

CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD CONTEMPORANEA

academia de humanismo cristiano



IGLESIA Y PUEBLO EN AMERICA LATINA

¿Paradigma para un proyecto de transformación político-cultural?

IGLESIA Y PUEBLO EN AMERICA LATINA

Cristián Parker G.

Documento de Trabajo N° 2
Area Religión y Sociedad - CERC
Septiembre, 1986.

P R E S E N T A C I O N

Desde principios de este año se ha constituido el Area de Estudios sobre Religión y Sociedad en el CERC. El CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD CONTEMPORANEA (CERC) es una institución académica no-gubernamental, perteneciente a la ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO. El CERC tiene como objetivo contribuir a la comprensión de la realidad chilena y al diseño de alternativas desde la perspectiva de los problemas de la sociedad contemporánea y desde los enfoques de las ciencias sociales y las humanidades.

Con el fin de ir entregando aportes al estudio sociológico de los fenómenos religiosos en nuestro país el Area de Religión y Sociedad publicará una serie de Documentos de Trabajo.

En este segundo número presentamos el ensayo de Cristián Parker Gumucio, "Iglesia y pueblo en América Latina". Se trata de un análisis del cambio de relación entre la Iglesia y los sectores populares en la historia reciente de América Latina.

La interpretación de los rasgos más sobresalientes de esta evolución permite proponerla como modelo. Se trata de un modelo que acentúa las perspectivas más promisorias en función de la emancipación de los propios sectores populares. Modelo digno de tomarse en cuenta por parte de una política renovada que pretenda interpretar a los sectores populares con toda su complejidad, no sólo social y política, sino también cultural y religiosa.

Cualquier observación y sugerencia al texto rogamos hacerla llegar al CERC.

Santiago, septiembre de 1986.

¿Paradigma para un proyecto de transformación político-cultural?

Cristián Parker Gumucio

Si la Iglesia fue durante siglos una fuerza sociocultural primordial en la constitución de una "visión de mundo" religiosa que era funcional a la hegemonía de las clases dominantes en el orden colonial u oligárquico latinoamericano y podría afirmarse que con el surgimiento de una "Iglesia de los pobres" estamos en presencia de la conformación de una nueva función hegemónica, favorable esta vez a las clases subalternas.

La repercusión ideológica y política de la renovación ocurrida en el campo religioso (1) latinoamericano estas últimas décadas es inestimable. El surgimiento de una Iglesia que "opta por los pobres", revaloriza la cultura y religiosidad popular y abina en la base la formación de comunidades y organizaciones populares en una perspectiva liberadora que ha sido ampliamente analizada. Los enfoques teológicos, sociopolíticos y sobre el fenómeno han resaltado, y con pruebas evidentes, la potencialidad política y liberadora de todo ese proceso. En una época de crisis política y de crisis de la política, época en la cual se buscan alternativas nacionales y populares para reconquistar una democracia verdadera para las sociedades latinoamericanas, parece interesante reconsiderar el problema de la relación Iglesia-pueblo. En efecto, aunque en for-

(1) Para una conceptualización del campo religioso ver P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Rev. Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

ma todavía preliminar e hipotética quisiera exponer, a modo de paradigma, un modelo de transformación cultural y regeneradora, en el que esos fenómenos de cambio en la relación que ha tenido, tiene y proyecta la Iglesia con el pueblo. Esta mirada al cambio interno de interrelaciones y prácticas que es la que nos permitirá interrogarnos sobre lo real o ficticio en la constitución de un nuevo tipo de hegemonía esta vez funcional al bloque popular. El punto de partida para nuestra reflexión sociológica será la "religiosidad popular" porque ella es expresión de cultura popular y de la política y reflexión que aparece en la Iglesia hacia esta es para mí el más sugerente. Intentaremos así descubrir actitudes ideológicas y acciones liberadoras en la trama histórica del catolicismo latinoamericano.

1. RELIGION POPULAR, RELIGION OFICIAL Y FUNCION HEGEMONICA

La mayoría de los autores, teólogos y pastores, antropólogos, sociólogos y psicólogos que han estudiado la "religiosidad popular" en América Latina coinciden en distinguir de las formas tradicionales oficiales de la Iglesia. El catolicismo popular es no-oficial en el sentido que "no pertenece a las élites que detentan la gestión de la catolicidad". El catolicismo popular es una encarnación distinta de la forma oficial romana, en un universo simbólico que usa otra gramática y otro lenguaje, precisamente popular" (2). De acuerdo a otra terminología bastante co-

(2) Leonardo Buff, "Catolicismo popular: ¿qué es catolicismo?" Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. 36, N° 141, 1976, pp. 49-50. Ver también Mario Calderín, "La redefinición actual de la catolicidad: el catolicismo popular en el Brasil", América Latina, Oct-dic, 1980.

mún en el debate eclesial, de la religiosidad popular sería masiva en oposición a la religiosidad de élites. El debate se polariza particularmente en el énfasis que las diversas tendencias teológicas pastorales ponen en el trabajo pastoral con una élite de militantes cristianos comprometidos en el mundo, a los cuales habría de dárseles una sólida y profunda formación de fe a fin de que se comprometan en las tareas de liberación; o bien los que afirman que si la Iglesia no quiere convertirse en una secta, debe trabajar preferentemente con medios masivos, en medio de las masas populares cuya característica cultural de primer orden es su religiosidad.

La distinción entre oficial/popular o bien elitista/masivo no es indiferente para el análisis social sobre la vinculación entre vanguardia y masa. Las repercusiones políticas que tiene hoy la religión en América Latina proviene precisamente de la nueva rearticulación que se da entre lo oficial y lo popular en el campo religioso. Lo que más nos interesa aquí no es el análisis de las características de la religión popular (religión de las clases subalternas en nuestras sociedades dependientes), sino dibujar a grandes rasgos la transformación radical acontecida en el campo religioso en la relación entre la iglesia y las masas populares.

La religiosidad popular es muchas veces caracterizada a partir de un patrón ideal de religión: una forma pura de cristianismo. La religiosidad popular será por ello expresión atrasada, tradicional, mágica, supersticiosa.

perniciosa, impura de la fe. Desde una óptica "revolucionaria" se ha visto a la religiosidad popular como el residuo de una mentalidad precapitalista, mentalidad alienada y alienante porque favorece la explotación y evita un compromiso político transformador por parte de las clases dominadas. Una visión como esta se trata apunto a la perspectiva crítica mítica del populismo que cree ver en la religiosidad de las clases desposeídas la verdadera esencia de su identidad y por ende un valor fundamental que las élites deben reconocer y potenciar. A pesar de sus diferencias ideológico-políticas estos tres tipos de posturas frente a la religión de las clases subalternas comparten en la base un etnocentrismo (3) muy marcado. En el primer caso se trata de una "esencia" religiosa definida por la Iglesia institucional a partir de la cual se evalúa las expresiones religiosas del pueblo y se les clasifica de acuerdo con su mayor o menor proximidad a ese patrón ideal fijado externamente a los grupos populares. En el segundo caso, si bien a partir de una perspectiva que se pretende más científica, se evalúa a la religión de las clases desposeídas a partir del patrón ideal del desarrollo progresivo y lineal de la conciencia hacia su verdadera participación de toda alienación; hay implícita aquí una perspectiva iluminista que desprecia las formas propias del pensamiento popular. Por último, el romanticismo populista es restaurativo. Evalúa a la religiosidad popular a partir de un ideal "popular" que a fin de cuentas no es sino una ficción en la mente del analista. Implícitamente se pretende defender un

(3) Quien ha subrayado el carácter etnocéntrico de muchas perspectivas sobre la religión popular ha sido P. RIBEIRO de OLIVEIRA. Ver: "La Chacaballiana popular en América Latina", Social Compass N° 4, 1978, pp. 562-587.

glesia católica, ha consistido y consiste en que ella sostiene enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa 'religiosa' y que lucha para que las capas intelectuales superiores no se separen de las capas inferiores. La Iglesia romana siempre ha sido la más tenaz en la lucha por impedir que se formen oficialmente dos religiones, la de los intelectuales y la de las 'almas simples'" (4).

En otras palabras la relación religión oficial, o de élites, y religión popular, y de masas, debe comprenderse como parte de una contradicción global entre una cultura dominante y una cultura de las clases subalternas dominadas. Sin embargo, si bien la relación dominador - dominado se articula como relación entre dos culturas, la mediación y especificidad del campo religioso hace que dicha relación no se reproduzca directa y mecánicamente entre la religión oficial y la religión popular. A veces, como veremos, dentro de la propia religión oficial podrán darse corrientes históricas que luchen en contra de la división de clases y la dominación cultural. Lo importante, desde el punto de vista social y político, con repercusiones en el trabajo de masas, es constatar que la relación que mantiene la Iglesia (y su cultura y religión propia) es un elemento paradigmático a tomar en cuenta en función de un proyecto que pretenda la construcción de una nueva hegemonía, de una reforma intelectual y moral, de una nueva cultura.

(4) Antonio Gramsci, "Cahiers de Prison", en Gramsci dans le Texte, Ed. Sociales, Paris, 1977, p. 138. Cfr. también Hugues Portelli, Gramsci et la question religieuse Anthropos, Paris, 1974.

