



# R

## eligi3n y resistencia popular en Am3rica Latina

Elio Masferrer Kan\*

Los brujos son los sacerdotes de las religiones de los vencidos (Marcel Mauss).

Las relaciones entre religi3n y pol3tica probablemente tengan tanta antigüedad como la de la especie humana sobre el planeta. Durante mucho tiempo existi3 una verdadera yuxtaposici3n de ambas o en otros casos, la subordinaci3n de una a otra. Una estrategia para escribir la historia moderna y contempor3nea ser3a a trav3s de las relaciones entre religi3n y pol3tica. Esta relaci3n entre poder e ideolog3a siempre fue conflictiva y de una coexistencia dif3cil.

A partir del siglo XVIII y en particular de la revoluci3n norteamericana y la revoluci3n francesa asistimos a un proceso creciente de secularizaci3n del poder pol3tico. Ello implica habitualmente una invocaci3n a los dioses, para reafirmar su opuesto, un poder basado en la voluntad popular, lo cual es notorio en la inmensa mayor3a de las constituciones americanas.

Esta aparente armon3a entre los dioses y el poder popular, implica un conflicto de sus intermediarios en "este mundo", con otros grupos de poder y en particular con el poder popular. Las iglesias o m3s espec3ficamente la iglesia cat3lica apost3lica romana, fue la gran derrotada en el siglo XIX. Las reformas liberales desarrolladas en los pa3ses latinoamericanos sin excepci3n, implicaron una separaci3n entre el Estado y la iglesia, as3 como p3rdida de poder y de bienes para esta 3ltima.

Pr3cticamente todas las constituciones pol3ticas americanas garantizan la libertad de cultos, pero adem3s de ello, regulan con bastante precisi3n y minuciosidad las relaciones entre Estado e iglesia.

En nuestro continente, la iglesia fue el otro brazo de la consolidaci3n de un sistema colonial que implic3 asimismo la subordinaci3n, la persecuci3n, la transformaci3n y desaparici3n de las religiones anteriores a la invasi3n europea; en definitiva, la consolidaci3n ideol3gica de un nuevo sistema de poder. Sin embargo, las religiones, que siempre se presentan como atemporales, son productos de sus propios "tiempos" y se transforman de acuerdo a las situaciones hist3ricas.

cas. En algunos casos en forma violenta, como puede haber sido la destrucci3n de los templos ind3genas, en otros en forma "pac3fica" como fue el Concilio Vaticano II y las reuniones del CELAM en Medell3n y Puebla.

Las religiones practicadas actualmente por la inmensa mayor3a de las poblaciones ind3genas americanas y por grandes contingentes de poblaci3n mestiza son resultados de una mezcla de las religiones existentes antes de la invasi3n europea con el cristianismo de los invasores. Los procesos no fueron los mismos y no es raro encontrar notorias diferencias aun dentro de un mismo grupo 3tnico o grupo lingü3stico. Esto llam3 pronto la atenci3n de los antrop3logos pues se encontraban frente a nuevas y din3micas creaciones humanas, que romp3an con las "ortodoxias" religiosas.

Podemos decir que uno de los aportes te3ricos de la antropolog3a americana fue encontrar c3mo las pr3cticas religiosas se transformaban a su vez en canales de expresi3n del poder y de las pr3cticas pol3ticas de los pueblos indios subordinados y dominados constituy3ndose as3 en mecanismos duales de dominaci3n de resistencia 3tnica y nacional.

Muchos sacerdotes del "clero bajo" ser3an los jefes o los intelectuales org3nicos de las independencias nacionales en abierto enfrentamiento con las "jerarqu3as" coludidas con el poder colonial. A su vez, muchos especialistas religiosos ind3genas ser3an y son los jefes pol3tico-religiosos de los movimientos de protesta y de rebeli3n contra la dominaci3n de las oligarqu3as.

