,8% de los encuestados afirma utilizar con alta o muy alta frecuencia el texto de Rm. 13, 1-7, encabezado por el pasaje que dice:

Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación.

Entre tanto, el texto de I Cor. 5, considerado como de autoría del mismo Pablo y colocado dentro del mismo listado de opciones, sólo tiene el mismo grado de utilización para el 28,7% de los encuestados. Dicho texto se refiere a los incestuosos y los impuros. A pesar del moralismo individualista característico de muchas de las predicaciones cristianas, resalta que se cite con más frecuencia un texto sobre la obediencia a las autoridades que uno sobre los incestuosos. Ello nos muestra una clara intención de uso de los textos bíblicos en la consolidación del orden social existente, y un cuestionamiento hacia quienes propongan cambios que son considerados rebeldes y, por tanto, condenados por Dios. La significación de un dato como éste, en un país cuya compleja conflictividad hemos resaltado, indica muy claramente el imaginario del que buena parte de los miembros de las iglesias disponen para leer a los actores sociopolíticos y a las acciones encaminadas a generar cambios en las estructuras sociales.

Con respecto a las representaciones que los líderes de las iglesias cristianas locales tienen sobre la sociedad, vale destacar solamente algunos hechos:

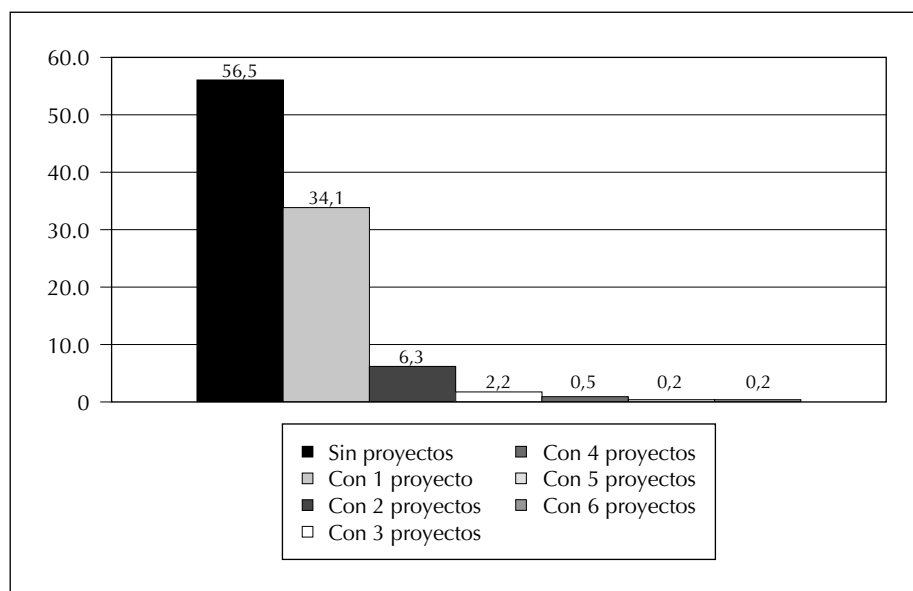
- Al proponer una lista de personajes históricos, cuya imagen podría influir positivamente en la acción social de las iglesias, los encuestados prefirieron a Bolívar y Martin Luther King, dentro de un listado en el que se encontraban igualmente Bush, el Ché Guevara, Gandhi, Napoleón y Washington. Los participantes añadieron personajes adicionales, dentro de los cuales curiosamente se destaca la religiosa católica Teresa de Calcuta.
- En una calificación de hechos sociales sobre un listado de 16 fenómenos sociales, los encuestados determinaron que los fenómenos más perjudiciales para la sociedad son, en orden descendente: la idolatría (87,3%), la corrupción política (85,0%), la desintegración familiar (80,2%) y el narcotráfico (79,7%). Allí también estaban mencionados la guerra, la indiferencia frente a los necesitados, el desempleo, la inequitativa distribución de la tierra, entre otros, que son calificados negativamente, pero en proporciones mucho menores. Se nota, pues, una tendencia bastante individualista y moralizante de la sociedad, y poca valoración de los mecanismos estructurales de la pobreza.

- En el mismo ejercicio, alcanzan los niveles más altos como acciones benéficas o muy benéficas para la sociedad, las jornadas de oración (97,2%) y las campañas evangelísticas (94,0%), lo cual puede explicarnos las razones por las cuales no hay un compromiso social activo.

En relación con las características de las actividades concretas de carácter social, desarrolladas por las iglesias evangélicas, el mencionado estudio pretendió determinar la proporción de iglesias cristianas evangélicas que tienen proyectos sociales, y algunas particularidades de los proyectos, tales como cantidad, duración, beneficiarios.

El 56,5% de las iglesias encuestadas contestaron no tener proyectos sociales, y dentro del 43,5% restante, el número de proyectos es reducido, tanto en cantidad como en tiempo de duración de los mismos. El gráfico 2 presenta las proporciones respectivas, permitiendo afirmar, en síntesis, que aproximadamente de cada 10 iglesias sólo 4 tienen proyectos de acción social. Entre ellas, 3 tienen únicamente un proyecto y solamente una tiene más de uno.

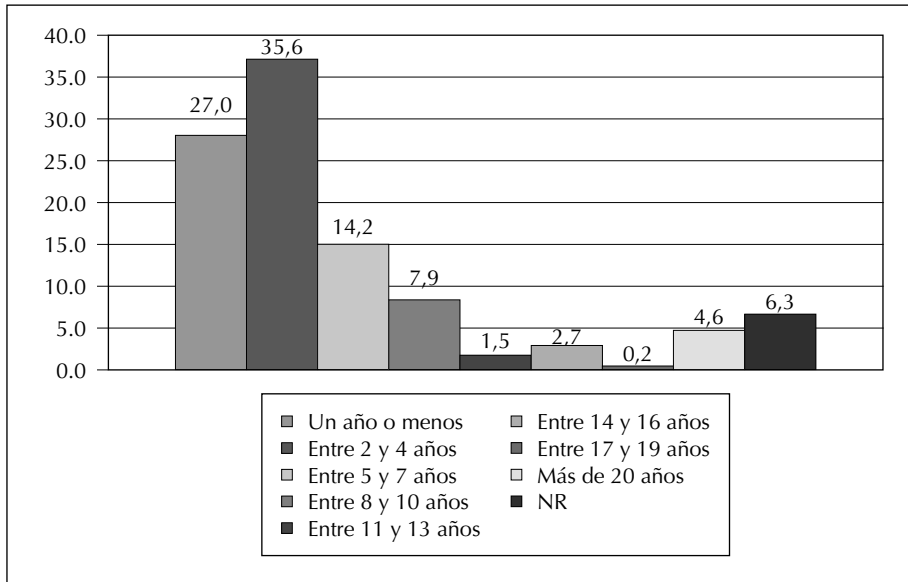
Gráfico 2
Distribución porcentual según cantidad de proyectos realizados por iglesias



Fuente: este estudio.

Si miramos la antigüedad de los proyectos, nos encontramos con las respuestas representadas en el gráfico 3.

Gráfico 3
Antigüedad de los proyectos existentes



Fuente: este estudio.

Es decir que de cada 10 proyectos existentes, aproximadamente tres tienen menos de un año, cuatro tienen entre dos y cuatro años, y dos están entre los cinco y los 10 años de existencia. Ello puede significar que hay una relativamente reciente preocupación por la acción social, o que los proyectos no tienen gran continuidad, porque no logran mantenerse o porque responden a situaciones coyunturales, sin proyectarse a mediano o largo plazo. La proporción de 6,0% de *No Respuesta* resulta un poco alta en comparación con otras preguntas, y puede responder fundamentalmente a que los actuales responsables de los proyectos no fueron sus iniciadores.

Al clasificar las áreas de atención en las que se concentran las acciones sociales de las iglesias, podemos tener indicativos acerca de cuáles son aquellos aspectos que constituyen la mayor preocupación de los líderes de las iglesias evangélicas. Será necesario relativizar los resultados, relacionándolos con otras variantes, como la oferta de ayuda institucional o las estrategias de cooptación de miembros, pero, de todas maneras, para el tema que nos convoca, da indicios de cómo se considera la pobreza o, por lo menos, de los actos de respuesta a la misma. En el mencionado estudio se decidió establecer cuatro grandes tipos

de acciones: condiciones de vida, desarrollo socioeconómico, intervención sociopolítica y convivencia social.¹⁵

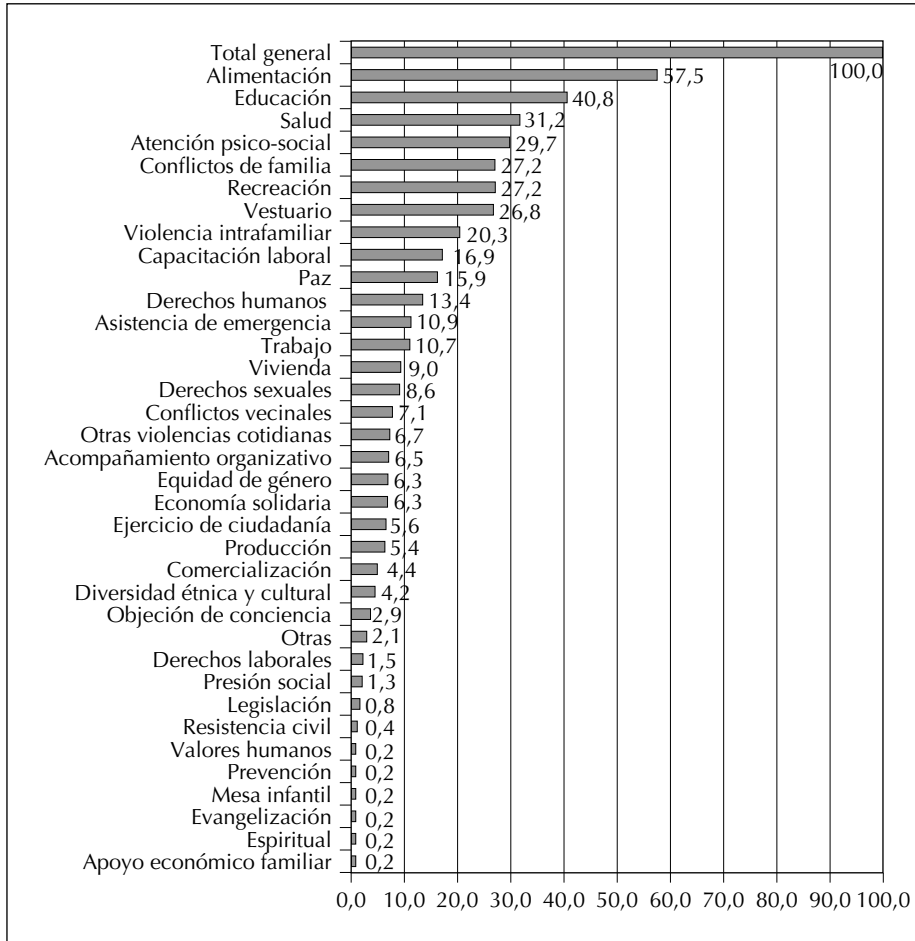
Si consideramos en primera instancia los aspectos que se pretende cubrir con cada uno de los proyectos, podemos resaltar, de acuerdo con el gráfico 4, que hay una alta concentración de las actividades en la oferta de alimentación, señalada por el 57,5% de los proyectos existentes. Esta concentración de proyectos se explica por varias razones de diferente origen. Por una parte, por una estrategia pastoral: se llega a las familias por medio de los niños; por otra parte, por la facilidad de condiciones financieras y logísticas, puesto que se consiguen mejores ayudas para este tipo de proyectos, y constituyen un apoyo inmediato y fácilmente aceptado por las comunidades. De hecho, varios de los proyectos son comedores infantiles, subsidiados por el Estado.

Un segundo grupo de aspectos atendidos por los proyectos de manera destacable está constituido por la educación, la salud, la atención psico-social, los conflictos intrafamiliares y la recreación. Entre tres y cuatro de cada diez proyectos señalan estar atendiendo dichos aspectos. Como se puede percibir, se trata fundamentalmente de necesidades básicas, que constituyen una responsabilidad del Estado. Es necesario señalar que una de las estrategias de inserción de las iglesias de origen extranjero estuvo precisamente en la fundación de colegios y de puestos de salud. La atención a los conflictos familiares responde a la prioritaria preocupación de la moral judeocristiana por la estabilidad de las familias estructuradas según la visión occidental. Y la atención psico-social puede responder en primera instancia a las consecuencias del conflicto, pero también a que varios de los proyectos son colegios, y en principio estos deben tener un servicio de psicología para los miembros de la comunidad.

El bajo rango en que son señalados los otros aspectos muestra que no hay propiamente ni una visión de desarrollo que lleve a aumentar los ingresos, la productividad o, en general, el crecimiento económico, y menos una perspectiva de incidencia política. La pobreza, podríamos entonces deducirlo, es leída como una situación accidental, que merece la atención de algunos, pero no hace relación con el poder, ni con los derechos.

¹⁵ En la categoría *condiciones de vida* se incluyeron los siguientes ítems: alimentación, asistencia de emergencia, atención psicosocial, educación, recreación, vestuario, vivienda y salud; en *desarrollo socioeconómico* se incluyeron: comercialización, derechos laborales, economía solidaria, producción, trabajo y capacitación laboral; en *intervención sociopolítica* se involucraron: acompañamiento organizativo, ejercicio de ciudadanía, derechos humanos, legislación, objeción de conciencia, paz, política partidista, presión social y resistencia civil; y, finalmente, en *convivencia social* se incorporaron: conflictos vecinales, conflictos de familia, derechos sexuales y reproductivos, diversidad étnica y cultural, equidad de género, violencia intrafamiliar y otras violencias cotidianas.

Gráfico 4
Aspectos atendidos según porcentaje sobre total de proyectos

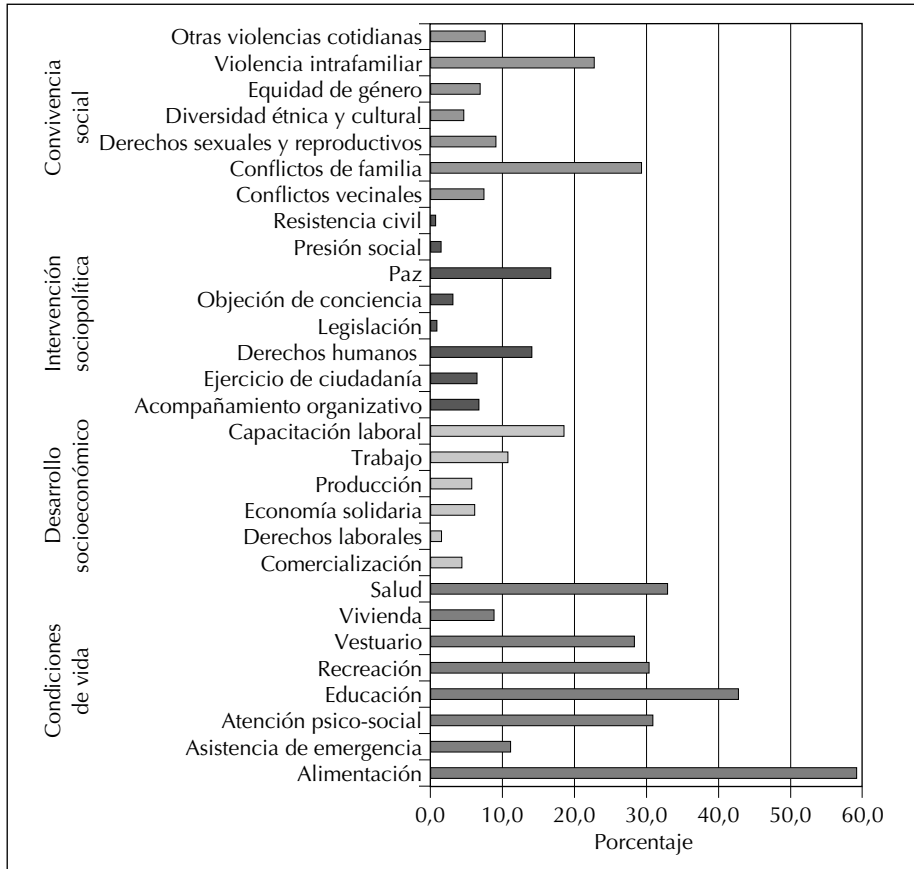


Fuente: este estudio.

Este planteamiento se ratifica al considerar las respuestas en la clasificación según las cuatro tipologías anunciadas anteriormente y presentadas en el gráfico 5.

Es evidente que la categoría que concentra los más altos porcentajes de atención es la de *condiciones de vida*. En segundo lugar se ubican las tipificadas como *convivencia social*, en donde se acentúan las referidas a la armonía familiar. Mientras que las categorías *desarrollo socioeconómico e intervención sociopolítica* denotan poca atención.

Gráfico 5
Líneas de atención de proyectos vigentes según categorías



Fuente: este estudio.

No son despreciables las actividades relacionadas con la paz y el trabajo en Derechos Humanos (15,9% y 13,9%), que si bien pueden considerarse insuficientes desde una perspectiva de derechos y de superación de la pobreza como generación de condiciones de equidad y participación, pueden ser asumidos como pasos iniciales y como apertura a nuevas iniciativas. Sin embargo, exceptuando estos dos ítems, las demás actividades clasificadas como *intervención sociopolítica* manifiestan dedicaciones casi nulas. No aparece en el gráfico la política partidista, a pesar de estar mencionada dentro de las opciones, pues no recibió ninguna mención. En todo caso, es necesario resaltar que estos resultados son sobre encuestas hechas a pastores de iglesias locales, y, por tanto, no se están considerando aquí, ni las acciones de organizaciones no gubernamentales (ONG) de inspiración confesional, ni el trabajo de agencias

de cooperación internacionales, ni las acciones de partidos políticos nacidos dentro de los movimientos evangélicos o protestantes.¹⁶

Indicadores adicionales sobre las características de la actividad de las iglesias evangélicas con respecto a lo social hacen alusión a los beneficiarios. Dentro de la tipología resalta una muy amplia dedicación de los trabajos a los niños, que son atendidos por prácticamente la mitad de los proyectos existentes (47,1%). Este alto nivel de atención a la infancia es coherente con los demás análisis que veníamos haciendo, y cuya explicación se centra en las estrategias de evangelización por medio de la educación y la incidencia en la infancia. Las mujeres cabeza de hogar ocupan el segundo lugar en dedicación, alcanzando la atención del 25,5% de los proyectos, y los jóvenes el 22,6%. Se trata, pues, de una atención a personas consideradas especialmente vulnerables dentro de la sociedad, pero también con incidencia en el futuro de la labor de las iglesias, por lo cual la motivación puede leerse como influida por intereses proselitistas de las mismas iglesias, más que por la intención de servicio, ayuda o solución a un problema social.

Resaltan luego, en el orden de atención, los desplazados y los desempleados, que son atendidos por el 18,6% y el 18,4% de los proyectos, respectivamente, y que apuntan a problemas relevantes dentro de las condiciones de empobrecimiento y justicia social desde el punto de vista socioeconómico. Es necesario resaltar que el desplazamiento interno masivo por violencia sociopolítica constituye el fenómeno más relevante desde el punto de vista de la violación de derechos humanos, de empobrecimiento y de consolidación de estructuras de dominación que se ha producido en el país durante las últimas décadas. Las cifras, como ya se ha señalado, ascienden a más de cuatro millones de casos de personas que han tenido que abandonar su lugar de residencia y de trabajo, dejando que los territorios, los bienes y las poblaciones caigan bajo el dominio de los actores violentos, armados y no armados.¹⁷ Con la atención al fenómeno del desplazamiento y del desempleo, que según los encuestados constituyen áreas atendidas por prácticamente dos de cada diez proyectos existentes, se estaría dando respuesta a dos de las expresiones de pobreza e inequidad más relevantes y de mayor incidencia. Por supuesto, un mejor juicio sobre este he-

¹⁶ En diferentes momentos, especialmente durante las dos últimas décadas, se ha dado la participación de partidos políticos directamente representativos de iglesias protestantes y evangélicas en las contiendas electorales. Si bien, inicialmente, estos esfuerzos tienden a la búsqueda de una equidad en el reconocimiento de los derechos con respecto a los católicos.

¹⁷ Una muy amplia y variada bibliografía sobre el tema se ha producido en el país, contemplando el problema desde perspectivas disciplinarias, regiones, tipos de población, tipos de respuesta, etc. diferentes. Baste con citar los dos volúmenes de compendios de importantes trabajos realizados durante varios años: Codhes (1999 y 2003).

cho merece análisis y datos más profundos y más cualitativos. La observación participante y el análisis de la atención a la población desplazada en el país (Lozano y Osorio, 2006; CODHES, 1999 y 2003), permiten afirmar que no se pasa de la atención de emergencia.

Para la valoración de las actividades de carácter social de las iglesias importa igualmente considerar la cantidad de beneficiarios. Varios hechos son destacables: una significativa proporción de proyectos —uno de cada diez— no sabe responder cuántos son sus beneficiarios; lo cual es indicativo del grado de informalidad con el que se trabaja, y permite suponer que las iniciativas salen de la buena voluntad y sensibilidad, sin mucha preparación ni reflexión sobre las implicaciones e impactos reales. El 55% de los proyectos atienden menos de 100 personas. Entre ellos tres de cada diez atienden entre 11 y 50 beneficiarios, y dos de cada diez atienden entre 51 y 100. El 36% atienden más de 100 personas. Estos últimos pueden estar relacionados fundamentalmente con colegios. La proporción es variada, y no teniendo una tasa de comparación según el número de miembros de las iglesias o la relación con la población necesitada en las localidades atendidas, no podemos hacer análisis más profundos.

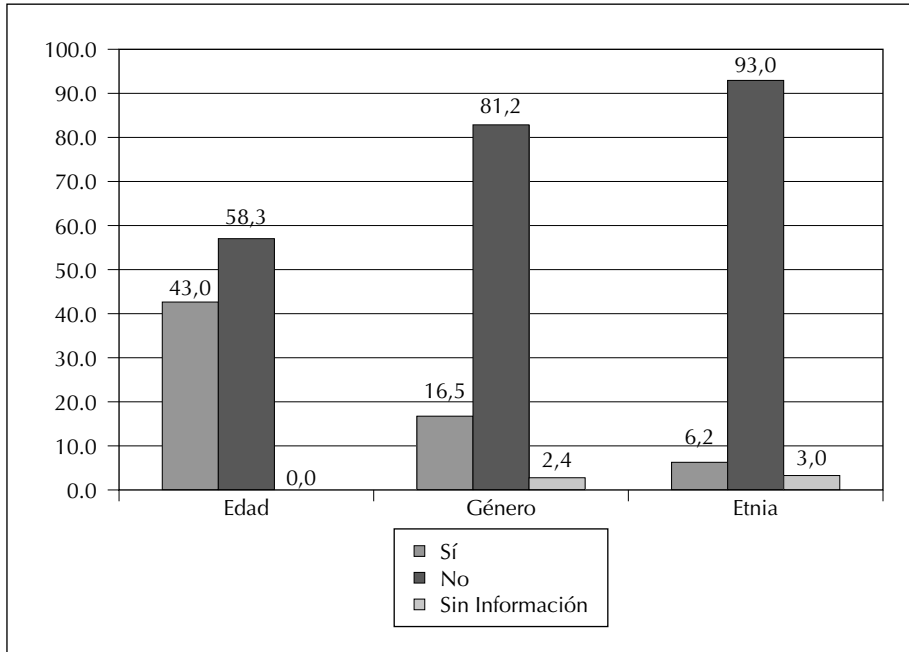
En cambio, podemos encontrar un indicativo muy importante de la comprensión de la justicia social en las perspectivas diferenciales, con las cuales son o no abordados los proyectos. Se trata, pues, de mirar si se tiene la intención de responder a las necesidades diferenciadas de los usuarios, con criterios de equidad y de derecho, según edad, género y etnia. Como se puede observar en el gráfico 6, las perspectivas diferenciales no se tienen casi en cuenta en la realización de los proyectos. A diferencia de la edad cuya explicación se encuentra en el ya mencionado hecho de la alta proporción de colegios entre los proyectos de las iglesias, la respuesta es en alto grado negativa.

La baja acogida que tienen las perspectivas de edad, género y etnia son, por una parte, indicativas de la inadecuada capacidad y conocimientos de los miembros de las iglesias para una más competente intervención social; y, por otra, manifiestan cierto ostracismo, ya que en el medio institucional, tanto estatal como de la sociedad civil, estas perspectivas se imponen como algo indispensable.

Datos básicos sobre la financiación de los proyectos sociales de las iglesias, que podrían aportar elementos de análisis con respecto a los grados de autonomía, no son fáciles de recoger. La información arrojada por el estudio en mención habla de que el 74,7% de los proyectos registran, como origen de los recursos, las mismas iglesias locales; mientras un 46,3% reconocen orígenes en donaciones personales; un 25,1% reconocen orígenes de instituciones nacionales o locales; y un 16,7% reconoce orígenes internacionales. Dentro de las proporciones de estos orígenes en el total de los recursos de los proyectos,

cabe destacar que la mitad de aquellos que manifiestan aportes internacionales, afirman que esos aportes superan el 75,0% de los recursos del proyecto. Mientras que dentro de los que reconocen orígenes en la propia iglesia, casi la mitad afirma que esos orígenes constituyen el 75% de los ingresos para los proyectos. Estas informaciones y otros datos no transcritos aquí permiten afirmar que hay marcadas diferencias entre unas iglesias y otras: mientras unas tienen una alta dependencia de los recursos externos, otras mantienen sus obras prácticamente con sus mismos recursos, aunque en general todas reciben aportes de distintos orígenes. Sería necesario relacionar estos datos con el número, la duración y la orientación de los proyectos, pero por ahora no disponemos de dicha información.

Gráfico 6
Perspectivas diferenciales



Fuente: este estudio.

REFLEXIONES FINALES

Es bien conocida la extendida acusación que ha sido formulada contra la religión, y de manera muy concreta contra las iglesias evangélicas, no sólo en Colombia sino en América Latina, por su carácter enajenante de las personas

y de los colectivos sociales, apartándolos de las búsquedas por la construcción de una sociedad más equitativa. Los datos empíricos recogidos, más que negar o afirmar dicha acusación, aportan algunos fundamentos a los análisis, dejando ver tanto la existencia de proyectos sociales esparcidos en todo el territorio, como varios de sus límites y vacíos.

Basándonos no sólo en el estudio mencionado, sino en otras informaciones producto de un trabajo de campo de varios años, dirigido específicamente a las mentalidades y los imaginarios religiosos sobre el desplazamiento forzado,¹⁸ se van a hacer algunas reflexiones analíticas conclusivas.

Es necesario comenzar por resolver una pregunta formulada durante el evento que llevó a esta publicación, y que se refería a la consideración de si las iglesias tendrían la responsabilidad de actuar frente a la pobreza o no. La pregunta, como yo la interpreto, se refiere, por una parte, a la consideración de que la solución de los problemas sociales es una responsabilidad del Estado; y, por otra parte, a la posible consideración de lo religioso como autónomo e independiente de lo político y referido a las creencias sobrenaturales, y por lo tanto no necesariamente vinculado a la solución de problemas materiales. Se podría entonces concluir que a las iglesias no se les puede exigir la participación en proyectos de superación de las condiciones y los mecanismos generadores de la pobreza, pues ello no corresponde directamente a su misión, y en la medida en que lo asumen, estarían favoreciendo que el Estado no cumpla con sus responsabilidades. La lógica de esta reflexión parece impecable. Pero hay varios implícitos y supuestos que es necesario dilucidar.

Los Estados democráticos, como resultado de un supuesto contrato social de personas en igualdad de derechos y encaminados a garantizar a todos sus miembros la seguridad, el bienestar y la convivencia fraterna, no existen; existen como mecanismo de poder de los dominadores, sean estos poderes internos, externos o, lo que es más común, una alianza estratégica de los dos. En algunos casos más que en otros se permiten algunos mecanismos de incidencia y de participación ciudadana, con lo cual dichos Estados ganan legitimidad o, en otros términos, garantizan simbólicamente la hegemonía de los sectores dominantes. En realidad, la posibilidad de incidencia de los ciudadanos corrientes en la toma de decisiones, especialmente en aquellos asuntos gruesos de política económica y social, es prácticamente nula. En este contexto, los servicios de educación, salud, seguridad, etc., que debe prestar el Estado se convierten en formas e instrumentos de poder y dominación sobre los sectores subalternos. Eso nos lleva a tener cuidado sobre qué estamos defendiendo y legitimando cuando alegamos las responsabilidades del “Estado Social de Derecho”. Con

¹⁸ Fabio Lozano (2004).

esto no pretendo colocarme del lado de la posición neoliberal que privatiza la prestación de dichos servicios, minimizando el papel del Estado, sino mostrando que mientras el Estado esté en manos de unas cuantas elites de poder, la política social será simplemente un instrumento de dominación. En la medida en que tenemos conciencia de esta situación, nos colocamos ante la disyuntiva de buscar que los Estados que no son “suficientemente” democráticos se “modernicen”, cumpliendo con la atención a las necesidades sociales que les corresponden, con lo cual según algunos se contribuiría a legitimar su poder, o bien de generar espacios alternativos a ese Estado, creando formas de resistencia y de autonomías variadas. En ambos casos la participación de las iglesias no estaría negada, sino que debería estar orientada a la incidencia política en las acciones del Estado, o a la creación, impulso o fortalecimiento de espacios alternativos de resistencia y autonomía.

Seguramente, algunos herederos del pensamiento liberal burgués, defensor del estado laico, sigan pretendiendo la “neutralidad” de las iglesias y de la religión frente a la política. Pero, además de la contradicción entre el ser individual y el ser colectivo que esto implicaría para los ciudadanos, y que ya ha sido ampliamente debatida en las ciencias sociales, es necesario reconocer que en las prácticas cotidianas, las iglesias de todas maneras inciden en y se ven afectadas por esos Estados, y no permanecen ajenas a los eventos de carácter político, económico y social que se dan a su alrededor. Hacen parte, pues, de los mecanismos de estructuración social y, en concreto, de reproducción o superación de la pobreza. La discusión sobre si participan o no, no tiene mayor sentido. El problema es, más bien, cómo participan y a favor de quiénes. Y, para el caso, la pregunta apunta a saber si sus acciones están en favor de los derechos de los más necesitados o no.

Ahora bien, si confrontamos el análisis de la situación de pobreza en el país y la breve mirada a la reciente expresión de los mecanismos de empobrecimiento, con las acciones de las iglesias evangélicas, podríamos concluir que la labor de las iglesias está lejos de incidir de manera positiva en el freno o el desmonte de dichos mecanismos; no solamente porque los proyectos existentes no alcanzan a incidir, por su orientación y por su capacidad administrativa, sino porque en realidad no se contemplan dichos mecanismos y no se pretende afectarlos. En realidad, de acuerdo con la información arrojada por este estudio, son muy pocas las iglesias que buscan responder a las necesidades de los pobres, y en muchos de los pocos casos en los que sí lo hacen, hay una alta concentración en medidas de emergencia y supletorias de la labor del Estado en el ámbito de la educación y la salud. Medidas que además se asumen por muchos como una estrategia proselitista, más que como un acto de solidaridad y de servicio. Pero

cuando se trata de incidir en las políticas y en las estructuras empobrecedoras, la acción de las iglesias es prácticamente nula.