2. LA CLASICA RELACION CATOLICISMO OFICIAL/CATOLICISMO POPULAR.

La historia del catolicismo (religión hegemónica en América Latina) durante los últimos siglos es la historia de una institución religiosa, otrora aparato de hegemonía del modo de producción feudal, que lucha por defenderse frente a las transformaciones generadas por la revolución industrial y la revolución política burguesa, contra el liberalismo y posteriormente el socialismo. Su estrategia pastoral, bien que renovada con el correr de los años, sigue manteniendo el modelo de la cristiandad medieval (su sustituto moderno es la "nueva cristiandad") hasta bien avanzado el siglo XX. En América Latina este proceso arranca desde la misma conquista: fue ella una empresa realizada bajo los signos de la cruz y la espada. La política expansionista del mercantilismo va acompañada en las regiones americanas dominadas por España y Portugal por la justificación religiosa. La cruzada "cristianizadora" es encargada formalmente por la Iglesia al Rey (Patronato) quien al expandir el Imperio expande también el catolicismo de contrareforma. El nuevo orden político surgido de la independencia, luego del período de luchas entre liberales y conservadores, se consolidará bajo la hegemonía conservadora. El modelo de dominación dependiente se construirá sobre la base de una alianza entre la Iglesia y la oligarquía: a nivel político (Concordatos) y a nivel económico (propiedad terrateniente). La Iglesia será el aparato hegemónico de mayor importancia hasta la crisis de los Estados oligárquicos a principios del siglo XX.

Una de las características centrales de la función hegemónica de la Iglesia -que no se da en forma directa y sin contradicciones, puesto que encierra también contra-corrientes críticas- durante la colonia y hasta principios del siglo XX es el control ideológico-religioso del aparato eclesial sobre las masas populares. El hecho de que la Iglesia deba afrontar el problema de las "idolatrías", las "herejías" y la "religiosidad degradada" de las masas (eminentemente rurales en este período) significa que de hecho existe una ruptura en la comunidad de fieles. Ruptura que, como dice Gramsci a propósito de la realidad italiana, la Iglesia no busca remediar elevando a los "simples" al nivel de los intelectuales, sino estableciendo una disciplina de fierro sobre los intelectuales a fin de que no sobrepasen ciertos límites en la distinción y la hagan irreparable y catastrófica (5). La Inquisición en la colonia, luego el Syllabus en el siglo XIX, son los símbolos más claros de este control autoritario de la religión oficial sobre la producción religiosa e ideológica de los intelectuales en el campo de su influencia.

La cultura popular durante esta época histórica, cultura de las clases dominadas: campesinado, artesanado y proletariado naciente, es una cultura oprimida. Pero a diferencia de lo que plantean muchos teóricos sobre su carácter alienado y "contaminado" por la ideología dominante hay que reconocer que esa dominación no ha sido nunca absoluta al punto de vaciar al pueblo de su propia identidad. Si bien es cierto que el pueblo introyecta valores, pautas de pensamiento y conductas de la cultura

(5) Ibid. p. 144.

dominante, también es cierto que en forma anónima y colectiva produce su propia cultura. El sentido común o la sabiduría popular (6) no es sólo la réplica degradada o el reflejo deformante de una realidad y cultura opresora. El pueblo tiene la capacidad de producir, aunque subordinadamente y dentro de los restringidos límites que le impone el orden significativo dominante, sus propios modelos de prácticas y de símbolos. Ya sea inventando, prestando o reproduciendo, de su propia herencia cultural, de las clases dominantes o de los elementos heterogéneos y sedimentarios con que se encuentra en su realidad social y cultural. Por ello la cultura popular, y la religiosidad que forma parte sustancial y sustanciosa de ella, han sido fomentadas y toleradas por la Iglesia sólo en la medida en que ellas eran funcionales a sus fines. De lo contrario ellas han sido reprimidas. Este tipo de relación combinada de tolerancia/represión, se ha manifestado históricamente por una actitud autoritaria y/o paternalista por parte de los clérigos hacia el pueblo y ha permitido, por lo demás, la socialización dentro de ciertos moldes "oficiales".

La producción religiosa del catolicismo tradicional pre-Vaticano II, el catolicismo tridentino, confirmado luego y hecho más rígido todavía por el ultramontanismo, del siglo pasado, creaba y recreaba la producción de un cuerpo sacerdotal separado de las masas populares, a la vez que

(6) Recientes estudios sobre la cultura popular campesina han mostrado la consistencia de una "sabiduría popular" que expresa en términos religiosos una protesta implícita al sistema de dominación. Cfr. M. Salinas C. "La sabiduría campesina y popular chilena del siglo XIX", Araucaria de Chile, N° 19, 1982, pp. 81-97.

impulsaba disciplinariamente la unidad entre las clases populares y las élites culturales y políticas dentro de un solo tipo de religión. La iniciación a la vida sacerdotal y religiosa estaba marcada por una socialización que acentuaba el alejamiento del mundo (Seminario tridentino). El estatuto, rol y simbología específica del agente religioso: su función en la sacramentalización; la formalidad de la liturgia tridentina (que conferían un cierto monopolio al sacerdote en la Eucaristía y la liturgia de la palabra, por ejemplo) su estatuto célibe, e incluso el hecho de cantar con un lenguaje propio (latín) y una vestimenta especial (sotana negra) lo hacen un ser que pertenece a un ámbito de significados separados de los significados y prácticas de la vida ordinaria del mundo popular. El carácter extra-ordinario del agente religioso (sea sacerdote, religiosa u Obispo) estaba, además, revestido de un contenido sacral. El era el único y legítimo representante de Dios (el ministro de Dios) y el que podía ejercer legítimamente, por ello, el monopolio en el acceso y manejo de los espacios y objetos sagrados (Biblia, Santísimo Sacramento, sacramentalización: bautismo, confesión, matrimonio, exequias, bendiciones, altar, etc.).

La producción teológica correspondiente legitimaba y fundamentaba esta situación al considerar al agente religioso y a la institución eclesial como las únicas y verdaderas fuentes de salvación (salus). En tales condiciones resultaba natural que las masas populares no involucradas en la materia de fe se sometieran a la autoridad sacerdotal en la búsqueda de los bienes

de salvación. El disciplinamiento doctrinal, como hemos planteado, afectaba fundamentalmente a los intelectuales, pero se extendía también hacia las formas independientes de religiosidad popular: o bien tolerará con reticencias o incluso justificará racionalmente aquellas expresiones que no se apartan de la ortodoxia, o bien reprimirá aquellas expresiones "mágicas" e "idolátricas" que se alejan de los cánones oficiales.

Es en la catequesis tradicional en la cual podemos descubrir con mayor nitidez el carácter paternalista, a veces directamente autoritario, que adoptó la relación Iglesia-masa popular. Siendo la catequesis el medio de reproducción doctrinal por excelencia, la historia de la Iglesia latinoamericana estará llena de debates y disposiciones normativas sobre la materia (especialmente en sus Sínodos, Concilios y Asambleas). Los sacerdotes tratarían de inculcar la fe y de mantener la unidad alrededor del catecismo tridentino, de los sacramentos y libros litúrgicos tridentinos, las costumbres y prácticas tridentinas. Las procesiones de Rogación, devoción marial, culto a los muertos y santos, indulgencias, bendiciones, milagros, rezos del rosario, novenas, etc. tan generalizadas en la religión popular tradicional tienen allí su origen. En general la labor de las "doctrinas" o "colegios de indígenas" durante la colonia tendrán una buena dosis de autoritarismo y coerción en su metodología de enseñanza. Durante el período republicano esta pedagogía tradicional de la fe será reproducida sobre la base de la estructura social agraria de la hacienda. El patrón latifundista en su relación paternal/autoritaria con sus inquilinos considerará una obligación de su

condición de "católico practicante" (a semejanza del viejo esquema seguido por el encomendero) la instrucción religiosa de sus subordinados. El patrón, en alianza con el clero, proveerá la infraestructura y el espacio adecuado para que la Iglesia realice su labor entre las masas campesinas: construirá las capillas de campo, apoyará y facilitará (cuando no instigará en forma coercitiva) la participación de sus inquilinos en las misiones y actos sacramentales (misa, bautismo, matrimonio, funerales, etc.).

El supuesto básico de esta relación es el de una élite de agentes religiosos y notables cultos, capacitados e instruidos en materias religiosas arcanas para las masas oprimidas. Las masas estarán sometidas a la ignorancia y los prejuicios. La revelación de la verdadera fe que sólo la élite conoce a los humildes campesinos se hace como un acto casi mecánico y rutinario: la formalidad de las técnicas de enseñanza (memorización, p. ej.); el respeto y silencio que el grupo debe guardar hacia el predicador; el cumplimiento "a la letra" de los códigos religiosos morales; y, sobre todo rituales (mandamientos, novenas del rosario, devociones, etc.). La relación bancaria (7) entre el agente religioso y el laico sencillo tiende a reproducirse en las diversas medias populares: parroquias, capillas rurales, y cofradías, hermandades, órdenes terceras y asociaciones laicales urbanas. El agente religioso o el misionero es el que sabe las cosas de fe y debe enseñar al pueblo que no sabe o está equivocado. Se debe inculcar al pueblo sencillo el "depósito"

(7) Ver, Paulo Freire, Pedagogía del oprimido, Ed. S. XXI, España, 1980, Cap. II.

to de la fe" en sus dogmas fundamentales, como si el catequizando fuera un recipiente vacío que se llena desde el exterior. El agente pastoral aparece como el que posee la verdad (de la fe) y el pueblo como poseedor de la no-verdad (= religiosidad sinéctica, impura, ignorante). Por ello la religiosidad popular debe ser corregida y purificada desde afuera y sin tomar en cuenta su dinámica y lógica interna.