Las pol3ticas coloniales espa3olas y portuguesas hab3an apuntado sistem3ticamente a desestructurar y a cooptar a los jefes ind3genas para transformarlos o sustituirlos por meros funcionarios de la Corona. La supuesta igualdad ante la ley y la eliminaci3n de las diferencias basadas en "la sangre o la nobleza" claves de las reformas liberales del siglo XIX fueron fuertes golpes para las autoridades 3tnicas del continente que todav3a subsist3an. Lo notable es que cinco siglos despu3s todav3a existen autoridades pol3ticas cuya legitimidad emana de las pr3cticas 3tnicas que en su mayor3a tienen un trasfondo religioso, o se expresan como pr3cticas religiosas. Las religiones, en los pueblos dominados, muchas veces se convierten en el 3ltimo "espacio" posible de organizaci3n de los mismos.

Esta ha sido la importancia de los estudios sobre sistemas de cargos pol3ticos religiosos para la construcci3n de una antropolog3a latinoamericana, y para la consolidaci3n de un indigenismo respetuoso del desarrollo adoptado por los pueblos indios en su larga marcha por el respeto a sus derechos.

En un primer momento, las diferencias culturales impresionaron a los especialistas. La coexistencia de estados capitalistas dependientes en proceso de modernizaci3n, y la adopci3n de modelos de desarrollo copiados de los occidentales, llevaron a los antrop3logos a pensar que estaban frente a "relictos" o meras "supervivencias" prehisp3nicas o del periodo colonial. Esta concepci3n evolucionista decimon3-

\* Especialidad de Antropolog3a Social-ENAH.



nica muchas veces se conjugaba con una perspectiva ahistórica y funcionalista que analizaba el sistema al margen de sus cambios históricos.

Los grandes desarrollos teóricos a que nos estamos refiriendo tuvieron lugar en Mesoamérica y en el mundo andino. En este último hay un proceso de revisión de estas cuestiones desde los trabajos de Fuenzalida, Cotler, Spalding, Isabell, Zuidema y Paese, entre otros. La cuestión fue totalmente reformulada en la II Jornada sobre Etnohistoria y Antropología Andina, cuyo tema era "Ayllu, parcialidad y etnia".

En Mesoamérica, los estudios sobre sistemas de poder se especializaron fundamentalmente en lo relativo al caciquismo, a las relaciones patrón-cliente y a los sistemas patrimonialistas del Estado. Los estudios sobre facciones políticas indígenas son recientes, aunque tenemos una extensa y sólida bibliografía sobre movimientos sociales indígenas. Los antropólogos mexicanos señalaban desde hace tiempo que los planteos sobre sistemas de cargos políticos religiosos hechos en su momento por Cancian, Vogt y otros autores que en su momento vinculados al Proyecto Harvard-Chiapas habían sido rebasados por la expansión de la sociedad nacional, el desarrollo capitalista y la aparición de nuevas fuerzas sociales en las comunidades indígenas. A la vez que reclamaban sobre la ahistoricidad de algunos análisis.

Lo único que faltaba era una revisión sistemática de los planteos teóricos y conceptuales elaborados en ese orden para poder avanzar en estos problemas. Mientras que los estudios sobre caciquismo nos describen el polo mestizo del poder, los sistemas de cargos políticos y religiosos y otras alternativas de poder de los grupos étnicos, nos refieren necesariamente al polo indígena de una alternativa de poder frente a la dominación y opresión. A esto apunta un número de *América Indígena*, XLVI-3, cuya editorial se nos pidió que redactáramos. Lo más notable es que sean quienes reformularon en su momento esos planteos teóricos quienes los replanteen, corrijan y reformulen, en un acto de gran honestidad intelectual, como es el caso de Cancian, Haviland y Kholer.