Podemos, por otra parte, frente a la pregunta de si deben o no las iglesias tener acciones directamente relacionadas con la solución de la pobreza social, responder desde las creencias mismas que ellas afirman sostener; en este caso, desde el mensaje del Evangelio. Hay una cuestión de carácter ético y, para los creyentes cristianos, de carácter moral, que está por encima de los tecnicismos politológicos con respecto a quién le corresponde la responsabilidad de la superación de la pobreza. Frente al dolor de las víctimas, frente a la interpe-lación veterotestamentaria “¿Dónde está tu hermano?”, no se puede responder: “¿Acaso soy yo responsable de mi hermano? Eso es responsabilidad del Estado”. Esta respuesta iría contra los principios más elementales del judeo-cristianismo. Además, son igualmente conocidos los radicales textos del Nuevo Testamento con respecto al amor al prójimo, al reconocimiento del rostro de Dios en los más necesitados, el sermón de la montaña, etc., para no hablar de la construcción de la religión de Israel ni de la primera comunidad cristiana, que ha sido profundamente expuesta por la Teología de la Liberación. Habría, entonces, razones de peso para afirmar la obligación de las iglesias para actuar frente a la pobreza.

Si suponemos que la afirmación del cristianismo exige de las iglesias, como colectivo, y de sus miembros individualmente considerados, la participación en la construcción de relaciones y condiciones sociales de mayor fraternidad y solidaridad, la constatación más evidente es que la acción social de las iglesias evangélicas es ciertamente muy reducida. Hay cierto dinamismo y entusiasmo de personas y de iglesias. Pero es necesario aceptar, frente a los datos recogidos, que este dinamismo es incipiente, respondiendo en general a iniciativas no articuladas entre sí, y que internamente no acumulan experiencia, pues no tienen mecanismos de sistematización y seguimiento.

A ello es necesario agregar que la preparación y dedicación de los agentes de acción social no es la más adecuada, no porque estos agentes no tuvieran formación profesional y fueran personas extraídas de sectores sociales marginados y sin educación, sino porque no tienen formación explícita para la orientación y la gestión de proyectos sociales. Se hace evidente, por ejemplo, que los trabajos en el ámbito social emprendidos por las iglesias no responden suficientemente a análisis fundamentados sobre las necesidades del país, de las regiones o de los posibles beneficiarios; tampoco se están leyendo las posibilidades de participación como sujetos sociopolíticos de los miembros de comunidades y sectores sociales con diferencias y necesidades de género, etnia, religión o edad. Si a ello le agregamos que no existe una infraestructura institucional que impulse

el fortalecimiento de las iglesias para dar respuesta desde el evangelio¹⁹ a los retos planteados por las realidades de empobrecimiento e inequidad, nos encontramos ante un panorama poco optimista.

Hay que reconocer, con base en informaciones adicionales al estudio estadístico mencionado, en primer lugar, que existen diferencias importantes entre unas iglesias y otras, especialmente entre las iglesias protestantes históricas y los movimientos más recientes; y que dentro de aquellas, especialmente en la iglesia anglicana, los menonitas y la iglesia luterana, se da una especial preocupación por generar acciones de incidencia en la construcción de la paz, en la generación de mayores equidades sociales y en la atención a víctimas de la violencia sociopolítica. Y, en segundo lugar, que buena parte de las acciones sociales de las iglesias evangélicas se hacen no desde las iglesias locales, que fueron las contempladas en el estudio, sino desde instancias intereclesiales o instituciones de ámbito nacional, regional e incluso internacional. Ello haría parte de otros análisis.

Por ahora, lo relacionado hasta aquí plantea urgentes desafíos a las ciencias sociales en el ámbito del desarrollo de una conciencia social más crítica, la formación de los agentes, la sensibilización y motivación de los miembros de las iglesias, el desarrollo de capacidades de gestión, la sistematización crítica de experiencias, la consolidación de redes de apoyo e intercambio.

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR (2005). *Balance de la política de atención al desplazamiento interno forzado en Colombia 2002-2004*. Bogotá: ACNUR.
- Amnistía Internacional (s.f.). *Sindicalismo en Colombia. Homicidios, detenciones y amenazas de muerte*. Disponible en <<http://web.amnesty.org/library/Index/ESLAMR230012007>>. Último acceso, 19 de febrero de 2008.
- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: FCE.
- Bidegain, Ana María (2004). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- CODHES (ed.) (1999). *Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*, Vol. I. Bogotá: UNICEF/CODHES.
- _____ (2003). *Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*, Vol. II. Bogotá: UNICEF/CODHES.

¹⁹ Fabio Lozano (en imprenta). *Acción social de las iglesias evangélicas en Colombia. Una aproximación estadística*.

- _____ (2006). *Tutelando los derechos. Respuestas institucionales y sociales al desplazamiento forzado*. Bogotá: CODHES.
- Contraloría General de la República (2004). *Coincidencias y diferencias en la estimación de la pobreza*. Disponible en <www.contraloriagen.gov.co>. Último acceso, 29 de septiembre de 2007.
- Corporación AVRE (ed.) (2006). *Integración de abordajes y acciones psicosociales en la asistencia jurídica a víctimas*. Bogotá: AVRE.
- De Sousa Santos, Boaventura (1999). *La globalización del derecho*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ILSA.
- Escobar, Arturo (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- Girard, René (1998) [1972]. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gruzinski, Serge (1999). *La pensée Méritise*. Paris: Fayard.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires-Puebla: Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla.
- Houtart, François (2004). “La religión en los procesos sociales: reencantar el mundo por el símbolo y la ética”, en *Globalización religiosa y neoliberalismo*. México: Publicaciones para el Estudio de la Religiones-CIPS-Departamento de Estudios Socio-Religiosos.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) (2005). *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. San José: IIDH.
- Lancheros, Dora y Martha Bello (2005). *Acompañamiento psicosocial y atención humanitaria en el contexto colombiano*. Bogotá: AVRE.
- Le Bot, Yvon (1995) [1992]. *La guerra en tierras mayas*. México: FCE.
- Lévinas, Emmanuel (1997) [1971]. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lozano, Fabio (2004). “Entre l’accommodation et la résistance. Des imaginaires religieux aux dynamismes de reconstruction vitale de victimes déracinées par la violence socio-politique en Colombie”, en Ewa Bogalska-Martin (dir.), *Victimes du présent, victimes du passé*. París: L’Harmattan.
- _____ (en imprenta). *Acción social de las iglesias evangélicas en Colombia. Una aproximación estadística*.
- Lozano, Fabio y Flor Edilma Osorio (1998). *De víctimas del desplazamiento a constructores de vida*. Bogotá: IER-ACPO.
- _____ (2006). “La política pública ante el desplazamiento forzado, las tierras y el territorio”, en CODHES (ed.), *Desplazamiento forzado y política pública. Análisis sectorial*. Bogotá: CODHES.

- Mardones, José María y Reyes Mate (eds.) (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Trotta-Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Mingorance, Fidel (2006). *El flujo de aceite de palma, Colombia-Bélgica/Europa. Acercamiento desde una perspectiva de derechos humanos*. Bogotá: Human Rights Everywhere, Coordination Belge pour la Colombia. Disponible en <<http://www.herv.org>>.
- Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2006). *Situación de derechos humanos y DIH*. Bogotá: Vicepresidencia de la República. Disponible en <<http://www.derechoshumanos.gov.co/observatorio/indicadores/2006/diciembre2006.pdf>>.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2003). *El conflicto, callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano. Colombia 2003*. Bogotá: PNUD.
- Putnam, Robert David (ed.) (2003). *El declive del capital social: un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Nueva Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Salej Higgins, Silvio (2005). *Fundamentos teóricos do capital social*. Chapeco: Argos Editora Universitaria.
- Sistema de Información sobre Derechos Humanos de la ONIC (SINDHO) (s.f.). Disponible en <www.onic.org.co>.

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO EN CUBA. SUS ESTRATEGIAS CONTRA LA POBREZA EN LOS ÚLTIMOS 20 AÑOS

Caridad Massón Sena¹

*Tenemos pues que empezar por abrir las puertas de la Iglesia,
salir al campo abierto, reconocer y compartir la realidad
del hecho humano que nos rodea, el fenómeno histórico
que ha ocurrido y ocurre en la Historia contemporánea
de nuestra Patria y del mundo [...]*

Sergio Arce

Las palabras que inauguran este trabajo fueron concebidas por un destacado líder de la Iglesia Presbiteriana de Cuba, en La Habana, en el año de 1965, para el folleto titulado *La misión de la iglesia en una sociedad socialista*. En ese mismo trabajo afirmaba:

[H]ablar de la Misión de la Iglesia en una sociedad socialista es aceptar con seriedad la existencia y la realidad de esa sociedad; y gústenos o no tomarla como lo que es, la ideología revolucionaria del mundo que nos ha tocado vivir, y al que debemos servir, porque para eso Dios nos ha llamado.

¹ Doctora en Ciencias Históricas por el Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona La Habana (Cuba). Actualmente está vinculada al Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

[...] Como Iglesia, y como parte de nuestro testimonio, tendremos que tener un interés marcado por asegurar el mayor bienestar al mayor número posible, no como algo en abstracto, sino como una cosa bien concreta, en el medio y en la situación y momento particularmente que nos ha tocado vivir, con los recursos que Dios ponga en nuestras manos en esta Isla, en este día de hoy, con bloqueo, inclemencias del tiempo, estupideces de algunos, indiferencia de otros, o sabotajes, más o menos velados, de los demás. (Arce, 1965: 15-19)

Estas reflexiones nos avisan de las transformaciones que comenzaron a ocurrir en el pensamiento teológico protestante en Cuba, a raíz del triunfo de la Revolución. Mientras un grupo importante de miembros de las diferentes denominaciones evangélicas se iba de la isla, temeroso del curso socialista que tomaba el proceso iniciado en enero de 1959, otro pasaba a formar parte de la contrarrevolución y la mayoría se recogía a su accionar dentro de la iglesia, un pequeño conjunto de líderes religiosos emprendió el camino de la reflexión contextualizada de su fe y entendió que su lugar estaba con el pueblo. Una buena parte de esta labor se desarrolló dentro de los límites del movimiento ecuménico.

Han pasado más de cuarenta años desde entonces. En ese trayecto hemos podido apreciar cómo esas ideas encontraron seguidores, y cómo —aunque no de forma homogénea— dentro de los sectores ecuménicos ha ido creciendo la concientización del rol social que pueden asumir las iglesias tanto en entornos capitalistas, como socialistas. Este trabajo es la exposición de ese proceso, en el que se van entretejiendo el contexto de la historia cubana y la postura de las iglesias.

SITUACIÓN ECONÓMICA Y SOCIAL DE CUBA EN LOS ÚLTIMOS 20 AÑOS

El triunfo de la Revolución Cubana, además de cambios políticos, promovió profundas transformaciones económicas y socioclasistas. Desde fines de los años sesenta —afirma la investigadora cubana Mayra Espina—, cuando se había logrado dismantelar esencialmente la propiedad privada burguesa, y sólo se mantenían pequeñas propiedades agrarias, la sociedad cubana estuvo integrada por obreros, intelectuales, campesinos y una pequeña capa de trabajadores no estatales urbanos, a los cuales se unieron cooperativistas agropecuarios a mediados de los setenta. Sin embargo, durante la etapa posterior, de 1976 a 1988, la economía no alcanzó el desarrollo esperado y deseado, y se fortalecieron sectores económicos informales que provocaron la aparición de una estructura socioclasista paralela. Estas variaciones comenzaron a debilitar los núcleos sociales más importantes, y provocaron un aumento de los sectores

no vinculados a la producción material y los basados en la economía individual independiente (Espina Prieto, 1997).

Durante el quinquenio 1985-1990, el agotamiento del modelo de crecimiento extensivo adoptado provocó la desaceleración y el estancamiento económico, incongruencias entre los gastos sociales y los resultados productivos, desequilibrio en las finanzas, mercado negro, subempleo y caída del salario real. Fue necesario, entonces, iniciar un proceso de rectificación de errores y tendencias negativas, que no llegó a concluirse totalmente, pues la caída del sistema socialista en los países de Europa del Este y la Unión Soviética precipitó la crisis y la depresión económicas. A esta situación se unió el recrudecimiento del bloqueo de los Estados Unidos, a través de la promulgación de las leyes Torriceli (1992) y Helms Burton (1996).

El país se vio privado de las condiciones preferenciales que le otorgaban su pertenencia anterior al Consejo de Ayuda Mutua Económica, perdió sus mercados tradicionales, importantes suministros de materias primas, equipamiento técnico, así como capacidad de producción y de importación. El déficit de recursos impactó severamente la política social, y ello se tradujo en grandes carencias de alimentos, medicinas, servicios eléctricos, transporte, ropa, calzado, combustibles domésticos, entre otros.

Los costos sociales de la situación fueron importantes: se reavivaron problemas como la pobreza, la desigualdad social, la pérdida de valores, la tendencia al consumismo, la subvaloración del trabajo como criterio de distribución, la corrupción, la delincuencia, la prostitución, el alcoholismo y el consumo de drogas (Chavez Negrín, 2000; Espina Prieto, 1997).

En Cuba, hasta la década de los ochenta, habían existido relativamente pocos estudios sobre pobreza. Sin embargo, en las nuevas circunstancias se han incrementado visiblemente, y podemos clasificarlos en dos vertientes: los que consideran que no es aplicable ese concepto y asumen el de *población en riesgo* de no poder satisfacer algunas necesidades básicas, y los que sostienen que se puede hablar de pobreza, aunque con sus especificidades, pues en la isla no existen niveles críticos o extremos, porque la población cubana disfruta de la garantía de acceso gratuito a los principales servicios de educación, salud, seguridad y asistencia social. Sin embargo, entre 1988 y 1996, el porcentaje de la población urbana *en riesgo* aumentó en más del doble, lo cual se reflejó con mayor agudeza en la región oriental del país, donde vive el 30% de esa población.

En 2001 se realizó un estudio sobre pobreza en La Habana, en el cual se tipificaron las principales características sociales, económicas y demográficas de las familias más vulnerables, a saber: familias con una carga demográfica elevada, con pocos miembros económicamente activos o la mayoría de sus

miembros desocupada, con asalariados de muy bajos ingresos laborales y cuya escolaridad promedio, aunque cercana a los 10 grados de estudio, era menor que en las restantes. Los grupos sociales más afectados eran los jóvenes, los niños, los ancianos y los beneficiarios de la asistencia social por problemas de salud, que en muchos casos viven en condiciones precarias de vivienda, en presencia de conflictos intrafamiliares y desigualdad de género, que afectan el funcionamiento familiar. Otro de los principales factores asociados a la mayor desigualdad de ingresos monetarios está relacionado con la no posesión de una fuente estable de ingresos en divisas (CEPAL, INIE y PNUD, 2004; Chávez Negrín, 2000).

En suma, durante estos últimos 20 años, el pueblo cubano ha pasado por una profunda crisis, que ha requerido del esfuerzo de todos los organismos estatales, políticos y de la sociedad civil para salir adelante. Dentro de esta última, se destacan los esfuerzos de las iglesias evangélicas por implementar acciones que ayuden a mejorar los niveles de vida de la población.

EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO CUBANO. SU HISTORIA ANTES DE LA REVOLUCIÓN

Las primeras iglesias protestantes en Cuba surgieron en la segunda mitad del siglo XIX, a partir de la labor de varios cubanos que habían conocido el evangelio en los Estados Unidos. Sus líderes principales mantuvieron posiciones a favor de la independencia, por lo que se les ha dado en llamar “misioneros patriotas”, y tuvieron cierta participación en la lucha contra la metrópoli española.

A raíz de la guerra de 1895, estos pastores fueron hostigados por las autoridades y se marcharon al exilio o a los campos de “Cuba Libre”, por lo cual sus iglesias prácticamente desaparecieron. Sin embargo, con la intervención de los Estados Unidos en la isla, a fines de la centuria, las obras protestantes tuvieron un fuerte impulso, esta vez de la mano de las juntas de misiones de iglesias históricas norteamericanas, como las Bautistas del Norte y del Sur, la Episcopal, la Metodista del Sur, las Presbiterianas del Norte y del Sur, la Sociedad de los Amigos (Cuáqueros), la Congregacional y los Discípulos de Cristo. En esos primeros momentos, la gestión social de esas iglesias se centró en proyectos humanistas filantrópicos, de beneficencia y de ayuda a las víctimas de la contienda que acababa de concluir (Pérez, 2000).

En principio, este conjunto diverso de denominaciones estableció lazos de confraternidad, y acuerdos para no interferirse las unas a las otras. Con ese propósito realizaron dos Conferencias de Obreros Evangélicos, una en 1902 y otra en 1905.

En 1916 visitó la Isla el ministro metodista John Mott, quien transmitió a las iglesias la necesidad de trabajar unidas. En esa época, presbiterianos y episcopales mostraron su disposición a colaborar en ese sentido, mientras que los metodistas no les dieron apoyo. No sería sino hasta el año 1940, cuando Mott volvió a Cuba, que sus ideas fueron acogidas mayoritariamente, a tal punto que el 28 de mayo de 1941 se logró fundar, bajo la presidencia del metodista S.A. Neblett, el Concilio de Iglesias Evangélicas de Cuba. Cinco años más tarde, en 1946, se inauguró el Seminario Evangélico Teológico de Matanzas, con la colaboración de metodistas y presbiterianos y, más tarde, de episcopales y bautistas orientales. El Consejo Mundial de Iglesias vio la luz en 1948 (Guiribitey, 1996).

Las principales características de aquella etapa ecuménica fueron la unidad para enfrentar la irrupción del pentecostalismo y la fuerza del catolicismo, y la alta influencia de las misiones norteamericanas, aunque —para esa década— ya se había producido cierta nacionalización entre sus líderes. En ese momento se crearon comisiones de trabajo para realizar algunas acciones de contenido social entre habitantes de escasos recursos (Guiribitey, 1991).

El protestantismo que había llegado a Cuba se caracterizó por una fuerte tendencia al pietismo, la vida de sanidad y cierto individualismo, a la par que por una visión dicotómica en la que predominaba la repulsa a la realidad mundana a favor del mundo divino. Al propio tiempo se observaba un tratamiento ambiguo en el plano social y político. Mientras una parte de los creyentes protestaba por las desigualdades y la injusticia, otro grupo reforzó sus vínculos con el Estado y legitimó la expansión norteamericana en el país.

Dada la importancia de la educación como elemento evangelizador y medio de progreso, las denominaciones protestantes establecieron colegios dotados de modernos métodos y medios de enseñanza, donde además se promovía el modelo de vida norteamericano y, en muchas ocasiones, se establecieron patrones de conducta racistas (Ramírez Calzadilla, 1997). Sus escuelas privadas (de precios módicos) iban desde el nivel de preescolar al preuniversitario; también tenían centros de enseñanza técnica, vocacional y universitaria. Consideraban que así se les daba a los niños y jóvenes la oportunidad de autosuperación.

La educación crea el deseo —pensaba la bautista Una Roberts Lawrence— de mejores condiciones de vida, hace que los niños y las niñas se sientan descontentos con la vieja forma de hacer las cosas, despierta en sus mentes el deseo de mejores oportunidades que las que se les ofrecieron a sus padres en el pasado. El contacto con el mundo ayuda a que esto ocurra, y seguramente, el poder para despertar a una forma vital de cristianismo desempeñará un papel nada desdeñable en ello. (Pérez, 2000: 87)

Muchos de esos mismos cubanos que se formaron en los principios de esas escuelas religiosas experimentaron la contradicción de una prédica individualista, dualista, y las exigencias terrenales que mostraban la necesidad de la justicia social, que también estaba en la palabra de Dios. Para Jacobo Guiribitey, historiador protestante,

[...] el momento más relevante de la lucha del protestantismo por la sociedad cubana está dado a partir del Golpe de Estado de [Fulgencio] Batista producido en 1952, cuando líderes del Concilio de Iglesias Evangélicas de Cuba persuadieron a líderes protestantes y a parroquias locales a alistarse en la batalla por el derrocamiento de la dictadura. (Guiribitey, 1996: 49)

Afirma también que el presidente Batista trató de comprarlos con regalos, donaciones y tratamiento preferencial, pero no logró su propósito, pues la mayoría repudiaba al gobierno, y algunos participaron en la lucha armada o en labores de apoyo a la oposición antibatistiana (Guiribitey, 1991).

EL ECUMENISMO Y LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN

El triunfo revolucionario del primero de enero de 1959 provocó alegría en la mayor parte del pueblo cubano, incluyendo a los sectores evangélicos. Sin embargo, una vez que el proceso comenzó a radicalizarse, y se fueron dando pasos que presumían una orientación socialista, los sectores más reaccionarios comenzaron a utilizar consignas de orden religioso para azuzar los odios internos, y ello se reflejó también dentro del Concilio de Iglesias, cuyos líderes principales trataron de manipular esos sentimientos. Primero sacaron de su dirección al reverendo Raúl Fernández Ceballos, quien había tomado partido a favor de la Revolución, y luego, en un período de crisis organizativa, el director del Seminario de Matanzas, Alfonso Rodríguez Hidalgo, convocó a sus integrantes a fundar un frente anticomunista. El rechazo abierto del propio Ceballos y del Dr. Adolfo Ham de la Convención Bautista Oriental impidió que se llevara a cabo la propuesta.

Siguió entonces un período sumamente difícil. Tanto los líderes como los creyentes que se sentían vinculados al proceso revolucionario sufrieron una doble incompreensión. Muchas veces, las personas ajenas a las iglesias los acusaban de no definirse abiertamente por la Revolución; mientras que los de adentro pensaban que estaban transgrediendo sus principios religiosos.

En enero de 1961, la ruptura de relaciones diplomáticas con los Estados Unidos provocó ansiedad y desconcierto en medios evangélicos; muchas matri-

ces de estas iglesias eran norteamericanas y constituían su soporte económico. Otras medidas, como la nacionalización de las escuelas privadas y la declaración del carácter socialista de la Revolución, crearon más inconformidad entre ellos. Una respuesta a estas leyes fue el éxodo hacia EE.UU. En los 10 primeros años posteriores a 1959, alrededor del 70% de los pastores abandonó el país; entre ellos, casi la totalidad de los extranjeros (Ramos, 1986).

En 1964, en una reunión del Consejo Mundial de Iglesias celebrada en México, se planteó la necesidad de que los cristianos evangélicos jugaran un rol activo en sus distintas sociedades. En ese sentido, dicho Consejo decidió fortalecer su obra en la Isla, con apoyo tanto moral como financiero, y pusieron en práctica su Plan Cuba. A partir de ese momento se reorganizó el Concilio Cubano de Iglesias Evangélicas, con la ayuda de dirigentes de diferentes denominaciones: presbiterianos, metodistas, episcopales, bautistas orientales e, incluso, de la Iglesia Cristiana Pentecostal, algo inédito hasta ese momento.

El Concilio trabajó para lograr una representación frente al Estado, desarrolló investigaciones, adquirió literatura, etc. Su actividad se desplegó en un ambiente de respeto a las leyes de la nación, y en 1966 cambió su nombre por el de Consejo de Iglesias. Sin embargo, otras cuestiones embarazosas surgieron en esta etapa para dificultar las relaciones Iglesia-Estado. Una fue el establecimiento del Servicio Militar Obligatorio, a partir de 1964, y otra la puesta en funcionamiento de las Unidades Militares de Apoyo a la Producción (UMAP), desde noviembre de 1965. Para dichas unidades se crearon campamentos de producción agrícola, a donde fueron llevadas, para cumplir un período similar al servicio militar, personas que se definieron como “no confiables socialmente”: vagabundos, holgazanes, homosexuales, desajustados, delincuentes, curas católicos, pastores evangélicos y Testigos de Jehová, con propósitos de “reeducación”. La oposición a las mismas llevó a la dirección del país a disolverlas en junio de 1968.

Entre tanto, en esa etapa, una parte de las iglesias protestantes logró la autonomía de sus matrices estadounidenses. Antes de la Revolución, la única que había alcanzado su independencia era la Iglesia de los Amigos; en 1963 lo hizo la Convención Bautista Oriental; la Episcopal, en 1966; y los presbiterianos acordaron su segregación del Sínodo de New Jersey en el 67.

Paralelamente, el liderazgo protestante cubano recibió la influencia de posiciones progresistas religiosas de carácter internacional, que llevó a algunos a repensar su postura religiosa desde otros ángulos. Entre esas influencias se destacaron la teología de Karl Barth, las proyecciones de Juan A. Mackay y Mauricio López, la labor de concientización social y antirracista de Martin Luther King, la gestación en América Latina de la Teología de la Liberación, y la lucha de Camilo Torres. A ese proceso de reflexión contextualizada de la fe

cristiana le dieron un gran aporte las jornadas teológicas que llevaban el nombre del sacerdote colombiano comenzadas a partir de 1970.

Por su parte, en 1971, el Primer Congreso de Educación y Cultura declaró oficialmente el carácter ateo de la enseñanza en Cuba; y aunque no destacó el fenómeno religioso como algo a priorizar, sí reafirmó la separación Iglesia-Estado y el derecho individual a practicar o no una creencia, sin que ello implicara discriminación. Estos principios fueron ratificados en el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, en 1975. Paradójicamente, durante su visita a Chile, el comandante en jefe, Fidel Castro, había afirmado que el acercamiento entre cristianos y marxistas tenía un carácter estratégico: unidos debían enfrentar el proceso de liberación de los pueblos de América Latina.

Al mismo tiempo, y particularmente dentro de las iglesias históricas y del Consejo, se fueron produciendo importantes pronunciamientos de orden político, como la condena al genocidio yanqui en Vietnam y la declaración de la Revolución como un proceso irreversible y transformador de las estructuras sociales, que ofrecía una perspectiva de participación a los cristianos.

En 1977, el Consejo decidió cambiar su nombre por uno más inclusivo, Consejo Ecuménico de Cuba; y en los albores de los ochenta constató un fortalecimiento de su proyección de interés nacional. Por varios años consecutivos se convocó a una semana de trabajo voluntario en la agricultura, que concluía con un encuentro teórico y un culto fraternal con participación de invitados extranjeros y jóvenes comunistas cubanos.

Además, bajo la inspiración del evangelio social, se asumieron posiciones radicales. Los criterios de sus propios protagonistas nos muestran un cambio profundo. Para el dirigente ecuménico Israel Batista, la Revolución los había tomado por “asalto”, llevándolos a una lectura política del evangelio, para lo cual no estaban preparados en el momento del triunfo. Por eso, en los tiempos iniciales no les había importado el medio, no se habían solidarizado con el mundo; sin embargo, el ecumenismo contribuyó a darle un fuerte impulso a su pensamiento social, a relacionarse con su entorno de otra manera (Batista, 1983: 71).

También fue cambiando la relación del Estado cubano con las iglesias. El comandante Fidel Castro se reunió en 1984 con 14 líderes ecuménicos. En ese encuentro, estos plantearon sus inquietudes, relacionadas con manifestaciones de discriminación que sufrían los creyentes, tanto en los centros laborales como en los estudiantiles. Tal vez debido a eso, aunque también a otras consideraciones, el Tercer Congreso y el Programa del Partido Comunista de 1986 reconocieron que la fe podía ser una fuente movilizadora para la transformación del mundo, que el creyente no era enemigo de la Revolución, y se manifestaron contra cualquier tipo de discriminación en ese sentido.

En varias visitas del presidente cubano por países de América Latina había señalado su admiración por la actitud política de muchos religiosos de base, y su lucha contra la injusticia social, al propio tiempo que señalaba las razones por las cuales entendía que en Cuba estos sectores no podían pertenecer a las filas del Partido Comunista:

Desgraciadamente —apuntaba— no es que no haya cristianos, y cristianos buenos; los problemas allí han sido de otra naturaleza. Nosotros no tenemos, no hemos tenido una iglesia de los pobres en la Iglesia que era mayoritaria, que era la Católica; no la hemos tenido, y qué extraordinaria falta nos habría hecho y cómo podríamos, incluso, multiplicar la influencia de nuestra Revolución si hubiera sido así. (Castro, 1985: 160)

Sus palabras provocaron un sentimiento de pesar entre los evangélicos cubanos simpatizantes o partícipes del proceso revolucionario, porque estimaron que se medía a todos con el mismo rasero. Entonces, la dirección del Consejo Ecuménico pidió a las más altas instancias del país la realización de un encuentro para expresar sus opiniones. La reunión se efectuó el 2 de abril de 1990, y fue presidida por Fidel Castro. En ella se planteó la disposición de los protestantes-evangélicos para acompañar al pueblo cubano en cualquier circunstancia, cooperar para el logro de la unidad y sumarse a la construcción de las obras sociales necesarias para el mejoramiento de la vida de los ciudadanos. Pero también se expresaron las incomprensiones y la discriminación que todavía sufrían los religiosos cuando se disponían a realizar determinadas tareas, de las cuales se les había excluido (Carta Histórica del Consejo Ecuménico de Cuba, 1991: 1).

En las conclusiones del encuentro, el gobernante cubano hizo una reflexión que conllevaría una variación de la política existente. Dichos cambios se materializaron en el IV Congreso del Partido Comunista, en el cual se aprobó una enmienda a los estatutos de esa organización, que destacaba explícitamente que la tenencia de cualquier tipo de fe religiosa no era impedimento para ingresar a sus filas.

A raíz de esos acuerdos se realizaron reformas a la Carta Magna de la República, para enfatizar la libertad religiosa, la separación del Estado y las iglesias, así como la igualdad de las diferentes creencias; señalaba la proscripción de cualquier forma discriminatoria, y destacaba las garantías para cualquier ciudadano, a fin de ejercer o no una creencia religiosa, siempre y cuando ello no atentara contra el cumplimiento de las leyes. Este proceso culminó al resultar electos por primera vez como diputados a la Asamblea Nacional del Poder Popular los destacados dirigentes evangélicos Raúl Suárez (bautista) y Sergio

Arce (presbiteriano), en 1992, y, más adelante, el reverendo episcopal Pablo Odén Marichal; cuestión que fue altamente valorada por los ministros y el pueblo cristianos.

Otras medidas gubernamentales más recientes, que han sido altamente valoradas por los sectores religiosos, fueron el apoyo a la visita del Papa Juan Pablo II a la Isla, en 1998, la autorización de la celebración de las navidades, declarando a esos efectos como día feriado el 25 de diciembre de ese mismo año, y el desarrollo a nivel nacional de las Celebraciones Evangélicas en 1999.

ESTRATEGIA DEL MOVIMIENTO ECUMÉNICO CUBANO EN BENEFICIO DE LOS SECTORES SOCIALES MÁS VULNERABLES

En estos últimos veinte años, el ámbito religioso protestante cubano ha estado integrado por un numeroso conjunto de denominaciones que, de acuerdo con la época de su surgimiento, han sido catalogadas como iglesias históricas (bautista, metodista, presbiteriana, etc.) e iglesias tardías (pentecostales, adventistas, gedeonistas y otras). En ese contexto, no todas tienen las mismas posiciones sociales.