La consecuencia social de este tipo de relación entre la iglesia y las masas populares es la domesticación cultural. Impone pasividad a la vez que propone una adaptación ingenua al mundo en que se vive. Al sujeto por evangelizar y catequizar se le trata como un objeto pasivo. Incapaz de aprender la experiencia de la fe, el hombre-masa, debe ser tratado, sin embargo, con indulgencia y caridad (típica de una actitud paternalista). Se deben buscar todos los medios más fáciles y sencillos para que este pobre ser acceda a las verdades eternas. La narración de la "historia de la salvación" se realiza como una representación dramática en la cual el espectador es pasivo: los sucesos que ocurren no tienen ninguna relación con su mundo y su vida cotidiana. Como sujeto de profundas lagunas, desviaciones y contradicciones debe ser tratado con delicadeza (de acuerdo a una versión más refinada y modernizada de la misma actitud coercitiva anterior) para que acepte ser "elevado" de su condición inferior (en la fe) hacia lo superior (las verdades eternas que posee el sacerdote). Tanto en el esquema autoritario, como en el paternalista la relación vertical se mantiene. Toda una historia de dominación cultural y religiosa tiene su manifestación en este

modelo autoritario y/o paternalista de relación con el pueblo.

3. LA CRISIS DEL VIEJO ESQUEMA Y EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA RELACION

IGLESIA-PUEBLO IGLESIA-PUEBLO

Las profundas transformaciones vividas por el catolicismo latinoamericano no a partir del Concilio Vaticano II son producto de una evolución histórica muy compleja y rica. Se trata de una verdadera revolución cultural y religiosa si tomamos en cuenta que los profundos cambios acontecidos se han realizado apenas en unas cuantas décadas. La característica central de la nueva práctica y conciencia de la Iglesia es el hecho de que ahora el punto nodal de todo proyecto pastoral está más centrado en el pueblo que en la religión oficial. Ahora bien este descentramiento institucional no es sólo producto de una nueva teología (teología de la liberación) sino más profundamente el resultado de toda una nueva praxis histórica de compromiso con las clases subalternas. Es la crisis del viejo modelo de relación de la Iglesia con las masas populares y su sustitución (todavía en forma incipiente, con sus tensiones y contradicciones es cierto) por otro modelo de relación radicalmente diferente. Por supuesto que la transición de un modelo a otro no se ha dado en el vacío. Ella ha sido el resultado de toda una transformación del campo religioso en el continente desde principios del siglo XX, pero cuyo proceso se ha vigorizado como "modernización" religiosa del catolicismo de las clases medias a partir de la década de los años 40 o

... como consecuencia de la crisis de la revolución en la América Latina...
...necesidad capitalista, el bene resultado de las luchas populares en los años 60...
...nitalismo desarrollista y auge de las luchas populares en los años 60...
...de la crítica y destruyó el edificio tradicional. Los temas conciliares
...rica Latina. La crisis atraviesa también a la Iglesia y se manifiesta
...de los seglares, la tolerancia, la libertad religiosa y las libertades
...de opinión y expresión:

el continente que está en ebullición. La Conferencia de Obispos de Me-
Como reacción al proyecto eclesial de readecuación al proceso de moder-
nización capitalista, y como resultado de los procesos de crisis del ca-
pitalismo desarrollista y auge de las luchas populares en los años 60...
...comienza a crecer. La corriente de los cristianos revolucionarios en Amé-
rica Latina. La crisis atraviesa también a la Iglesia y se manifiesta
residuo de formas atrasadas y alienantes. Se critica violentamente a
en la polarización, división, crisis sacerdotal, secularización, políti-
la Iglesia oficial porque ésta no está junto al pueblo, pero se tiene
zación y radicalización de los movimientos apostólicos, etc. Es todo
el continente que está en ebullición. La Conferencia de Obispos de Me-
...dellín recogerá, en parte, ese anhelo de liberación que brota de las ma-
te. Haciendo un balance de este tipo de catolicismo el P. Comblin de-
sas populares. Sin embargo, este "cristianismo revolucionario" está to-
...avía en 1973: "el gran problema de los católicos revolucionarios es su
situación minoritaria en la Iglesia y la sociedad. Por vocación serían
nales y arcaicas de la religión por su función ideológica y dominante.

Cae también bajo esa categoría la "religiosidad popular" como un mero
residuo de formas atrasadas y alienantes. Se critica violentamente a
la Iglesia oficial porque ésta no está junto al pueblo, pero se tiene
cierta vergüenza y reticencia frente a la producción religiosa popular:
se le considera una réplica (casi mecánica) de la religiosidad dominan-
te. Haciendo un balance de este tipo de catolicismo el P. Comblin de-
cía en 1973: "el gran problema de los católicos revolucionarios es su
situación minoritaria en la Iglesia y la sociedad. Por vocación serían

Sólo así puede lograrse la transformación que requiere el pueblo para que se produzca una verdadera transformación del campo de los intérpretes de las aspiraciones de las masas. En realidad están muy alejados de las masas. Las grandes desilusiones de los movimientos para el cambio social vienen de la incomprensión de las masas. Estas son fieles a su religión arcaica. (...) En estos últimos tiempos han descubierto que no pueden actuar sin depender de las masas, no pueden ser vanguardias de ningún ejército, acompañe, vanguardias que no anun-

El resultado es la aparición en escena de una de las fases más represivas y excluyentes del pueblo en toda la historia. Sólo a partir de la instauración de regímenes autoritarios en la década

Los regímenes militares, inspirados en la doctrina de la Seguridad Nacional remodelan las sociedades bajo la inspiración del proyecto capitalista transnacional. El resultado es la aparición en escena de una de las fases más represivas y excluyentes del pueblo en toda la historia independiente de estas repúblicas. La violación de los derechos humanos, brutal y salvaje en muchos casos, provocan la respuesta de las Iglesias. Numerosas declaraciones de los Episcopados (Brasil, Chile, Pa-

raguay, Bolivia, Perú, Uruguay, Argentina) denuncian, con timidez o coraje, esta violación de los derechos humanos.

(8) La Iglesia Católica y sus tres tipos religiosos, Fundación Manuel Larraín, Talca, Agosto, 1973, p. 12.
 (9) En los casos de Centroamérica y el Caribe, la participación de los cristianos en las luchas populares a fines de los 70 y en los 80, si bien comparte rasgos comunes, merecerían una consideración especial.

mocrático-parlamentario. La tecnocracia se instaure como la salvadora del subdesarrollo y no hace sino implantar ortodoxamente un modelo que empobrece más a las masas y beneficia a los grandes clanes y conglomerados empresariales. Reprimidos y relegados a la clandestinidad, los partidos políticos y las organizaciones populares entran en crisis y se debilitan. En esas condiciones el peso institucional de la Iglesia en la sociedad la hace ser el único espacio de relativa seguridad en torno al cual comienza a rearticularse la destruida y atomizada sociedad civil.

En esta situación el compromiso de sectores eclesiales con las masas populares se hace cada vez más generalizado. Para la Iglesia esta situación se convierte en un desafío muy grande a su propia misión e identidad. Luego del Concilio y de Medellín y a la luz de la compleja trama de la evolución eclesial y social y de su interacción, se comprende que

global por parte de sectores significativos de la Iglesia, incluida una parte significativa de la jerarquía (Don Helder Cámara, Don Paulo Evaristo Arns, Mons. Proaño, Mons. Alvear, y Mons. Romero, por mencionar sólo algunas de las figuras que lo testimonian). Ya no se trata de una simple "apertura" o de una "nueva sencibilidad" hacia el pueblo: se trata de una nueva praxis eclesial en medio de las clases subalternas. Ahora se produce una especie de "éxodo" masivo desde las clases altas o medias hacia los sectores populares. Los agentes religiosos y los militantes laicos se acercan al pueblo de una nueva manera. Muchos de estos últimos diez años, numerosos documentos pastorales sobre la justicia social; a crear organismo de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a alentar la opción de sacerdotes y religiosos por los pobres y marginados; a soportar en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética" (Puebla N° 92).

En efecto, durante la década del setenta en adelante, es posible ver que la relación religión oficial - religión popular sufre un giro copernicano. El compromiso de sectores cristianos y de agentes religiosos con las luchas populares y su solidaridad con la defensa de los derechos de los oprimidos y marginados, propio de una vanguardia despegada de la masa en sus inicios, se transformó en una actitud más masiva y global por parte de sectores significativos de la Iglesia, incluida una parte significativa de la jerarquía (Don Helder Cámara, Don Paulo Evaristo Arns, Mons. Proaño, Mons. Alvear, y Mons. Romero, por mencionar sólo algunas de las figuras que lo testimonian). Ya no se trata de una simple "apertura" o de una "nueva sencibilidad" hacia el pueblo: se trata de una nueva praxis eclesial en medio de las clases subalternas. Ahora se produce una especie de "éxodo" masivo desde las clases altas o medias hacia los sectores populares. Los agentes religiosos y los militantes laicos se acercan al pueblo de una nueva manera. Muchos de e-

La Conferencia de Puebla marca el hito que "oficializa" la praxis de compromiso con las clases subalternas. La "opción preferencial por los pobres" se insertan en sectores laborales (curas obreros) y en medios rurales o urbanos (agrupaciones populares en "pueblos jóvenes", "Cevallas" o "villas de la dignidad popular" que constituyen los temas principales por donde se vive la "miseria") donde comparten la situación y las pautas socioculturales concretas de la vida popular cotidiana. Como respuesta a esa inserción comienza a formarse, entre los propios trabajadores, pobladores de barriadas y campesinos, agrupaciones y núcleos comunitarios, los que por una parte van tejiendo una red de organizaciones populares de base, y por otra parte, se van vinculando más orgánicamente a las parroquias y demás cuadros tradicionales de la Iglesia.

Lo más interesante en todo este proceso es que, si bien se da con tensiones, no se provoca una ruptura total entre este cristianismo popular de nuevo tipo y la Iglesia oficial (10).

Entre ambos se da una interacción y dinámica de intercambios, a veces fecundos, otras veces no exento de contradicciones. Pero lo novedoso es que a partir de aquí comienza a desarrollarse una nueva relación Iglesia - masa popular, cuya consecuencia social tiene enormes repercusiones en el plano sociopolítico y cultural.