Los procesos de surgimiento de nuevos pueblos han sido denominados por los antropólogos como los procesos de etnogénesis y contra lo que se podría pensar, los últimos 500 años han sido muy activos en este aspecto. Algunos autores han planteado que dichos procesos son protagonizados por burguesías nacionales interesadas en consolidar un mercado y un Estado propio y que de ello deriva también la consolidación de una ideología nacional singular que legitime esta situación. Los procesos de etnogénesis pueden estar a cargo de otros grupos y clases sociales y que en sociedades complejas pueden coexistir proyectos nacionales antagónicos según las clases que los propongan o que tengan su hegemonía. Asimismo es importante destacar la dinámica de la visión del mundo, tanto de los pueblos colonizados, como de los nuevos pueblos. Los primeros sometidos a una explo-

tación despiadada fueron también objeto de una evangelización forzosa, la cual tuvo un éxito relativo.

Los nuevos pueblos, desarrollados muchas veces en contraposición con la población indígena también fueron explotados y oprimidos por las nacientes oligarquías. En este caso muchas veces el desarrollo de sistemas religiosos de origen católico romano, pero adaptados a las nuevas situaciones, fue el hilo conductor de la formación de una conciencia nacional, objetivo histórico muchas veces marginal para las oligarquías dominantes que veían en su asociación dependiente con las potencias imperiales la vía más operativa para su desarrollo.

Una obra que influyó notablemente en los pensadores contemporáneos fue el capítulo I de *La ideología alemana*. En esta obra Marx toma como modelo la situación europea y en particular el estado francés y muestra cómo la burguesía nacional se organizó, consolidó y construyó una conciencia nacional y un estado nacional, sobre la base de un mercado, borrando lo que él llama las diferencias regionales.

Es probable que los actuales movimientos nacionalistas corsos, occitanos, bretones y vascos entre otros, no estén de acuerdo con este tipo de planteos. Pero no podemos negar que esta propuesta teórica refleja una tendencia en la constitución de muchos estados de los países industriales.

En el caso de la constitución de los estados nacionales en América Latina la cuestión no es tan sencilla. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre las características de las clases sociales que desarrollan los movimientos independentistas, pero salvo excepciones, nadie lo atribuye a burguesías nacionales en ascenso. Es notoria la inexistencia, o en su defecto, la debilidad de las burguesías nacionales y al margen de la discusión sobre quiénes dan el golpe inicial contra los españoles o portugueses, en los países latinoamericanos se consolidan las oligarquías agroexportadoras muy vinculadas a los imperios coloniales o neocoloniales compradores, cuyo proyecto no es de ninguna manera la constitución de un mercado propio sino su articulación a la división internacional de trabajo determinada por los imperios. Conocemos el caso de estados que son constituidos simplemente en función de las necesidades estratégicas de los imperios. Tras la crisis de 1929 comienzan procesos de sustitución de importaciones, y se fortalecen y desarrollan burguesías nacionales más fuertes aunque con formas peculiares de dependencia.

En otros países del llamado Tercer Mundo la situación es más matizada, los estados africanos contemporáneos (nos referimos preferentemente al África subsahariana) están constituidos sobre la base de fronteras coloniales y en una constante lucha contra el llamado "tribalismo", que, traducido en términos concretos significa la desestructuración de los grupos étnicos existentes antes del reparto del África por los imperios. En la mayoría de los casos, las luchas africanas de liberación han sido protagonizadas o dirigidas por los sectores mulatos o por grupos destribalizados y aculturados por los europeos con el propósito de constituirlos en



gestores del gobierno indirecto. Estos líderes políticos, desde distintas perspectivas ideológicas se lanzaron a construir una conciencia nacional y sería aventurado plantear que en Angola o Mozambique, por ejemplo, la conciencia nacional es desarrollada por la burguesía nacional.