Mientras dentro de un grupo de ellas predomina la teología contextualizada (a la cual me he referido antes), centrada en la *Biblia* y volcada hacia lo social, en otro segmento se observa una proyección muy espiritualizada, que se orienta hacia los aspectos del interior humano y se aleja de la práctica cotidiana (Ramírez Calzadilla, 1997). El primer grupo ha estado generalmente relacionado con el movimiento ecuménico y con el Consejo de Iglesias de Cuba.²

² El Consejo de Iglesias de Cuba en la actualidad está integrado, en calidad de miembros efectivos, por las iglesias Apostólica de Jesucristo, Bautista Libre, Congregacional Pentecostal, Cristiana Pentecostal, Cristiana Reformada, de Dios, Ejército de Salvación, Episcopal, Evangélica Getsemaní, de Cristo, Evangélica de Confesión Luterana, Misiones Amplias Mundiales, Evangélica Libre, Hermandad Cristiana Agraria, Los Amigos, Luz de Dios Pentecostal, Metodista, Misión Mundial, Misionera de Dios, del Nazareno, Presbiteriana Reformada, Santidad Pentecostal y la Fraternidad de Iglesias Bautistas. Como observadoras participan las Iglesias Biblia Abierta, Ortodoxa Griega y Gracia Soberana. Como asociaciones fraternales la Iglesia Evangélica Bethel Autónoma “Voz de Fe”, la Unidad de Hermanos Moravos de Cuba, la Iglesia Evangélica Unida, la Comunidad Cristiana Internacional, la Comunidad Hebrea y la Asociación de Autorrealización Yoga. Además, pertenecen al Consejo de Iglesias diferentes organizaciones como la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL), el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), el Centro de Información Ecuménico Augusto Cotto, el Centro Memorial Martin Luther King Jr, el Centro de Estudios de Historia de las Iglesias de América Latina (CEHILA), la Conferencia Cristiana por la Paz (CCP), el Movimiento Koinonía, la Coordinación Obrera-Estudiantil Bautista de Cuba (COEBAC), el Seminario Evangélico de Teología, la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), la Confraternidad Interdenominacional de Ministros y Pastores Evangélicos de Cuba (CIMPEC) y el Centro Cristiano de Reflexión y Diálogo de Cárdenas.

En medio de las difíciles circunstancias de los años noventa, las religiones en Cuba experimentaron un reavivamiento importante, particularmente intenso dentro de las iglesias evangélicas. Para 1997 (y de entonces acá debe haberse producido un discreto crecimiento) existían 54 iglesias evangélicas reconocidas oficialmente, 1.100 pastores (mayoritariamente cubanos), 900 templos, 500 casas-cultos, 4 hogares de ancianos bajo su administración, 8 seminarios para la formación de pastores y numerosas publicaciones internas y nacionales (Ramírez Calzadilla, 1997).

Con anterioridad, había visitado la Isla el señor Werner Rostan, secretario ejecutivo para América Latina y el Caribe de la Agencia de Cooperación para el Desarrollo “Pan para el Mundo” de las iglesias protestantes alemanas, quien estaba promoviendo proyectos de asistencia y desarrollo sostenible. En aquellos momentos no se llegó a acuerdos de importancia; sin embargo, al comenzar la crisis, el Consejo Ecuménico de Cuba, en su asamblea nacional de 1991, hizo un llamamiento de ayuda internacional, y esta Agencia fue una de las primeras organizaciones en aceptar la convocatoria.

En diciembre de ese mismo año se efectuó el Encuentro Continental de Acompañamiento Pastoral con la Iglesia y el Pueblo Cubanos, auspiciado por los Consejos de Iglesias de América Latina, el Caribe, Estados Unidos y Canadá, que alentó un movimiento de apoyo material y espiritual relevante, el cual permitió la creación del Departamento de Coordinación y Asesoría de Proyectos (DECAP) y de la Comisión Médica del Consejo Ecuménico.

Presidido inicialmente por el reverendo bautista Raúl Suárez, el DECAP emprendió programas de seguridad alimenticia, ecología, energía y eclesial. En sus inicios contó con la asesoría del licenciado Günter Koschwitz, cooperante de la agencia alemana Servicios de Ultramar, que tenía experiencia en programas de este tipo y, en breve tiempo, se logró que el mencionado departamento fuera la única cobertura nacional abierta al trabajo con todas las iglesias evangélicas que quisieran apoyar proyectos de desarrollo sostenible y otros tipos de ayudas, estuvieran o no dentro del Consejo.

La urgencia con que trabajaron impidió que en aquellos primeros momentos se hicieran las reflexiones teológicas necesarias que avalaban las labores emprendidas —así lo creen algunos directivos del departamento, como la doctora Noemí Gorrín, del programa Vida y Salud Comunitaria. Ello provocó incomprendiones por parte de algunos líderes y miembros de las iglesias. También tuvieron que prepararse en la práctica para enfrentar esa misión, en la cual carecían de experiencia, pues, con excepción del Ejército de Salvación y otras pocas iglesias, no habían practicado ese tipo de propuesta social. Para ello fueron enviados a la India y a otros países de América Latina varios integrantes del departamento; allí conocieron proyectos interesantes, en los cuales

las instituciones religiosas proporcionaban ayuda a los pobres sin exigirles una conversión de su fe a favor del protestantismo (Massón, 2007):

El empeño exigió un trabajo de sensibilización con los presidentes de obras de las diferentes iglesias cubanas, para que entendieran que el accionar de la iglesia no era solamente evangelizar —nos cuenta la doctora Gorrín. Y tuvimos que prepararnos teológicamente, buscar en la *Biblia*. Analizar qué aval tenía la *Biblia* que expresara la obra de servicio a los demás. Profundizar en la vida de Jesucristo en la tierra; lo que Él hizo para servir a los pobres, a los necesitados, a los enfermos.

Otra cuestión muy importante fue la búsqueda de

[...] profesionales (especialmente de la esfera de la salud), que fueran creyentes, que de su tiempo libre, con una situación de crisis económica que todo el mundo vivía, que todos estaban sintiendo, sin luz eléctrica, con muchas necesidades, nos ayudaran a asumir esta tarea [...]. Se trabajó en grandes áreas. Primero en busca de proyectos que fueran para el desarrollo y que estimularan la sostenibilidad, y segundo que beneficiara al sistema de salud cubana, tanto con medicamentos como a los grupos sociales más vulnerables del país (niños, ancianos, o personas más afectadas por el período especial). Fue un vuelco que dio esta institución, que se dedicaba puramente al trabajo religioso, con un departamento de fondo de las iglesias, de estudios bíblicos. Todo puramente para alentar a la iglesia. De esa forma se rompe este esquema; por lo tanto, se hace un nuevo enfoque al trabajo institucional; pero esto también hizo que nosotros nos formáramos; nunca habíamos andado en esa dirección. (Massón, 2007)

Para realizar un diagnóstico de los principales problemas a tratar, visitaron las provincias, se reunieron con las autoridades locales para oír sus criterios, luego los confrontaron con los miembros de las iglesias de esos municipios y, a partir de ahí, seleccionaron las prioridades a resolver o mejorar. Conocieron del aumento del alcoholismo, de la existencia de ancianos sin amparo filial, de los enfermos de SIDA, las medicinas que más escaseaban, los problemas de convivencia familiar y generacional, las necesidades urgentes de los discapacitados, etc.

Entre el año 2000 y el 2003 se produjo una reestructuración del Consejo, y se creó el área de diaconía (servicio) que reorganizó todo este trabajo. El DECAP pasó a ser el Programa de Desarrollo Sostenible; la Comisión Médica se convirtió en el Programa de Vida y Salud Comunitaria; se creó la Pastoral de los Discapacitados; surgió un cuarto proyecto, que tiene que ver con la reparación de los templos y la infraestructura eclesial, además de una comisión que se activa cuando ocurren desastres naturales.

La documentación del Consejo de Iglesias nos refiere que las líneas estratégicas del Programa de Desarrollo Sostenible en la actualidad son: la eclesial, que trabaja para facilitar un compromiso social de las iglesias con sus hermanos, dentro y fuera de ellas; la ecológica, que promueve la defensa del medio natural a través de actividades didácticas, educativas y promocionales; y la de seguridad alimentaria, que auspicia proyectos descentralizados y diversificados para incentivar la producción agropecuaria. Otras líneas de intervención son la energética, para fomentar fuentes de energías alternativas (uso del biogás y las energías hidráulica, eólica y solar); la de género, para propiciar enfoques no discriminatorios a nivel de trabajo comunal; y la de comunicación, para dar a conocer los métodos y acciones en ejecución (Consejo de Iglesias de Cuba [CIC], s.f.).

El 56% de los proyectos está relacionado con el desarrollo sostenible; el 18% con ayuda humana y emergencias; el 10% con la coordinación, asesoría y desarrollo; y el 16% con la infraestructura eclesial. Los países que intervienen en los mismos son: Alemania, con 14 instituciones; Canadá, con 7; España, con 5; Estados Unidos, Bélgica y Suiza, con 2 respectivamente; e Inglaterra, con una.

Desde su creación, hasta hoy, se han patrocinado decenas de microproyectos para el autoconsumo de familias e instituciones (huertos populares, fábricas de conservas artesanales, medicina verde, desarrollo porcino, cunícola y caprino, vivero de árboles frutales, diversificación agrícola), la explotación de fuentes energéticas alternativas, la reparación de escuelas, hospitales y viviendas, la entrega de alimentos, etc.

Veamos algunos ejemplos concretos:

1. Para la lucha biológica en comunidades campesinas de Matanzas y Sancti Spíritus se realizó una donación de 238.784 dólares entre 1991-1999, que favoreció el manejo de plagas por medios biológicos, la creación de 4 laboratorios, la formación de personal especializado, así como la elaboración de materiales didácticos y seminarios a los horticultores.

2. Para poner en marcha una planta de biogás en Turiguanó, entre 1989 y 1991 se otorgaron 100 mil dólares. Esta instalación permite el tratamiento de los residuales de un cebadero vacuno de dos mil cabezas de ganado para obtener gas y fertilizantes orgánicos.

3. Con la entrega de 524 mil dólares se pudo poner a disposición de 365 familias de Jaruco y 1.700 de Peñas Blancas el uso de gas natural como combustible doméstico.

4. Entre 1993 y 1995 se entregó a la industria farmacéutica cubana un millón de dólares en materias primas, para elaborar 26 tipos de medicamentos.

5. Con 281 mil dólares donados en 1993 se pudo adquirir leche en polvo para 59 instituciones infantiles, geriátricas, hospitalarias y sanatorios de enfermos de SIDA.

6. Ese mismo año se otorgaron 28 mil dólares para la puesta en funcionamiento de una fábrica de tejas para cubiertas de viviendas.

7. Se entregaron para la compra de equipamientos 18 mil dólares a una escuela especial de retrasados mentales de Cárdenas; 50 mil dólares a un círculo infantil de minusválidos del municipio Playa; 140 mil dólares a una escuela especial en Matanzas; 65 mil dólares para la rehabilitación de mujeres en el Hospital Psiquiátrico de La Habana; y 142 mil dólares para un hogar de ancianos de Mariano.

Por su parte, el programa Vida y Salud Comunitaria, que implementa proyectos para contribuir con el bienestar y el desarrollo material y espiritual de los grupos más vulnerables de la población, está conformado por las siguientes líneas de trabajo:

1. “Prevención a la Ceguera” por causas curables (retinopatías de prematuridad, cataratas y baja visión), que contribuye a la preparación de especialistas, material terapéutico para intervenciones quirúrgicas y medicamentos.

2. “Vida plena”, que incluye la producción de medicinas con materias primas naturales, salud reproductiva y lucha contra el alcoholismo.

3. “Mujer y Salud”, que apoya la creación de talleres para la producción de canastillas a las mujeres ingresadas en hogares maternos.

4. “Cultura Familiar”, que realiza actividades a favor de la convivencia familiar y la cotidianidad.

5. “Cuidadores Domiciliarios”, que capacita a personas encargadas de cuidar a ancianos que se encuentran en estado de dependencia en la comunidad.

6. “Atención al Adulto Mayor”, cuyo fin es mejorar la calidad de vida de los ancianos.

7. “Emergencia ante Huracanes”, que tiene el objetivo de ayudar a los damnificados de diferentes eventos ciclónicos que periódicamente ocurren en Cuba. (CIC, 2006)

En la actualidad existe un total de 46 denominaciones (algunas son miembros del CIC y otras no), que

[...] de una forma u otra han sentido la necesidad o el llamado de hacer algún servicio social para las personas necesitadas. Este tipo de labor antes de los noventa nunca se había hecho en Cuba. Ni antes, ni después de la Revolución tampoco. (Massón, 2007)

Estos proyectos van unidos a la labor asistencial que se desarrolla. Podemos destacar la atención a los alcohólicos, para lo cual se han creado, en la parte oriental de la Isla, alrededor de 13 grupos de autoayuda, integrada por alcohólicos anónimos, profesionales, médicos, sicólogos, siquiátras, que han hecho trabajo en salones anexos a las iglesias; el trabajo de acompañamiento a ancianos sin familia, iniciado en ciudad de La Habana y extendido a otras 10 provincias, cuya atención consiste fundamentalmente en bañarlos, darles alimentos y ropa, y garantizarles compañía y cariño. Como los enfermos de SIDA son más reticentes a este tipo de ayuda, en coordinación con el Centro Nacional de Educación Sexual se han impartido cursos para crear consejeros y promotores de salud sexual entre adolescentes, jóvenes y mujeres de las comunidades cercanas a los templos.

Dentro del Consejo, pero como instituciones autónomas, existen varias dedicadas al trabajo comunitario, aplicando métodos de la educación popular. Entre ellas se destacan el Centro Martin Luther King jr., en Marianao, y el Centro Cristiano de Servicio y Capacitación Bartolomé Gregorio Lavastida, de Santiago de Cuba.

Los mayores retos que enfrenta la estrategia del movimiento ecuménico cubano para contribuir a mejorar la situación de las personas más vulnerables y en peores condiciones socio-económicas en nuestro país, están en la intensificación del bloqueo norteamericano y la prohibición de viajes de ciudadanos de esa nación a Cuba, lo cual afecta la entrega de donaciones humanitarias desde cualquier lugar del mundo, y los contactos normales entre las iglesias locales y sus similares en los Estados Unidos, así como las presiones políticas que se ejercen sobre las instituciones dispuestas a ayudar al pueblo cubano y las acusaciones de comunistas a los miembros del Consejo de Iglesias. También, a veces se encuentran con incomprendiones de instituciones estatales en la ejecución de los proyectos que llevan adelante, si estos no están totalmente conformes con las líneas de trabajo de esas instancias.

No obstante las dificultades señaladas, la labor realizada es encomiable y paradigmática de lo que pueden aportar las iglesias conscientes de su función social, incluso en contextos socialistas donde el Estado prioriza en sus políticas públicas la atención al pueblo.

CONCLUSIONES

Como ha afirmado el teólogo belga François Houtart, la lucha contra la “pobreza que desarrolla un discurso altruista y político asistencial o puntualmente válido (pequeño crédito, formación técnica)” contribuye a mejorar la situación de los ciudadanos y sólo logra una eficacia aleatoria si está imbricada en un

entorno donde predominan las políticas macroeconómicas capitalistas que pretenden

[...] acrecentar la precariedad de los trabajadores, concentrar la riqueza, destruir las protecciones sociales, eliminar el patrimonio colectivo por privatizaciones intempestivas, consagrar los recursos públicos a gastos rentables para el capital que son dañinos para las poblaciones [...] y el medio ambiente. (Houtart, 2006: 68)

Pero ese no es el caso de Cuba, y es algo que reconocen las propias iglesias y muchas instituciones internacionales.

La colaboración del movimiento ecuménico cubano, como parte de la sociedad civil de este país, ha contribuido con sus proyectos y ayudas al mejoramiento paulatino de la situación y se ha imbricado, a veces con dificultad, con la política del Estado, encaminada a salir de la crisis sin descargar el peso de la misma sobre los sectores más desprotegidos; muy por el contrario, tratando de preservar los mejores logros de la Revolución.

En ese contexto, el movimiento ecuménico cubano ha podido llevar a cabo un importante trabajo, en el cual se combinan las propuestas asistenciales a los grupos más vulnerables con una estrategia institucional que está en concordancia con los propósitos de la sociedad socialista en la Isla. Consciente de la necesidad de analizar la pobreza desde una perspectiva multidimensional, tiene en cuenta que la pobreza no sólo depende del bienestar económico de las personas, sino también de sus capacidades para adoptar decisiones bien informadas, y de la posibilidad de evitar cualquier tipo de exclusión social. En ese sentido ha abandonado su proyección tradicionalmente individualista, que preconizaba décadas atrás, para hacer una reflexión teológica contextualizada, que trata de ayudar al prójimo, sea religioso o no. Al mismo tiempo, ha luchado por eliminar las actitudes discriminatorias que con respecto a los creyentes se mantenían en nuestra sociedad, y ha logrado a nivel internacional una campaña de concientización de la necesidad de la solidaridad con el pueblo cubano, concretada en numerosos proyectos que benefician a los ciudadanos, y especialmente a los más desprotegidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arce, Sergio (1965). *La misión de la iglesia en una sociedad socialista*. La Habana: s.e.
- Batista, Israel (1983). "Las contribuciones del Movimiento Ecuménico Cubano al pensamiento social de las iglesias en Cuba", en *Cuba Teológica*, Año 2, N° 1-2, enero-diciembre.

- Castro, Fidel (1985). *Fidel y la religión*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- CEPAL, INIE y PNUD (2004). *Política social y reformas estructurales: Cuba a principios del siglo XXI*. Disponible en <<http://www.eclac.cl/id.asp?id=15003>>. Último acceso, mayo de 2007.
- Chávez Negrín, Ernesto (2000). “Población y crisis económica en Cuba: la familia y la dinámica demográfica del ‘Período Especial’”. Ponencia presentada en el Taller Población y Pobreza en América Latina, Buenos Aires, Argentina, 9-11 de noviembre.
- Consejo Ecuménico de Cuba (1991). “Carta Histórica del Consejo Ecuménico de Cuba”, en *Mensaje*, N° 1-2.
- Consejo de Iglesias de Cuba (CIC) (2006). “Resumen del trabajo del Programa Vida y Salud Comunitaria, marzo 2004-marzo 2006”, La Habana (inédito).
- _____. (s.f.). “Unidos para Servir” (Multimedia). La Habana: Departamento de Coordinación y Asesoría de Proyectos.
- Espina Prieto, Mayra Paula (1997). “Transformaciones recientes de la estructura socioclasista cubana”, en *Paper*. Disponible en <<http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n52p83.pdf>>. Consultada en mayo de 2007.
- Guiñabey, Jacobo J. (1991). “Protestantismo en Cuba. Identidad y proyecto”, en *Heraldo Cristiano*, septiembre-octubre.
- _____. (1996). “El ecumenismo cubano: sus características históricas. Presencia en América Latina”, en *CEHILA Cuba*, N° 1.
- Houtart, François (2006). “El sentido de la ‘lucha contra la pobreza’ para el neoliberalismo”, en *Caminos*, N° 39, enero-marzo.
- Massón, Caridad (2007). “Entrevista a la doctora Noemí Gorrín Castellanos”. La Habana, 3 de mayo (inédita).
- Pérez, Louis A. (2000). “La misión evangélica”, en *Caminos*, N° 19, julio-septiembre.
- Ramírez Calzadilla, Jorge (1997). “Investigaciones actuales sobre el protestantismo en Cuba”, en *Caminos*, N° 8, octubre-diciembre.
- Ramos, Marcos Antonio (1986). *Panorama del protestantismo en Cuba*. San José: Caribe.



CONGREGACIÓN Y SEGREGACIÓN: ORGANIZACIONES VECINALES Y PROCESOS DE DESPOLITIZACIÓN EN LAS URBANIZACIONES CONFESIONALES EVANGÉLICAS DE LA ZONA PERIURBANA DE LA CIUDAD DE COCHABAMBA¹

Nelson Antequera D.²

INTRODUCCIÓN

La zona sur de Cochabamba, Bolivia, se caracteriza por las condiciones de pobreza y marginación en que viven sus habitantes, y por la presencia de migrantes indígenas llegados tanto de otros centros urbanos, como de áreas rurales del altiplano. En estos barrios, la presencia de iglesias evangélicas y otras denominaciones religiosas es directamente proporcional a la situación de pobreza y marginación que viven sus habitantes (Antequera, 2007). Entendemos la pobreza no sólo como la carencia económica, sino como el resultado

-
- ¹ Parte de los resultados de la investigación planteada en esta ponencia se obtuvieron en el marco del proyecto de investigación “Territorios urbanos. Procesos de crecimiento urbano y dinámica socio económica y cultural de la zona sur de Cochabamba”, desarrollado en el marco del proyecto: “Promoción y reconocimiento de los derechos de migrantes indígenas que habitan área urbana”, auspiciado por la delegación de la Unión Europea en Bolivia. Este documento se ha realizado con la ayuda financiera de la Comunidad Europea. El contenido de este documento es responsabilidad exclusiva del CEDIB y del autor, y en modo alguno debe considerarse que refleja la posición de la Unión Europea.
- ² Investigador del Centro de Documentación e Información de Cochabamba (Bolivia). Estudiante de doctorado en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

de procesos de marginación social, de discriminación cultural y de exclusión política (Antequera, 2007).

La participación en las iglesias de parte de los vecinos de estos barrios responde a una doble necesidad. Por una parte, las iglesias ofrecen un sentido de pertenencia y lazos de cohesión social a quienes participan en las mismas, lo que permite integrarse a la sociedad de llegada. Este es el caso de las urbanizaciones confesionales: asentamientos nuevos en los márgenes de la ciudad, en cuyo surgimiento las iglesias evangélicas han participado directamente, mediante la venta de lotes solamente a sus miembros. Este hecho, en un primer momento, posibilita que la organización vecinal sea fuerte y que se puedan lograr mejoras en estos barrios nuevos, gracias a la dinámica organizativa vinculada a las iglesias. Por otra parte, el discurso religioso, la oferta de “salvación” y el sentirse parte de una comunidad son un recurso para hacer frente a la situación de pobreza y de exclusión y, sobre todo, a las diversas formas de violencia y presión psicológica que la misma implica.

El objetivo del presente trabajo será mostrar cómo la dinámica de apropiación espacial de las zonas periurbanas, fundada en la pertenencia a una determinada confesión religiosa, reproduce sin proponérselo el círculo de la pobreza, puesto que impide a los miembros de estas organizaciones vecinales confesionales cuestionar las estructuras sociales que generan la pobreza y la exclusión que sufren.

Para alcanzar este objetivo mostraremos que la ideología religiosa tiene un doble movimiento: el de congregación y el de segregación. Por una parte, las iglesias logran congregar y hasta dinamizar la organización vecinal. Pero, por otra parte, a la larga la presencia de las iglesias crea una actitud segregacionista y de aislamiento. Se presentarán algunos casos en los que las iglesias evangélicas persuaden a sus miembros de participar en organizaciones vecinales que demandan los derechos básicos.

Para el estudio se han tomado en cuenta tres barrios de la zona sur. El primero, Villa Israel, donde existe más de una docena de denominaciones religiosas en un espacio reducido. El segundo, la zona Los Ángeles, que es un barrio que ha surgido a partir de una iglesia evangélica, y cuya organización gira en torno a la misma. El tercero, Villa Pagador, donde la organización se ha iniciado con base en la identidad religiosa de los migrantes campesinos, y se ha trasladado la iglesia evangélica de los lugares de origen a la ciudad. Estos tres casos, por la diversidad de situaciones que presentan, permiten tener un panorama amplio del tema religioso en la periferia urbana, donde las iglesias evangélicas y otras denominaciones se han arraigado con más fuerza.

Finalmente, analizaremos este doble movimiento en una perspectiva política, mostrando cómo la segregación impide que las demandas sociales de sus

organizaciones se conviertan en demandas políticas, esto es, que lleguen a cuestionar las estructuras sociales que generan la situación de pobreza y exclusión que viven, y cómo la religión es para los pobres una forma de hacer frente a su situación de exclusión sin cuestionarla.

DE LA AUTOGESTIÓN A LA POLITIZACIÓN DE LA DEMANDA

El contexto del presente estudio son los barrios de la zona sur de Cochabamba. Podemos decir que esta zona sufre la pobreza, entendida en diversos aspectos: económico, social, cultural y político. Presentaremos algunos datos de la zona de estudio para comprender el contexto en el que se realizó la investigación.

La segregación económica y social en la conformación urbana se puede constatar en que los sectores más acomodados se establecieron en la zona norte y noreste de la ciudad, mientras que los sectores sociales más pobres están en las zonas suburbanas del sur de la ciudad, tal como lo evidencian los datos estadísticos.

Enumeraremos aquí algunos datos para tener una aproximación a la situación de la zona sur. Los distritos del sur de la ciudad ocupan los primeros lugares en tasa de mortalidad infantil. Las cifras oscilan entre 78 y 98 niños que mueren de cada mil nacidos vivos; cifras que están por encima de la tasa del resto de la ciudad (CEDIB, 2007a; INE, 2004).

Por otra parte, Cochabamba, y especialmente la zona sur, es el destino de muchos migrantes que llegan a esta ciudad. El destino inicial de los migrantes normalmente no son las zonas en expansión, sino las zonas en consolidación que se encuentran alrededor de los centros comerciales y el centro de la ciudad.³

³ Esta caracterización se hizo con base en la definición de tres tipos de crecimiento urbano que hace Garay (2002). Las zonas en etapa de expansión se caracterizan por ser asentamientos nuevos; no cuentan por lo general con papeles de los predios. Los dueños de los lotes no viven en la zona, son lotes baldíos y otros con construcciones precarias. No se cuenta con ningún tipo de servicio: ni agua, ni alcantarillado; en muchos casos no llega la luz y tampoco las vías de acceso son adecuadas. Su organización está en función del proceso de asentamiento y las necesidades básicas del mismo: apertura de calles, edificación de viviendas, conformación como junta vecinal, etcétera.

Las zonas en etapa de consolidación se caracterizan porque cuentan con servicios autogestionados, están en trámite avanzado de consolidación de la propiedad de tierra o, en algunos casos, ya está concluido. Una vez teniendo la propiedad pueden acceder a constituirse como Organización Territorial de Base (OTB) y hacer requerimientos al municipio. En esta etapa la organización es fuerte, pues está en torno a la consecución de servicios, obras, etcétera.

Las zonas en etapa de densificación se caracterizan por el crecimiento vertical, con altas densidades poblacionales y de edificación. Normalmente cuentan con servicios básicos, vías de comunicación, servicios de educación y salud, mayor presencia de inquilinos. En estas zonas la organización es débil o inexistente. En la mayoría de los casos está dedicada al control y

Una vez que la población que llega a la ciudad se establece en la misma y tiene la posibilidad de adquirir un predio, recién ocupará los distritos en expansión o consolidación.

En cuanto a los grupos ocupacionales, casi el 30% se encuentra en el sector terciario, son vendedores o prestan servicios varios, mientras que un 29% se encuentra en el sector de manufacturas, construcción o industrias extractivas. Es significativo también el porcentaje de personas que se dedican a trabajos no calificados: un 11%. De acuerdo con estos datos podemos decir que la zona sur de Cochabamba está habitada principalmente por comerciantes, albañiles y operarios de talleres. Este tipo de empleo, en la mayoría de los casos, sólo cubre parte de las necesidades básicas de sustento familiar, y se caracteriza por su inestabilidad, precariedad y por la explotación y autoexplotación (Butrón y Veizaga, 2003).

Los trabajadores del sector informal están en una situación precaria, pues el 70% vive con menos de dos dólares al día. Dentro de este sector son los transportistas quienes tienen mejores ingresos. Tres cuartos de los hogares sustentados por trabajadores manuales viven en condiciones de extrema pobreza, con menos de dos dólares al día.

Uno de los temas más preocupantes en Cochabamba es la desigual e injusta distribución del ingreso. En 1996 el 20% más rico se apropiaba de más de la mitad del ingreso, mientras que el 20% más pobre escasamente recibe el 3,8% del ingreso (Ledo, 2002: 123-124).

El tema de la tenencia de los predios y el inquilinato es uno de los más importantes, y el que más relevancia tiene en lo que se refiere al crecimiento urbano. Uno de los problemas más graves de la ciudad es el crecimiento acelerado y la aparición de urbanizaciones clandestinas, loteamientos y falta de planificación en el proceso de urbanización. Precisamente en este contexto es donde predominan las denominaciones religiosas no católicas, y donde se profundizará el estudio en este tema.

Las mayores carencias, sin embargo, se encuentran en aquellas zonas en expansión, donde no se cuenta con ningún tipo de servicios; las calles son trazadas arbitrariamente, a medida que se establecen las nuevas urbanizaciones; los loteamientos son clandestinos, por lo que los propietarios no tienen ninguna seguridad jurídica acerca de la tenencia de sus predios; los costos de provisión de agua son hasta diez veces mayores que en el resto de la ciudad; etcétera. En este sentido, podemos decir que la pobreza no sólo debe entenderse como

ejecución del presupuesto municipal asignado a la zona, pues están constituidas como OTB y gozan de los recursos públicos (Antequera, 2007).

carencia económica, sino como marginación social, puesto que las estructuras sociales y estatales reproducen el círculo de pobreza (Antequera, 2007).

Los costos de vivienda son altos, no sólo por el costo de los materiales, sino porque el costo de la tierra urbana está sujeto al mercado y a la especulación. Paradójicamente, las viviendas más económicas resultan las más costosas, porque se encuentran en lugares más lejanos, donde no llegan el transporte público ni los servicios básicos, y mucho menos los servicios educativos o de salud. Las familias más pobres deben gastar sus pocos ingresos en transporte, en compra de agua y en la autogestión de servicios e infraestructura. Quienes se han asentado en estas zonas han tenido que poner dinero y trabajo para abrir las vías de acceso; tienen que aportar para tener alumbrado público; pagan por el servicio de recolección de basura, que en la mayoría de los casos es deficiente o inexistente; tienen que aportar para construir las escuelas y pagar a los profesores; tienen que trabajar para construir sus puestos de salud, sus canchas deportivas y mercados; carecen de un servicio de transporte adecuado y seguro; tienen que aportar grandes sumas para tener agua por cañería y, en el peor de los casos, comprar agua cara y de mala calidad a los aguateros; tienen que organizarse para linchar a los delincuentes; etcétera, etcétera. Si bien, la autogestión de servicios e infraestructura urbana es vista de manera positiva por los vecinos, como un “logro” de la comunidad, esta situación no evidencia otra cosa que la ausencia del Estado en las zonas periurbanas (Antequera, 2007).

La provisión de servicios básicos, como el agua o los servicios educativos o la infraestructura urbana, por su carácter de monopolio natural, no puede dejarse en manos de privados, sean empresas, cisternas o comités de agua. El sector privado no puede ser el encargado de la provisión de servicios que en esencia son públicos. En este ámbito es el Estado quien debe necesariamente regular y administrar los servicios que al mismo tiempo son derechos sociales (Restrepo, 2002; Giraldo, 2003).

Por tanto, es necesario reinsertar el tema de la provisión de servicios públicos en el debate político. El relativo éxito de las organizaciones en la autogestión de sus barrios se convierte en una victoria pírrica frente a las terribles consecuencias que tiene el hecho de que el Estado haya quedado al margen de la responsabilidad de que los ciudadanos gocen de derechos sociales.