La Conferencia de Puebla marca el hito que "oficializa" la praxis de compromiso con las clases subalternas. La "opción preferencial por los pobres", las comunidades de base y la revalorización de la cultura y religiosidad popular constituyen los temas principales en torno a los cua

(10) Sobre esta interacción e influjo mutuo ver Ronaldo Muñoz, "La Función de los pobres en la Iglesia", Concilium, N° 124, Abril 1977.

cial, tienen diversas percepciones de ella. De aquí también que su con

ciencia, condicionada por la situación y la estructura social, tenga di

(11) El concepto "una Iglesia que nace del pueblo" nos viene de Brasil y ha provocado vivas polémicas teológicas y pastorales. Varios teólogos de la liberación han trabajado sobre el tema que luego fue discutido en la Asamblea de Puebla y ha sido motivo de controversias posteriores. Uno de los trabajos pioneros es el de C. Mesters, Una Iglesia que nace del pueblo, MIEC-JECI, Servicio de Documentación N° 17-18, Lima, 1975, pp. 1-74. Uno de los trabajos más destacados es el de Leonardo Boff, Igreja, carisma e poder, Vozes, Petrópolis, 1981. Ver también Ronaldo Muñoz, La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana, CEP, Lima, 1983.

de una Iglesia comprometida con las clases populares es verdaderamente

la ruptura de su anterior función hegemónica y su reemplazo por una

tución de un nuevo bloque intelectual-moral popular. Esta Iglesia que nace

del Pueblo (11) constituye, desde un punto de vista sociocultural, un verdadero aporte a la constitución de un sujeto popular y de una alternativa democrática y popular a la dominación capitalista.

Uno de los elementos más importantes de esta nueva relación generadora de contra-hegemonía, es el tipo de relación agente religioso - pueblo, donde es posible considerar al primero como el "intelectual orgánico" del segundo. Las masas populares actúan prácticamente y tienen sus principios modelos culturales y religiosos, que aunque heterogéneos no son caóticos ni incoherentes. Sin embargo, el individuo que vive una situación concreta como obrero, como poblador marginal o como campesino, no es consciente de que es productor de una "visión de mundo" o "sabiduría" popular. Las clases subalternas, de acuerdo a su situación social, tienen diversas percepciones de ella. De aquí también que su conciencia, condicionada por la situación y la estructura social, tenga di

(11) El concepto "una Iglesia que nace del pueblo" nos viene de Brasil y ha provocado vivas polémicas teológicas y pastorales. Varios teólogos de la liberación han trabajado sobre el tema que luego fue discutido en la Asamblea de Puebla y ha sido motivo de controversias posteriores. Uno de los trabajos pioneros es el de C. Mesters, Una Iglesia que nace del pueblo, MIEC-JECI, Servicio de Documentación N° 17-18, Lima, 1975, pp. 1-74. Uno de los trabajos más destacados es el de Leonardo Boff, Igreja, carisma e poder, Vozes, Petrópolis, 1981. Ver también Ronaldo Muñoz, La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana, CEP, Lima, 1983.

nes del mundo: una afirmada en palabra y la otra manifestada en el obrar efectivo. "La comprensión crítica de sí mismo se hace entonces a través de una lucha "de hegemonías" políticas de dirección opuesta, primero en el dominio ético y enseguida en la política, para alcanzar a unos vergos grados de originalidad e independencia.

La conciencia de ser un elemento de una fuerza hegemónica determinada es la. Sin embargo, el pueblo, como actor colectivo, si bien dominado, tiene capacidad para la autoproducción, en forma espontánea o instintiva (en el sentido de no educada), de sus concepciones populares que lo puede llevar a la adquisición de una progresiva identidad y personalidad histórica. Para que ello ocurra debe producirse la ruptura crítica del sentido común popular en cuanto tiene de alienado. El proceso no se reduce a una operación intelectual, sino que viene de la reflexión crítica a partir del actuar: dado que en la propia práctica está implícita una forma o modelo cultural. La contrastación teoría-práctica a la luz de elementos crítico-intelectuales es la que posibilita una plena toma de conciencia autónoma. Se logra conformar hegemonía cuando se logra llevar a los "simples" a una concepción superior de la vida. Pero de ninguna manera se trata de una concepción que viene de afuera y que se impone autoritaria o paternalmente. Se trata de que el intelectual entregue los elementos para que el pueblo pueda llevar al plano consciente sus producciones espontáneas y resuelva así, racionalmente, la contradicción que pueda tener por la coexistencia en él de dos concepciones del mundo: una afirmada en palabra y la otra manifestada en el obrar efectivo. "La comprensión crítica de sí mismo se hace entonces a través de una lucha "de hegemonías" políticas de dirección opuesta, primero en el dominio ético y enseguida en la política, para alcanzar a una elaboración superior de su propia consciencia de lo real. La consciencia de ser un elemento de una fuerza hegemónica determinada es la

banda proyectos diversos en medios rurales y urbanos que posibiliten u-

(12) A. Gramsci, Op. Cit., p. 147. Ver también: Tomás Valdivia, "Grams
ci y la cultura", Mensaje, N° 285, Dic. 1979, pp. 828-836.

primera etapa para llegar a una progresiva auto-consciencia en la cual la teoría y la práctica finalmente se unen" (12).

La "opción por los pobres" ha preparado el terreno práctico y teórico para que los agentes pastorales readecúen su papel como intelectuales en medio del pueblo; la revalorización de la religiosidad popular ha sido el resultado de la nueva forma de entender la constitución de hegemonía a partir de la propia cultura popular; y las comunidades de base han posibilitado el espacio adecuado para la interacción intelectual - pueblo en la trama de interrelaciones, reflexiones críticas y prácticas liberadoras que van dando al pueblo la consciencia de formar parte de una nueva "fuerza hegemónica": la corriente de la Iglesia popular (o de "evangelización liberadora") que forma parte del movimiento popular.

a) El agente religioso como intelectual orgánico del pueblo

La relación que los agentes religiosos mantienen con el pueblo es varia da. Se pueden encontrar cuatro o más líneas de acción, en general, en la relación que la Iglesia-institución mantiene todavía con el pueblo: una autoritaria-paternalista que no es sino la continuación de lo que ya hemos analizado; otra asistencialista que busca entregar un auxilio inmediato a los sectores populares en sus necesidades y carencias más urgentes de satisfacer; otra de promoción humana que se centra en la constitución de centros y grupos de "promoción" socioeconómica implemen tando proyectos diversos en medios rurales y urbanos que posibiliten u-

(12) A. Gramsci, Op. Cit., p. 147. Ver también: Tomás Valdivia, "Grams
ci y la cultura", Mensaje, N° 285, Dic. 1979, pp. 828-836.

llamado a la "conversión" marca una ruptura epistemológica y cultural de mucha profundidad.

Es el inicio de la redefinición del papel del agente religioso en medio del pueblo. Reconociendo su propio condicionamiento socio-cultural y re-conociendo la alteridad de la cultura popular, el agente religioso se torna consciente de su rol intelectual: como potencial agente de manipulación o alienación, o bien como potencial agente de liberación y emancipación. Esto significa la ruptura con el esquema tradicional.

De aquí la búsqueda en las congregaciones religiosas y Diócesis por orientar una formación sacerdotal más "encarnada", es decir, más inserta en las condiciones concretas de vida de las clases populares. El nuevo tipo de seminario promueve un tipo de formación en mayor contacto con las ciencias humanas, por ende menos escolástico y más histórico, y un tipo de vida comunitaria donde la participación, el diálogo y la re-flexión crítica sustituyen a la obediencia ciega y vertical a la autoridad sacral del superior. Ahora es a la comunidad a la que se debe fidelidad y es el compromiso social -la caridad social- que se incorpora como criterio principal de juicio de fidelidad al mensaje del Evangelio. Cuando se incorporan postulantes a seminaristas de las propias clases populares se les da formación, y se les exige una vida separada de su propia realidad familiar y cultural, pero ahora se cuida que ese sujeto no pierda los lazos reales y simbólicos que lo identifican a su clase de origen. En el caso de quienes provienen de las clases medias se pro

mueve el reconocimiento de su condición no-popular y se les forma en un proceso que combina la teoría con una práctica pastoral en medios populares. Así, una nueva figura de agente religioso comienza a formarse. Este proceso todavía es incipiente, experimental, inseguro, como todo proceso que va abriendo rumbos nuevos. Pero ya comienza a dar sus frutos en muchos países y por los mismo es el blanco de críticas y actitudes represivas de los sectores neoconservadores en la institución eclesial. Unos de los elementos claves de toda esta nueva actitud, y práctica de los nuevos agentes pastorales, (como de los "antiguos" que se han "convertido") es que ella se debe a la justificación teórica (teológica) que les lleva a ser muy respetuosos de la cultura y de las características propias del mundo popular.

En efecto, la raíz remota de esta nueva actitud colectiva, que ha tenido su teorización más clara en las reflexiones de la teología de la liberación (13), podríamos ubicarla en la preocupación que a principios de siglo llevó a la Iglesia a fundar movimientos apostólicos obreros. La preocupación por la "descristianización" de la clase obrera, sobre todo en la Europa de entre guerras, llevó en Bélgica a Mons. Cardijn a

(13) La Teología de la Liberación está hoy identificada con muchos nombres en América Latina: Gutiérrez, Boff, Segundo, Galilea, Sobrino, Scannone, Muñoz, etc., pero sin duda es Gustavo Gutiérrez el que le dió origen sistemático. Cfr. Teología de la Liberación, Perspectivas, CEP, Lima, 1971. Una buena síntesis histórico-teórica se encuentra en Roberto Oliveros, Liberación y Teología: génesis y crecimiento de una reflexión, CEP, Lima, 1981; y en José Ramos R_egidor, "Il significato storico e politico della teologia della liberazione", Politica Internazionale, N° 8-9, 1979, pp. 52-66.

la fundación de la Juventud Obrera Católica. En América Latina el social cristianismo también realizaba iniciativas entre los obreros: clubes, círculos juveniles e incluso "sindicatos cristianos". Ciertamente que ello fue sólo como respuesta, atrasada por lo demás, a la enorme fuerza que el socialismo iba adquiriendo en un proletariado cuyas condiciones de explotación eran impactantes. Bajo el impulso de la JOC y sobre todo por su famoso "método de revisión de vida" se rompe el edificio intelectual neotomista que imperaba en la doctrina católica hasta los años 50. La preocupación por el desarrollo y la secularización llevarán en Europa a la formulación de nuevas teologías críticas que asumen con su consistencia propia al "mundo" moderno y llaman a comprometerse en la empresa humana.