La creación reciente de estados socialistas plantea una serie de preguntas interesantes. No entraremos en la polémica sobre la adecuación o no de los mismos a los principios del marxismo original, pero es evidente que la cuestión nacional es un tema no resuelto definitivamente. La Unión Soviética no tuvo mayores inconvenientes en denominar a la Segunda Guerra Mundial la Gran Guerra Patria y realmente tenemos poca información sobre la formación de la macroidentidad soviética y el proceso tipo *melting pot* que implicó. Los problemas con algunas de sus minorías han sido reconocidos incluso por las más altas autoridades de este país. Otros casos de estados socialistas multinacionales son Yugoslavia, Rumania, Checoslovaquia o Vietnam. Resulta particularmente notable la constatación de problemas con las minorías, a veces incluso originarias de otros estados socialistas, como son los casos de los albaneses en Yugoslavia, de los húngaros en Rumania o de los chinos en Vietnam, por citar algunos ejemplos.

En los Estados Unidos, el país de mayor desarrollo capitalista del mundo, formado sobre la base del genocidio de la población india, el trabajo esclavista de millones de afroamericanos, la expansión territorial y el desarrollo industrial a cargo de europeos, la situación no es más sencilla. La diversidad de los contingentes migratorios y fuertes procesos de diferenciación social llevaron a la constitución de sistemas poliétnicos estratificados, con una particular combinación de factores clasistas, étnicos y raciales que aún hoy no están resueltos; un dato interesante es que en el Censo Nacional de 1980 sólo el 10% declaró ser de origen americano, mientras que los demás reivindicaron los orígenes de sus antepasados antes de la llegada a América.

La antropología social latinoamericana ha centrado su atención en los grupos étnicos del continente y la polémica evidentemente no ha sido resuelta. Ya en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro el debate estuvo presente: por un lado, una corriente integracionista cuyo interés estaba centrado en la formación de naciones mestizas, donde lo indio se fundía en matrices hispanoamericanas, una vez depurados los elementos "nocivos" de estas culturas; por otro, las posiciones de Lombardo Toledano que proponía desarrollos autónomos al estilo soviético y una tercera posición era de los bolivianos que planteaban desarrollos autogestionarios a partir de la organización indígena tradicional.

Pasada esta polémica, lo que se afirmó en la práctica fueron las posiciones culturalistas e integracionistas que se adaptaban con cierta eficacia a los proyectos integracionistas de los Estados. Hacia los años sesenta comienza un replanteo de las posiciones de los antropólogos, ¿qué ocurrió mientras tanto?

A escala estructural, el desarrollo capitalista había sido intenso y promovido grandes cambios en el bagaje cultural de los pueblos indígenas del continente, homogeneizando muchos aspectos de su "cultura material" y de la "cultura espiritual" y por ello las definiciones culturalistas de identidad étnica se tornaban cada vez menos viables. Las potencias europeas comenzaron el proceso de descolonización y sus colonias del Caribe se convirtieron en mini Estados, generándose así situaciones inéditas en lo que a procesos de etnogénesis se refiere; los latinoamericanos debieron enfrentarse a poblaciones de países soberanos que se denominaban jamaíquino, tobaguense, dominiques, guyanes, etcétera. Esta época coincidió con una gran ofensiva contra las poblaciones indígenas que se resistían a los beneficios de un dudoso proceso.

La década siguiente, la de los setentas, coincidió con el surgimiento de una capa de intelectuales profesionistas indios que, a diferencia de los anteriores, no negaban su identidad sino que trataban de preocuparse por la suerte de los suyos: asimismo entre los antropólogos surgían tendencias que desde distintas posiciones ideológicas y científicas criticaban las prácticas asimilacionistas e integracionistas; a la vez que se demolían teóricamente las posiciones culturalistas referidas a la identidad étnica. Pero de todos estos fenómenos, quizás el más novedoso y que explica los procesos mencionados anteriormente fue la existencia de grandes grupos de población indígena perfectamente articulados al sistema capitalista que habían desarrollado estrategias propias de articulación a la vez que mantenían la identidad, conciencia y lealtades étnicas. Grupos sociales que no veían en el mestizaje las posibilidades de su desarrollo, que se negaban a renunciar a su identidad étnica y que a la vez protagonizaban fuertes movimientos de reivindicaciones políticas, sociales, económicas y culturales.