El tema de la autogestión nos lleva al problema central de la discusión de esta ponencia: la de la acción política de las organizaciones impulsadas por las iglesias. Si bien las organizaciones, especialmente en las zonas en expansión y en consolidación, tienen vigencia y fuerza para conseguir mejoras en los barrios, sobre todo con el actual régimen de participación popular, su acción está restringida precisamente a lo local, a lo barrial. La participación que está al alcance de las organizaciones vecinales es una participación restringida, limi-

tada a decidir en qué se gastarán algunos recursos públicos en su zona. En este sentido, la participación ha sido despojada de su carácter político, puesto que está encaminada a la leve mejora de algunas condiciones de vida, sin cuestionar las estructuras que las provocan.

La acción de las organizaciones populares será políticamente transformadora, siempre y cuando se abandone la vía de la autogestión para dar respuesta a las necesidades urgentes y se politicen nuevamente los derechos sociales, cuestionando las estructuras sociales y políticas que son la causa de la pobreza económica, de la marginación social y de la exclusión política. Sin embargo, veremos que la ideología y práctica de las denominaciones religiosas en los barrios populares son un obstáculo para que las organizaciones populares inicien acciones políticamente transformadoras. A lo sumo, las iglesias o denominaciones religiosas, en algunos casos, favorecen la organización vecinal limitada al mejoramiento del barrio. De esta manera, es muy difícil que la organización vecinal en estas zonas se encamine a una verdadera acción política que les lleve a cuestionar y transformar las causas profundas de la pobreza en que viven.

LAS URBANIZACIONES CONFESIONALES

Para estudiar la relación entre religión y pobreza analizaremos el caso del surgimiento de urbanizaciones confesionales. Se trata de barrios nuevos, que surgieron a partir de la acción de iglesias no católicas. De esta manera, la religión ha salido de la iglesia y se ha establecido en todos los ámbitos de la vida barrial. En las zonas rurales éste no es un fenómeno nuevo: muchas comunidades campesinas enteras pertenecen a determinadas confesiones religiosas, y la vida de la comunidad se rige por los preceptos de las mismas. Sin embargo, en las ciudades éste es un fenómeno que llama la atención, y que veremos que está en estrecha relación con la pobreza urbana. El caso de los asentamientos confesionales nos muestra cómo los procesos sociales son determinantes en los procesos de apropiación espacial. En estos casos ha sido la pertenencia a determinada confesión religiosa la que ha determinado los procesos de apropiación espacial en estos asentamientos.

En el estudio pudimos ver que este proceso pasa por tres etapas. En la primera, en el inicio del asentamiento, se tiene cierta armonía: todos los vecinos pertenecen a una o dos confesiones religiosas, y de alguna manera se armonizan la estructura y los preceptos de la iglesia con la organización vecinal. En este caso, la pertenencia a una misma confesión religiosa permite una mayor cohesión vecinal y una mejor organización. Éste es el caso de la urbanización Ebenezer, en el barrio Los Ángeles, que es nuestro primer caso de estudio.

La segunda etapa consiste en el surgimiento de una gran cantidad de iglesias en estas zonas. A partir del primer asentamiento evangélico, las distintas confesiones religiosas empiezan a invadir el territorio y a disputarse adeptos. En esta etapa surgen los conflictos entre las denominaciones religiosas y la organización vecinal; si bien esta última todavía está dominada por miembros de las iglesias, ya no se identifica plenamente con ninguna de ellas. De esta manera se da una ruptura entre organización y religión. En esta situación, las iglesias ejercen plenamente la ideología de segregación y aislamiento que analizaremos adelante. Éste es el segundo caso de estudio, que corresponde a la zona de Villa Israel.

La tercera etapa se refleja en el caso de Villa Pagador, un asentamiento relativamente antiguo, que se organizó igualmente en torno a las iglesias evangélicas, y fue pasando también por la etapa de fragmentación. En la actualidad, si bien el barrio por su dinámica propia mantiene su fortaleza organizativa, la misma es totalmente autónoma de la dinámica religiosa.

En estos procesos nos interesa ver que, si bien en determinados momentos la identificación entre iglesia y organización puede dinamizar la organización barrial o vecinal en procura de los procesos de territorialización, en todos los casos la ideología religiosa de estos grupos tiende a crear entes aislados de la sociedad, con una lectura de la realidad en la que no caben los cuestionamientos de tipo político. De esta manera, la acción organizativa de estos barrios se verá completamente neutralizada en su componente político; lo cual, si no refuerza, por lo menos mantiene intactas las estructuras que generan la pobreza y la desigualdad.

CONGREGACIÓN Y SEGREGACIÓN

La acción ideológica y política de las iglesias evangélicas tiene esta doble cara: su función es la de congregar a sus miembros, reunir el mayor número de adeptos posible, pero a la vez segregar o autosegregarlos. Haremos una breve descripción de los barrios estudiados para pasar posteriormente al análisis de los procesos de cada uno.

Villa Pagador

Villa Pagador se encuentra en la zona suroeste de la ciudad. Su fundación data de 1978. En sus inicios sólo estaban los barrios que hoy se denominan Primer y Segundo Grupo. Los que viven alrededor de la plaza fueron los que hicieron el primer loteamiento; de ahí el nombre de primer, segundo y tercer grupo. Actualmente cuenta con más de veinte organizaciones vecinales por el crecimiento de la zona, por lo cual se ha convertido en un distrito más de la ciudad.

En sus inicios, la zona surgió por la iniciativa de un grupo de residentes orureños (procedentes del Departamento de Oruro) que consiguieron los terrenos para sus paisanos que vivían en alquiler en zonas céntricas de la ciudad, en la zona de Cerro Verde. Uno de los requisitos para acceder a un lote en la zona era estar afiliado y ser consecuente en el asentamiento. Para el mejoramiento barrial se tuvieron que hacer trabajos mancomunados entre los nuevos asentados. Estos trabajos estaban orientados a la apertura de sendas y caminos con machetes y hachas; se los realizaba todos los domingos.

Los primeros habitantes se reunían los domingos en la iglesia evangélica y en la pentecostal, y después del culto se hacían los trabajos comunitarios de limpieza y mejoramiento de las vías y de la infraestructura barrial en general. Los vecinos recuerdan que en sus inicios, si bien había distintas denominaciones religiosas, el trabajo se hacía en conjunto. Uno de los dirigentes manifiesta que a comienzos de la década de los años 80 había mucha discriminación entre los oriundos del lugar que vivían en Valle Hermoso y los nuevos residentes del lugar; hoy esas relaciones han cambiado.

La religión evangélica fue traída desde los lugares de origen de los migrantes, quienes eran altiplánicos y evangélicos:

Ahora se ha mezclado, porque cuando antes estábamos fundando la villa hemos sido puro altiplánicos y todos hemos sido cristianos evangélicos; después de eso, los hermanos [...]. Tengo la suerte y la bendición de Dios que soy muy conocido en el campo espiritual. Entonces: “Hermano Pablo, usted tiene que pastorearnos a nosotros”, me dicen. Les digo que no tengo ningún problema, tenemos que seguir los caminos del Señor primeramente y él nos va abrir puertas, nos va dar respuestas para que sigamos adelante y como que [...] donde es la placita ahora, ahí no había nada, había un algarrobo bien menudo, y nos teníamos que juntar piedras y nos hacíamos un redondel; ahí celebramos el servicio antes de entrar a trabajar. (Testimonio de uno de los pastores fundadores del barrio)

Con los fundadores y los primeros vecinos llegó la opción religiosa evangélica a Villa Pagador y su correspondiente presencia en el desenvolvimiento cotidiano en este barrio nuevo. Por ejemplo, en esa época inicial, Pablo Jaimes (pastor de una iglesia evangélica de la Unión Cristiana Evangélica [UCE] desde mucho tiempo antes de venir al barrio) contaba con el apoyo de sus amigos pastores, principalmente de Demetrio Mamani, Aurelio Pérez, Benedicto Veliz, y otros, quienes resultaron además dirigentes de la zona.

Para consolidar el grupo, estos tomaban decisiones en reuniones que se realizaban los domingos, especialmente después del culto. Una de sus atribuciones era confeccionar la lista de solicitudes de los lotes; pero para esto se movilizaron

solos, sin el apoyo de la alcaldía. El señor Jaimes resalta que, en ese tiempo, la relación entre evangélicos y católicos era mala. Los primeros decidieron construir su propia iglesia, que en la actualidad es la UCE. Aceptan y respetan las fiestas, como la de San Miguel, pero no la realización de los rituales tradicionales como las *q'oas* (ofrendas que se queman en carbón), muy comunes en el contexto urbano cochabambino, porque según dicen alaban a otro Dios.

Las acciones de las iglesias católica y evangélica fueron fundamentales en la constitución de la zona. Especialmente los pastores evangélicos se constituyeron en organizadores y dirigentes del barrio. Se encargaban de celebrar el culto todos los domingos y posteriormente organizaban los trabajos comunitarios.

Estas iglesias crecieron y aparecieron otras iglesias a cargo de los mismos fundadores-pastores. Se inició una disputa muy grande entre los de la comunidad católica y evangélica. Cada uno pretendía ocupar espacios institucionales en la zona, como las escuelas. Pasada la primera etapa organizativa, y a medida que creció el barrio, crecieron también los conflictos religiosos. En esta etapa, la religión aparece como un elemento que obstaculiza la organización de los barrios, pues pone por delante el cumplimiento con la iglesia y las necesidades espirituales de los sujetos, como lo afirma uno de los entrevistados:

Yo creo que otro de los motivos es que hay mucha gente que son evangélicos y para ellos están en segundo plano las organizaciones barriales. Primero está su vivencia espiritual que su situación material; entonces no le dan prioridad. (Testimonio de uno de los pastores fundadores del barrio)

Estamos frente a un poder religioso, orientado a cubrir las necesidades espirituales, que con el argumento de la salvación ejerce un mecanismo de coacción en los sujetos, e implica la no participación para obtener soluciones a sus necesidades más inmediatas. Se trata de un poder religioso cuyo mediador es el poder pastoral, en el que importa la comunidad inmediata, los hermanos de esa comunidad y una atención individual con promesa de salvación.

En Villa Pagador, la historia de la organización como parte de las iglesias evangélicas y el trabajo comunitario entre miembros, incluso de distintas denominaciones, quedó como un recuerdo nostálgico. Hoy en día, la zona ha crecido aceleradamente, la organización se ha hecho mucho más compleja, pero la acción de las iglesias evangélicas sigue presente con la promesa de la salvación fuera de esta vida, e incluso en algunos casos se insta a sus miembros a no participar de la organización vecinal (CEDIB, 2007b).

Villa Israel

En el segundo caso, que es el de Villa Israel, vemos que se está siguiendo el mismo proceso que dos décadas antes se dio en Villa Pagador. La zona está poblada por miembros de iglesias evangélicas, debido a que el loteador del lugar era un evangélico que vendía lotes, preferentemente a miembros de esta confesión religiosa. Según cuentan los vecinos, quien no era evangélico no podía comprar un lote en el sector.

Cuando se comenzó con el loteamiento de la zona, la misma presentaba la característica de ser una zona rocosa, árida, llena de espinos y cactus. En el lugar existían apenas cuatro casas de adobe, habitadas por gente proveniente de Potosí (CEDIB, 2007c).

La gente llegó al lugar hace unos quince o dieciséis años, buscando mejores condiciones de vida. En su mayoría provenían de las minas y del altiplano boliviano. Existían distintos tipos de conexiones para enterarse de la venta de los lotes en este sector, principalmente las iglesias evangélicas, los campeonatos deportivos y la búsqueda individual. Los vínculos familiares fueron también un nexo importante, ya que se comunicaba a los parientes sobre la venta de los terrenos, los cuales eran atraídos por el bajo costo de los lotes (CEDIB, 2007c).

Las calles principales cuentan con empedrado y los cordones de las aceras; otras calles aún son de tierra. Cuentan con alumbrado público en todas las calles, aunque la falta de mantenimiento por parte de la empresa de electricidad, ELFEC, hace visible algunos focos en mal estado y el sistema presenta fallas (CEDIB, 2007c).

La zona no cuenta con agua potable, por lo que se ven en la necesidad de comprar agua a los aguateros, sin saber la procedencia del agua; es así que se han dado casos en los que les han traído agua de río, atentando contra la salud de los pobladores. El costo del turril (recipiente de 200 litros) de agua es de 4 bolivianos, aunque éste se ha incrementado a 5 bolivianos, con el pretexto de su buena calidad y de la escasez (CEDIB, 2007c).

No existe un módulo policial en la zona, por lo que los vecinos se ven obligados a organizarse para luchar en contra de la delincuencia. Distintas formas de alertar a la población, como los pitos y los petardos, son utilizados para este propósito.

Cuentan con una escuela que fue construida tres años atrás, aproximadamente, la cual no llega a acoger a todos los niños del lugar, por lo que algunos se ven obligados a ir hasta la ciudad o a escuelas en lugares aledaños. Hasta el lugar también llega gente de otras zonas, cosa que hace más difícil el ingreso a esta escuela. Existe un hacinamiento en las aulas, por lo que muchos vecinos se quejan de que sus hijos no prestan atención y de que esto es antipedagógico.

La falta de ítems (pago a los maestros) para esta escuela hace que los padres de familia tengan que pagar una mensualidad, con el fin de cubrir los sueldos de los profesores.

Los vecinos están organizados en cuanto al progreso del barrio. La construcción de un mercado es hoy en día una de las motivaciones que tiene la zona (CEDIB, 2007c). Se puede ver que por la organización de los vecinos se han conseguido muchas obras, como es el caso de la escuela, para cuya construcción se contrató a vecinos de la zona, siendo éste un requisito indispensable para obtener trabajo en las distintas obras que se hacen en el barrio. El caso de la construcción del mercado es similar. La motivación del vecino por progresar hace que se exija a la dirigencia la negociación y conclusión de proyectos en el tema del agua y la construcción de un tanque y el alcantarillado.

Los habitantes de Villa Israel, en su mayoría, se dedican al comercio informal; en el caso de las mujeres, ante todo son fruteras, que trabajan ambulando la fruta por distintas partes de la ciudad. La construcción no deja de ser un rubro importante en el caso de los varones. Con la construcción de un mercado en la zona, la gente se ha ido insertando con la venta de abarrotes, verduras, comida, frutas, etc.

Villa Israel tiene la característica de ser una zona con una gran cantidad de migrantes; una de las razones que explica este fenómeno migratorio es el acceso a las instituciones educativas; otra es la búsqueda de trabajo y el afán de encontrar mejores condiciones de vida.

No cuentan con actividades festivas en la zona; esto se debe a que la población pertenece a iglesias evangélicas. Hay más de doce iglesias evangélicas distribuidas por toda la zona. La iglesia más antigua y grande es la Unión Cristiana Evangélica. No se permitía que a la zona ingresaran católicos.

Este es el barrio cristiano. El que ha loteado el señor Hilarión, que es cristiano; y por eso todos somos iglesias evangélicas; no hay católicos. (Entrevista a Pastor Calixto N, Villa Israel)

En la zona hay como 30 iglesias; en todo el contorno hay varias iglesias; es una zona cristiana, porque el que ha dado lotes aquí era cristiano; entonces sólo se vendía a los cristianos; si no era cristiano no se vendía lote. Ahora los cristianos se han ido a España algunos y están apareciendo algunos católicos. (Entrevista al Pastor de la Iglesia UCE, Villa Israel)

La homogeneidad religiosa de los inicios se está perdiendo, tanto por los procesos de emigración como por la presencia de nuevos vecinos que compran lotes en la zona sin ser evangélicos: “Se están yendo los cristianos y están

vendiendo sus casas a otras gentes, y esos abren sus cantinas, aunque no está permitido. Los dirigentes son cristianos y no lo permiten” (entrevista a Pastor de la Iglesia UCE, Villa Israel).

Al igual que en el caso de Villa Pagador, si bien en sus inicios la pertenencia a un grupo evangélico supuso cierta dinámica organizativa en el interior del barrio, en la actualidad la diversidad de denominaciones religiosas ha sembrado división y disputas entre la población. Así lo testimonia uno de los vecinos entrevistados, quien dirige una iglesia.

El problema es entre doctrinas. Algunas iglesias son más grandes y otras pequeñas, a veces se dan la contra entre ellas. Nosotros lo catalogamos entre quienes son de Dios y quienes no son de Dios. Según la Biblia, el que predica que Jesucristo ha venido al mundo en carne y hueso, ése es de Dios; el que predica otra cosa, ése no es de Dios; a ése lo catalogamos como de una secta; habla de Cristo y empieza a meter otros libros; hay sectas y denominaciones, UCE, pentecostales, presbiterianos, luteranos, ahí están entre ellos. Nosotros catalogamos como sectas a los mormones, a los Testigos de Jehová, a los de Sólo Jesús, a los Sabatistas, a los Israelitas.

En esta zona están empezando a surgir los Testigos de Jehová golpeando puertas; antes no había eso. Ya están empezando a surgir. Ellos tienen un problema porque ellos dicen que sólo se van a salvar 144 mil; tienen creencias que no concuerdan para nada con la Biblia, y no nos podemos llevar bien con esos. Y la Biblia misma dice que no debemos recibir al que no predica a Jesucristo. No podemos prohibir que estén aquí, porque algunos se compran su lote; aunque sería bueno, pero tampoco lo podemos hacer. (Entrevista al Pastor de la Iglesia UCE, Villa Israel)

Debido a que en la zona se evidencia la presencia de varias denominaciones religiosas, la competencia es cada vez mayor y cada grupo vela por el crecimiento en número de congregados y de los ingresos económicos que esto supone. Cada uno se atribuye, por ende, ser el verdadero camino de salvación eterna ante quienes predicán estas doctrinas. Los principales ingresos económicos que tienen las iglesias son los diezmos y las ofrendas, que se destinan al pago de alquileres de los locales donde funciona la iglesia y a las arcas de cada denominación:

Levantamos ofrenda, diezmo, con eso mantenemos los gastos que tenemos en la iglesia. Como esta zona es nueva, cada iglesia ha traído su avanzada a este lugar a plantar. Una iglesia grande es la UCE, de arriba; las demás son casas de oración, iglesias pequeñas, como AMBI, Cristo Viene, Peniel, Bautista. (Entrevista a Pastor Calixto N, Villa Israel)

A veces los ingresos económicos que supone tener una iglesia pueden ser tan elevados que permiten la instalación de una poderosa infraestructura, como las radios y canales de televisión:

En esta obra [refiriéndose a su iglesia en cuestión], que es a nivel nacional [porque] por misericordia el señor ha levantado radio, televisión. Ellos se enteran por la radio que hay un auditorio [un lugar de reunión] de la obra y vienen [...]. La palabra dice que el cristiano debe llevar el diezmo y la ofrenda, la décima del salario y la ofrenda, que es lo que sale del corazón; eso se ofrenda, pero eso se invierte en la obra. A los siervos que trabajan tiempo completo se les paga. Hay que pagar impuestos, infinidad de gastos que tiene la obra; ahí se invierte el diezmo y la ofrenda que traen al Señor. (Entrevista a Rafael R., de la Iglesia Cristo Viene, La Red)

En esta carrera por conseguir adeptos y diezmos, y por demostrar cuál es la verdadera iglesia, toda acción política queda completamente anulada. Quienes comparten estas doctrinas orientan su acción a la salvación individual en la otra vida. Para lograr este objetivo se limitan a cumplir las consignas de cada iglesia, las cuales se basan en una lectura fragmentada, literal y descontextualizada de las distintas versiones de la *Biblia*: “Nos basamos en la *Biblia*; lo que no está escrito no lo aplicamos; por ejemplo, no adorar a los ídolos” (entrevista al Pastor de la Iglesia UCE, Villa Israel).

Los pastores y denominaciones religiosas ejercen el poder político y organizativo de la zona. Su doctrina, en lo político, pasa por la obediencia a las autoridades estatales establecidas. Llama la atención que todos los entrevistados manifiestan que la *Biblia* dice que se debe respetar a las autoridades establecidas:

A nosotros nos manda la Biblia respetar a las autoridades; si el delincuente es cristiano podemos arreglar; pero si no, lo entregamos a las autoridades.

Los cristianos participamos en los desfiles. La iglesia es vista como la primera autoridad (de la zona). En el día de la madre el pastor va y da el mensaje en el acto cívico. (Entrevista al Pastor de la Iglesia UCE, Villa Israel)

Urbanización Ebenezer

El tercer caso es el de la Urbanización Ebenezer, que hace parte de la Organización Territorial de Base (OTB) Los Ángeles, ubicada en la zona de Uspsa, en el extremo sur de la ciudad. La OTB Los Ángeles se compone de varias urbanizaciones pertenecientes a distintas denominaciones evangélicas. Es un caso interesante, pues allí la división religiosa se tradujo en una división

territorial. Resulta que las iglesias evangélicas compraron grandes extensiones de terreno en esta zona en expansión y las repartieron con facilidades entre sus miembros. Ese es el caso de la urbanización Ebenezer, que pertenece a una iglesia pentecostal ubicada en el centro de la ciudad. Esta iglesia compró los terrenos y los vendió entre algunos de sus miembros, de tal manera que se construyó una urbanización nueva, exclusiva de los pentecostales. Una parte de la OTB Los Ángeles cuenta con las minutas de propiedad. Sin embargo, la urbanización de Ebenezer aún no la tiene, ya que aquella propiedad pertenecía a una iglesia evangélica y los títulos están en trámite (CEDIB, 2007d).

Junto a esta urbanización tenemos otras dos que nacieron del mismo modo. Así lo expresa uno de los entrevistados de esta zona:

Este terreno lo ha comprado la iglesia pentecostal. Seguramente algún misionero ha venido con su platita y ha comprado, como pasó con el colegio Buenas Nuevas, que han venido misioneros suecos a construir para que se predique el evangelio, para que el estudiante crezca con la mente de Cristo. (Entrevista a Enrique M., vicepresidente de la OTB Los Ángeles)

Las calles de la zona son de tierra, por lo que se tornan intransitables en tiempo de lluvias. La población no cuenta con red de agua potable y se abastece de agua a través de los carros cisterna; el precio es de 4 a 4.5 bolivianos el turril; el costo para la población es muy elevado. Además, la calidad de agua no siempre es buena. En cuanto al servicio sanitario, no cuentan con alcantarillado, pero tienen pozos sépticos, que de alguna manera llegan a cubrir esta necesidad (CEDIB, 2007d).

Los niños acuden a la escuela de la zona de Uspa Uspa, en turnos de la mañana y tarde; estos establecimientos no abastecen a la población escolar, por lo que algunos niños deben acudir a colegios y escuelas de otras zonas. Dicha situación preocupa a los padres de familia, ya que influye en su economía (CEDIB, 2007d).

La zona también cuenta con un centro de rehabilitación llamado “Fundación Moreno”, que apoya específicamente a mujeres y niños adictos a las drogas. Esta institución está a cargo de una iglesia evangélica.

En cuanto a la economía, la mayor parte de la población es comerciante. Algunos se trasladan a la ciudad con sus pequeños negocios. En la urbanización Ebenezer se han propuesto, mediante su organización, crear sus propias fuentes de trabajo en carpintería, venta de muebles, cerrajería, y hoy están instalando unos talleres de confección de ropa.

En su mayoría, la población procede del sector de Valle Alto, de lugares como Pocona o Vacas. También hay gente de Oruro.

Dentro de las actividades culturales que realizan están las celebraciones religiosas, así como kermeses con música cristiana y actividades como un show con títeres, que sirve como instrumento para la educación evangélica de los niños (CEDIB, 2007d).

Prácticamente todo el barrio se considera cristiano, y manifiestan que tratan de vivir tranquilos siempre, orando a Dios para tener mejoras en su barrio. Esta congregación cuenta con un terreno de 1.000 m², donde proyectan construir un centro educativo cristiano (CEDIB, 2007d).

Lo característico de la zona es que no se permite que en la misma vivan católicos: “Requisito para estar en este barrio es ser de la iglesia y congregarse; si viene persona de otro lado, va a estar con su chicha y no tiene sentido; va a desequilibrar la armonía” (entrevista a Enrique M., vicepresidente de la OTB Los Ángeles).

Los vecinos de Los Ángeles manifiestan tener una organización sólida y unida, porque están aglutinados en torno a su iglesia. La organización vecinal está regida por autoridades reconocidas de la misma iglesia. Es la iglesia la que decide a quién se le otorgan terrenos, quién puede o no puede vivir en esta zona. Esto posibilita también que cuando se convoca a reuniones todos asistan; todos participan de la organización y han conseguido algunas mejoras para el barrio, especialmente en lo que se refiere al mejoramiento de las vías y la infraestructura vecinal.

Sin embargo, también en la organización vecinal rigen los principios religiosos de esta denominación. Podemos decir que la religión ha salido del templo, y al haberse transformado en urbanización, ha irrumpido en otros aspectos de la vida de sus miembros, como es la vida barrial, la organización vecinal y la cotidianidad de los hogares. Al igual que en los otros casos estudiados, rige una ética orientada a la consecución de la salvación individual en el más allá, destinada sólo a los miembros de esta iglesia.

PROCESOS DE SEGREGACIÓN Y AISLAMIENTO

En los tres casos podemos decir que si bien la religión en los inicios del barrio es un factor de organización y de consecución de mejoras en el mismo, posteriormente surgen diversos grupos religiosos que dividen a la comunidad y lo organizativo pasa a segundo plano.

La religión en estos casos es un obstáculo que impide que, incluso estando organizados, los vecinos puedan aspirar a que sus demandas tengan un carácter político; esto es, que cuestionen las estructuras que causan la pobreza y la exclusión.

Esto se debe a que la práctica y la ideología de estas congregaciones es, paradójicamente, segregacionista. Tiende a la conformación de grupos cerrados, aislados de otros grupos y de la sociedad. En las distintas entrevistas, podemos constatar que la ideología religiosa que se implanta entre sus miembros es la de la ruptura, la escisión, la separación y la auto-marginación de la sociedad, y que la lectura de la realidad es completamente apolítica, fundada en la promesa de una salvación fuera de este mundo. Veremos brevemente en qué consiste esta ideología de la ruptura y el aislamiento.

En primer lugar, la conversión a estas religiones siempre supone, por lo menos en el discurso, una ruptura de la persona consigo misma. El relato de conversión siempre gira en torno a que la persona considera su vida anterior como algo negativo, como una vida en pecado; la conversión supone, pues, una ruptura: “La vida cristiana es linda, me he decidido a servir a Dios. Antes era borracho y de ahí Dios me ha sacado para que predique su palabra” (entrevista a Jorge NN, Villa Israel). Otro de los entrevistados manifiesta lo siguiente:

Antes era católico; no conocía nada de Dios. A mis 18 años he conocido y he empezado a involucrarme más en esas cosas. Era una persona agresiva, no tenía paz en mi corazón; mi hermano me ha llevado a la iglesia, acepté al Señor y he ido cambiando poco a poco; las enseñanzas que te dan son sobre ética, sobre conducta, cómo tratar al padre, a la madre. (Entrevista al Pastor Calixto N, Villa Israel)

En el siguiente testimonio, la ruptura consigo mismo se pone en términos de lo sobrenatural frente a lo negativo, el “muladar” de la vida pasada: “Fui iluminado por esa luz sobrenatural y lo conocí a Dios. El Señor me encontró en un muladar, de ahí me sacó, me perdonó mis pecados, me limpió mis pecados [...]” (entrevista a Luis NN, miembro de iglesia evangélica, Villa Israel).

El segundo paso de la conversión es la ruptura con el entorno social y cultural. Pertenecer a una de estas confesiones religiosas supone, en primer lugar, pautas de comportamiento que rompen con las costumbres familiares (por ejemplo, las fiestas, el consumo de alcohol, la pertenencia al catolicismo, etcétera).

Antes era católico, era un idólatra, me postraba a los ídolos, los muñequitos de yeso. Me postraba a una imagen de un cuadro pensando que Dios estaba ahí; así nos han enseñado los sacerdotes de la católica. Estaba cegado mi entendimiento, no conocía al señor. Hemos sido engendrados en el vientre de nuestra madre en pecado; nos han enseñado nuestros abuelos sus tradiciones, de que Dios está en una piedra, que si te postras a un santo te va a ayudar, la creencia en la Virgen, etcétera. (Entrevista a Luis NN, miembro de iglesia evangélica, Villa Israel)

La religión adoptada le ofrece a quien se convierte a ella, además, nuevas pautas culturales y de comportamiento. Se puede constatar que en el interior de estos grupos se establecen nuevas costumbres, nuevas formas de celebrar o de no hacerlo, nuevas pautas de comportamiento ético, familiar o ciudadano e, incluso, una nueva forma de expresarse, un cambio en el uso de la lengua, lo que connota la fuerza de un cambio cultural. Este cambio supone una forma distinta de entender el mundo, la vida, la sociedad y la realidad. “La iglesia va incorporando el día de la madre, del padre, del niño; la iglesia lo va haciendo” (entrevista a Jorge NN, Villa Israel).

La adhesión a una denominación religiosa no católica supone también una ruptura con la sociedad o con lo que denominan genéricamente “el mundo”. Una vez el convertido acepta su nueva fe, rompe con “el mundo”; es decir, con la sociedad, e ingresa al “camino del Señor”, al “camino de la fe”, etcétera. Esto quiere decir tener un lugar en la sociedad, pero, precisamente, situándose al margen de la misma. Sin embargo, también se marca la distinción respecto a otras denominaciones, bajo el supuesto de que la doctrina de cada iglesia es la verdadera.

Como congregación no participamos como otras denominaciones que son apóstatas, porque han apostatado ellos, porque han firmado un pacto de mil años de predicar el amor de Dios y nada más. Fuera de eso no prediquemos, en Cristo somos uno. Ay de aquellas sectas que estén queriendo predicar otras cosas; hay que callarlos. (Entrevista a Rafael L., miembro de la Iglesia Cristo Viene, Villa Israel)

La sociedad, entendida como “el mundo”, con sus injusticias, situaciones de explotación, marginación, pobreza, problemas familiares, así como las demás formas de entender la vida y la religión, simplemente son negadas, son vistas como algo negativo y falso, mientras que la única verdad está en la fe que abrazan: “He salido del catolicismo, del mundo; estoy en el camino del Señor; soy cristiano seguidor de Cristo. Si he salido de ahí, no puedo volver al vómito, ésa es la diferencia” (entrevista a Rafael L., miembro de la Iglesia Cristo Viene, Villa Israel).

En definitiva, la religión lleva a los miembros de estos grupos a salirse de la realidad y a vivir una “realidad alterna”. Puede ser ésta una de las explicaciones para que este tipo de religiones tenga éxito precisamente allí donde la realidad es más difícil, donde se viven situaciones de marginación económica, de discriminación social y étnica, que ejercen fuertes presiones sobre quienes las sufren. De ahí que la religión sea una puerta de escape de la realidad. La nueva realidad está concebida desde la idea de una vida eterna:

Sabemos aquel día que se está acercando; hay una promesa grande para los cristianos, de que el Señor mismo viene a recogerlos [...]. Hay una promesa para los convertidos que el Señor vendrá a recoger a la iglesia verdadera [...]. La iglesia verdadera son aquellos que vivimos la palabra de Dios tal cual está escrita. (Entrevista a miembro de una iglesia, Villa Pagador)

La vida, la realidad de “este mundo”, es vista como una prueba; la vida es vivida como un momento transitorio, pasajero, como un examen, como una preparación para el cielo o el infierno:

En esta tierra estamos como en un examen; si aprobamos iremos al reino de los cielos, si reprobamos iremos a la condenación, al seol, y luego todos los muertos van a resucitar, y en carne y hueso van a ir al infierno o al cielo. Tenemos esa fe. Nos congregamos para saber cómo vivir esta vida según la Biblia, para recibir instrucciones; es como un cuartel donde recibimos instrucciones para ir a la guerra, estamos como en una batalla constantemente. (Entrevista a Jorge NN, Villa Israel).