El compromiso de las élites católicas en las diversas experiencias de cambio social llevarán, lenta pero inexorablemente, a la reformulación de la teología. El discurso teológico ya no se hará a partir de la verdad revelada como si ésta estuviese fijada abstractamente y de una vez y para siempre. El discurso sobre Dios se realizará ahora como "reflexión a partir de la praxis". La gran revolución epistemológica de la teología de la liberación es que piensa la fe a partir de la realidad porque se entiende que Dios se revela en la historia (el locus teológico se ubica en la historia humana). De aquí entonces que, por una parte se comprenda que el compromiso cristiano se da fundamentalmente en esta historia; y para discernir la realidad y tornar más lúcido ese compromiso se recurrirá a la mediación analítica y crítica de las cien-

cias sociales.

La exégesis bíblica ya no se realiza como un ejercicio abstracto y circunscrito a una lectura cuya mediación es metafísica; será ahora una confrontación hermenéutica de cada particularidad histórica con la situación sociohistórica y existencial que dió origen a los textos bíblicos para ver la respuesta que da Jesús y la comunidad primitiva y deducir por analogía la respuesta actual. Esto significa en términos generales que la forma de comprender la doctrina y la tradición está hoy muy lejos de ser como un cuerpo teórico abstracto que debe ser aplicado estrecha y esquemáticamente a la realidad presente. Por el contrario, se entiende que ella es producto de una experiencia colectiva codificada que debe ser descodificada tomando siempre en cuenta su contexto sociohistórico.

La forma de comprender el "compromiso cristiano" varía sustancialmente del esquema anterior. Este ya no significa el acatamiento de un código normativo externo cuya autoridad está al abrigo de toda crítica (los "mandamientos" de la Ley de Dios y de la Iglesia), acatamiento que conlleva el cumplimiento casuístico y ritual de una ética rigorista. El "compromiso" será enfocado ahora bajo la perspectiva de la relación con el hermano y en su situación concreta ("Quien dice que ama a Dios que no ve, pero no ama a su hermano que ve, es un mentiroso" San Juan). El compromiso será ahora la capacidad efectiva de solidaridad en la búsqueda de soluciones liberadoras a los problemas y necesidades (materiales

o espirituales) de personas o colectividades humanas.

La pedagogía religiosa, renovada en su contenido y en su metodología, será la dialéctica inversa a la catequesis tradicional. Ya no se trata de "verdades" eternas que se imponen autoritaria, vertical o paternalistamente desde el exterior. Dado que las verdades religiosas se revelan en la propia historia de los hombres, y como la hermenéutica de la Palabra de Dios es también situada, se busca ahora, de acuerdo a una pedagogía liberadora, la inducción de la verdad y del sentido a partir de la trama compleja y conflictual de la historia personal, grupal - comunitaria, y colectiva - social. La nueva catequesis redefine el papel del agente religioso como un animador y no como un catedrático; como un agente catalizador y no como un agente impositivo. Además, con la promoción de catequistas laicos en los medios populares la catequesis ha dejado de ser el monopolio clerical. La metodología catequética enfatizará la formación como un proceso gradual y permanente en el cual la función de la crítica y el análisis de la propia realidad debe conllevar a una toma de conciencia de la situación de injusticia y a la búsqueda de soluciones y solidaridades liberadoras.

El nuevo rol del agente religioso, como intelectual, ligado y comprometido con las luchas que libra el pueblo, ese pueblo explotado y creyente, será más de animador que de director o "padre". Si anteriormente el párroco estaba acostumbrado a detentar en forma exclusiva la gestión de la religión porque desconfiaba del laicado ("por no estar suficiente

mente maduro en las cosas de fe"); ahora la figura del párroco clericalista se desdibuja con rapidez. El sacerdote es un verdadero animador cultural y religioso de una comunidad activa de líderes cristianos en la masa popular.

La vieja relación paternalista o autoritaria va dejando paso a la nueva relación dialógica y liberadora. Se va creando así un tipo de proceso según el cual, asumiendo la división del trabajo entre élite y masa (que no es sino la división entre trabajo intelectual y manual), se trabaja en la perspectiva de abolir dicha división. Los agentes religiosos siendo maestros, al hacerse discípulos de sus propios discípulos instauran una práctica pedagógica que, si bien no borra las diferencias (imborrables histórica y estructuralmente) posibilita el surgimiento de élites de intelectuales de un nuevo tipo, que surgiendo directamente de la masa, permanecen, sin embargo, en contacto directo con ella. Si esta necesidad se satisface "es ella la que realmente modifica el 'panorama ideológico' de una época" (14). Y dado que "toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica" (15) que se manifiesta en la relación profesor-alumno, intelectual - no-intelectual, gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, vanguardia y cuerpo de tropa, la realización histórica de este nuevo tipo de relación élite religiosa-pueblo, está indicando la viabilidad en la construcción de una nueva hegemonía de parte de las clases populares en su lucha contra la dominación. Está mostrando también que, aunque incipiente y sometida a fuer-

(14) A. Gramsci, Op. Cit. p. 160.

(15) Ibid. p. 174.

tes ataques del ala conservadora de la Iglesia, desde el campo religioso también es posible contribuir a la conformación de esta nueva hegemonía popular.

Si bien hemos dicho que existe un nuevo tipo de relación pedagógica, ella no está libre de contradicciones. La mayor de éstas dice relación con el hecho de que los "profesores" religiosos no son de extracción popular. Se pretende "optar por el pueblo" porque no se es del pueblo y sin embargo, dicha opción (de personas ajenas al pueblo) parece ir abriendo caminos para la constitución de una nueva hegemonía que nace del pueblo. Esta aparente contradicción semántica centrada en las palabras para y del está en el centro de la discusión sobre las relaciones pedagógicas que toda vanguardia debiera tener con las masas. A menudo las vanguardias políticas, teórica y prácticamente, se dicen representantes del pueblo, pero en efecto son élites dirigentes que actúan por y para el pueblo a quien manipulan o movilizan autoritariamente. Uno de los elementos que favorece el desarrollo de relaciones pedagógicas liberadoras en el campo religioso renovado es particularmente el hecho de que se justifica "religiosamente" esa vinculación con las masas populares.

Teológicamente se justifica una actitud liberadora, es decir, de respetuosa animación y acompañamiento, (evitando la domesticación o la imposición autoritaria) por el hecho de que se proyecta la intervención de lo sagrado (Dios, Cristo) en las personas y en el pueblo. Lo sagrado

-o aquella objetivación histórica que lo manifiesta- deja de ser la Institución eclesial o el agente de ella; será ahora "el hombre" y "los pobres". "Dios está con los pobres, no en forma parcial sino total.

Cristo abrazó la condición de los pobres. Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera sea la situación moral en que se encuentren" (16) declaraba en 1979 un Obispo chileno de destacada actuación en su solidaridad con las clases populares. Puebla llama a ver en los pobres y marginados del campo y la ciudad "los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela"

(N° 31-39). En efecto, no se puede faltar el respeto, manipular o dirigir autoritariamente a quienes constituyen una manifestación del universo de lo sagrado: si se denuncia proféticamente la violación de los derechos humanos por los regímenes de fuerza en base a este fundamento sacral, menos es aceptada -en esta lógica- la violación de los derechos de los pobres por parte de la propia institucionalidad y agentes religiosos.

Hay aquí un sólido fundamento para la búsqueda de métodos y prácticas de relación con el pueblo que sean respetuosas de su dignidad y valores propios. Se busca que sea el propio pueblo el que vaya liberándose de sus alienaciones y dominaciones. De aquí el giro radical de perspectiva: se trata ahora de "mirar la vida desde la perspectiva de los pobres, no como pura contemplación, sino como un asumir la situación de los pobres y comprometernos en la acción liberadora colectiva que nace

(16) Mons. Enrique Alvear, "El compromiso con los pobres", Solidaridad, N° 72, Santiago, Junio 1979.

de ellos mismos" (17).

b) Mirando la historia desde la cultura y religión popular

Esta nueva perspectiva para mirar la historia desde las clases subalternas llevó en un primer momento al acercamiento y aceptación un tanto acrítica de lo que políticamente parecía "su" ideología: el marxismo. En efecto, las luchas obreras y populares desde principios de siglo en casi toda América Latina estuvieron y han estado inspiradas en el socialismo y particularmente en su vertiente marxista-leninista. En efecto, el marxismo ha sido la expresión teórico-ideológica más importante en las vanguardias de las clases populares y especialmente de la clase obrera. Pero, si bien ha representado un elemento muy importante en la ideología política de esas clases no ha llegado a constituir hegemonía cultural. Las otras fracciones de clase (campesinado y subproletariado marginal) han conservado expresiones culturales propias, lo que les ha tornado más susceptibles de dominación y manipulación ideológica. Incluso es posible afirmar que en importantes sectores de la propia clase obrera la ideología marxista ha permanecido como un elemento superficial propio de una "cultura política" que no ha tocado en su profundidad la cultura y "sabiduría" propiamente popular. Por ello, si bien a nivel teológico y científico el marxismo se puede demostrar aquí como una útil herramienta de análisis para "ver desde los pobres" las contradicciones estructurales de una sociedad que los explota, el materialismo histórico, sin crítica interna, corre el riesgo de quedar encerrado en un

(17) Ronaldo Muñoz, ss.cc. "Acción Social de la Iglesia", Mensaje, N° 305, Dic. 1981, p. 696.

círculo crítico-intelectual iluminista que está un poco ajeno a las pautas de vida y normas culturales propias de la vida cotidiana de las masas populares.