En cierta manera, el proceso no era exclusivo de los indios americanos. Los setentas y los ochentas atestiguan procesos de reafirmación étnico-nacional en lugares muy dispares: los franco-parlantes de Québec, las reivindicaciones de los flamencos en Bélgica, la afirmación de la identidad chi-





cana en Estados Unidos, el reconocimiento a las nacionalidades españolas, la sucesión y derrota de Biafra, la lucha de los eritreos, la cuestión kurda —entre muchos casos— muestran la persistencia de la cuestión étnico-nacional en lugares dispares y en sistemas económico-políticos antagónicos. Mención especial merece la cuestión miskita en Nicaragua, sobre la cual no detallaremos por razones de espacio.

Es de todos conocido que hasta ahora la antropología social ha intentado dos tipos de explicaciones. La primera, desde posiciones bastante influidas por la escuela británica, por Frederik Barth y por las teorías del colonialismo interno, ha tratado de explicar la categoría de indio como categoría colonial, en concepto de conciencia étnica y ha retomado los planteos sobre límites étnicos. La respuesta a las llamadas posiciones etnicistas vino desde el ángulo del marxismo y desde los integracionistas. Los etnomarxistas han intentado una explicación del problema desde el ángulo de los clásicos del marxismo y lo han hecho bien, si nos atenemos a una gramática de la ortodoxia; lo que falta todavía es que lo constaten con realidad. Critican a los indigenistas, más que sus posiciones integracionistas, el que hayan actuado como intelectuales orgánicos de las burguesías nacionales u oligarquías locales, o que no hayan apoyado las luchas campesinas por la tierra. A los etnicistas les critican la idealización que hacen de los grupos étnicos así como la inmutabilidad y eternidad que les asignan. Lamentablemente, muchas veces los sectores etnomarxistas de la antropología asignan más peso a la opinión de los “clásicos” que a los datos de campo.

Lo más reciente fue el caso miskito, donde una aplicación mecánica de estas posiciones que no percibía adecuadamente la especificidad de la cuestión étnica, dió pié a la aplicación de una hábil política étnica por parte del imperialismo, que logró cooptar a sectores importantes de las minorías étnicas involucradas. La autocrítica y el cambio en la política étnica del sandinismo expresada en la Ley de Autonomía y el desarrollo de todo lo que ésto implica, ha permitido una reformulación de la situación y el involucramiento de las minorías de la Costa Atlántica en la construcción de la Revolución nicaragüense.

Nosotros consideramos que muchos investigadores dejan de lado el papel de los sectores oprimidos y explotados de una sociedad en la constitución de su identidad. En la mayoría de los casos los grupos dominantes locales eran o son, minorías blanco-mestizas o blanco-mulatas que no detentaban en su totalidad los medios de producción ni se apoderaban por completo del excedente social, pues debían compartir el control de los mercados locales con los representantes del capital imperial. Los grupos dominantes en América Latina y el Caribe en muchos casos han empleado o emplean todavía elementos de carácter racial o étnico como formas de legitimación de su posición.

Los sectores oprimidos y explotados estaban constituidos por población de origen africano en proceso de acultu-

ración, población indígena destribilizada o que mantenía ciertos aspectos de su organización social y política, sectores mestizos que no tenían una ubicación específica en el sistema colonial y que requerían o reclamaban espacios sociales y económicos y en muy pocos casos población europea empobrecida.

La única forma, de organización social permitida era la organización para el culto religioso, lo que llevaría a la Igle-