En definitiva, esta forma de concebir la realidad desde aquello que está fuera de la misma no deja ningún espacio para la reflexión acerca de la pobreza, las condiciones de explotación y marginación, y mucho menos para la acción política. En este sentido, el desarrollo de una conciencia política se vería enfrentado a una serie de consignas y creencias arraigadas profundamente en la forma de pensar de los miembros de estas iglesias. Cambiar tal situación es una tarea muy difícil, porque, como vimos, la religión ofrece una salida inmediata a las situaciones de sufrimiento y explotación que se presentan en estos barrios.

CONCLUSIÓN

En definitiva, el estudio del fenómeno de las urbanizaciones evangélicas llama la atención porque nos muestra que el fenómeno religioso, en estos casos, sale del ámbito privado y se inserta en el espacio público.

En todas las zonas del sur de Cochabamba, las organizaciones vecinales están en función de dar respuestas inmediatas a problemas urgentes. Estas nuevas prácticas participativas responden a una forma distinta de Estado, en el contexto del capitalismo actual, en el cual la política ha desplazado su realización en el Estado hacia el mercado y la sociedad. De esta manera, se ha pasado de un modelo de democracia representativa a un modelo de democracia participativa. Este nuevo modelo ha transformado la concepción de lo público y lo privado. Si bien, lo público era potestad del Estado, en la democracia partici-

pativa el sector privado ha empezado a hacerse cargo de políticas, programas y recursos públicos.

La política económica liberal, vigente en nuestro país, ha privatizado derechos sociales tales como el sistema de pensiones, la educación, el uso de infraestructura caminera y la provisión de servicios básicos. De esta manera, la dimensión de los derechos sociales ha quedado fuera de la discusión política para insertarse en el campo económico y financiero. El ciudadano ha perdido su capacidad de diálogo e interpelación al Estado, al pasar a ser meramente un consumidor; el cual no tiene la potestad de exigir sus derechos, sino que debe organizarse para autogestionar estos servicios o negociar con entidades privadas para la consecución de los mismos.

La provisión de servicios básicos domiciliarios, como el agua, así como la infraestructura urbana, no puede dejarse en manos privadas, sean empresas, cisternas, comités de agua u organizaciones vecinales. El sector privado no puede ser el encargado de la provisión de servicios que en esencia son públicos. En este ámbito, es el Estado el que debe regular y administrar los servicios que al mismo tiempo son derechos sociales. En este sentido, es necesario reinsertar el tema de la provisión de servicios públicos y de la infraestructura urbana en el debate político.

El relativo éxito de organizaciones vecinales, y en particular de aquellas que responden a denominaciones religiosas, como el caso de Ebenezer, se convierte en una victoria pírrica frente a las terribles consecuencias que tiene el hecho de que el Estado haya quedado al margen de la responsabilidad de que los ciudadanos gocen de derechos sociales. En este sentido, las organizaciones vecinales en sí mismas no cuestionan las estructuras de exclusión y pobreza de la sociedad. Es necesario pasar de la demanda local y concreta a una acción política que cambie el sistema económico y político vigente.

La acción de las organizaciones populares será políticamente transformadora, siempre y cuando abandonen la vía de la autogestión para dar respuesta a sus necesidades urgentes y se politicen nuevamente los derechos sociales, exigiendo del Estado su intervención para que los ciudadanos vuelvan a ser tales y gocen de sus derechos. Para esto será necesario que las organizaciones se aglutinen en torno a demandas de mayor alcance, en torno a temas que van más allá de lo vecinal y barrial.

En los casos estudiados, vemos que la acción de las denominaciones religiosas en los barrios periurbanos tiende más bien a la segregación, a la confrontación, al aislamiento y a una actitud pasiva o escapista frente a la realidad que viven sus miembros. En este sentido, la ideología religiosa, tal y como está planteada, dificulta, si no impide, los procesos de politización de las organizaciones vecinales.

La despolitización de la demanda incide directamente en la reproducción de la pobreza en estas zonas. Las organizaciones vecinales, fundadas además en una determinada ideología religiosa, tienden a resolver los problemas de forma inmediata, mediante la autogestión. Esto supone que los vecinos deben aportar en dinero, en trabajo, en infraestructura y servicios urbanos. Este hecho agudiza las limitaciones económicas de las familias, generando mayores niveles de pobreza. El fenómeno segregacionista que se da desde la ideología religiosa que profesan estas organizaciones tiende a agudizar, o por lo menos a dejar intactas, las injusticias en cuanto a distribución de recursos públicos y la atención del Estado.

Un trabajo dirigido a politizar la demanda social, esto es, a que la demanda cuestione las estructuras sociales, se ve obstaculizado por una ideología religiosa que ve la realidad social desde fuera, como algo que no le concierne, por la promesa de la salvación en otro mundo. Por eso, en estos sectores, el trabajo de politización de la población debe tener en cuenta la ideología religiosa de los vecinos, y buscar un diálogo que permita romper con sus actitudes divisorias, escapistas y segregatorias.

BIBLIOGRAFÍA

- Antequera, Nelson (2007). *Territorios urbanos. Procesos de crecimiento urbano y dinámica socioeconómica y cultural de la zona sur de Cochabamba*. Cochabamba: CEDIB.
- Butrón, Mariana y Jorge Veizaga (2003). *La población en el municipio cercado de Cochabamba. Diagnóstico sociodemográfico por distritos*. Cochabamba: CEP-UMSS.
- CEDIB (2007a). *Carpeta de datos de la zona sur de Cochabamba, Tomo 1: Datos de la zona sur de Cochabamba*. Cochabamba: CEDIB.
- _____ (2007b). *Carpeta de datos de la zona sur de Cochabamba, Tomo 3: Datos del Distrito 14*. Cochabamba: CEDIB.
- _____ (2007c). *Carpeta de datos de la zona sur de Cochabamba, Tomo 7: Datos del Distrito 9*. Cochabamba: CEDIB.
- _____ (2007d). *Carpeta de datos de la zona sur de Cochabamba, Tomo 4: Datos del Distrito 8*. Cochabamba: CEDIB.
- Dubresson, Alain y Sylvie Jaglin (2005). "Gouvernance, régulation et territorialisation des espaces urbanisés, Approches et méthode", en Benoît Antheaume y Frédéric Giraut, *Le territoire est mort, Vive les territoires! Une (re) fabrication au nom du développement*. Paris: IRD.
- Garay, Alfredo (2002). "Dimensión territorial de lo local", en *Desarrollo local en áreas metropolitanas*. Disponible en <<http://www.urbared.ungs.edu.ar>>.

- Giraldo, César (2003). “Rescate de lo público”, en César Giraldo (comp.), *Rescate de lo público. Poder financiero y derechos sociales*. Bogotá: Desde Abajo.
- Gumuchian, Hervé, Eric Grasset, Romain Lajarge y Emmanuel Roux (2003). *Les acterues, ces oubliés du territoire*. Paris: Económica.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2004). *Indicadores sociodemográficos por ciudades capitales, censos de 1992-2001 y zonas censales, censo 2001*. La Paz: INE.
- Ledo, María del Carmen (2002). *Urbanisation and Poverty in the Cities of the National Economic Corridor in Bolivia. Case Study: Cochabamba*. Delft: Delft University Press.
- Mazurek, Hubert (2006). *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz: IRD, PIEB.
- Restrepo, Darío I. (2002). “Las prácticas participativas: entre la socialización y la privatización de las políticas públicas”, en *Enlaces y rupturas. Experiencias de participación, representativas de una década en Colombia*. Bogotá: Fundación para la Participación Comunitaria-Parcomún-Acción Ecuménica Sueca-Diafonía.



TRAYECTORIAS CREYENTES/TRAYECTORIAS SOCIALES

*Abelardo Jorge Soneira*¹

Los obreros se inclinarán a Roma o a Moscú.

Monseñor Joseph Cardijn

INTRODUCCIÓN

Dentro de una sociedad crecientemente desregulada religiosamente, como lo es la sociedad moderna, es progresiva la construcción de identidades religiosas a partir de la experiencia de los sujetos (Dubar, 2000). Dentro de esta construcción identitaria es posible encontrar *trayectorias creyentes* (Hervieu-Léger, 2000) que propongan extender los valores propios del ámbito religioso a ciertos espacios de lo secular, a partir de la inserción del individuo en dicho ámbito. En este sentido, es importante identificar y describir correctamente el o los “ámbitos de partida” (instancias institucionales de la socialización religiosa) y

¹ Licenciado en Sociología y doctor en Ciencia Política de la Universidad del Salvador (Argentina). Es investigador en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del CONICET, en el Área “Sociedad, Cultura y Religión”; profesor titular del Seminario de Sociología de la Religión en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, y secretario de redacción de la revista *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Ha dictado numerosos cursos de postgrado en distintas universidades y fue miembro de la comisión directiva de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur, socio de la Asociación Latinoamericana de Estudios de la Religión (ALER) e integrante del Grupo de Trabajo CLACSO “Sociedad y Religión”.

el o los “ámbitos de transición” y de “llegada”, particularmente cuando esta última se ubica claramente en la esfera secular.

Es el propósito de este trabajo identificar, describir y analizar un ejemplo de *trayectoria creyente/trayectoria social*, que transita desde un ámbito específicamente religioso, en este caso el catolicismo, a un ámbito específicamente secular, como lo es el sindicalismo. Concretamente, analizaremos el caso de la Juventud Obrera Católica (JOC)² como una instancia de socialización religiosa de jóvenes trabajadores por parte de la Iglesia católica. A continuación presentaremos una biografía, la de Emilio Máspero, dirigente sindical formado originalmente en la JOC y que llegó a ocupar por más de 30 años el cargo de secretario general de la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT).

Partimos del supuesto de que la JOC constituyó en Latinoamérica, con diferencias entre los distintos países, una *matriz ideológico-práctica* que formó dirigentes y alimentó la creación y desarrollo de numerosas iniciativas que genéricamente denominaremos *socialcristianas*.

Un segundo supuesto es que el *socialcristianismo* es una “formación de conceptos históricos”,³ una configuración de sentido que articula, entre otros, las categorías de *pobreza, religión y justicia social*.

El concepto de pobreza que recorre este trabajo es el de los actores implicados en la investigación, y que liga la noción de pobreza a la de *proletariado urbano*, tal como fue definida y analizada por Carlos Marx, Federico Engels y los clásicos de la Sociología. Como veremos más adelante, los grupos socialcristianos en general y los de la JOC en particular, por su formación y el momento histórico de su desarrollo, y aunque muchos de ellos fueran profundamente antimarxistas, se manejaban con el concepto marxista de *clase obrera o proletariado*, asociado al concepto de *explotación* e, implícitamente, al de pobreza.

A partir del caso estudiado, otro elemento estará presente en la segunda parte de este trabajo, y es la influencia de la religión en la política, con especial referencia a ciertos procesos profundos, como lo es la contribución de las iglesias y grupos religiosos a la construcción de ciudadanía como una expresión de la justicia social.⁴

² A lo largo del artículo nos referiremos a la Juventud Obrera Católica como JOC, ya que normalmente se identifica a esta organización por su sigla.

³ Weber (1969: 42).

⁴ Es decir, cambios que van más allá de la política formal. Uno de estos procesos es la cuestión de la sociedad civil y el capital social, y el papel de la religión en crearlo y sostenerlo. Véase Levine (2006).

La metodología adoptada para la presente reflexión es de tipo cualitativo, basada en la teoría fundamentada en los datos y el enfoque biográfico.⁵

LA JUVENTUD OBRERA CATÓLICA

En esta sección buscamos presentar la experiencia de la Juventud Obrera Católica, su surgimiento, expansión y su crisis postrera. Para ello tomamos, comparativamente, los casos de Argentina, Brasil y México, a falta de un trabajo integrador para el conjunto del continente.⁶

A lo largo de su historia, la JOC pasó por diversas vicisitudes, producto en gran parte de las condiciones cambiantes del contexto de inserción. En qué medida estos cambios modificaron los objetivos y formas organizativas es una de las preguntas que intentamos responder.

Para la presentación del caso argentino, hemos recurrido al análisis documental, especialmente de la publicación *Notas de Pastoral Jocista*, y entrevistas en profundidad a militantes, dirigentes y asesores de la JOC. Para los casos de Brasil y México nos basamos en la bibliografía existente.

La JOC es resultado, de alguna manera, de una serie de experiencias previas desarrolladas por su fundador, el sacerdote belga Joseph Cardijn. El año 1924 fue el del lanzamiento definitivo de la JOC en Bélgica. Ese año, el Padre Cardijn planteó, en el segundo Congreso de la Acción Católica Belga, la necesidad de que la JOC fuese reconocida como una organización especializada de la Acción Católica Juvenil Belga. La iniciativa fue aceptada y obtuvo el consentimiento del episcopado belga.

Esta iniciativa implicaba una reforma profunda en la estructura misma de la Acción Católica Juvenil Belga, ya que introducía un elemento nuevo en la Acción Católica: la *especialización por ambientes*, lo cual habría de influir notablemente en la evolución posterior de la Acción Católica a nivel mundial.⁷

La JOC tuvo un rápido crecimiento en Bélgica y en toda Europa. En América, la primera JOC nació en Canadá, en 1931; y en Latinoamérica fue Colombia el primer país en tenerla, hacia fines de 1932.

⁵ Véanse Soneira (2006) y Mallimaci y Giménez Béliveau (2006).

⁶ Para una visión de la línea del pensamiento de la JOC-América Latina, véase MIEC-JECI (1978).

⁷ También la metodología propuesta por la JOC resultó profundamente innovativa: el “ver-juzgar-obrar” y la revisión de vida. El “ver-juzgar-obrar” fue adoptado por Juan XXIII como el método de la Doctrina Social de la Iglesia.

LA JOC EN LA ARGENTINA

En Argentina, la JOC se creó oficialmente en diciembre de 1940⁸ a nivel nacional, con la aprobación del episcopado argentino, aunque en la provincia de Salta existía desde 1939. En 1940 se creó en Buenos Aires y La Plata, desarrollándose más tarde en diversos puntos del país. Los tres sacerdotes que fundaron el movimiento fueron Enrique Rau, Agustín Elizalde y Emilio Di Pascuo. Previo al lanzamiento y oficialización de la JOC por parte de la jerarquía eclesiástica, hubo un movimiento de formación de dirigentes durante un período relativamente prolongado. Hasta el año 1948, por lo menos, tuvo un rápido y sorprendente crecimiento.

La JOC tuvo una relación muy particular con el peronismo, la cual debe interpretarse dentro del cuadro general de las relaciones de la iglesia con este régimen político. Ya en el año 1944, siendo secretario de Trabajo y Previsión, el entonces coronel Perón elaboró un proyecto de creación de un consejo nacional de aprendizaje y trabajo de menores, el cual recogía el espíritu y contenido de un proyecto socialcristiano en favor de la creación de institutos de orientación vocacional, la enseñanza en las fábricas y la reglamentación del trabajo de menores. Recordemos también que Perón realizó su campaña política para presidente afirmando que su doctrina se basaba en las encíclicas papales, y que su movimiento era “profundamente humanista y cristiano”. Pero mucho más allá de estos hechos particulares, es indudable que se estableció un vínculo más profundo, como lo señala una antigua militante jocista:

Bueno, las que estuvieron al comienzo dicen que cuando comenzó la JOC, ya empezó a luchar por todo lo social. Uno ve en los materiales de aquella época, que realmente luchaban por la justicia social, por las 8 horas, porque los menores tuvieran la libreta de trabajo, por todo eso. Pero cuando aparece el peronismo, todo eso lo hace el peronismo.⁹

De hecho, los militantes jocistas actuaban respecto del sindicalismo peronista como si se tratara de un sindicalismo cristiano.¹⁰

⁸ Sobre los orígenes de la JOC en Argentina, véanse Bottinelli (2001) y Soneira (1989a, 1989b y 2002).

⁹ Entrevista a una dirigente federal. Las entrevistas pueden ser consultadas en la biblioteca del CEIL-PIETTE/CONICET, Juventud Obrera Católica en la Argentina, Documentación (s.f.).

¹⁰ Desde sus orígenes, la JOC planteó la colaboración con el sindicalismo, a través de lo que llamaban el “servicio sindical”. Pero esta relación de colaboración de los jocistas sólo podía darse en sindicatos *cristianos*.

Hasta principios de 1954, la Iglesia católica en general y la JOC en particular tenían una clara predisposición hacia el gobierno. Sin embargo, este escenario favorable se vería truncado sólo algunos meses más tarde por el conflicto entre la Iglesia y el gobierno de Perón.¹¹ El conflicto, en el ámbito de los militantes, se vivió intensamente:

Después vino el conflicto con la Iglesia. Yo en ese entonces era dirigente federal, y ya la Iglesia me había hecho antiperonista, porque mis padres seguían siendo peronistas [...]. Pero eso no pasó en todas. Otras que estaban más fortalecidas o más convencidas, vieron que en ese momento se tenían que decidir: por la Iglesia o por el pueblo [...]. No, no era una opción entre Dios o la Iglesia-pueblo de Dios. Sino que era como una opción —yo no sé si está bien expresado— entre el pueblo y la jerarquía.¹²

Después del golpe militar que derrocó al gobierno de Perón en 1955 (“Revolución Libertadora”), se visualizó una actitud mucho más concreta de militancia en los problemas obreros. Es decir que, al encontrarse el sindicalismo peronista trabado en su accionar, la JOC comenzó a intervenir de manera más directa en los problemas gremiales o conexos: apoyando huelgas, interviniendo con sus militantes en las comisiones paritarias, apoyando a los estudiantes para lograr el reconocimiento de la Universidad Tecnológica Nacional, etc. Otras intervenciones fueron de carácter más eclesial, como las movilizaciones a favor de la enseñanza libre.

Desde el punto de vista ideológico, aparece una fuerte preocupación por la *infiltración comunista* en los sindicatos, y aun por la pluralidad sindical promovida por algunos sectores, entre ellos el demócrata-cristiano.¹³

¹¹ El conflicto entre Perón y la Iglesia comienza a manifestarse en un discurso de Perón a los gobernadores del 10 de noviembre de 1954, en el cual incluye a la Acción Católica y a parte del clero en la oposición a su gobierno. De noviembre de 1954 a junio de 1955 el gobierno dicta una serie de actos administrativos (particularmente en el campo educativo) contrarios a los intereses de la Iglesia. Promueve también la sanción de un conjunto de leyes que van también en ese sentido: ley de “bien de familia”, ley de profilaxis, supresión de feriados religiosos, etc. Todo esto en un clima de creciente hostilidad en actos y discursos, y que habrá de culminar en la quema de algunos templos en la Ciudad de Buenos Aires, el 16 de junio de 1955. Para una exposición y análisis de los hechos que llevaron al conflicto entre la Iglesia y el gobierno de Perón, véanse CEHILA (1992); Di Stefano y Zanatta (2000) y Soneira (1989a), entre otros.

¹² Entrevista a una dirigente federal. Tengamos presente que un militante jocista debía ser, por edad y formación, muy influenciado por las actitudes de la Iglesia jerárquica. Debía ser un trabajador de hasta 25 años y soltero. De los 14 a los 18 años se formaba en la pre-JOC. Las condiciones eran las mismas para la JOC masculina o femenina, que se reunían por separado.

¹³ En ese momento, sectores social-cristianos estaban empeñados en construir un sindicalismo cristiano directo, cuya experiencia más concreta fue Acción Sindical Argentina (ASA).

Aparte del problema ideológico que paulatinamente se fue manifestando a nivel de sus militantes, la JOC sufrió un decaimiento organizativo de importancia, el cual puede apreciarse muy claramente en la dificultad para reclutar nuevos miembros y en el alejamiento de los existentes.

Entre los asesores eclesíásticos, después del golpe militar se desarrolló un momento importante de discusión teológica y pastoral que se expresó, tanto en las semanas nacionales de asesores de 1956 y 1958, respectivamente, como en la publicación *Notas de Pastoral Jocista*.¹⁴

Como propuesta pastoral de la III Semana Nacional de Asesores (1956) quedó la necesidad de reconciliar a la clase obrera con la Iglesia. Es importante destacar la participación en esta asamblea de Adelino Romero, dirigente textil y futuro secretario general de la Confederación General del Trabajo (CGT) durante el último gobierno de Perón (1973-1974). Romero jugó en este período un papel importante en el acercamiento entre miembros de la Iglesia y dirigentes sindicales peronistas.

En julio de 1958 se celebró la IV y última Semana Nacional de Asesores, en un contexto político y social mucho más conflictivo. Lo más destacable de esta reunión fue, sin duda, la participación en la asamblea de una delegación oficial de las 62 Organizaciones (peronistas). Si bien se señaló que el hecho “no ha significado compromiso alguno anterior o posterior”,¹⁵ la invitación no dejó de ser sugestiva. La asamblea también produjo un documento dirigido al Congreso de la Nación, solicitando la normalización de la CGT y la “vigencia de una auténtica unidad y libertad obreras”. Estos hechos, y un profundo debate sobre los objetivos y la vigencia de la JOC, fueron los puntos salientes de esta última semana de asesores.

Los debates, pero sobre todo los hechos producidos en esta asamblea provocaron una doble reacción: por una parte la jerarquía eclesíástica, a través de la figura del Cardenal Caggiano, *sugirió* el cierre de la revista *Notas de Pastoral Jocista*, cuyo equipo editorial aglutinaba y coordinaba la línea de pensamiento manifestada en las reuniones de asesores. A nivel de los dirigentes provocó la renuncia de las comisiones centrales, tanto masculina como femenina, disconformes con las declaraciones y actitudes de los asesores.

¹⁴ Véase *Notas de Pastoral Jocista* (1956 y 1958).

¹⁵ En el contexto sindical actuaban varios nucleamientos, además de las 62 Organizaciones (peronistas): los 32 Gremios Democráticos (socialistas democráticos), el Movimiento de Unidad y Coordinación Sindical (MUCS, dirigido por los comunistas), los independientes y los socialcristianos nucleados en ASA. Sobre todo la no participación de este último agrupamiento es significativo, y además indicativo de distintas estrategias respecto de la relación Iglesia-sindicatos.

Los distintos testimonios recogidos coinciden en señalar el marcado desaliento en que se sumió la JOC después del conflicto de 1958, acentuándose esta situación en la segunda mitad de la década de los años sesenta. Sin reuniones periódicas de los asesores y sin medios de elaboración y comunicación de ideas y experiencias, el resultado parece haber sido un alto grado de heterogeneidad en cuanto a objetivos, método y orientación ideológica en las distintas federaciones regionales. En Buenos Aires (especialmente en la zona sur del Gran Buenos Aires), Rosario y Córdoba —o, sea, en las zonas de mayor industrialización—, la JOC reclutó jóvenes obreros industriales, con una metodología distinta a la metodología jocista clásica, más centrada en el análisis de la realidad socio-política, y con una orientación ideológica cercana al peronismo revolucionario. Después de la constitución del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo,¹⁶ muchos militantes, secciones y asesores tuvieron una clara identificación con el mismo.

En el interior del país, fue Tucumán la zona de mayor presencia jocista, con una metodología más tradicional, un elemento más rural (jóvenes trabajadores de los ingenios, inclusive del servicio doméstico) y, en general, con una impronta más eclesial. Aparentemente, ya que no tenemos precisión sobre las fechas, en 1968 estas dos líneas chocaron en una reunión nacional celebrada en San Antonio de Arredondo, Córdoba, y a partir de ese momento la JOC, de hecho, se escindió.

Hacia fines de 1969 la sede central de la JOC en Buenos Aires fue allanada por la policía, ante la sospecha de que era utilizada como lugar de reunión por la organización guerrillera Montoneros. Todo esto recibió una amplia cobertura periodística. En 1971, la JOC fue disuelta como organización de la Iglesia a nivel nacional, quedando a criterio de cada Obispo el reconocerla en el ámbito diocesano. En algunas diócesis, como Tucumán y La Plata —curiosamente las diócesis en donde se creó—, la JOC continuó, aunque sin mayor gravitación.

Paralelamente, la JOC como movimiento internacional también se quebró hacia fines de la década del sesenta. Quedó, por un lado, la Juventud Obrera Cristiana Internacional (JOCI), con sede en Bruselas, alejada de la jerarquía eclesiástica y radicalizada políticamente y, por el otro, una JOC tradicional, promovida y sostenida desde Roma.

Finalmente, en junio de 1992 se realizó un seminario de estudio y reflexión para sacerdotes, seminaristas y dirigentes laicos, en un intento de relanzar oficialmente la JOC. Los Cuadernos de Pastoral Obrera quedaron como publicación

¹⁶ El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo fue un movimiento de presbíteros (clero diocesano), que surgió para promover la puesta en práctica de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Su periodo de actuación se ubica entre 1967 y 1974, aproximadamente.

oficial de la JOC, y el Padre Rodríguez Amenábar como su asesor general. El fallecimiento del Padre Rodríguez Amenábar terminó con esta experiencia.

Ya en la década del 2000, la Acción Católica Argentina hizo un llamamiento a antiguos jocistas, proponiéndoles refundar la JOC. Sin embargo, la respuesta fue negativa; a cambio, los ex-jocistas propusieron crear una estructura dentro de la Acción Católica dedicada a la pastoral de los trabajadores.

LA JOC EN BRASIL

Desde mediados de la década de 1930 surgieron en Brasil grupos de JOC,¹⁷ pero fue sólo a partir de 1947, año en que se reorganiza la Acción Católica Brasileña, cuando la JOC comenzó a ser un movimiento a nivel nacional, vinculado oficialmente con la JOC internacional. Las Semanas de Estudio de 1948 en San Pablo y de 1950 en Río, los esfuerzos de reclutamiento y la publicidad de esos acontecimientos, le dieron un buen impulso inicial. Esta primera etapa se ubica entre 1947 y 1957, aproximadamente.

Ceñida originalmente a la estructura parroquial, fue paulatinamente independizándose de ésta, lo cual implicó paralelamente una mayor autonomía de sus dirigentes. Con el tiempo se implementó el sistema de “permanentes”.¹⁸ También los asesores se fueron desligando de la estructura parroquial, dedicándose más específicamente al movimiento.

Hasta mediados de la década de los cincuenta, la JOC en Brasil tuvo una rápida expansión y tonalidades fuertemente triunfalistas. Su acción era la de un movimiento de iglesia y juventud más que la de un movimiento específicamente obrero. Su actividad se orientaba preferentemente a cuestiones religiosas (sacramentos, celebraciones), personales (familia, trabajo, etc.) y recreativas, y menos a temas sociales o políticos. Sin embargo, estos nunca estuvieron ausentes, como lo demuestran las campañas realizadas (salud, trabajo de menores, etc.) y los documentos de la época (“Situación de la juventud trabajadora”, “Problemática de la clase obrera”, “Situación de los jóvenes trabajadores en el Nordeste de Brasil”). En el plano ideológico predominó una visión conservadora y marcadamente anticomunista.

Hacia fines de la década del cincuenta, la sociedad brasileña sufrió un rápido proceso de politización vinculado al proyecto desarrollista del presidente Kubitschek y, más tarde, a la crisis política provocada por la renuncia de Janio

¹⁷ Para la JOC en Brasil seguimos el trabajo de Mainwaring (1983) y Muraro (1985).

¹⁸ Los “permanentes” eran militantes que cobraban un salario por su trabajo en la organización.

Quadros. Dentro de la Iglesia, la jerarquía impulsó un proceso de modernización cautelosa, vinculado a las nuevas líneas del pontificado de Juan XXIII.

Un hecho significativo fue el nacimiento de una *izquierda católica*, representada por la Juventud Universitaria Católica (JUC) y el Movimiento de Educación de Base (MEB). La *izquierda católica* ejerció una profunda influencia en la Iglesia brasileña en general y en la JOC en particular.

Entre 1958 y 1961, la JOC brasileña siguió desarrollándose, reclutando miembros, poniendo mayor énfasis en la formación de líderes, organizando encuentros. Hacia 1961 tenía 25.943 miembros, siendo una de las JOC más activas del mundo y uno de los movimientos más importantes de la Iglesia brasileña.

En este período el movimiento se tornó menos triunfalista, más orientado a cuestiones de la clase obrera, más progresista políticamente, y comenzó a ser uno de los grupos más avanzados dentro de la Iglesia. El año 1961 fue un momento importante, señalado por tres acontecimientos celebrados en Río de Janeiro: el II Congreso Mundial de la JOC, el I Congreso Nacional de Jóvenes Trabajadores y el Congreso de Jóvenes Empleadas Domésticas, organizado por la JOC.

Durante el gobierno del presidente Goulart hasta el Golpe de Estado de 1964, la sociedad brasileña se politizó fuertemente, especialmente en el ámbito de los movimientos populares. A la Iglesia comenzaron a llegar propuestas y debates del Concilio Vaticano II. Una experiencia que repercutió muy hondo en los sectores avanzados de la Iglesia fueron los ensayos de educación popular, a través del método y la obra de Paulo Freire. En 1962 surgió *Ação Popular* que, aunque sin lazos con la Iglesia oficial, fue creada por grupos cristianos como forma de profundizar su compromiso político. La *Ação Popular* se convirtió en uno de los más importantes grupos de la izquierda en Brasil.

En la JOC se dio, justamente en el período de su mayor crecimiento, la aparición de serias divisiones internas, producto de la discusión política; lo que se manifestó en el Congreso Nacional de 1963. La aparición de grupos más radicalizados, que incluso aceptaban la lucha de clases, forzó la renuncia del equipo nacional. Esto tuvo importantes consecuencias para el movimiento: decreció la participación masiva y aumentó la radicalización política de los dirigentes. Militantes jocistas comenzaron a actuar en sindicatos, organizaciones barriales y en educación popular. En 1962, ex-jocistas crearon la Acción Católica Obrera (ACO), para darle continuidad al trabajo de la JOC. La ACO desempeñaría un papel importante en el movimiento popular y en la Iglesia.

La radicalización de los dirigentes fue simultánea a un proceso de autocritica de los asesores y de crítica de estos a la institución. Fueron los primeros en exigir una opción por los pobres. En la medida en que estos procesos se profundizaron, las relaciones de la JOC con la jerarquía comenzaron a ser tirantes.

El Golpe de Estado de 1964, la represión que le siguió y las políticas económicas implementadas tendrían profundas consecuencias en la sociedad brasileña. En la Iglesia, las conclusiones del Concilio Vaticano II dieron fuerza a nuevas ideas y prácticas pastorales. En Brasil nacieron las primeras Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y la pastoral del trabajo por primera vez fue objeto de una reflexión sistemática.