La praxis de compromiso en medio de las clases subalternas, compartiendo y solidarizándose con sus condiciones de vida y sus organizaciones y luchas liberadoras, ha estado marcando el tipo de reflexión y práctica de los agentes religiosos. Allí donde las coyunturas han puesto a la orden del día la lucha política-partidaria, habiéndose agudizado la lucha por el poder, la práctica de los cristianos comprometidos con las luchas populares ha estado más influida por la politización, la radicalización y el activismo. Ello ha tenido como consecuencia el privilegio de las formas de lucha más propiamente políticas y "lúcidas", pero así se ha favorecido la formación de élites conscientes y se han descuidado los problemas concretos y cotidianos de las masas populares. Por el contrario, allí donde la represión autoritaria ha significado el reflujo de la lucha, el redescubrimiento de nuevas facetas anteriormente ocultas y desdeñadas del pueblo ha replanteado la perspectiva de la propia lucha e incluso de lo que significa hacer política. Por ello, si antes se entendiera la liberación en términos casi exclusivamente políticos, reductivamente, ahora se ha comenzado a comprender la dimensión cultural e incluso contestataria de la propia vida y cultura cotidiana del pueblo. De aquí la revalorización de su "religiosidad popular".

La radicalización del compromiso de las élites religiosas y su inserción pedagógica entre las masas populares comienza a racionalizarse bajo el énfasis que estos últimos años toma el estudio de la religiosidad popular en las corrientes que en otra época la despreciaban o considera ran "ignorante" o "alienante". Se trata de una nueva manera de ver desde los pobres. Esta nueva perspectiva epistemológica, más radical que la anterior, no rechaza la utilización del instrumental analítico de las ciencias sociales, sólo que ahora entiende que lo verdaderamente importante no es contribuir a la "politización" urgente pero restrictiva de las masas, sino el constituir un nuevo sujeto popular, a partir de su memoria colectiva, de sus propias pautas culturales y religiosas y de su propia historia de dominación y de luchas (reivindicativas o políticas) por la liberación. Por ello comienza a reestudiarse la historia y la cultura popular, dado que la historia oficial ha sido "escrita con mano blanca, occidental y burguesa". Esta relectura debe ser a partir de la propia cultura popular:

"Es necesario insistir en que la historia (donde Dios se revela y lo anunciamos) debe ser releída desde el pobre. La historia de la humanidad ha sido escrita "con mano blanca", desde los sectores dominantes.

Otra es la perspectiva de los "vencidos" de la historia, hay que leer e sa historia desde sus luchas, resistencias y esperanzas. Muchos esfuerzos se han hecho para borrar la memoria de los oprimidos; esto es arrebatarles una fuerza de energía, de voluntad histórica, de rebeldía.

Hoy los pueblos humillados buscan comprender su pasado para construir sobre bases firmes su presente" (18)

(18) Gustavo Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, CEP, Lima, 1977, p. 44.

se trata de un proceso histórico global en el cual la multiplicidad de procesos de "reflexión cultural crítica", problematizando sobre su propia realidad religiosa y cultural, irán decantando, releyendo, refuncionalizando o descartando, en un largo proceso, aquello que se apropia como identidad popular auténtica y aquello que es simple folkore degradado o manipulación de las políticas culturales (sociedad de consumo, medios de comunicación de masas, escuela, etc.) de la cultura y religión oficial.

En ese proceso se va reconociendo y revalorizando la religión del pueblo. Producción cultural dominada, y por ello ambigua, con elementos alienantes y alienadores y con gérmenes de protesta y liberación simbólica y real. Ahora se descubre que el carácter alienante o liberador ya no es una propiedad intrínseca a las creencias, mitos, simbologías y ritos populares. Será la práctica social la que determine el carácter que ellos adquieren en situaciones sociohistóricas determinadas.

Al respecto hay que recordar que las producciones simbólicas de la religión popular son también el resultado de una lucha por la hegemonía religiosa y cultural. Así, si bien la génesis mítica de la aparición de la Virgen de Guadalupe, por ejemplo, es la expresión de una protesta indígena según la cual el poder de lo sagrado (lo cristiano y el panteón local estrechamente unidos) se manifiesta a su favor en contra de los Conquistadores, ella ha sido posteriormente reapropiada como símbolo de la piedad mariana por la religión oficial. Así se van redescubriendo

significados que contienen un alto potencial utópico y de protesta social simbólica: el Señor de los Milagros en Lima, los "cantos a lo humano y lo divino" en el valle central de Chile, la nueva devoción a los Santos protectores del triunfo Sandinista en Nicaragua: Santo Domingo, la Virgen de la Asunción, la Inmaculada, entre tantos otros ejemplos diseminados por todo el continente. Símbolos religiosos populares que expresan un contenido bien claro: Dios está de parte de los indígenas explotados, de los negros esclavos, de los campesinos oprimidos, del pueblo que lucha por su liberación. La fiesta patronal de un pueblo, por ejemplo, cumple una función bien precisa al posibilitar el desarrollo de lazos de solidaridad y una cierta identidad colectiva ¿cómo rechazar dichas expresiones por manifestar ciertos elementos que el refinado ojo del intelectual puede considerar "alienantes"?

Esta reinterpretación de la religiosidad popular (20) no sólo está indicando el potencial liberador escondido en ella, sino que es también un nuevo signo de que se camina hacia la constitución de un nuevo bloque histórico. En efecto, la religión tradicional del pueblo y lo que de ella asume la religión liberadora actual, permiten descubrir que la aparente sumisión de las clases subalternas a la religión oficial y a la cultura dominante, no es sino una fachada que disimula la continuidad

(20) Ver entre otros J. Luis González, "Teología de la Liberación y religiosidad popular", Páginas, Vol. VII, N° 49-50, 1982, pp. 4-13; Pablo Richard y Diego Irarrázaval, Religión y Política en América Central, hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular. DEI, Costa Rica, 1981, y Raúl Vidales y Tokihiro Kudo. Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un Estudio de la Religiosidad Popular en América Latina, CEP, Lima, 1975.

de una memoria colectiva y de una cierta identidad espontánea propia. A través de la reinterpretación de los significantes -en esa combinación sincrética y polisémica que es la religión tradicional popular- el pueblo preserva una utopía en la cual la resolución escatológica definitiva del conflicto con las clases dominantes se hará a su favor. En la fiesta y la celebración colectiva tiene ocasión además de recordar orígenes comunes y de mofarse veladamente de los agentes de la visión de mundo oficial. Preserva así una memoria colectiva y proyecta su identidad hacia un mañana utópico: mecanismo de defensa frente a la gran invasión cultural de que es objeto, "espacio de distorsión donde disimula su propia tradición prohibida" (21).

Por otra parte, el reencuentro de los agentes religiosos con estas expresiones de la religión del pueblo permiten que éste, en tanto que intelectual orgánico, "sienta las pasiones del pueblo". Es decir si el agente cultural (en este caso el religioso) no llega a una identificación con el universo simbólico de las masas sencillas jamás podrá considerarse un verdadero intelectual que construya hegemonía.

En el planteamiento gramsciano un intelectual deja de ser "un pedante" cuando se liga a la masas populares "sintiendo sus pasiones elementales, comprendiéndolas, explicándolas y justificándolas en la situación histórica determinada". No se puede hacer política -histórica sin esta conexión sentimental entre el intelectual y el pueblo (Paulo Freire di-

(21) Sergio Sporer, "Christianisme populaire en Amérique Latine", Amerique Latine, Op. Cit. p. 51.

rá que el intelectual comprometido en un proceso pedagógico liberador deberá buscar no sólo la organización del pueblo, sino relaciones de colaboración y de unión para lograr una nueva síntesis cultural). Y agregará Gramsci que sólo cuando la relación dirigente - dirigido se define por "una adhesión orgánica en la cual el sentimiento - pasión deviene comprensión y por consecuencia saber (no mecánico sino saber vivo), tenemos entonces, y sólo bajo esa condición, una relación de representación y es entonces que se realiza el intercambio de elementos individuales entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, es decir, se realiza una vida conjunta que es la fuerza social: es entonces que se crea el 'bloque histórico'" (22). De lo contrario se permanece en relaciones de orden puramente burocrático, formal y los intelectuales se convierten en una casta.

Es el gran cambio ocurrido respecto a la religiosidad popular: de una casta sacerdotal separada y distante de la cultura y religión del pueblo se ha pasado e intelectuales orgánicos que han pasado de un saber abstracto y racional a una auténtica comprensión hermenéutica de la lógica y sentimiento propio de la cultura de las clases subalternas, que posteriormente explican y elaboran según una racionalidad científica, que no se desvía en cuanto permanece ligada por esa "conexión sentimental" con el pueblo.

(22) A. Gramsci, Op. Cit. p. 302.