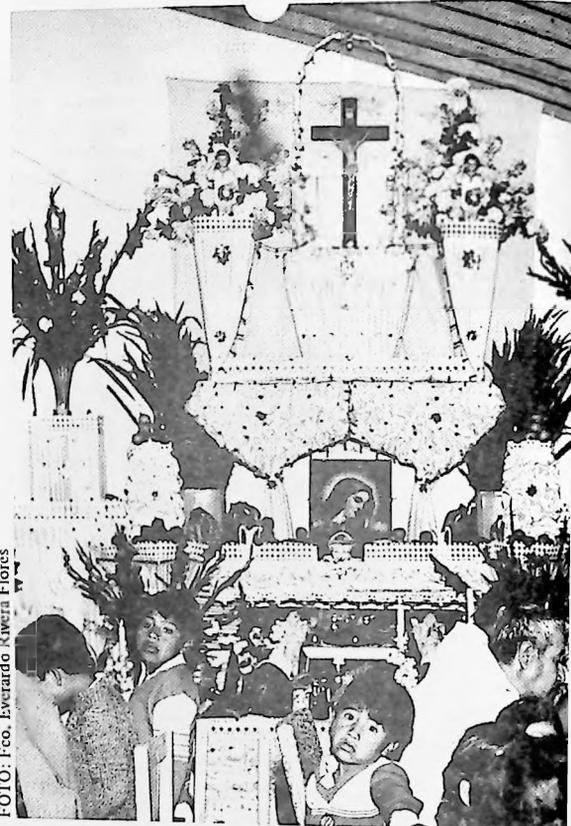


FOTO: Fco. Ezequiel Rivera Flores

sia a jugar un papel legitimador de las relaciones de dominación. Sin embargo, al ser la organización para el culto la única alternativa organizativa permitida a los sectores oprimidos y explotados, ésta se transformó en un “espacio” —quizás el único— donde los sectores oprimidos podían reunirse, organizarse y promover un liderazgo socio-político que no entrara directamente en conflicto con el sistema colonial. Estas formas de liderazgo permitido, en situaciones de conflicto podían dar lugar a un liderazgo alternativo útil para el enfrentamiento con los grupos dominantes. Esta si-



tuación es notoria en el caso de los sistemas de cargos políticos religiosos en las comunidades indígenas y en el papel de ciertos santos o imágenes que luego se transformaron en "patronos nacionales".

En la sociedad colonial americana, el culto a los patronos nacionales se transformó en el único espacio donde los grupos dominados podían reunirse, organizarse y ser conscientes de sus fuerzas y potencialidades. Esta posición simbólica peculiar fue vislumbrada con claridad por muchos líderes independentistas y revolucionarios americanos y es una explicación de porqué la recurrencia al emplearlos como emblemas en un momento determinado.

De este modo, los sectores dominados fueron desarrollando una lengua propia, resultado de la fusión de distintas tradiciones lingüísticas: espacios sociales para distintas prácticas que les daban especificidad; una historia común y sistemas peculiares de liderazgo. Asimismo, la situación de discriminación étnico-racial les daba elementos de identificación y un destino común rubricado por el estigma de la discriminación donde la explotación y la situación de clase aparecía y aparece muchas veces encubierta bajo la conciencia de pertenencia a un grupo étnico nacional.

El papel de la religión como forma de control político y de integración al sistema colonial fue vislumbrado por los grupos dominantes coloniales y se constituyó en el motor político de la evangelización; sin embargo, generó dos nuevas instituciones, la Iglesia católica colonial americana y los grupos religiosos populares. La Iglesia, en el siglo XIX se escindió entre la lealtad hacia sus patronos y la lealtad a sus feligreses.

Creemos que todavía falta aclarar el papel histórico-estructural de la reforma liberal que se dió en toda América Latina en el siglo XIX y que consistió en la expropiación de los bienes eclesiásticos. La tenemos bastante estudiada en cuanto a su papel en el surgimiento de las haciendas pero nos falta un estudio adecuado sobre la reformulación que implicó su liquidación como gran terrateniente. O, para decirlo de otra manera, al separar lo sagrado de lo profano, la Reforma implica una resacralización de la Iglesia, a la vez que el despojo de la base económica de las cofradías y hermandades, que en muchos casos eran expresión de la religión popular colonial. Al quitarle recursos económicos propios se obligó a la Iglesia a ingresar al proyecto capitalista dependiente como un aparato de Estado y no como un patrono que pudiera competir con los nuevos grupos dominantes en proceso de consolidación. Su refuncionalización como institución al servicio de los nuevos grupos dominantes, fue posible al despojarla de sus bienes más importantes desligándola de todo un complejo de intereses creados con las viejas estructuras económicas. Paradójicamente, esta nueva situación facilitó también el desarrollo posterior de un sector de sus integrantes que impulsaron la concreción en este mundo del mensaje utópico cristiano, como es el caso de la teología de la liberación.