La represión golpeó fuertemente a la JOC. El movimiento entró en un período de mayor reflexión. En tal sentido, se incrementó la influencia del análisis marxista y la teoría de la dependencia como instrumentos de análisis de la realidad. Este proceso culminó en 1968 en el Congreso Nacional de ese año, realizado conjuntamente con ACO, en el cual se produjo el “rompimiento” con el capitalismo, que comenzó a ser considerado como causa de los problemas de la clase trabajadora brasileña. Y se optó por el socialismo. También se hizo una fuerte crítica a la Iglesia. Se presume una marcada influencia de *Ação Popular* en la redacción del documento final del congreso.

La publicación del documento tuvo como consecuencia un período de represión violenta contra la JOC, y en menor medida contra la ACO. Varios asesores y dirigentes de la JOC fueron detenidos y torturados y, en 1969, un asesor jocista —el Padre Antonio Pereira Neto— fue asesinado por el régimen. Estos hechos provocaron la reacción de varios obispos y el apoyo de la JOC internacional.

En octubre de 1970 comenzó una segunda ola de persecuciones contra la JOC, que prácticamente la aniquiló. En Río, la persecución a la JOC acabó en uno de los más graves incidentes entre Iglesia y Estado, ya que a la caza de jocistas se allanó el IBRADES (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento), arres-tándose allí a altos dignatarios eclesiásticos. Esto provocó una de las protestas más enérgicas de la Comisión Central del Episcopado Brasileño, la cual fue publicada por *L'Observatore Romano* y obtuvo la solidaridad de Pablo VI.

Como consecuencia de la represión, la JOC perdió su carácter de movimiento de juventud y de masa. Ante las dificultades para actuar, los jocistas que quedaban se dedicaron más tiempo al estudio, radicalizándose cada vez más, adquiriendo un cierto carácter elitista.

Finalmente, si bien las relaciones entre la JOC y la jerarquía se fueron distanciando, en la medida en que aquella profundizaba su compromiso político, nunca alcanzaron el nivel de enfrentamiento que hubo entre ésta y la Juventud Universitaria Católica, por ejemplo, ni hubo una posición oficial contra la JOC, ni siquiera ante las presiones del gobierno en ese sentido. Más bien se tradujo en una falta de apoyo y de diálogo por parte de la jerarquía.

LA JOC EN MÉXICO

Muy distinta fue la evolución de la JOC en México.¹⁹ Como otros movimientos, nació estrechamente vinculada al Secretariado Social Mexicano, órgano creado por el Episcopado en 1922, con el objeto de coordinar las instituciones y obras sociales del apostolado seglar. En 1957, el Padre Rodolfo Escamilla, perteneciente a este organismo, participó en Roma en el I Congreso Mundial del Apostolado Seglar, a partir del cual comenzó tareas para fundar la JOC en México, hacia 1959. En mayo de 1961, en Toluca, se lanzó el movimiento a nivel nacional.

En esta primera etapa, la JOC mexicana no se diferenció de otros casos, marcada por la aplicación del método jocista y la reflexión sobre los problemas personales del joven: el barrio, la fábrica, el noviazgo, el tiempo libre, etc.

Hacia octubre de 1960, el mismo Padre Escamilla creó el Frente Auténtico del Trabajo (FAT), que desde sus comienzos fue animado por ex-jocistas con vocación sindical.

La JOC tuvo un rápido crecimiento en las principales ciudades industriales, alcanzando su auge hacia 1966. En ese año se realizó en México la reunión del Comité Ejecutivo de la JOC, con la presencia de Monseñor Cardijn, lo que marcó el apogeo del movimiento y el comienzo de la crisis.

Ya en 1964 comenzaron los desencuentros con la jerarquía. Ese año, el Padre Escamilla debió abandonar el movimiento. El conflicto rondaba en cuanto al grado de autonomía de la JOC. Mientras que la jerarquía predicaba incorporarla a la Juventud de la Acción Católica Mexicana, el Padre Escamilla y el equipo del Secretariado Social reivindicaban su autonomía y su carácter de movimiento de jóvenes trabajadores. Tampoco fue ajeno el tipo de formación que la JOC daba a sus militantes, con un contenido cada vez más político.

Además de la renuncia del asesor, en 1964, la dirección de la JOC fue trasladada a León. En 1966, la JOC junto con el FAT participaron de movimientos reivindicativos, lo cual provocó la reacción empresarial y del gobierno. Como solución, el Obispo disolvió el equipo de asesores.

Desde entonces el FAT se desvinculó de la Iglesia y la JOC quedó sin sus antiguos asesores. Además, el conflicto hizo crisis hacia el interior del movimiento, al producir una escisión entre los dirigentes y la base.

En 1968 se produjo el rompimiento definitivo con la jerarquía. El movimiento estudiantil que se desarrolló ese año y la violenta represión que sufrió en Tlatelolco provocaron la adhesión y solidaridad de la JOC con el movimiento estudiantil, a través de publicaciones y avisos. Como consecuencia, el Obispo

¹⁹ Para la JOC en México, véase Moreira (1987a y 1987b).

de León le retiró el reconocimiento episcopal y destituyó a los dirigentes nacionales, invocando que como movimiento de Iglesia la JOC no debía participar en actividades políticas. Un proceso similar afectó en 1969 al Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) y en 1970 al propio Secretariado Social Mexicano.

El retiro del reconocimiento oficial se tradujo en desconcierto y divisiones entre los militantes jocistas. Sin asesores y sin dirigentes, el movimiento prácticamente desapareció.

Pese al retiro del apoyo de la jerarquía, la JOC internacional promovió, enviando representantes, la reorganización de la JOC mexicana.

En 1974 se produjo una nueva crisis en el Consejo Nacional, al replantearse los rumbos y objetivos de la JOC. Se planteó la cuestión de si el movimiento estaba destinado a brindar solidaridad a otros movimientos en conflicto, o si debía priorizar la formación de sus propios cuadros desde los problemas concretos de la juventud trabajadora. Como consecuencia de este debate, la mayoría de los antiguos militantes se retiraron, dejando el movimiento desarticulado.

En 1975 se formó un nuevo Consejo Nacional, con estrechos lazos con la JOC continental e internacional. Su acción se desarrolló más hacia adentro del movimiento, buscando su reconstrucción, especialmente en las ciudades donde quedaban algunos grupos (Guadalajara y México).

En 1977 fue asesinado el Padre Escamilla, quien había creado, además de la JOC y del FAT, en 1965, el Movimiento de Trabajadores Católicos, antigua Acción Católica Obrera, y también la Juventud Agraria Católica.

Continuó existiendo en el movimiento una fuerte tendencia institucional, que se vio acentuada con la participación de la Congregación de los Hijos de la Caridad, que se dedicaron a formar grupos de la JOC en una línea más *espiritual*. Mientras la línea más *temporalista* continuó con la política de solidarizarse con otros movimientos obreros y con los procesos revolucionarios de Nicaragua y El Salvador.

TIPOLOGÍA DE LA JOC

De este breve desarrollo histórico de la JOC en distintos contextos, surge la posibilidad de elaborar una tipología de la JOC. Lo que proponemos a continuación es tan sólo una aproximación que necesita ser discutida y trabajada.

Cuadro 1
Tipos de JOC

Dimensiones	Tipos de JOC		
	Eclesial	Social	Política
Relación con la Iglesia	Acción católica especializada Colaboración con obispos	Apertura a la renovación eclesial (doctrinaria, organizativa, etc.). Tensión con obispos más conservadores	Aislamiento (“somos una institución de Iglesia, no de la Iglesia”). Falta de diálogo con jerarquía, la cual condena o clausura
Método	“Método jocista” (ver-juzgar-obrar) Revisión de vida Encuesta jocista	“Análisis de la realidad”	Materialismo histórico
Campo de acción	Las “3M”: el militante, el medio, la masa	“El ambiente”: problemas y condiciones de vida de la clase obrera	Los problemas de los trabajadores se encuentran en el “sistema capitalista”
Ideología	Conservadora anticomunista	Reformista	Revolucionaria vanguardista
Objetivo principal	“Ganar la clase obrera para Cristo”	Acompañamiento solidario a la clase obrera: “Solo el pueblo salvará al pueblo”	Necesidad de “cambiar el sistema”
Ámbitos de acción	La familia, el grupo de trabajo, el barrio	Organizaciones de trabajadores, sean o no cristianas (sindicatos, organizaciones de base, etc.)	Apertura a organizaciones de izquierda
Figura principal	Militante	Asesor	Militante revolucionario

Este esbozo de tipología intenta recoger ciertos rasgos “ideales-típicos” en el sentido weberiano, y que pueden darse en mayor o menor grado en cada uno de los casos estudiados. Tengamos también presente que en un mismo contexto nacional y en un mismo momento histórico pueden coexistir distintos tipos.

DE LA JOC AL SINDICALISMO: EMILIO MÁSPERO, UNA TRAYECTORIA CREYENTE

Emilio Máspero nació el 27 de noviembre de 1927, en Rosario, Argentina, hijo de emigrantes italianos. Máspero trabajó en su juventud como mozo de un hotel; luego se incorporó al sector de la industria metalúrgica, trabajando

como mecánico tornero. Durante la segunda mitad de la década del cuarenta se formó en Córdoba y, más tarde, ya en la década del cincuenta, en el Colegio Máximo de San Miguel; ambos centros de formación pertenecientes a la Compañía de Jesús.

Entró a la Juventud Obrera Católica comenzando una experiencia de comunidad de trabajo en la localidad de Munro (Gran Buenos Aires). Más tarde, en 1952, llevó esta experiencia a la ciudad de La Plata (capital de la provincia de Buenos Aires), zona fuertemente industrial. En ese mismo año asistió al Congreso Mundial de la JOC, celebrado en Petrópolis, Brasil.

Entre 1953 y 1954 atravesó diversas experiencias sociales y políticas. Ya en 1955 fundó, junto con otros dirigentes, el Comité de Sindicalistas Cristianos, organismo que en octubre de ese mismo año se disolvió en la Acción Sindical Argentina (ASA).²⁰

Del 15 al 19 de agosto de 1956, en Córdoba, Argentina, se realizó el congreso constitutivo de la ASA, la cual decidió afiliarse a la Central Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC) y a la Central Internacional de Sindicalistas Cristianos (CISC). El Congreso eligió a Emilio Máspero como secretario general. Tuvo el primer contacto con la CISC por intermedio de una visita que hizo a la Argentina su presidente, José Goldsack.

El 24 de enero de 1957, en Buenos Aires, la Asociación de Empleados de Bancos realizó una huelga contra el gobierno de la “Revolución Libertadora” que había tomado el poder después del Golpe de Estado contra el gobierno de Juan Domingo Perón. El Gobierno intervino el sindicato de bancarios y dictó un decreto prohibiendo el derecho de huelga de los trabajadores.

El 3 de febrero la policía ocupó la sede de la Acción Sindical Argentina, que apoyó la huelga bancaria, y apresaron a 46 sindicalistas, que fueron condenados a la pena de entre 1 a 25 años de prisión. Entre ellos estaba Emilio Máspero, secretario general de ASA. Por presión popular los sindicalistas fueron liberados, pero se continuó el proceso judicial contra ellos. Máspero pudo salir de Argentina gracias a una beca, para estudiar en Europa, de la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos, con la colaboración de Pax Christi. Estuvo en Europa por más de un año, donde tomó contacto con organizaciones de la CISC en Bélgica, Francia, Suiza, Holanda, Italia y Portugal. En París conoció a la española Acacia Victorio Fernández, con quien se casó y quien fue su compañera por el resto de su vida.

Aunque no estuvo presente en el II Congreso de la CLASC, que se realizó del 29 de noviembre al 1° de diciembre de 1957, en Santiago de Chile, resultó

²⁰ ASA se fundó en octubre de 1955, sobre la base de un amplio grupo de dirigentes de la JOC y elementos de la Acción Católica.

elegido como miembro del Comité Ejecutivo. Al año siguiente, el Consejo Continental le asignó a Máspero la misión de expandir y consolidar la organización en la región de Centroamérica y el Caribe. Como primera tarea viajó a Cuba, ya instalada la revolución cubana, y como fruto de su visita elaboró un extenso documento, el cual, en alguno de sus párrafos, expresaba:

Apoyamos plenamente todos los planteos revolucionarios tendientes a realizar la reforma agraria, la industrialización, el desarrollo económico, la reforma fiscal, la justa distribución de las riquezas, el pleno empleo, la independencia económica, la soberanía política, siempre que todos estos esfuerzos se dirijan no a consolidar la revolución como fin en sí, sino a permitir más plena y eficazmente el ejercicio de las libertades humanas y la construcción de un nuevo y justo régimen.

[...] Declaramos finalmente, que la Doctrina Social de la Iglesia, inspirada en valores humanistas y cristianos, en la dignidad humana, en la justicia social, en la libertad y la solidaridad social, tiene la suficiente fuerza y eficacia para servir de basamento a todos los esfuerzos revolucionarios por construir un orden económico, social y político nuevo y mejor. (Citado por Gómez Cerda, s.f.)

A fines de mayo de 1959, Máspero, en compañía de su esposa Acacia, se instaló en Venezuela. Su primera tarea fue reorganizar los sectores de trabajadores que tenían sus actividades orientadas bajo la doctrina social cristiana.

En septiembre de 1960, Máspero fue invitado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos, y se reunió con los principales dirigentes de la AFL-CIO. Esas reuniones fueron conflictivas y no aportaron nada positivo para las relaciones de la CLASC y la central sindical norteamericana AFL-CIO.

Emilio Máspero tenía su propia personalidad y siempre fue un gran polemista, tanto frente a los gobiernos, empresarios y organismos internacionales, como dentro de la misma organización. Su primer enfrentamiento interno, a principios de 1961, fue con el presidente de la CLASC y el secretario general de la CISC, Augusto Vanisterdael, con relación a las posiciones ante el sindicalismo cristiano en Colombia. Mientras Goldsack y el secretario general de la CISC propugnaban una política prudente frente a las organizaciones de la Oficina Relacionadora Internacional de Trabajadores (ORIT), en Colombia (donde existían sindicalistas cristianos, antes de nacer la CLASC), Máspero los enfrentó.

El Congreso de la CLASC celebrado en la ciudad de Panamá, en octubre de 1966, trató, entre otros puntos importantes, el traslado de la sede de la CLASC de Santiago de Chile a Caracas, donde se decidió adoptar el nombre de Central Latinoamericana de Trabajadores, y se aprobó la “Carta de Río”, que promovía la construcción de una alternativa latinoamericanista frente al “panamericanis-

mo sindical” alentado por las organizaciones sindicales norteamericanas. Se eligió un nuevo comité ejecutivo, eliminando el cargo de presidente. Máspero fue elegido secretario general,²¹ cargo que ocupó hasta su fallecimiento, 34 años más tarde, al que sumó, en 1967, el de vicepresidente de la Confederación Mundial del Trabajo.

A lo largo de sus actividades, promovió la fundación de centros de formación y capacitación. Fue fundador y presidente de la Universidad de los Trabajadores Latinoamericanos (UTAL, 1967) y del Instituto Latinoamericano de Cooperación y Desarrollo (ILACDE).

Otra controversia en la cual Máspero fue protagonista principal fue el proceso de elaboración del informe para el Congreso de la Confederación Mundial del Trabajo, en Evian, Francia, en 1973. El informe, titulado “Solidaridad y liberación: perspectivas y bases de una estrategia de la CMT”, proponía que la CMT diera una respuesta a nivel mundial, o, sea, al mismo nivel que se sitúa el sistema capitalista. El informe, que comenzó a ser elaborado a partir del XVI Congreso de Luxemburgo, en 1968, supuso una amplia ronda de consultas, que no contó con el apoyo de los participantes europeos, quienes objetaban el contenido y el lenguaje utilizados por Máspero. El congreso rechazó el informe Máspero y constituyó una comisión de estrategia para que reelaborara el documento. Finalmente la comisión presentó un nuevo informe, el cual recogió muchos de los principios elaborados por Máspero, pero con un lenguaje progresista europeo más acorde con su contexto cultural.

A partir de 1977 Máspero debió exilarse definitivamente en Venezuela, obligado por la dictadura militar de Argentina.

Falleció en Caracas, Venezuela, el 31 de mayo de 2000. Ocupaba entonces el cargo de secretario general de la Central Latinoamericana de Trabajadores y el de vicepresidente de la Confederación Mundial de Trabajadores. Sintéticamente, su trayectoria creyente y social tuvo los siguientes momentos:

JOC – ASA – CLASC – CLAT – CMT

En vida fue objeto de numerosas distinciones. El Papa Juan Pablo II le confirió el título de Caballero Comendador de la Orden de San Gregorio Magno, en 1966.

²¹ En Chile tuvo conflictos con el poderoso Partido Demócrata Cristiano chileno, el cual pretendía manejar el sindicalismo cristiano. También con el influyente sacerdote jesuita belga, Roger Vekemans.

SU PENSAMIENTO

Si bien no tenemos espacio para realizar un análisis detallado de su pensamiento, expresado en numerosos escritos, sí intentaremos trazar algunas coordenadas que permitan ubicarlo.²²

Su formación eclesial se realizó con la Compañía de Jesús y posteriormente con la JOC. La JOC, como vimos más arriba, dio lugar a diversas posiciones frente al peronismo. Máspero se encarnó en una postura antiperonista,²³ que a nivel institucional se manifestó en la Asociación Sindical Argentina, cuyos miembros, si bien rescataban algunos logros de la política de Perón frente a los sindicatos, expresados en el otorgamiento de nuevos derechos sociales y el apoyo a sus organizaciones, criticaban a Perón su *totalitarismo*.

En el plano internacional se manifestó contrario a la influencia en América Latina de la ORIT (EE.UU.) y la CTAL (URSS), frente a las cuales promovió un sindicalismo latinoamericano. En este sentido, su pensamiento se manifestó antiimperialista, contrario al *panamericanismo sindical* promovido por la ORIT, el cual, a su entender, expresaba la concepción de la doctrina Monroe a nivel sindical. Pero también en este plano confrontó un proyecto similar: el de la Asociación de Trabajadores Latinoamericanos Sindicalistas (ATLAS), promovido por Perón en 1952.²⁴ A partir de 1954 apoyó la idea de organizar una central de sindicatos cristianos, que finalmente culminó con la creación de la Central Latinoamericana de Trabajadores.

También, como ya vimos, expresó dudas respecto a la revolución cubana. En el III Congreso de CLASC realizado en Ecuador planteó lo siguiente:

Para nosotros, ni el capitalismo ni el comunismo son la solución acertada, sino la doctrina social cristiana aplicada a la labor sindical. El sindicalismo cristiano propicia una radical transformación de las estructuras económicas y sociales, dentro del marco de la democracia y de la libertad. (Citado por Gómez Cerda, s.f.)

En abril de 1962, la Universidad de Notre Dame (EE.UU.) organizó un seminario dedicado a estudiar el papel de los valores espirituales en la revolución social que estaba en marcha en Latinoamérica. Allí, Máspero manifestó el

²² Máspero es autor de un libro (1962) y de numerosos informes y exposiciones.

²³ De hecho, Máspero fue dirigente de la Juventud Peronista de la Capital Federal, cargo del cual fue expulsado. Véase Sosa (2004: 138).

²⁴ Si bien le reconocía al proyecto ATLAS su autonomía a nivel internacional, y ser expresión de una postura latinoamericana, le criticaba su alineamiento con la doctrina peronista y la política de Perón de creación de los “agregados obreros” en las embajadas.

sentimiento de esperanza que en un primer momento despertaba el proyecto de la Alianza para el Progreso, concebido por el gobierno de Kennedy:

La concepción original de la Alianza para el Progreso contempla la movilización de las fuerzas populares para que actúen como sujetos del progreso y como beneficiarios directos del cambio en América Latina. (Citado por Steinberg, 2004: 68)

Ya en los años setenta tendrá otro tipo de definiciones. Por ejemplo, señalando el carácter ambiguo de los “tonos proféticos” surgidos dentro de la Iglesia, refiriéndose sin duda a la Teología de la Liberación, afirmó:

Ambigua porque ya se está dando un nuevo tipo de clericalismo de izquierda que pretende monopolizar la verdad e indicar con quiénes, cómo y para qué hay que hacer la revolución, sustituyendo el clericalismo de derecha y conservador que había predominado hasta hace poco. Pero situación fecunda porque no pocos hombres de iglesia, en todos sus niveles, pero especialmente en el clero joven, han dado ya suficientes pruebas de que quieren comulgar con el pueblo y su destino hasta las últimas consecuencias. La figura de Camilo Torres es punto culminante en este testimonio de los cambios revolucionarios en las iglesias de América Latina. (Citado por Steinberg; 2004: 74)

Máspero expresó una profunda identificación con el pensamiento de Juan Pablo II y el Consejo Episcopal Latinoamericano en América Latina. La concepción del trabajo humano expresado en la encíclica *Laborem Exercens* (1991) de Juan Pablo II y, en los últimos años, el sindicato polaco Solidarnosc, liderado por Lech Walesa,²⁵ fueron fuentes principales que influyeron en su pensamiento social.

Precisamente, una expresión central de este pensamiento es su concepción del “Movimiento de Trabajadores”. Define el Movimiento de Trabajadores como un movimiento social que engloba lo sindical pero lo trasciende, incluyendo a todos los que trabajan, sean intelectuales o trabajadores manuales, urbanos o rurales, estatales o privados:

Es un movimiento de acción, donde el poder de los trabajadores se va construyendo a través de la acción de los trabajadores organizados. La acción organizada descansa

²⁵ Máspero manifestaba que había una identidad doctrinaria y un proyecto político similar entre Solidarnosc y el Movimiento de Trabajadores, los cuales compartirían los valores de democracia, pluralismo, no violencia y respeto del derecho. En 1982, la CLAT realizó una convocatoria bajo el lema “Solidaridad con Solidarnosc”.

sobre cuadros de dirigentes, de militantes y de masas conscientes sobre las metas que hay que alcanzar, sobre estructuras funcionales y sobre una planificación de acción. (Citado por Steinberg, 2004: 129)

El contexto en donde deberá desarrollarse este proyecto en América Latina es la “democracia capitalista”.

En síntesis, el Movimiento de Trabajadores es una posición tercerista, latinoamericanista, no política (como fue el peronismo), sino de tipo social con raíz religiosa, basada en la dimensión subjetiva del trabajo propuesta por la encíclica *Laborem Exercens*, de Juan Pablo II.

Ya en los años setenta se manifestó contrario a la doctrina de la seguridad nacional, pero sin tomar partido a favor de la lucha armada.

En los últimos años expresó su preocupación por el nuevo orden internacional y las consecuencias de la globalización, ante la evidencia de la pérdida de valor del trabajo humano como valor central de la sociedad. La clave para cambiar el rumbo pasaba, según Máspero, por el Movimiento de Trabajadores, que debía superar al movimiento sindical internacional, profundamente cuestionado por el neoliberalismo.²⁶

El Movimiento de Trabajadores en su matriz más profunda es un movimiento humanista, de liberación humana, y aquí encuentra su más radical razón de ser, de existir, de actuar a fondo, para preservar lo humano en la primera prioridad. De allí la necesidad de reencontrarse con lo humano y de convertirse en el más grande experto en humanidad. (Chiesa, 2004: 128)

La experiencia de la CLAT tuvo, y tiene, un fuerte acento en la formación, cuya principal expresión fue la creación de la Universidad de los Trabajadores Latinoamericanos, a partir de una iniciativa del propio Máspero.

CONCLUSIONES

Hemos visto como la JOC fue una *matriz ideológico-práctica* que contribuyó de manera notable a la creación de nuevas estructuras y a la formación de dirigentes. Tuvo su período de desarrollo entre 1940 y 1970, aproximadamente, con diferencias de evolución en los distintos países. Implantado en América Latina, según el “modelo belga”, como un instrumento para evangelizar a los

²⁶ Según Máspero, la posición *movimientista* supera la estructura sindical, la cual es más representativa de *clase*. Incorpora todo tipo de trabajadores, formalizados o no. Posibilita integrar a *excluidos, tercerizados, no formales, por cuenta propia*, etc.

jóvenes trabajadores, tuvo, sin embargo, distintos desarrollos, de acuerdo con los diferentes contextos sociales, religiosos y políticos de inserción.

Desde el punto de vista ideológico, fue un centro importante de difusión del pensamiento socialcristiano, inspirado en sentido amplio en la Doctrina Social de la Iglesia, que en el plano institucional se expresó en una constelación de instituciones y grupos con diverso grado de institucionalización y desarrollo: ACO, MOAC, ASA, CISC, CLASC, CLAT, etcétera.

En nuestro continente no tuvo un desarrollo unidireccional, sino que dio origen a tres tipos de JOC: eclesial, social, política. Los diferentes tipos de JOC plantearon, a su vez, la posibilidad de formación de dirigentes con características diversas, lo cual permitió la construcción de distintas trayectorias creyentes. Son numerosos los casos de dirigentes formados en la JOC, que cumplieron y cumplen funciones laicales en las distintas instancias organizativas de la Iglesia como institución. Un ejemplo de dirigente jocista en el plano social fue, sin duda, Emilio Máspero.

Pero la suya no es la única trayectoria creyente. La Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos, que en 1966 adoptó el nombre de Central Latinoamericana de Trabajadores, fue fundada por un conjunto de militantes socialcristianos, la mayoría de ellos formados, como Máspero, en la JOC. Otras veces esas trayectorias terminan siendo cooptadas por las “viejas estructuras”.²⁷ Tal es el caso del dirigente jocista Adelino Romero, cooptado por el movimiento sindical, quien fue secretario general de la CGT argentina durante el último gobierno del general Perón.

En el plano social, el cambio de identificación —de jocista a sindicalista— supone un doble proceso: las estructuras se secularizan, pierden la identificación de *católica* o *cristiana*, pero a nivel del pensamiento se desecularizan a partir de la adopción de una nueva concepción subjetiva del trabajo de raíz religiosa. El cambio está vinculado a la necesidad de abrirse a un espectro social más amplio: los trabajadores en general, más allá de su filiación religiosa. Esto permitiría introducir una visión del “mundo del trabajo”, basada en una concepción religiosa, la cual, a su vez, admitiría superar una visión basada en una concepción clasista del trabajo y de su representación sindical. Es decir, se introduciría una nueva visión del mundo del trabajo basada en una novedosa concepción de éste y la posibilidad de su representación a través de estructuras más flexibles (*movimientistas*). Muchos de estos elementos fueron planteados

²⁷ Levine menciona el caso de los líderes evangélicos en Perú durante el gobierno de Fujimori, que fueron incorporados a las estructuras de gobierno y terminaron involucrados en casos de corrupción al mismo nivel que otros funcionarios.

en la expresión más original del pensamiento de Máspero: el Movimiento de Trabajadores.

En el plano estrictamente religioso, el cambio de identificación puede dar origen a diversos procesos de construcción de sentido. Puede representar, en el mediano plazo, la constitución de una “tradición sin creer” (Hervieu-Léger, 2000), o, sea, la instauración de una memoria colectiva (en este caso religiosa) de la institución, que pierde su carácter activo y se constituye en un patrimonio de recuerdos que ya no moviliza en una creencia común. Esto puede dar origen a una “salida de la religión” o, por el contrario, a una “reorganización del lazo social religioso” (reidentificación) a partir de nuevas bases.²⁸

La experiencia de CLAT tuvo, y tiene, un fuerte acento en la formación. Y en tal sentido podemos decir que creó *empoderamiento*²⁹ y ayudó a construir *capital social*.³⁰ Sin embargo, la creación y sostenimiento de capital social y empoderamiento no es un camino en una sola dirección, y de hecho se han dado diversas posibilidades.³¹

Pensamos que falta un vasto trabajo de investigación a nivel de las continuidades, y que sería un territorio fértil en la construcción y análisis de *trayectorias creyentes* explorar cómo, de hecho, se desarrollaron en América Latina esas posibilidades, y cómo se construyeron diversos caminos de relación entre la religión, la pobreza y la justicia social.

²⁸ Hervieu-Léger da el ejemplo de ciertos grupos carismáticos católicos que, originalmente, se definían por su densidad emocional, presentando distintos niveles de conflictividad con los obispos. En la medida en que aceptaron y reforzaron progresivamente la dimensión confesional de su identidad comunitaria se constituyeron en activos sostenes de la política de *Nueva Evangelización* impulsada por el papa Juan Pablo II.

²⁹ El empoderamiento “es un concepto multidimensional y plástico que opera simultáneamente en varios niveles: denota un tipo de proceso político y social y un patrón estructural y organizativo que provee a los ciudadanos de un creciente número de arenas de acceso a la esfera pública, reduciendo las barreras para la acción y creando condiciones que dotan de un sentido de autoestima y reconocen tanto la identidad personal como la colectiva” (Levine, 2006: 14).

³⁰ El concepto de capital social hace referencia a la creación y acumulación de actitudes, valores y capacidades cívicas. En América Latina las iglesias han sido históricamente actores privilegiados para la creación de capital social, ya que proporcionan lugares para reunirse, promueven valores, desarrollan actividades grupales, etc. Muchos grupos promovidos por las iglesias han desarrollado tareas a nivel social; por ejemplo, cooperativas, grupos comunales, micro-emprendimientos, de asistencia social (ollas populares, comedores), pero también movimientos reivindicatorios y de protesta (el movimiento de derechos humanos en Argentina, los “Sin Tierra” en Brasil, etc.). Es decir, muchas de estas experiencias crean “nuevas voces” y ofrecen espacios públicos a grupos de excluidos.

³¹ Seguimos en este punto a Levine (2006).

BIBLIOGRAFÍA

- Centro de Estudio de la Historia de América Latina (1992). *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- Chiesa, Pablo (2004). “El Movimiento de Trabajadores”, en Enrique Sosa (coord.), *Emilio Máspero. Un camino de realización*. Buenos Aires: Fundación Emilio Máspero Presente y Futuro.
- Dubar, C. (2000). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. París: PUF.
- Gómez Cerda, José (s.f.). *Emilio Máspero: el dirigente sindical*. Disponible en <<http://www.acmoti.org>>. Último acceso, 5 de junio de 2007.
- Gómes Moreira, José (1987a). “La JOC en México (1959-1985)”, en *Christus*, Año LII, N° 603-604, 51-60.
- _____ (1987b). “Para una Historia de la Juventud Obrera Católica (1959-1985)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 3, julio-septiembre, 205-220.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000). “La transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación”, en *Sociedad*, N° 16, 187-201.
- Levine, Daniel (2006). “Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión”, en *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, N° 26-27.
- Mainwaring, Scott (1983). “A JOC e o surgimento da Igreja na base (1958-1970)”, em *Revista Eclesiástica Brasileira*, Vol. 43, fas. 169.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau (2006). “Historias de vida y métodos biográficos”, en Irene Vasilachis, *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- MIEC-JECI (1978). *Contribución para la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, Puebla*. Bogotá: MIEC-JECI.
- Notas de Pastoral Jocista* (1956). Año X, marzo-abril.
- _____ (1958). Año XII, julio-diciembre.
- Muraro, Valmir F. (1985). *Juventude Operária Católica*. São Paulo: Brasiliense.
- Soneira, Abelardo Jorge (1987). *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- _____ (1989a). “La Juventud Obrera Católica en la Argentina: de la secularización a la justicia social”, en *Justicia Social*, Año 5, N° 8, junio, 76-89.
- _____ (1989b). “Notas de Pastoral Jocista”, en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, Año XXXVIII, N° 384, julio, 289-300.
- _____ (2002). “La Juventud Obrera Católica en Argentina (y notas comparativas con su desarrollo en Brasil y México)”, en María Alicia Puente Lutteroth (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica*

a las Comunidades Eclesiales de Base. Morelos: Universidad Autónoma del Estado de Morelos-CONACYT- CEHILA, 29-55.