- c) El pueblo que se hace Iglesia y la Iglesia que se hace movimiento popular: las comunidades cristianas de base

Por último, nos parece que es en la organización de comunidades de base que se concretiza objetivamente gran parte de lo que hemos venido diciendo como profundo cambio de perspectiva y de relación práctica Iglesia - pueblo. Cualquiera hayan sido los motivos que llevaron a la Iglesia a impulsar las comunidades eclesiales de base (falta de sacerdotes, crisis de la parroquia, adecuación a la vida urbana-industrial moderna, opción por las clases desposeídas) lo cierto es que en muchos países de América Latina ellas se han multiplicado y desarrollado con vigor inusitado estos últimos años. Sabemos que este proceso no es homogéneo y que la heterogeneidad de dichas comunidades han llevado a algunos dirigentes eclesiásticos a sugerir una marcha atrás ante la imposibilidad de formalizarlas y "oficializarlas". Sin embargo, ello está revelando que son en gran medida el producto de la transacción entre las iniciativas oficiales y la respuesta creativa y multiforme de las masas populares.

La política oficial de la Iglesia ha pretendido, en muchos casos, su generalización hacia las clases medias o burguesas, pero es real y palpable que ellas sólo han adquirido vigor, fuerza y presencia cuantitativa en los medios populares, en las periferias de las ciudades y en el campesinado. A menudo se escucha la queja de los responsables oficiales de la pastoral eclesial de que se nota una falta de participación activa del laicado en las parroquias del centro urbano (clases medias) o

bien en los barrios residenciales de las grandes ciudades (burguesía) a diferencia de lo que sucede en los barrios populares.

Aún cuando muchas de esas comunidades no tengan desarrollada todavía una conciencia histórica de pertenencia a un movimiento popular, encierran en gérmen un potencial liberador de gran importancia. En general, es necesario reconocer que son sólo una parte de esas comunidades las que se desarrollan en una "corriente popular". Por otra parte, aunque su número se cuente por miles en muchos países, son todavía focos de irradiación de una nueva práctica y modelo cultural que todavía debe penetrar con mayor fuerza en las masas populares.

Estas comunidades son populares y se desarrollan en contacto estrecho con las demás organizaciones del pueblo a las cuales buscan animar y servir. No siempre dicha relación entre la Iglesia popular y el movimiento popular se da en forma transparente y sin dificultades, más todavía cuando, por una parte, en el movimiento popular queda mucho de recelo anticlerical y se conservan las interpretaciones ateas de un cierto marxismo dogmático y anquilosado, y por otra parte, en el mundo clerical y religioso queda mucho de recelo "anticomunista" y cobra vigor, este último tiempo, la arremetida neoconservadora restaurativa en la Iglesia católica universal y latinoamericana. Además la mediación de los partidos políticos plantea serios y graves desafíos al compromiso político y popular que estas comunidades buscan y promueven.

Las comunidades de base son, por otra parte, una forma de readecuación y renegociación del rol tradicional que ha tenido la Iglesia institucional en la sociedad latinoamericana. La Iglesia católica, que durante el período previo al Vaticano II mantenía una política de alianza con las clases oligárquicas y con el Estado (según el modelo "constantiniano") de los cuales obtenía garantías, ventajas y apoyo institucional y a los cuales ofrecía su acción religiosa como coadyuvante en la legitimación y estabilización del "statu quo", ahora tiende a desligarse, aunque parcialmente, del Estado y de las clases dominantes -en algunos países con mayor intensidad que en otros- y ciertos sectores eclesiales profundizan su raigambre y legitimidad entre las masas populares de donde obtienen una nueva fortaleza (23). Es en la comunidad cristiana de base también donde se objetiva la redefinición de identidad que el aparato eclesial hace de sí mismo: dejando de ser eclesiocéntrico y jerárquico, para enfatizar un carácter comunitario, participativo y liberador. Por ello esta nueva forma de construir Iglesia está en el centro de otro aspecto de gran relevancia en esta revolución cultural: la redefinición interna del aparato eclesial como aparato hegemónico. Esta nueva "eclesiogénesis" (Boff) es el resultado histórico de la dialéctica iniciada por la redefinición de las relaciones del aparato eclesial

(23) Ver entre tantos Thomas C. Bruneau, "The Catholic Church and Development in Latin America: The Role of the Basic Christian Communities", World Development, Vol. 8, 1980, pp. 535-544. También, Pro Mundi Vita, Basic Communities in the Church, Pro Mundi Vitae, Bruselas, 1976; AA.VV. Una Iglesia que nace del pueblo, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979; Clodovis Boff, "Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación", Revista Eclesiástica Brasileira, Vol. XL, N° 160, 1980, pp. 595-625; y Leonardo Boff, Igreja, carisma e poder, Op. Cit.

con el pueblo: si tal relación es radicalmente transformada, la dinámica que tal cambio general afecta ahora a la propia estructura y organización interna de la Iglesia, condición fundamental para tornar posible y estable esta nueva función hegemónica. No se puede cambiar la relación Iglesia - pueblo, sin cambiar también a ésta.

Las características del funcionamiento normal de estas comunidades nos permite comprender porqué, en el medio popular, ellas constituyen gérmenes de una nueva fuerza hegemónica, gérmenes de una cultura popular renovada, consciente y liberadora. Por lo general la comunidad eclesial de base tiende a reunirse semanalmente a compartir la vida y reflexionar su realidad a la luz de la Palabra de Dios (Biblia). Se trata, a menudo, de un grupo de vecinos o compañeros de trabajo que se reúnen en grupos muy variados que tienen como base la proximidad y solidaridad de la realidad local. La forma del grupo puede variar, sus objetivos y actividades también. Habrán algunos grupos más centrados en actividades intra-eclesiales (sacramentación, catequesis, vida parroquial, etc.) y otros en torno a problemas extra-religiosos (mundo laboral, convivencia vecinal, organizaciones populares, etc.) pero en la mayor parte estará presente el contacto humano y la problemática personal y familiar de cada cual. La comunidad adquiere así características de un grupo primario: allí la "gente sencilla" se reúne, se conoce y se da a conocer al tiempo que ejercita su palabra, intercambia ideas y experiencias y se apoya mutuamente. Así junto con personalizarse, el individuo de la clase popular, aprende a producir y ejercitar su propio lenguaje, y con él,

su propia "visión del mundo" es llevada a un nivel superior de formulación. Cada persona se aventura así a romper inhibiciones y mecanismos represivos introyectados en su sicología y se lanza "a decir su palabra".

La comunidad de base se convierte así en un "espacio" de personalización solidaria, en el cual los hombres y mujeres del pueblo superan la atomización, la masificación y la alienación de que son víctimas a causa de la "cultura de masas" y de la "sociedad de consumo" dominantes. Este proceso está muy lejos de seguir las pautas de la personalización burguesa. En realidad se le opone. En aquel proceso el sujeto se hace individuo en competencia con los otros y por la vía de su propiedad alcanza su libertad, aquí el individuo se hace persona solidariamente con los otros y alcanza su libertad en ese compromiso liberador con ellos. Si bien se ha notado que en algunos casos se pueden dar rasgos elitistas en estas comunidades, en general se trata de personas que no buscan por esta vía una oportunidad de ascenso social, sino una posibilidad de solidaridad liberadora con su propia clase.

Es en efecto, en la comunidad popular de base donde el proceso de rearticulación Iglesia - pueblo se hace completo. Es aquí donde ya no sólo se trata de agentes religiosos que se convierten al pueblo, sino de miembros de las propias clases populares que construyen Iglesia. La comunidad de base, compuesta por hombres y mujeres del pueblo, implica interacción, igualdad y oportunidad para ellos de hacerse sujetos, de ha-

El surgimiento multitudinario de estas pequeñas células de nuevas relaciones sociales que se expande entre las clases subalternas anticipa un estilo de convivencia más humano, justo y democrático, constituyéndose frente a los regímenes autoritarios en "espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación" (24) y en signo testimonial y anticipatorio de las relaciones democráticas y socialistas del mañana. De aquí que, por una parte, estos núcleos populares y creyentes contribuyan decididamente a conformar un sujeto popular, a la vez que son ellos la avanzada de una "irrupción de los pobres en la Iglesia", que "la interpela constantemente, llamándola a la conversión" (Puebla N° 1147).

La identidad de la comunidad de base popular es, por tanto doble: por una parte, se siente parte del pueblo y del movimiento popular, y por otra parte, se siente perteneciente activamente en la Iglesia. Sin perder su inspiración religiosa (opción de fe en Cristo liberador) no le resta nada a su opción política (opción por la liberación histórica del pueblo). Ello es posible gracias a la revolución cultural en el universo simbólico y doctrinal ocurrida en el campo religioso católico. Ya no se piensa con esquemas escolásticos abstractos, con neotomismos dualistas. Ahora se comprende que la religión no constituye una esfera separada de la contingencia histórica, sino que es una densidad de significación que se manifiesta en ella. Este enfoque permite aceptar, teóricamente al menos, un doble compromiso sin contradicción. Allí reside

(24) Documento final del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología, Sao Paulo, 20 Feb. 1980, N° 21.

la posibilidad de una nueva síntesis cultural: síntesis de los rasgos tradicionales y progresistas de la religiosidad popular y oficial con los elementos más autóctonos y/o revolucionarios de la cultura y el movimiento popular.

Lo que hemos dicho no se da históricamente en forma armónica, dado que la doble vertiente de la identidad -eclesial y popular- de la comunidad de base concentra las contradicciones propias que provienen de la dinámica eclesial, por un lado, y del movimiento popular, por otro. La articulación dialéctica de esta nueva síntesis entre la fe y el compromiso popular liberador no deja de plantear serios desafíos a la comunidad

(25) toda vez que constituye un aspecto central de la lucha por la hegemonía social y cultural en la América Latina contemporánea. No por capricho, o por casualidad estas experiencias de grupos cristianos populares en la base concentran la represión, el control, la vigilancia y la crítica tanto de los poderes dominantes como de muchas autoridades eclesíásticas todavía apegadas a proyectos conservadores.

Dinámicamente, en una situación conflictiva, y no son ambigüedades, en variados grupos y comunidades cristianas en medio del pueblo latinoamericano comienza a producirse esta nueva síntesis religioso-cultural. Esta nueva fuerza hegemónica que nace del pueblo explotado y creyente, -esta nueva relación intelectual clerical-masa popular- tiene en la comunidad de base una de sus mediaciones históricas más fecundas.