En este contexto, el surgimiento de la conciencia nacional en los países latinoamericanos no puede desligarse de la conciencia de explotación y opresión de las clases populares por parte de los grupos locales dominantes y del imperialismo en turno; del mismo modo que la dinámica de la identidad étnica y los límites de los grupos étnicos solo pueden estudiarse teniendo en cuenta tanto la dinámica interna de los propios grupos como la de las respectivas formaciones económico-sociales en que se insertan.

Las condiciones que estamos describiendo se han transformado en la actualidad a través del surgimiento de nuevos grupos religiosos, particularmente protestantes y pentecostales entre los indígenas y las clases populares campesinas y urbanas. Estos cultos, entre los sectores populares, muchas veces implican la subordinación ideológica y política al proyecto imperial, pero en otros casos se convierten en herramientas de expresión de una disidencia. Asimismo, en muchos casos los conversos a estas nuevas propuestas cristianas no renuncian a su identidad étnica ni asumen necesariamente los papeles asignados por sus iglesias "madres", sino que, por el contrario, son reapropiadas por los sectores populares como canales de expresión de sus problemas y reivindicaciones económicas, sociales, políticas y étnicas, generando vertientes protestantes de la teología de la liberación, asignándole nuevamente a los sistemas religiosos, papeles duales y antagonicos.

El carácter histórico de los grupos étnico-nacionales implica también el reconocimiento de que los elementos que componen su identidad, su conciencia, su visión del mundo y sus límites étnicos son también dinámicos y están íntimamente vinculados con las transformaciones en los ecosistemas, la producción y la economía, la organización social y los sistemas políticos y religiosos.

Teniendo en cuenta estos elementos pensamos que la antropología debe plantearse una reformulación de su objeto de estudio, que es un sujeto histórico y para ello debe formular estrategias de investigación que le permitan romper con un conjunto de marcos teóricos y conceptos que pudieron ser muy útiles en un momento de su desarrollo pero que en la actualidad deben ser reformulados, atendiendo a las transformaciones de nuestro sujeto-objeto de estudio.

## Conclusiones

1. El campo de lo religioso es visto como una totalidad que explica la vida económica, social y política y no como un nivel autónomo.
2. Cuando nos referimos a lo religioso no nos referimos a las iglesias institucionalizadas y jerarquizadas, sino que nos referimos a las religiones indígenas y tradicionales como un campo donde estos pueblos se refugian para mantener su identidad.
3. En este espacio muchas veces se toma conciencia de los problemas de clase. Está claro que los indígenas y demás



sectores populares se movilizan por problemas de clase, pero es a través de su cultura y de su sistema de valores que se toma conciencia de esta situación.

4. Algunos autores como Concha, *et al.*, 1986, plantean que América Latina es un caso donde la religión de los dominadores es la misma que la de los dominados. "Un mismo conjunto de símbolos y un lenguaje común se viven de modos muy diferentes en el pueblo y en sus clases dominantes. Se trata en realidad de dos religiones que desempeñan papeles políticos muy diferentes". Podemos decir que en el caso de las regiones interétnicas, la religión de los dominadores no es necesariamente la de los dominados, aunque todos se identifiquen como cristianos. Los mestizos practican tradiciones religiosas que son reelaboraciones del cristianismo en relación con la cultura nacional. En el caso de los grupos étnicos encontramos reelaboraciones vinculadas con las tradiciones culturales de cada pueblo indio, las cuales muchas veces se expresan mediante la creación o recreación de los sistemas mitológicos y simbólicos de cada pueblo.