_____ (2006). “La teoría fundamentada en los datos (“Grounded Theory”) de Glaser y Strauss”, en Irene Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Sosa, Enrique (coord.) (2004). *Emilio Máspero. Un camino de realización*. Buenos Aires: Fundación Emilio Máspero Presente y Futuro.

Steinberg, Augusta (2004). “El proyecto de integración latinoamericana”, en Enrique Sosa (coord.), *Emilio Máspero. Un camino de realización*. Buenos Aires: Fundación Emilio Máspero Presente y Futuro.

Weber, Max (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.



LA DISCRIMINACIÓN LABORAL DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN MÉXICO: UN FENÓMENO SILENCIOSO EN MOVIMIENTO

Jorge E. Horbath¹

INTRODUCCIÓN

La discriminación religiosa se ha presentado desde el surgimiento mismo de las religiones. Coadyuvada por grupos o naciones que situaron la propia religión como la fuente de la verdad universal, se ha manifestado en violencia física o simbólica hacia grupos que profesan otras creencias. El actual clima político internacional de prevención y combate del terrorismo ha contribuido a incrementar la discriminación entre los distintos grupos religiosos, amenazando con desestabilizar las sociedades y generar violencia. Es evidente que cualquier estrategia dirigida a tratar los conflictos de intereses debería respetar la libertad de religión, ya que negar este derecho fundamental, consagrado globalmente en la *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones*, aprobada en Nueva York en el año 1981,² traería aparejados actos aún más violentos en nuestras sociedades.

¹ Profesor-investigador de la FLACSO-México, director del Observatorio Metropolitano del Valle de México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SIN) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México. Agradezco los aportes de María Amalia Gracia en la realización de este artículo.

² Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1981).

Como en la mayoría de los países latinoamericanos, en México la hegemonía del catolicismo implicó una situación de intolerancia y de prácticas de discriminación y exclusión hacia las religiones prehispánicas y otras religiones, durante todo el período colonial. Si bien, con la independencia de la corona española, y la lucha mantenida entre el Estado laico y la Iglesia católica, comenzó a discutirse la discriminación por motivos religiosos, México siguió siendo un país poco tolerante hacia los grupos religiosos minoritarios. En este sentido, el esquema nacional en la materia se puede caracterizar como “libertad de cultos legal, tolerancia formal y discriminación práctica” (Blancarte, 2004: 15).

Actualmente, México se encuentra atravesando un proceso de transición religiosa. Si bien el último censo de población muestra que el 88% de la población sigue siendo de religión católica, se observa un progresivo aumento de otros credos religiosos. Buscando amparar esta situación, se han realizado importantes avances en materia legislativa para prevenir la discriminación, tal como la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público aprobada en 1992, que persigue la resolución de los diferendos religiosos a partir del diálogo, acuerdos y convenios de conciliación. Asimismo, en el año 2003 se promulgó la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, que impulsa la igualdad de oportunidades y de trato, condenando la discriminación religiosa. Estos avances legales, sin embargo, distan de tener un correlato en la conciencia de la población, pues se trata de un problema socio-cultural complejo, enraizado en antiguas prácticas sociales y religiosas.

Los resultados de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, realizada por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), en 2005, son elocuentes. Según la encuesta, un 9,5% de la población declaró que sus derechos a la libertad de creencias religiosas no fue respetado y un 6,5% reportó que esa limitación de derechos se había dado al menos una vez.

Con respecto a los contextos sociales en donde la población sufrió la discriminación, la mencionada encuesta señala que el 36,7% declaró que sus derechos no fueron respetados en los lugares de trabajo. Este artículo analiza la discriminación laboral a los grupos minoritarios religiosos en México, acotando la misma a la disimilitud ocupacional a la que se ven expuestos dichos grupos en el marco de una segregación laboral de actividades productivas. Al mismo tiempo, esto se expresa en una discriminación educativa que limita la construcción de oportunidades efectivas de acceso al trabajo digno, y se observa en la discriminación salarial entre personas de capacidades educativas iguales que sólo se diferencian por el hecho de pertenecer a grupos religiosos diferentes a los católicos.

La discriminación es un fenómeno social y cultural vinculado con la dinámica inclusión/exclusión, y el mercado de trabajo es uno de los escenarios privilegiados en los que se crea, recrea y fortalece dicha dinámica. Por ello, para dar cuenta de la discriminación laboral hacia los grupos religiosos minoritarios es fundamental complejizar el análisis, relacionando la variable religiosa con otros indicadores íntimamente vinculados a la desigualdad social, como el género, la edad, la etnicidad y la existencia de capacidades diferenciales. En este sentido, consideramos que la posibilidad que tienen las personas pertenecientes a agrupaciones minoritarias religiosas de ser discriminadas se ve incrementada por su pertenencia a sectores de población identificados como vulnerables, tales como indígenas, mujeres, personas adultas mayores y personas con discapacidad, entre otros.

Utilizando como fuente de información el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, se efectuó un procesamiento propio de las bases muestrales, que posibilitó la construcción de índices para medir la discriminación laboral. Finalmente, considerando que la variable territorial es de fundamental importancia para dar cuenta de la discriminación, pues los grupos marginados acceden a los espacios urbanos de manera residual y se desplazan por ellos buscando mejorar sus opciones laborales, se utilizaron técnicas de geo-referencia para mostrar las diferencias regionales, por entidades federativas, municipios y localidades de los índices, acompañados con modelos estadísticos y espaciales de determinación de la discriminación.

PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA ESTUDIAR LA DISCRIMINACIÓN LABORAL A GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS EN MÉXICO

En este apartado se presentan las categorías mediante las cuales abordaremos la discriminación laboral a los grupos religiosos minoritarios en México. En primer lugar, nos referimos a la discriminación como un concepto general, ligado a la vulnerabilidad social; luego presentamos una definición de religión, grupo religioso minoritario y hacemos referencia a la discriminación religiosa; y, finalmente, damos cuenta de la noción de discriminación laboral y presentamos los indicadores que hemos adaptado para medirla.

LA DISCRIMINACIÓN, UN CONCEPTO GENERAL LIGADO A LA VULNERABILIDAD SOCIAL

El Diccionario de la Lengua Española proporciona dos definiciones del verbo discriminar. La primera: “separar, distinguir, diferenciar una cosa de otra”; y

la otra: “dar trato de inferioridad, diferenciar a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etcétera”. La primera de estas dos acepciones sólo hace referencia al discernimiento y, como tal, no posee un contenido valorativo negativo, mientras que la segunda implica un trato desigual hacia un individuo o grupo social, fundado en el prejuicio o estigma social o cultural. Si a esta segunda definición agregamos que el acto o conducta discriminatorio posee “un efecto (intencional o no) de dañar derechos y libertades fundamentales” de los discriminados, nos acercamos a una definición más “técnica” de discriminación, propia del “orden jurídico”; es decir, del lenguaje de los derechos contenido en leyes y constituciones.³ Todos los conceptos jurídicos de discriminación consideran los elementos antes dichos, pues suelen hacer referencia a tres aspectos: a) desigualdad de tratamiento, es decir, distinción, exclusión o preferencia; b) el que dicha desigualdad se base en causas.

En términos más sociológicos, la discriminación es un fenómeno social y cultural, vinculado con la dinámica inclusión/exclusión; y, en ese sentido, remite a conceptos como el poder y la dominación y convoca a considerar de qué manera algunos grupos de la población devienen excluidos o vulnerables y cómo otros se consideran superiores. Pierre Bourdieu, considera que todos los significados y prácticas culturales suponen intereses y funcionan enfatizando las distinciones sociales entre los individuos, grupos e instituciones. El poder se utiliza para legitimar las desigualdades de estatus dentro de la estructura social, que pueden basarse en la clase, el sexo, la raza, el género, la religión, entre otros sistemas de dominación, e inciden en los significados y prácticas socio-culturales (Bourdieu, 1988).

De esta manera, la discriminación es un proceso social que pone en juego fuerzas sociales, culturales, políticas y económicas que la estructuran, produciendo y reproduciendo las desigualdades estructurales. Se conecta, por lo tanto, con el actual debate sobre vulnerabilidad, que la plantea como un proceso que va desde la inclusión social hasta la marginalidad profunda y la desafiliación. La vulnerabilidad se ubica a mitad de camino, y se caracteriza por la conjunción de falta de trabajo y aislamiento relacional, pues la pérdida de trabajo no es sólo carecer de un salario o de un ingreso, sino también significa la carencia de una red de relaciones, de pertenencias, de inscripciones y recursos socio-afectivos (Castel, 1997 y 1995).

³ Jesús Rodríguez Zepeda proporciona la siguiente definición: “La discriminación es una conducta culturalmente fundada y sistemática, y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas, sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales” (Rodríguez Zepeda, 2006: 26).

RELIGIÓN, GRUPO RELIGIOSO MINORITARIO Y DISCRIMINACIÓN
RELIGIOSA

Durante largo tiempo los sociólogos de las religiones consideraron que su tarea de investigación se refería a todos los objetos que la sociedad denominara “religiosos”, y que por motivos de “prudencia” metodológica no se debía definir a la religión en sí. En relación con esto, y ante la proliferación de creencias religiosas, en los últimos años surgieron dos posiciones. Una de ellas la concibe de manera muy extensiva, englobando a todas las construcciones sociales imaginarias mediante las cuales los grupos otorgan sentido a su vida cotidiana y representan su origen y futuro. La otra, al contrario, acota sobremanera la noción de religión, pues la concibe como producciones de sentido que hacen explícita alusión a los símbolos pertenecientes a las tradiciones de las “religiones históricas”. Buscando superar estas posiciones para contar con una definición que sea operativa para la investigación, Danièle Hervieu-Léger define el concepto de religión como “todo tipo de dispositivo —ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo— mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, 1996: 39). Esta definición supone que toda religión implica una comunidad creyente, es decir, un grupo social concreto, con ciertas formas de organización (formales e informales) y un linaje imaginario pasado y futuro.

Las nociones de “minoría religiosa” y de “grupo religioso o iglesia/religión minoritarias” suelen utilizarse de manera indistinta. Sin embargo, para poder definir claramente lo que se entiende por “grupo religioso minoritario” es necesario distinguirlos. De acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, el término iglesia hace referencia a “la unión de los que profesan la misma fe o credo y participan en los mismos votos bajo la autoridad de sus predicadores” (CONAPRED, 2004: 32).

Las minorías religiosas constituyen el origen histórico de la protección de las minorías y, más generalmente, de los derechos humanos.⁴ Francesco Capotorti, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de Naciones Unidas, define a las minorías como “un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población, y manifiestan incluso de modo implícito un sentimiento de solidaridad con el objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su

⁴ Véase ONU (2000).

religión o su idioma” (Capotorti, 1977).⁵ A partir de dicha definición, así como de otras ya clásicas, la minoría religiosa se define en función de su ubicación en un Estado-nación, y por detentar rasgos que le confieren identidad; características que comparte con las minorías étnicas o lingüísticas, y que la apartan de las minorías basadas en otros criterios (como las minorías sexuales o las personas con discapacidad, por ejemplo). Asimismo, la definición contiene criterios subjetivos (sentimiento de solidaridad y voluntad de conservar sus características distintivas), que se encuentran implícitos en los criterios objetivos (existencia de un grupo o de una comunidad distinta y no dominante numéricamente con características religiosas comunes). Por otro lado, las minorías religiosas suelen traslaparse: varias minorías religiosas son, al mismo tiempo, étnicas, e incluso lingüísticas, como puede ser el caso de varios grupos indígenas de México.

A diferencia de las minorías religiosas, los grupos o agrupaciones que pertenecen a una religión o iglesia minoritaria son a menudo nacionales que no desean diferenciarse de los demás, sino que simplemente decidieron adoptar una religión que no era la de la mayoría de sus compatriotas (Robert, 1994: 176). Podemos decir que el grupo minoritario religioso se distinguiría de la “minoría religiosa” en cuanto no desea establecer una clara diferencia con respecto a la población que profesa un credo mayoritario, otra religión o que no profesa ningún credo, sino más bien que asume una religión específica en el marco de una pluralidad de expresiones religiosas que son elocuentes de la diversidad y multiplicidad del ser humano en su vivencia de la religiosidad.

La discriminación religiosa se relaciona con las nociones de tolerancia y de libertad religiosa. De acuerdo con Roberto Blancarte, estos términos, que se desarrollaron históricamente de manera paralela, deben distinguirse, pues puede existir tanto tolerancia como libertad religiosa hacia cierta religión y, al mismo tiempo, ejercerse sobre ella prácticas legal o socialmente discriminatorias (Blancarte, 2003 y 2004). La noción de libertad religiosa hace referencia a la garantía fundamental que tiene toda persona en los Estados democráticos “a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia” (CONAPRED, 2004: 32).

Sintetizando las definiciones precedentes, se puede decir que la discriminación hacia el grupo religioso minoritario es toda acción, acto o práctica que restringe o viola los derechos fundamentales de un grupo de personas que se

⁵ Francisco Capotorti (1977). Cabe aclarar que el autor define minoría haciendo alusión a los grupos no dominantes con características étnicas, religiosas o lingüísticas.

identifica por poseer ciertas creencias o profesar un credo que no es el mayoritario.

DISCRIMINACIÓN LABORAL

La discriminación laboral es un fenómeno social que se manifiesta en una enorme pluralidad de situaciones y formas. Enraizada en el prejuicio social, reproduce formas de exclusión que mantienen y consolidan estructuras de subordinación y explotación.

De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo, “las ideas y estereotipos subyacentes de esta conducta obedecen, en gran medida, a condicionantes de orden histórico, económico y social, a los regímenes políticos y al contexto cultural de cada país” (OIT, 2003: 7). En uno de los convenios de dicha organización, que fue ratificado por México, se señala que con la noción de discriminación se hace referencia a “cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo y la ocupación”. Es importante señalar que no se consideran discriminatorias “las distinciones, exclusiones, o preferencias basadas en las calificaciones exigidas para un empleo determinado”.⁶

En el artículo noveno de *la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación* de México, párrafos III, IV y V, se busca resguardar el derecho al trabajo, pues se considera un acto discriminatorio “prohibir la libre elección de empleo, o restringir las oportunidades de acceso, permanencia o ascenso en el mismo” (III), “establecer diferencias en la remuneración, las prestaciones y las condiciones laborales para trabajos iguales” (IV) y “limitar el acceso a los programas de capacitación y de formación profesional” (V).⁷ Por otro lado, *la Ley de Asociaciones Religiosas* protege a los individuos de la discriminación de la cual puedan ser objeto por sus creencias religiosas, y los resguarda de declarar sobre ella.

A partir del párrafo anterior se puede decir que la discriminación en el mercado laboral se produce durante el proceso de reclutamiento, desempeño y promoción, y se manifiesta en el trato diferencial de empleadores y/o trabaja-

⁶ El Convenio 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) protege contra la discriminación (basada en los métodos de expresión y de pensar de las personas, ya sea porque no se pertenece a una religión determinada, partido político determinado o porque no se comparten criterios de pensamiento). Protege no sólo contra la discriminación basada en la creencia en una religión, sino también contra la discriminación basada en la expresión y manifestación de la religión. Conferencia General de la OIT (1962).

⁷ *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación* (2004).

dores hacia individuos de ciertos grupos sociales; trato diferencial fundado en criterios diferentes de las calificaciones y méritos requeridos para desempeñar una actividad productiva.

Entre las principales perspectivas económicas que dan cuenta de la discriminación laboral se encuentra la neoclásica y la teoría del “status attainment” (adquisición de estatus).

La perspectiva neoclásica de la discriminación laboral surgió en los Estados Unidos en los años cincuenta, y ha hecho énfasis en la explicación de la brecha salarial y el estatus ocupacional entre los géneros y las minorías, debido a la existencia de un “gusto por la discriminación”, el cual es inducido por un “prejuicio” de empleadores y trabajadores (Becker, 1971; García de Fanelli, 1989; Ander, 1998).

Dado este tipo de prejuicios, los mayores costos de estar asociados con mujeres o minorías étnicas deberían ser cubiertos por salarios más altos y puestos de mayor estatus para hombres y trabajadores blancos, respectivamente. Esta teoría postula la existencia de mercados de trabajo competitivos que, con el tiempo, igualan las diferencias entre grupos, aunque no explica ni predice la importancia continua de los mismos (Reich, 1973). Las diferencias entre los grupos y el carácter monopólico de la producción son elementos fundantes de la dinámica capitalista, que ubican a las mujeres, campesinos, inmigrantes, minorías étnicas y religiosas, entre otros grupos, en puestos de trabajo precarios y, en los últimos años, los han llevado a vivir procesos de exclusión social.

La teoría del “status attainment” (Blau y Duncan, 1967) pone el énfasis en el análisis de trayectorias en el curso de vida de un individuo; curso que se concibe a partir de diferentes transiciones estrechamente ligadas unas a otras. El logro ocupacional y la movilidad ocupacional constituyen procesos que dependen tanto de los orígenes sociales y de los factores de adscripción, como del logro educativo en las sociedades modernas. La teoría postula el declive de la importancia de los orígenes sociales y de las variables de adscripción y la mayor significancia del factor educativo en el logro ocupacional como resultado del creciente universalismo de las políticas públicas. De todas formas, las variables adscriptivas influirán en el logro educativo, siendo este último importante para el logro ocupacional en el primer empleo, y a su vez para la movilidad ascendente en la estructura ocupacional. En esta teoría se identifica un segmento primario y otro secundario en el mercado laboral (Piore, 1983). La distinción fundamental entre estos segmentos está constituida por la estabilidad de los puestos de trabajo. En los mercados primarios, las características de los puestos de trabajo requieren estabilidad en los hábitos de trabajo, habilidades formadas en el puesto, altos salarios y movilidad. En los mercados secundarios en los que predominan mujeres, personas negras, niños y niñas, así como minorías étni-

cas, la mayor inestabilidad de los puestos de trabajo no demanda habilidades formadas en el puesto, por lo que se remunera con bajos salarios, y se observan una rotación alta y poca movilidad vertical (Piore, 1983).

De esta teoría de la segmentación y del concepto de “subcultura” surgió la teoría de la discriminación estadística, que postula que un grupo se ve desfavorecido en el mercado laboral por las características que se le atribuyen al grupo en general (Reskin, 1986). A partir de esta teoría emergieron los indicadores que utilizaremos para medir la discriminación laboral en México.

La medición de la discriminación laboral se ha concentrado en las capacidades de competencia ligadas a la formación educativa, además de la vinculación a la estructura ocupacional y a los niveles de ingreso remunerado. En la mayoría de los casos se podría representar en los siguientes indicadores: a) acceso a la educación, orientación y formación profesionales; b) acceso al empleo y a la ocupación (es decir, al trabajo, ya sea por cuenta propia, asalariado o en la administración pública); c) acceso a los servicios de colocación; d) acceso a las organizaciones de trabajadores y empleadores; e) promoción profesional; f) seguridad del empleo; g) negociación colectiva; h) igualdad de remuneración por trabajos de igual valor; i) acceso a la seguridad social, los servicios y prestaciones sociales relacionados con el empleo y otras condiciones laborales (incluidas la seguridad y la salud en el trabajo, las horas de trabajo, los períodos de descanso y las vacaciones).

LA MEDICIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN LABORAL

Se les debe reconocer a los movimientos y teorías feministas el desarrollo de índices para medir las diferencias existentes entre mujeres y varones en el mercado de trabajo. Dichos índices se adaptaron para mensurar la discriminación laboral hacia los grupos religiosos minoritarios (no católicos) y las mayorías religiosas (católicos).

Índices de disimilitud de Duncan y de Karmel-MacLachlan

El índice de disimilitud de Duncan ha sido el índice de inequidad más comúnmente utilizado (Anker, 1998: 69). La forma tradicional de interpretar el índice es considerarlo como el porcentaje de la fuerza de trabajo femenina que debe cambiar de una ocupación a otra para garantizar que la distribución femenina sea igual a “no católica”; en su caso, la fuerza de trabajo de las minorías religiosas *no católicas*, que debe cambiar de una ocupación a otra para que la distribución de los *no católicos* sea igual a la de “los católicos” (Rendón, 2003: 38).

$$\text{Índice de Disimilitud} = \frac{1}{2} \sum_{i=1}^n |n_i - c_i|$$

Donde n_i = porcentaje de un grupo (por ejemplo, mujeres), en la categoría de clasificación (por ejemplo, una ocupación particular); por c_i = porcentaje de otro grupo (por ejemplo, católicos) en la misma categoría (Duncan y Duncan, 1955). Resulta importante advertir que el índice es muy sensible a la composición de las categorías de clasificación: un mayor número de categorías de clasificación tiende a proporcionar valores más altos del índice; lo contrario también es cierto. Esto implica que las comparaciones, si se producen, es necesario realizarlas sobre categorías de clasificación similares.

Ahora bien, más allá de la preponderancia del índice de Duncan en el análisis de las inequidades ocupacionales, hay consenso en la literatura especializada en cuanto a que éste no permite comparaciones en el tiempo, dado que un cambio en el índice implicaría un cambio en la estructura ocupacional (Rendón, 2003: 38).

En efecto, se utilizará el índice de Karmel-MacLachlan para indagar sobre los cambios en el tiempo de la segregación ocupacional.

$$IS = \frac{1}{T} \sum_i |n_i - a(c_i + n_i)|$$

Donde T representa el empleo total y a la proporción del empleo de los no católicos dentro del empleo total. n_i y c_i tienen el mismo significado que el índice de disimilitud.

Índices de discriminación salarial y educativa

El índice mide el porcentaje de remuneración que los no católicos asalariados no perciben, una vez considerados el nivel de escolaridad, la inserción en el mercado de trabajo, el tipo de ocupación y la duración de la jornada de trabajo (INEGI, 2005).

$$\text{Índice de discriminación salarial} = \frac{\frac{IHNA}{IHCA} - \frac{PENA}{PECA}}{\frac{IHNA}{IHCA}}$$

Donde IHCA es el ingreso promedio por hora de los católicos asalariados; IHNA es el ingreso promedio por hora de los no católicos asalariados; PECA es el promedio de escolaridad de los católicos asalariados; y PENA es el promedio de escolaridad de los no católicos asalariados.

Valores del índice negativos indican el porcentaje en que tendría que aumentar el salario de los no católicos. Valores iguales a cero sugieren que existe equidad salarial. Y, por último, valores del índice mayores que uno indican el porcentaje en el cual debe disminuir el salario de los no católicos.

El índice de discriminación educativa mide el porcentaje de años de escolaridad que uno de los grupos (los no católicos respecto a los católicos) no tiene, una vez considerados el nivel de escolaridad, el promedio de edad y el tipo de ocupación.

$$\text{Índice de discriminación salarial} = \frac{\frac{PENA}{PECA} - \frac{PDNA}{PDCA}}{\frac{PENA}{PECA}}$$

Manteniendo la misma lógica del índice de discriminación salarial: PECA es el promedio de escolaridad de los católicos asalariados; PENA es el promedio de escolaridad de los no católicos asalariados; y PDNA y PDCA es el promedio de edad de los no católicos y católicos, respectivamente.

LOS GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS EN MÉXICO

De acuerdo con la información provista por las series de datos censales, la población católica en México ha pasado de representar el 99,1% de la población total a ser el 88% de la población de 5 años y más.

Si hasta 1950 el volumen de la población del país era semejante al de la población católica, a partir de entonces la distancia entre el volumen de católicos y el total de la población se ha incrementado a causa de la emergencia de nuevas religiones —sobre todo de raíz cristiana— así como por el aumento de personas que expresan no tener religión alguna.

El Distrito Federal concentró a lo largo del siglo veinte a la población no católica, aunque en las últimas tres décadas las mayores concentraciones de dicha población están en Chiapas, estado de México y Veracruz.

Un aspecto por destacar es el aumento que tuvo el grupo de *ateos* durante la segunda mitad del siglo XX. En el censo de 1950 no se logró obtener información al respecto por problemas de diseño del cuestionario; sin embargo, una década después, la participación de este grupo de población era de 0,6% frente al 3,5% que representó en el censo de 2000 (2'982.929 personas). Esta dinámica reciente muestra que este grupo de personas ha tenido el mayor crecimiento respecto a la tendencia de una década atrás. En efecto, pese a que los grupos religiosos no católicos tuvieron el mayor incremento durante la década de los noventa (3,7% anual), su crecimiento se desaceleró, pues en los años ochenta

habían experimentando un incremento del 4,9% anual. En cambio, en el caso del grupo de ateos, que venía teniendo un incremento menor al 0,9%, la aceleración pasó a un 2,7% al final del siglo XX (siempre de acuerdo con las fuentes censales). Es importante destacar que la ausencia de credo también puede ser un factor de discriminación en contextos escolares, de salud y laborales.

Según el Censo de Población de 2000, los credos religiosos que profesan los 69,2 millones de personas de 12 años y más se distribuyen de la siguiente manera:

- 61,2 millones son católicos.
- 3,5 millones son protestantes y evangélicos.
- 1,4 millones pertenecen a religiones bíblicas no evangélicas
- 221 mil pertenecen a otras religiones (entre ellos, algo menos de 40 mil son judaicos).
- Cerca de 2,5 millones no tienen religión.

Según la edad, la estructura que registran los grupos de católicos es la que marca la tendencia dentro del grueso de la población, por el peso relativo que tiene. Controlando el efecto de dicha estructura, podemos ver que los grupos de protestantes y evangélicos y bíblicos no evangélicos tienen mayor proporción en edades tempranas que las registradas por las personas católicas; esto es así hasta los 20 años. Después de esa edad se aprecia una reducción importante en dicha participación (INEGI, 2001), que coincide con la mayor propensión de la población a incorporarse, después de los 20 años, a otros grupos religiosos. Esto se observa con mayor intensidad entre los grupos religiosos de origen oriental y judaico, y con una intensidad similar, pero con arritmia, entre la religión islámica; mientras que los grupos religiosos espiritualistas tienen un notable aumento de su participación a partir de los 40 años de edad, respecto a la distribución de los católicos. También es de destacar que el grupo que reportó no pertenecer a religión alguna reduce su participación proporcionalmente a medida que aumenta la edad: a partir de los 35 años su peso relativo es menor respecto al que registran los católicos en la estructura por edades.

Continuando con una caracterización sociodemográfica general de los grupos religiosos en México, podemos destacar que entre los católicos solamente el 6,5% son hablantes de lengua indígena. Los grupos religiosos con mayor peso de indígenas son los protestantes históricos (30,5%), pentecostales y neopentecostales (19,4%) y adventistas del séptimo día (18,4%). Finalmente, entre los ateos, los indígenas representan un 8%.

El nivel de alfabetismo es alto en los diferentes grupos religiosos, sobre todo en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (97,4%) y los

Testigos de Jehová (94%). Los ateos también presentan un alto nivel de alfabetismo (87,2%). En el caso de los budistas, el analfabetismo es insignificante, pues de 4.754 personas de 15 años y más que profesan esta religión, sólo 43 no saben leer ni escribir. Aunque en menor medida, también las religiones judías e islámicas presentan un bajísimo nivel de analfabetismo. El nivel de escolaridad predominante entre los grupos de minorías religiosas es de primaria y el que le sigue es de preparatoria, pero se destaca que los grupos islámicos en su mayoría alcanzan niveles de posgrado (maestría o doctorado), a la par de los grupos judaicos y de religiones orientales, mientras que entre los grupos que no tienen más escolaridad destacan los nativistas, que se localizan especialmente en zonas urbanas y en comunidades indígenas (INEGI, 2001).

Los pentecostales y los adventistas del Séptimo Día superaron los tres hijos en promedio en sus familias, siendo los de menor tamaño de familia aquellos que reportaron no tener una religión. Los grupos religiosos con mayores familias también reportaron ser los de mayor proporción de población unida, superior al 56%, pero siendo las de menor participación en las actividades económicas y productivas, con menos del 47% de la vinculación de sus integrantes a la economía, en tanto que los ateos y miembros de otras religiones minoritarias llegaron a tener más del 56% de su población vinculada con el mercado. Lo anterior se comprende porque los grupos de familias numerosas tienen tamaños de población con mayor predominio de niños, niñas, adolescentes y jóvenes. Las mujeres tienen mayor participación, especialmente entre las religiones bíblicas no evangélicas, evangélicas y católicas.

Los grupos religiosos que más se localizan en zonas rurales son los protestantes y evangélicos (43,7%), grupos de religiones bíblicas no evangélicas (41,3%) y católicos (menos del 38%). Cabe destacar que el 49% de las personas que no declaró tener religión vive en zonas rurales. Si bien las minorías religiosas tienen peso en las zonas rurales, también es importante su distribución en las ciudades, sobre todo en las grandes urbes.

Finalmente, en relación con el ingreso y la pobreza, entre el 40 y el 50% de las personas que integran los grupos religiosos pentecostales y neopentecostales, protestantes históricos y adventistas del Séptimo Día tienen hasta un salario mínimo como ingreso, y cerca de la mitad reportaron no tener ingresos. Entre la población que pertenece a religiones con mayores ingresos se encuentra que entre un 13 y un 18% de los grupos religiosos de otras religiones, principalmente evangélicas y los religiosos de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, alcanzan ingresos superiores a 5 salarios mínimos en el mercado de trabajo.

En sintonía con esta realidad de gran diversidad, la Reforma Constitucional de 1992 no sólo amplió las libertades religiosas, reformando el artículo 3° (ver

apartado 1.3.3.), sino que otorgó a las iglesias la personería jurídica. El artículo 6° de la Ley de Asociaciones Religiosas establece que “las iglesias y las agrupaciones religiosas tendrán personalidad jurídica como asociaciones religiosas una vez que obtengan su correspondiente registro constitutivo ante la Secretaría de Gobernación en los términos de esta ley” (INEGI, 2001). Para que la iglesia o agrupación religiosa pueda solicitar su personalidad jurídica es necesario que se haya ocupado “preponderantemente, de la observancia, práctica, propagación, o instrucción de una doctrina religiosa o de un cuerpo de creencias religiosas” (artículo 7°). Asimismo, mediante Decreto del 24 de abril de 2006, se adiciona al artículo 8°: las asociaciones religiosas deberán “respetar en todo momento los cultos y doctrinas ajenos a su religión, así como fomentar el diálogo, la tolerancia y la convivencia entre las distintas religiones y credos con presencia en el país” (INEGI, 2001).

La autoridad responsable de promover la tolerancia entre los grupos religiosos es la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (SEGOB) que, al 31 de octubre de 2007, declara que existen 6.806 asociaciones religiosas en México.

DISCRIMINACIÓN LABORAL A GRUPOS MINORITARIOS RELIGIOSOS EN MÉXICO

En primer lugar, realizaremos un análisis para toda la república. El Índice de Disimilitud de Duncan nos permite aproximarnos a la discriminación que sufren los integrantes de agrupaciones religiosas minoritarias en las distintas ocupaciones y en cada uno de los Estados mexicanos. Es importante destacar que para hacer los cálculos del índice, se realizó una agregación de las religiones diferentes a la católica (incluyendo a los no creyentes o ateos, dado que se ha observado que también son víctimas de discriminación). Los Estados de mayor segregación laboral por motivos religiosos son Aguascalientes, Nayarit, Campeche, Querétaro de Arteaga y Chiapas. La frontera norte y la región central son las zonas con menor segregación ocupacional (ver cuadro 1).