(25) Cfr. Pablo Fontaine "Liberación y organizaciones populares", en La Iglesia de los pobres en América Latina, PEC, ECO, SEPADE, Santiago, 1983, pp. 337-351 y Frei Betto, "Práctica pastoral y práctica política", en Ibid., pp. 313-336.

4. PERSPECTIVAS

Sobre el tema que escribimos es casi imposible concluir dato que ello requeriría prever la evolución histórica futura. Además, es necesario recordar que en este artículo sólo hemos abordado uno de los aspectos en este proceso de transformación histórica de la relación de la Iglesia con el pueblo. Hemos dejado de lado un enfoque que aborde la vinculación directa de la religión con el campo político y sus dinámicas propias, institucionales y fácticas; y en el énfasis puesto a la relación con las clases subalternas hemos omitido intencionalmente, la vinculación y función de la religión en relación al resto de las clases sociales y los fenómenos ideológico-políticos que conlleva.

En el balance provisorio que queremos proponer acerca del surgimiento de esta "nueva hegemonía" desde el campo religioso (con el surgimiento de la Iglesia de los pobres), es necesario distinguir matices en el campo religioso, y en lo que se entiende por "hegemonía".

Antes que nada es conveniente volver sobre los trazos más importantes de nuestro análisis del cambio en el campo religioso católico latinoamericano en la historia reciente. Hemos dibujado a gruesas pinceladas una evolución sociohistórica de mucha complejidad y riqueza: enseguida debemos advertir al observador que, en buena parte, el análisis adquiere caracteres tipológicos. El matiz -o las precauciones a tomar en cuen- ta- dice relación con el surgimiento de una Iglesia popular al lado de

una Iglesia oficial. Es evidente que si se diera una ruptura la primera degeneraría en una secta, sociológicamente hablando, y abortaría por ello el nuevo proyecto hegemónico. Asistimos hoy a una lucha que se hace cada vez más aguda al interior del campo religioso por la "hegemonía religiosa" interna. De una parte, una Iglesia oficial y jerárquica en la cual se va fortaleciendo una corriente restauradora y cunde la incertidumbre frente a un proceso radical de "opción por los pobres", reflejando ciertamente contradicciones intraeclesiales originadas por posturas totalmente antagónicas en la cúpula episcopal. Sectores importantes en la Iglesia actual encubren una postura neoconservadora bajo un compromiso "aparentemente liberador": postura según la cual lo importante es la defensa del cristianismo frente a la amenaza secularista: esto es el marxismo y el liberalismo racionalista. Se intenta cooptar o reapropiar un lenguaje liberador para encubrir una política que busca redefinir la función hegemónica tradicional de la Iglesia en otros términos, adaptada ahora a los desafíos sociales más recientes. Se dan también sectores de la cúpula eclesial que siguen y apoyan el proyecto popular no por convicción ni por lucidez política, sino por "buena voluntad" pastoral o por motivos de índole exclusivamente religiosos.

Por otra parte, la acción cada vez más importante de agentes religiosos y comunidades de base en medio de las masas populares con un proyecto liberador que no es homogénea ni monolítica: ella acepta en su interior ciertas contradicciones o no puede evitarlas porque ellas surgen de las necesidades objetivas del proceso.

que marca el paso de un modelo eclesial hegemónico a otro contrahegemónico parecerían comenzar. Pero ello no debe opacar el hecho de que en aquellos sectores que ya han dado la pauta en esta revolución cultural-religiosa, será muy difícil una marcha atrás. Las grandes transformaciones culturales toman décadas y a veces siglos en madurar, pero una vez que un proceso de esta magnitud se ha iniciado en profundidad es posible y probable que arrastre consigo procesos similares en el corto o mediano plazo. Sin embargo, esto no garantiza todavía la constitución de una verdadera nueva fuerza hegemónica. Este nuevo tipo de Iglesia, a través de esta renovación, pasa a ser una suerte de intelectual orgánico del pueblo: pero ello no lleva directamente a la constitución del bloque popular y nacional, tampoco de una auténtica nueva hegemonía.

Si durante mucho tiempo, como hemos visto, han sido los clérigos los intelectuales orgánicos de la dominación oligárquica (intelectuales tradicionales les llamara también Gramsci), en la sociedad capitalista dependiente ellos ya no ejercen más la función de los intelectuales orgánicos de la burguesía; hoy son otros grupos: élites tecnocráticas, políticas o militares. Por otra parte, la hegemonía nace de un cambio de la relación entre los intelectuales y el pueblo: cuando el intelectual es capaz de ligarse orgánicamente a las masas y posibilitar que éstas comiencen a ejercer por sí mismas su capacidad intelectual propia. Así se crea una nueva capa de intelectuales que desarrollando críticamente la actividad intelectual que tiene cada uno, modifica el equilibrio con su propia actividad manual obteniendo que ésta, en tanto que elemento

de una actividad práctica general que renueva constantemente el mundo físico y social, llega a ser el fundamento de toda una nueva concepción del mundo. Esto significa, en el pensamiento gramsciano, que el nuevo tipo de intelectual surgido de la masa popular debe serlo a partir de sus propias condiciones técnicas e industriales de trabajo. El nuevo intelectual no debe dejar de ser obrero, sino siéndolo asumir las funciones intelectuales que en la división capitalista del trabajo están reservadas a una reducida minoría que las ejerce monopólicamente.

En otras palabras, los intelectuales orgánicos verdaderos son los dirigentes populares de las comunidades de base y no los agentes religiosos de la Iglesia que han optado por ellos. La Iglesia se mostrará capaz de dar un aporte decisivo a la constitución de una nueva capa de intelectuales del pueblo cuando sepa animar y formar, según una pedagogía activa y liberadora, hombres surgidos de las propias clases subalternas, no escindidos de sus condiciones materiales de vida y de trabajo, sino comprometidos e insertos en ella. El riesgo de la labor "religiosa" en el pueblo es el convocar a la agrupación comunitaria para servir al pueblo, pero terminar preocupándose exclusivamente de los asuntos internos de la comunidad y de la Iglesia. El des-centramiento institucional debe traducirse también en un des-centramiento de estas comunidades hacia el pueblo. De lo contrario la religión que nace del pueblo no sería sino la reproducción bajo nuevas modalidades de aquella religión funcional a la hegemonía tradicional de las clases dominantes.

Por otra parte, es bien sabido que ni la Iglesia ni la religión tienen funciones directamente políticas. El campo religioso guarda su especificidad en relación al campo político y es en este último que es posible conformar un verdadero bloque histórico hegemónico. Si el proyecto histórico del pueblo busca la elaboración de una nueva Reforma (como propondría Gramsci), en el sentido de ser un vasto movimiento de masas que elabora una nueva cultura, ella no será posible sólo a partir de la Iglesia, por muy comprometida que ésta esté con el mundo popular. La función del "príncipe moderno" vuelve a cobrar vigencia en este proyecto. El sujeto popular no está preconstituido, sino que hay que formarlo: por ello la tarea organizativa y pedagógica se hace indispensable. En este proceso de conformación de una voluntad colectiva del pueblo, habrán de tomarse en cuenta los elementos culturales dado que no se trata sólo de luchar por una nueva concepción del mundo, sino de llevarla al nivel práctico, de gestar ya, aquí y ahora, una nueva concepción del mundo práctica, influyente en las masas, restructurante de relaciones sociales, incluso antes de que se haya alcanzado el poder Estatal. Es decir, se busca una nueva cultura que sea hegemónica incluso antes de ser dominante políticamente. Y sólo se logra tal movimiento cultural "si entre los intelectuales y las gentes sencillas (se da) la misma unidad que debe existir entre la teoría y la práctica esto es, si los intelectuales (son) ya orgánicamente los intelectuales de estas masas, si ya (han) elaborado y hecho coherente los principios y los problemas que las masas planteaban con su actividad práctica, constituyéndose de este modo en un bloque cultural y social" (27).

(27) A. Gramsci, citado por T. Valdivia, Op. Cit. p. 834.

El desafío afecta primordialmente a los partidos políticos populares en el caso concreto de América Latina. Esta nueva forma de Iglesia, en su opción por las clases subalternas, se ha constituido parcialmente en su intelectual orgánico, pero ella no puede por sí misma llegar a constituir un bloque histórico. Lo podría intentar si asume las funciones del partido político, pero ya sabemos que ese no es, no ha sido, ni será su rol, y cuando algunos grupos de vanguardia eclesial lo han intentado han fracasado en el empeño. Estos últimos tiempos en muchos partidos de la izquierda latinoamericana corren vientos renovadores. Ello es un signo que podría ser favorable en la medida en que sólo una política popular y democrática podrá recoger y asumir este desafío histórico planteado por la renovación eclesial. El viejo esquema dogmático del partido popular y su confesionalismo ateo, su reduccionismo de clase, su escolasticismo teórico, y su vinculación burocrática y autoritaria con las masas populares no podrá nunca satisfacer las condiciones para la incorporación de las masas populares creyentes en un proyecto de nueva hegemonía del pueblo. Sólo un partido renovado podría estar a la altura de los tiempos en esta materia. Para que este empeño esté provisto de viabilidad y eficacia histórica no es impropio sugerir que el proceso de renovación partidaria debiera asumir, selectiva y analógicamente, los elementos pertinentes en la relación vanguardia - masa que esta renovación eclesial está mostrando. Ello hará posible que el Obispo y el Príncipe contemporáneos se den la mano en América Latina: no para dominar al pueblo como antes, sino para gestar las condiciones que permitan que el mismo pueblo se libere.

Santiago de Chile, septiembre 1986.