---

## Comunidades eclesiales de base:

# R

## eligi3n y poder

Apuntes para una interpretaci3n

---

Artemia Fabre Zarandona\*

**A**l hablar sobre comunidades eclesiales de base (CEB) se hace necesario aclarar que casi nada se ha hecho de investigaci3n sociol3gica o antropol3gica sobre este tema en M3xico. Por lo que es necesario empezar por se~alar brevemente algunos momentos hist3ricos que dieron origen a estas organizaciones de tipo religioso-institucional que han permitido en general a toda la iglesia cat3lica, reformular su actuar teol3gico y social, esto es, intentar3 aportar elementos que den paso a una investigaci3n, en primera instancia de la iglesia y de las CEB, entendidas 3stas como instituciones sociales, para que posteriormente se pueda hablar sobre los receptores de ese mensaje teol3gico-social. Es decir, ver el campo religioso como algo dinámico en donde

la instituci3n religiosa junto con sus intermediarios interactúa con los feligreses y el mundo social mayor.

Empezar3 por decir que se est3 hablando de una reformulaci3n teol3gica a trav3s de la recuperaci3n o mejor, de apropiaci3n del hombre hist3rico. As3 pues, decir CEB, es hablar de un sistema simb3lico que se revitaliza en lo hist3rico; como resultado de la implementaci3n de mecanismos no s3lo teol3gico-conceptuales por parte de la iglesia, para insertarse de una manera m3s moderna en la sociedad, sino tambi3n, a trav3s de generar elementos concretos y operacionalizables para relacionarse con los feligreses y, ofrecer nuevamente una v3a religiosa que recupera la misi3n de abogar por una justicia social y proclamar el reino de Dios.

Quisiera antes de delinear una rese~a de las CEB, aclarar dos puntos:

1) en este trabajo hablar3, principalmente, de una posici3n de izquierda teol3gica que, evidentemente tiene tambi3n una forma particular de expresar y actuar su trabajo evang3lico-social en las CEB, y

2) considerar3 a la religi3n como un fen3meno socialmente producido y socialmente orientado, la cual, tiene una influencia sobre la sociedad en que se encuentra. Esto es, la religi3n al no estar fuera de la estructura social, se encuentra involucrada en los procesos pol3ticos, en los procesos de transformaci3n cultural y en las luchas sociales, donde al mismo tiempo, toma parte en las acciones sociales y la sociedad interviene en ella (Maduro: 1980, 80-84). As3 pues, estamos hablando de la religi3n de la iglesia cat3lica a trav3s de una dimensi3n simb3lico-religiosa, que nos habla de una trascendencia suprahumana y que justamente esta caracter3stica diferencia a la iglesia de otras instituciones por estar creada por Dios y en busca del reino de ese Dios. Esta trascendencia y ligaz3n con lo divino genera toda una serie de actividades que vuelven a la iglesia un elemento impugnador socio-pol3tico importante que, adem3s, siempre entrar3 en contacto con la sociedad, con el Estado, con los actores sociales, ya sea para favorecer, impugnar o cuestionar el orden social existente.

La nueva propuesta general de la iglesia cat3lica crea canales para legitimarse en el orden social moderno y, las CEB forman parte de esta propuesta de legitimaci3n. Esto es, las CEB, surgen como componente del aparato institucional de la iglesia que recupera una visi3n religiosa del mundo de y en las clases populares a partir de una opci3n preferencial por el pobre (Mainwaring: 1986).

Ahora bien, hablar de CEB como tambi3n hablar de la iglesia, implica necesariamente ubicar la discusi3n a trav3s de asumir la heterogeneidad de la iglesia sin olvidar que, como iglesia cat3lica internacional se presenta como un bloque de poder homog3neo altamente estructurado (Brucnea, 1973) en oposici3n a otros bloques de poder ya sean religiosos o pol3ticos.

Al asumir la heterogeneidad se asume la existencia de distintas posiciones y posturas teol3gicas y por lo tanto, dis-

---

\* Mestr3a ENAH.