Haciendo el ajuste del índice de Duncan por el peso relativo de la población bajo estudio en los Estados, para generar el índice de Karmel-MacLachlan, se encontró que los Estados con mayor segregación son Chiapas, Campeche y Quintana Roo. A pesar de que se considera a esta población como un grupo discriminado, existen personas de este grupo en todas las ocupaciones posibles y esferas sociales, en actividades relacionadas con la arquitectura, la electrónica, medicina, contaduría financiera, hasta mecánicos, conductores de transporte público y comerciantes (ver cuadro 1).

A pesar de la creciente discriminación que se observa hacia personas que profesan otra religión, se han abierto espacios para que accedan al mercado laboral con puestos de trabajo estable; pero muchas veces el problema radica en la remuneración. Es en la diferenciación de ingresos donde se vuelve necesario el análisis del Índice de Discriminación Salarial, que otorga una visión más amplia de lo que significa realmente la segregación laboral a este grupo, dadas sus costumbres religiosas (ver cuadro 1). Los Estados con mayor discriminación salarial hacia las iglesias minoritarias son nuevamente Chiapas, seguido por Yucatán, Campeche, Quintana Roo, San Luís Potosí y Sinaloa. La región central es la que menos discrimina a este grupo de población.

La intensificación de la migración nacional e internacional ha hecho sostenible la dificultad de conciliar la cohesión y la inclusión sociales con el respeto a la diversidad cultural y religiosa. Especialmente durante el decenio pasado, la discriminación por motivos religiosos pareció adquirir mayor importancia. No obstante, es evidente que cualquier estrategia orientada a abordar conflictos de intereses debe respetar la libertad de culto. Negar el derecho básico a profesar la religión que uno escoge puede desestabilizar a las sociedades y engendrar violencia.

Casi el 40% de las minorías religiosas ganan menores salarios que el resto de personas, debido a que están sometidas a constantes actos discriminatorios por parte de las y los empleadores, hecho que agudiza el deseo de mejorar las condiciones de vida para este grupo. También se debe mencionar que el 31,4% de las minorías consideran que tienen menos oportunidades de conseguir trabajo que el resto de la población.

En cuanto a la discriminación educativa que sufre este grupo, ellos manifiestan su desacuerdo respecto a la segregación que se da en las escuelas por causa de profesar un credo diferente al que algunas instituciones practican. Sin embargo, este campo es uno de los menos discriminadores respecto al aspecto laboral o social en el que se ve inmersa esta población (ver cuadro 1). Para el análisis se utiliza el Índice de Discriminación Educativa, mostrando que los Estados con mayor discriminación educativa hacia las agrupaciones religiosas minoritarias son Querétaro de Arteaga, Guanajuato y Aguascalientes. Sin embargo, los índices resultaron muy cercanos y con bajas variabilidades, lo que muestra la homogeneidad en las características bajas de educación en la población del país, independientemente de su vocación religiosa, pese a que existen grupos religiosos con altos niveles de escolaridad.

Cuadro 1
México: índices de discriminación laboral hacia los grupos minoritarios religiosos⁸
según regiones y entidades federativas

Regiones y Estados	% PIB	% Población	Índice de DUNCAN	Índice de KARMEL-MAC-LACHLAN	Índice de discriminación salarial	Índice de discriminación educativa
Región central						
Distrito Federal	22,3	8,8	7,69%	1,34%	0.2274	0.0024
Hidalgo	1,5	2,3	7,86%	1,25%	0.0555	0.0245
México	10,5	13,4	7,30%	1,16%	0.0989	0.0018
Morelos	1,4	1,6	7,15%	1,96%	-0.0885	0.0147
Puebla	3,5	5,2	5,11%	0,77%	0.0052	0.0095
Querétaro	1,7	1,4	17,49%	1,50%	0.0722	-0.0418
Tlaxcala	0,5	1	13,61%	1,67%	0.0504	0.0349
Estados petroleros						
Chiapas	1,7	4	16,81%	7,58%	-0.4614	0.0727
Veracruz-Llave	4,2	7,1	7,34%	2,00%	-0.1039	0.0276
Campeche	1	0,7	18,79%	6,93%	-0.3958	0.0060
Tabasco	1,1	1,9	10,68%	4,18%	-0.2676	-0.0014
Frontera norte						
Baja California	3,2	2,6	7,15%	1,98%	-0.0941	0.0083
Coahuila	3,2	2,4	8,24%	1,75%	-0.0063	0.0322
Chihuahua	4,5	3,1	7,82%	1,89%	-0.0019	0.0444
Nuevo León	6,9	3,9	5,20%	1,04%	-0.0797	0.0063
Sonora	2,9	2,3	8,90%	1,73%	0.0060	0.0339
Tamaulipas	3,1	2,8	8,58%	2,33%	-0.0766	0.0307
Otros estados						
Aguascalientes	1,1	1	19,05%	1,44%	0.3104	-0.0177
Baja Calif. Sur	0,5	0,4	11,94%	2,16%	0.0138	0.0264
Colima	0,6	0,6	14,80%	1,90%	0.0374	0.0404
Durango	1,3	1,5	12,06%	2,05%	-0.0059	0.0516
Guanajuato	3,3	4,8	12,06%	0,85%	0.0756	-0.0211
Guerrero	1,7	3,2	14,12%	2,63%	0.0934	0.0422

⁸ El grupo constituido por las iglesias minoritarias se conformó a partir de la agregación de religiones diferentes a la católica (incluyendo a los no creyentes o ateos, dado que se ha observado que son víctimas de discriminación).

Regiones y Estados	% PIB	% Población	Índice de DUNCAN	Índice de KARMEL-MAC-LACHLAN	Índice de discriminación salarial	Índice de discriminación educativa
Jalisco	6,6	6,5	10,52%	0,90%	0.1431	-0.0003
Michoacán	2,5	4,1	11,69%	1,08%	0.0636	0.0174
Nayarit	0,6	0,9	18,38%	2,45%	-0.0368	0.0317
Oaxaca	1,5	3,5	6,18%	1,52%	0.1564	0.0182
Quintana Roo	1,3	0,9	14,94%	5,89%	-0.2732	0.0255
San Luis Potosí	1,7	2,4	14,25%	2,06%	-0.1795	0.0198
Sinaloa	2	2,6	12,94%	2,83%	-0.1638	-0.0040
Yucatán	1,3	1,7	10,45%	2,64%	-0.4005	0.0169
Zacatecas	0,8	1,4	11,42%	1,05%	-0.1717	0.0480

Fuente: INEGI; estimaciones propias con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y Cuentas Nacionales.

LA DISCRIMINACIÓN LABORAL A LOS GRUPOS RELIGIOSOS MINORITARIOS EN LAS CIUDADES MEXICANAS

En primer lugar es necesario presentar, someramente, las características de la fuerza de trabajo de las minorías religiosas en las zonas metropolitanas y ciudades mexicanas; y, en ese sentido, se puede decir que su distribución por sexo es mayormente masculina y levemente mayor que la registrada entre los católicos, siendo marcadamente mayor (más del 70%) entre las religiones judaica, islámica y nativista. Según los niveles de escolaridad, su distribución es homogénea con respecto a los católicos, aunque los judaicos, musulmanes y de religiones orientales presentan una altísima participación en formación profesional y en posgrado.

Considerando la participación de grupos vulnerados según sus religiones, la población indígena⁹ es dos veces mayor entre las iglesias minoritarias que entre los católicos; ello por el peso que tienen los nativistas en las comunidades indígenas en el país. La situación de discapacidad es similar en todas estas religiones respecto a la proporción en la fuerza de trabajo de los católicos; siendo mayor en otras religiones no cristianas, cuyo peso es cercano al 6%, frente al 2% de los católicos. En las religiones judaicas, las personas adultas mayores tienen mayor peso.

⁹ La pregunta número 20 del Censo General de Población y Vivienda 2000 atribuye esta condición a partir de la autopercepción del encuestado.

Por estado civil, la fuerza de trabajo de los grupos minoritarios en las zonas metropolitanas de México muestra diferencias con los católicos en el tipo de vínculo matrimonial que efectúan, pues entre los casados su matrimonio es principalmente por lo civil, y sobresale que la proporción de separados y divorciados sea levemente mayor que entre los católicos, especialmente entre los grupos de origen oriental.

Finalmente, las minorías religiosas tienen menor participación laboral en condición de empleados y empleadas u obreros y obreras, mientras que su participación se ve incrementada en la categoría de patrón y trabajador por cuenta propia, especialmente entre las religiones orientales, judaicas e islámicas. Según los niveles de ingreso, se encontró que el 8% recibe menos de un dólar de ingreso diario, porcentaje superior al 6.8% representado por los católicos. El 15% tiene ingresos diarios que oscilan entre uno y dos dólares por hora y, finalmente, el 77% presenta ingresos superiores a los dos dólares. Esta distribución por ingreso es marcada por la estructura de los protestantes y evangélicos, religiones bíblicas no evangélicas y otras religiones cristianas, incluyendo a los nativistas (que tenían muchos reportes de no percibir ingresos por su trabajo), pues las condiciones de ingreso de las religiones de origen oriental, judaica e islámica eran mayoritariamente superiores a dos dólares por hora.

Para realizar el análisis de la discriminación laboral hacia los grupos minoritarios religiosos en los espacios urbanos se siguió la clasificación del Sistema Urbano Nacional (SUN) de 37 zonas metropolitanas. En el cuadro 2 se destacan las 16 principales y se reúnen las 21 zonas restantes en una sola categoría (otras zonas).

El peso que tienen estos grupos religiosos en la fuerza de trabajo de las zonas metropolitanas en México es de poco más del 10%, siendo las zonas metropolitanas de Colima-Villa de Álvarez y Tijuana las que registraron mayor participación (17,6% y 16,8%, respectivamente). La zona metropolitana del Valle de México mostró una participación del 9,2% de las minorías religiosas, mientras que las zonas metropolitanas con menor participación de estos grupos fueron Aguascalientes, Toluca, Chihuahua, Morelia-Tarímbaro y Guadalajara, con una proporción del 8% y el 5% de la fuerza de trabajo.

Cuadro 2
México: población en edad de trabajar e índices de disimilitud y de segregación ocupacional religiosa de las zonas metropolitanas, según las 16 principales zonas del sistema urbano nacional

Zonas metropolitanas	Población total de 12 y más años	Minorías religiosas de 12 y más años	Índices de DUNCAN		Índice de KARMEL-MACLACHLAN		% población ocupada minorías religiosas	
			Rural	Urbano	Rural	Urbano	Rural	Urbano
Total nacional	70.139.314	7.977.622	9,71%	5,00%	2,31%	1,04%	9,56	9,46
Valle de México	13.941.204	1.285.390	9,70%	8,21%	1,23%	1,57%	6,70	8,03
San Luis Potosí-Soledad de G. S.	4.653.996	618.590	13,78%	6,59%	4,12%	1,66%	5,16	10,07
Guadalajara	2.694.357	134.620	8,96%	8,21%	0,38%	0,87%	6,17	8,51
Chihuahua	2.489.079	156.016	44,32%	7,70%	4,24%	0,91%	7,43	7,53
Monterrey	2.433.394	269.880	29,21%	12,20%	7,17%	2,82%	6,58	7,25
Colima-Villa de Álvarez	1.903.538	334.316	35,12%	5,51%	6,40%	1,57%	4,65	8,84
Tijuana	1.498.773	242.468	17,89%	7,38%	4,29%	2,37%	8,55	9,67
Aguascalientes	1.397.858	115.073	23,72%	7,88%	4,53%	1,37%	4,55	7,84
Puebla	1.384.965	177.374	30,37%	9,23%	5,81%	2,15%	9,43	10,47
Querétaro	1.316.005	176.098	18,22%	10,39%	6,23%	2,86%	7,45	10,09
Moroleón-Uriangato	1.216.051	133.156	30,99%	14,54%	4,37%	3,54%	6,70	11,03
Toluca	1.150.455	78.622	23,10%	10,16%	2,18%	1,64%	9,60	11,92
Oaxaca	839.015	108.793	24,43%	9,27%	8,91%	2,15%	5,39	9,82
Mérida-Progreso	833.108	97.454	14,26%	9,54%	2,04%	2,27%	5,99	7,62
Torreón-Cómez Palacio-Lerdo	735.618	77.398	29,40%	13,65%	4,61%	2,83%	5,83	9,70
Morelia-Tarimbaro	724.175	40.854	25,52%	9,29%	0,99%	1,14%	9,00	10,01
Otras 21 zonas metropolitanas	6.780.102	896.917	28,98%	11,36%	6,69%	2,84%	7,97	9,16
Resto del país	24.147.621	3.034.603	8,14%	4,83%	1,99%	0,96%	9,56	9,46

Fuente: INEGI; estimaciones con base en el XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

La segregación ocupacional hacia las iglesias minoritarias se observa marcadamente en el ámbito rural de las principales zonas metropolitanas del país. En Chihuahua, el 44% de la fuerza de trabajo es excluida de las actividades productivas rurales de esa zona; en similar situación se presenta la segregación en la zona metropolitana de Colima-Villa de Álvarez y Moreleón-Uriangato y Puebla, Torreón-Gómez Palacio-Lerdo y Monterrey, con índices superiores al 29%. Zonas metropolitanas como Morelia-Tarimbaro, Oaxaca, Aguascalientes y Toluca muestran niveles superiores al 20%. Lo anterior se corrobora con el ajuste del índice de Duncan para producir el índice de Karmel-MacLachlan, donde 13 de las 16 zonas metropolitanas tienen niveles superiores al nacional.

Ahora bien, pese a que la segregación ocupacional urbana no es tan alta como la registrada en la parte rural de las zonas metropolitanas, su peso es mayor, dada la concentración de la población en las actividades urbanas dentro de esas zonas. Cuando el total nacional arrojaba una segregación urbana hacia grupos religiosos de un 5%, las zonas metropolitanas de Moreleón-Uriangato, Torreón-Gómez Palacio-Lerdo, Monterrey, Querétaro y Toluca, tenían registros superiores al 10%; el resto de las 16 zonas metropolitanas también superaron el registro nacional, incluso la zona metropolitana del Valle de México alcanzó un índice de segregación ocupacional hacia las minorías religiosas de 9,7%. Con el ajuste al índice de Duncan la situación es similar, pero se reduce el efecto en las zonas metropolitanas de Chihuahua y Guadalajara, que alcanzan niveles inferiores al nacional en el índice de Karmel-MacLachlan.

El análisis de los grupos minoritarios religiosos muestra que la discriminación educativa es latente, no sólo en el ámbito nacional, sino que es una realidad de las ciudades pequeñas y los espacios rurales del país. Si bien los niveles del indicador son bajos, no son despreciables toda vez que al comparar áreas urbanas y rurales, las primeras prácticamente duplican el promedio de escolaridad de las minorías religiosas de las zonas rurales, al ser cerca de 9 años en las áreas urbanas y aproximadamente de 5 años en las rurales (ver cuadro 3). Incluso dentro de las áreas urbanas las diferencias se muestran al comparar los promedios de escolaridad de los grupos religiosos de las zonas metropolitanas de más de 9 años frente a un poco más de 6 años del resto de las áreas urbanas.

La discriminación salarial hacia los grupos minoritarios religiosos resulta ser también de gran importancia, incluso dentro de las áreas urbanas que ocupa esta población, toda vez que el ingreso por hora en promedio fue de 2,3 dólares en las áreas urbanas de las zonas metropolitanas, siendo levemente mayor a la mitad de éste en las áreas rurales. La diferencia entre lo urbano y lo rural es latente dentro del propio grupo, mostrando las condiciones precarias de las comunidades rurales del país, que trascienden las características religiosas. Sin embargo, la discriminación salarial hacia las agrupaciones religiosas alcanzó un 11,3% de

diferencia en relación con el ingreso de los grupos de católicos en la parte rural del resto del territorio, independiente de las zonas metropolitanas.

De acuerdo con lo visto hasta aquí, la discriminación laboral hacia los grupos religiosos minoritarios se vincula con la localización de la población en las zonas y áreas territoriales del país y con los contextos de pobreza. Para percibir con mayor claridad la intensidad que puede alcanzar el proceso de discriminación laboral hacia estos grupos, identificaremos si pertenecen a alguno de los grupos vulnerados y discriminados (utilizando para ello los conceptos y clasificaciones del CONAPRED).¹⁰ A partir del Censo de Población de 2000 se pueden distinguir los grupos de mujeres, jóvenes, personas adultas mayores, personas con discapacidad, indígenas, minorías religiosas e inmigrantes. Este ejercicio nos muestra la complejidad que conlleva la “medición de la discriminación”. En efecto, la población bajo estudio puede ser susceptible de ser discriminada, no sólo en tanto integrante de una agrupación religiosa minoritaria, sino también por poseer atributos de los grupos identificados como vulnerados. Con esta propuesta metodológica para medir la discriminación no se puede identificar el atributo principal que detona la discriminación, pero sí permite aproximarse a establecer la combinación de atributos que intensifican la probabilidad de ser discriminado en el mercado laboral.

Los resultados condensados en el cuadro 3 muestran que hay una combinación de características de los grupos vulnerados que los expone más a la discriminación, tanto educativa como salarial. En primer lugar, se pueden comparar los grupos de mujeres pertenecientes a algún grupo religioso minoritario respecto de las mujeres católicas; comparación que muestra que el índice de discriminación educativa es positivo para todos los fragmentos territoriales (tanto por áreas urbanas y rurales como por zonas metropolitanas y en el resto del país). Esto significa que las mujeres de los grupos religiosos minoritarios se encuentran en mejores condiciones de inclusión educativa para participar en el mercado de trabajo que las mujeres católicas, especialmente en las áreas rurales del resto del territorio, aunque allí su población es la que menos educación registra. En cuanto a la discriminación salarial, pese a que se hace evidente la mayor intensidad de diferencia salarial entre hombres y mujeres de ambos grupos, también se aprecia que las mujeres de los grupos minoritarios religiosos son menos discriminadas que las mujeres católicas, especialmente en los espacios urbanos.

¹⁰ Disponible en <www.conapred.org.mx>.

Cuadro 3
México: índices de discriminación educativa y salarial de minorías religiosas en las zonas metropolitanas

Región	Escolaridad		Ingreso	
	Índice de discriminación	Años promedio	Índice de discriminación	Dólares por hora
Urbano				
Total	-0.0085	8,71	0.0420	2,11
Zonas metropolitanas	0.0008	9,22	0.0506	2,33
Resto del país	-0.0645	6,65	-0.0329	1,24
Rural				
Total	-0.0503	4,75	-0.0993	0,70
Zonas metropolitanas	0.0076	5,80	-0.0311	1,12
Resto del país	-0.0664	4,47	-0.1133	0,60

Fuente: INEGI; estimaciones con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Para la población con discapacidad encontramos una alta discriminación educativa en ambos grupos. Sin embargo, en el ámbito rural es mayor la discriminación dentro de los católicos, aunque la discriminación salarial no es tan fuerte, toda vez que el índice registró valores positivos en todos los fragmentos territoriales para ambos grupos de población. Incluso al comparar los valores positivos del índice entre los católicos y los grupos minoritarios religiosos se puede concluir que están en mejor condición de remuneración las y los católicos con alguna discapacidad que los grupos de población que venimos estudiando.

Entre los jóvenes de los grupos minoritarios religiosos y los jóvenes católicos no se encontraron grandes diferencias de discriminación educativa, debido a que su contraste se realiza con generaciones anteriores, con amplias brechas de acumulación de activos educativos. Pero el mismo contrasta con el amplio margen de discriminación salarial en ambos grupos de población frente a sus generaciones anteriores que se encuentran en el mercado de trabajo; se trata de márgenes tan grandes, que llegan a sobrepasar hasta un 80% del ingreso. A su vez, en esta comparación de jóvenes católicos con jóvenes de minorías religiosas, salen menos desfavorecidos los jóvenes católicos que los de las minorías religiosas, en comparación con adultos y personas adultas mayores de ambos grupos.

Cuadro 4
México: índices de discriminación educativa y salarial de minorías religiosas de las zonas metropolitanas, según grupos de mayor discriminación

Región	Escolaridad							Ingreso						
	Índice de discriminación							Índice de discriminación						
	Mujeres	Discapacitados	Jóvenes	Ancianos	Indígenas	Immigrantes	Años promedio	Mujeres	Discapacitados	Jóvenes	Ancianos	Indígenas	Immigrantes	Dólares por hora
Minorías religiosas														
Católicos														
Total	0.0755	-0.5524	0.5016	-2.6651	-0.7643	0.1765	8,71	-0.1044	0.0507	-0.6706	0.4810	-0.0805	0.1058	2,11
Zonas metropolitanas	0.0487	-0.4652	0.4820	-2.2796	-0.5447	0.1422	9,22	-0.1465	0.0479	-0.6339	0.4130	-0.1054	0.0876	2,33
Resto del país	0.1389	-0.8466	0.5970	-4.2386	-0.6863	0.2805	6,65	0.1055	0.1029	-0.8865	0.7370	0.1845	0.1471	1,24
Católicos														
Total	0.1042	-0.5663	0.5109	-2.8308	-0.6889	0.1766	8,98	-0.1560	0.1170	-0.6475	0.4153	-0.1881	0.1213	2,08
Zonas metropolitanas	0.0840	-0.4839	0.4915	-2.4061	-0.4864	0.1528	9,39	-0.1627	0.1132	-0.6320	0.4296	-0.1015	0.1130	2,25
Resto del país	0.1655	-0.8550	0.5965	-4.3687	-0.6817	0.2342	7,29	-0.1441	0.1610	-0.7085	0.3960	-0.1484	0.0967	1,40
Minorías religiosas														
Católicos														
Total	0.1205	-0.8575	0.6872	-5.1421	-0.4705	0.2824	4,75	0.2087	0.4120	-0.8410	0.4003	-0.3247	0.2493	0,70
Zonas metropolitanas	0.1950	-0.5984	0.6447	-4.7382	-0.7584	0.2572	5,80	0.1224	0.0068	-0.7803	0.4159	-0.1105	0.1943	1,12
Resto del país	0.0803	-0.9489	0.7025	-5.2452	-0.3917	0.2593	4,47	0.2257	0.5130	-0.8406	0.3999	-0.2292	0.2190	0,60
Católicos														
Total	0.2016	-1.0642	0.7075	-5.8231	-0.5425	0.2618	5,14	0.0241	0.2327	-0.7291	0.4882	-0.4643	0.2299	0,84
Zonas metropolitanas	0.2271	-0.8331	0.6526	-5.1536	-0.6753	0.2020	6,01	-0.0725	0.0924	-0.7335	0.5039	-0.1185	0.1278	1,20
Resto del país	0.1820	-1.1254	0.7256	-5.9408	-0.4637	0.2666	4,86	0.0539	0.2922	-0.7172	0.4940	-0.4167	0.2583	0,73

Fuente: INEGI; estimaciones con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Si se tiene el atributo de ser una persona adulta mayor, en ambos grupos se aprecia lo inverso al caso de los jóvenes: la discriminación educativa es alta en ambos grupos, aunque es más desfavorable para los adultos mayores católicos (siendo mayor la diferencia dentro de las áreas rurales). El contraste con la discriminación salarial mostró que la remuneración de los adultos mayores, tanto católicos como de grupos minoritarios religiosos, es mucho mayor que la de los jóvenes y adultos, siendo a su vez más alta entre las minorías religiosas.

La condición étnica es un atributo determinante de discriminación en México, especialmente en el mercado de trabajo. Empezando por la discriminación educativa, donde todos los índices resultaron negativos, la intensidad de la condición precaria de este atributo fue mayor entre las iglesias minoritarias de las zonas urbanas que entre los indígenas católicos, aun cuando en el resto del territorio en las zonas rurales son los indígenas pertenecientes a grupos religiosos minoritarios los que se encuentran con más bajos niveles de escolaridad respecto a los no indígenas de las mismas zonas en sus grupos. La discriminación por dicho atributo se refuerza con la discriminación salarial (que sufren independientemente del área o zona en que se encuentren), destacándose que los indígenas católicos presentan brechas más amplias que las expuestas por los de los grupos religiosos minoritarios frente a los grupos de no pertenencia étnica.

En el caso de la condición de inmigración como factor de discriminación, se puede observar que los índices de discriminación educativa son positivos en todas las categorías, siendo levemente menor entre los católicos inmigrantes que entre los grupos religiosos minoritarios de las áreas urbanas en las zonas metropolitanas, mientras que en las áreas rurales la brecha educativa es mayor entre las iglesias minoritarias que entre los católicos inmigrantes. Algo parecido ocurre con la discriminación salarial, pues no hay índices negativos, y la brecha remunerativa es mayor entre los inmigrantes de iglesias minoritarias que entre los católicos en las áreas urbanas de las zonas metropolitanas; lo contrario pasa con las zonas rurales.

CONCLUSIONES

Las expresiones de la discriminación social pasan por espacios e instituciones que se convierten en reguladores del acceso a las oportunidades de formación y capacitación a las cuales tiene derecho la población. La institución escolar se convierte en un espacio de regulación y normalización de las conductas y comportamientos hasta la delimitación de la conciencia y la aceptación de manera impositiva de las doctrinas predominantes. Aquellos grupos favorecidos en el ingreso a las escuelas, que logran adquirir activos educativos, tendrán que pa-

sar por el siguiente filtro de discriminación que la sociedad prepara dentro del mercado de trabajo. Al ingresar en él, la población tiene que soportar factores de discriminación y segregación ocupacional que limitan el libre acceso a espacios productivos en actividades económicas que podrían considerarse con características específicas de credenciales supra-educativas y de experiencia laboral. Ello también determinará no solamente el espacio laboral, sino la posición en el trabajo, el tipo de ocupación, el ingreso y la vinculación laboral.

La discriminación hacia los grupos de minorías religiosas no católicas no es ajena a estos procesos. Si bien hemos encontrado que en muchos casos los grupos de población que están excluidos son aquellos que buscan en la diversidad religiosa algo de alivio a la penosa y rutinaria realidad a la cual los condena la marginación y la exclusión social, también es cierto que deben asumir otros retos para afrontar las manifestaciones de discriminación por motivos religiosos. Los límites de la tolerancia de la población hacia la diversidad religiosa llegan hasta el mercado de trabajo. Lo que es importante destacar es que no existe una discriminación exclusiva hacia determinados tipos de religión, sino que se trata de una fobia al fanatismo. Pero el fanatismo también llega hasta los grupos sin credo ni religión, pues los ateos también son discriminados en el mercado de trabajo. Incluso el mismo proceso de adoctrinamiento no solamente es un tipo de discriminación social, sino que además impone sobre los grupos de población creencias y doctrinas por encima de la formación de la identidad tradicional y local.

Los atributos de la discriminación son códigos intangibles que varían según la tipología social que el imaginario de los colectivos está construyendo. La deconstrucción misma de la discriminación pasa también por la combinación de atributos de la población: ser mujer religiosa no católica no es igual a ser indígena no católico, como tampoco es lo mismo que ser adulto mayor católico. Lograr desenmascarar los factores de la discriminación, las maneras como se manifiestan, las intensidades que presentan y, especialmente, sus espacios sociales —tanto territoriales como productivos y laborales— es un paso importante para observar los elementos que distorsionan lo que sería meritocráticamente justo, bajo un marco de tolerancia y diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Anker Richard (1998). *Gender and Jobs: Sex Segregation of Occupations in the World*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo (OIT).
- Barabas, Alicia (2002). *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. México: CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés.

- Becker, Gary (1971). *The Economics of Discrimination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre (1974). *A economia das Trocas Simbólicas*. Brasil: Perspectiva.
- _____ (1988). *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. México: FCE-El Colegio Mexiquense.
- _____ (2003). “Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión”, en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXI, N° 62, mayo-agosto, 279-307.
- _____ (2004). “Discriminación religiosa en México”, en *La discriminación en México. Expedientes sobre discriminación 3*, México: CONAPRED.
- Blancarte, Roberto y Rodolfo Casillas R. (comps.) (1999). *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: Secretaría de Gobernación-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Capotorti, Francisco (1977). *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas. Informe para la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías*. New York: Naciones Unidas.
- Casillas, Rodolfo (1996). “La pluralidad religiosa en México”, en Gilberto Giménez, (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL-Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Castel, Robert (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Conferencia General de la Organización Mundial del Trabajo (OIT) (1962). “Convenio 111 relativo a la discriminación en materia de empleo y ocupación” (adoptado el 25 de junio de 1958), en *Diario Oficial*, 11 de agosto.
- Duncan Otis y Beverly Duncan (1955). “A Methodological Analysis of Segregation Indexes”, en *American Sociological Review*, Vol. 20, N° 2.
- García de Fanelli, Ana María (1989). “Discriminación ocupacional y salarial por género”, en *Desarrollo Económico*, Vol. 29, N° 114, julio-septiembre.
- Geertz, Clifford (2000). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Hervieu-Léger, Danièle (1996). “Nuevas formas de religiosidad”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Ibarra, María Esther (1994). “Chiapas: los conflictos religiosos”, en *Macrópolis*, febrero, año II, N° 99.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2001). *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI.

- _____ (2005). *Base de datos de la información estadística*. Disponible en <www.inegi.gob.mx>. Último acceso, 21 de julio de 2007.
- Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2004). México: CONAPRED.
- Luckmann, Thomas (1987). *The Invisible Religion*. London: MacMillan.
- Martínez García, Carlos (2005). “¿Por qué crece el protestantismo entre indígenas?”. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2005/07/06/018a1pol.php>. Último acceso, 6 de julio de 2005.
- Masferrer, Elio (2004). *¿Es del César o es de Dios?* México: UNAM-Plaza y Valdés.
- Organización Mundial del Trabajo (OIT) (2003). *La hora de la igualdad en el trabajo*. Ginebra: OIT.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU)-Asamblea General (1981). *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o en las Convicciones*, Resolución 36/55 del 25 de noviembre. Disponible en <http://www.ohchr.org/spanish/law/intolerancia.htm>. Último acceso, 7 de octubre de 2007.
- _____ (2000). *Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia*. CONF. 189 / PC. 1/7 del 13 de abril.
- Piore, Michael (1983). “Labour Market Segmentation: ¿To What Paradigm Does it Belong?”, en *American Economic Review*, Vol. 73, N° 2, mayo.
- Reich, Michael, David Gordon y Edwards Richard (1973). “A Theory of Labour Market Segmentation”, en *American Economic Review*, Vol. 63, N° 2, mayo.
- Rendón, Teresa (2003). *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres, en el México del siglo*. México: Siglo XXI-UNAM.
- Robert, Jacques (1994). *Constitution et religions minoritaires. Recueil de l'Académie Internationale de Droit Constitutionnel*. Túnez: CERP.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: CONAPRED.
- Weber, Max (1984) [1904-1920]. *Ensayos sobre sociología de la religión*. 3 Vols. Madrid: Taurus.
- _____ (1980). “The National State and Economic Policy”, en *Economy and Society*, Vol. 9, N° 4.