

La política desde la fe

La Teología de la Liberación desde un barrio mexicano

HUGO JOSÉ SUÁREZ

La Teología de la Liberación jugó un importante rol en América Latina desde los años 70 hasta nuestros días. Este artículo se enfoca en la vigencia de esta corriente en la actualidad a partir de una parroquia que asumió esta línea pastoral en la ciudad de México y, más específicamente, de un líder activo en la vida de la Iglesia. En ese marco, es posible visualizar, por un lado, los elementos tradicionales de ese discurso –como el compromiso con los pobres–, y por otro lado, las innovaciones discursivas, como la relación con la ecología y más en general con el medio ambiente.

Los acalorados años 60 tocaron también las puertas de la religión en América Latina. El clima de cambios acelerados de aquellas décadas tuvo una importante repercusión tanto en las estructuras de la Iglesia católica como en los creyentes que se sintieron profundamente atraídos por las ideas de izquierda y tuvieron que tomar decisiones a partir de sus creencias. Surgió así un movimiento de cristianos que volcaron su quehacer hacia posiciones progresistas, lo que dio nacimiento a la denominada «Teología de la Liberación». En estas páginas se busca reflexionar sobre lo que quedó de esta corriente político-religiosa no a partir de las declaraciones oficiales, reflexiones teológicas o posturas políticas de una u otra instancia eclesial, sino poniendo la atención en la manera de dar sentido a la política a partir de las creencias y sus creyentes. Particularmente, se expondrá la experiencia de una parroquia

Hugo José Suárez: es doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es autor de *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México* (UNAM, México, DF, 2015) y de *Un sociólogo vagabundo en Nueva York* (Editorial 3600, La Paz, 2015). Correo electrónico: <hugojose@unam.mx>. Página web: <www.hugojosesuarez.com>.

Palabras claves: catolicismo, comunidades eclesiales de base, Teología de la Liberación, México.

inserta en una colonia popular (Ajusco) del DF mexicano y, en ella, se focalizará en un «relato típico» de un líder de una Comunidad Eclesial de Base¹.

■ La génesis de una alternativa religiosa

Las razones sociológicas fueron ampliamente estudiadas por varios autores: a mediados del siglo pasado, América Latina caminaba a un ritmo acelerado hacia una sociedad urbana, crecía notoriamente la población, las ideas revolucionarias se expandían con rapidez y los movimientos sociales –obrerros, campesinos y estudiantiles– sacudían a varios países². Era un tiempo de desencuentro estructural y cultural entre la Iglesia católica y la sociedad, como tempranamente lo subrayó François Houtart³. El caso es que el catolicismo fue tocado en sus entrañas, sea por razones estratégicas de no perder influencia en los sectores emergentes, como lo señaló Alain Touraine⁴, o por reacciones provenientes de sus fieles. En términos institucionales, el proceso comenzó con las discusiones en el Concilio Vaticano II en las que se cuestionaba la rivalidad entre lo social y lo religioso y tuvieron un eco fundamental en el continente; la necesidad del *aggiornamento* se instaló en la inteligencia vaticana. Así, a la primera reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam), que se llevó a cabo en Río de Janeiro en 1955, le siguió la reunión de Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en 2007. Las ideas sobre política, pobreza, economía e injusticia entraron en el seno de la discusión entre las autoridades eclesiales y ahí se quedaron. Aparecieron fundamentales jerarcas latinoamericanos, como el cardenal Evaristo Arns de San Pablo o el cardenal Raúl Silva Henríquez de Santiago de Chile, que impulsaron reformas y hablaron de cambios sociales.

1. El detalle de lo aquí expuesto se puede buscar en H. Suárez: *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*, de donde se retoman reflexiones y extractos. Además, partes de este texto aparecerán en el artículo «Nuevas formas de la relación política y religión», que será publicado próximamente en inglés en la revista *Latin American Perspectives*.

2. Alain Touraine: *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, Odile Jacob, París, 1988; François Houtart y André Rousseau: *L'Eglise et les mouvements révolutionnaires*, Éditions Ouvrières, Bruselas, 1972; Juan José Tamayo: *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Navarra, 2000; Michael Löwy: *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Verso, Londres, 1996; F. Houtart: «Nouvelles formes d'engagements socio-politiques des chrétiens» en *Recherches Sociologiques* vol. XVI N° 3, 1985; Samuel Silva Gotay: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teología de la Liberación para la sociología de la religión*, Huracán, San Juan de Puerto Rico, 1989.

3. F. Houtart: «Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine» en *Archives de Sociologie des Religions* vol. 12 N° 1, 7-12/1961.

4. Decía el sociólogo francés que «la Iglesia se daba cuenta de que seguir identificándose con el sistema de control social propio de la sociedad rural era condenarse a desaparecer; dado que el continente estaba en plena urbanización, era esencial para ella reforzar su presencia en el mundo obrero y las clases medias». A. Touraine: ob. cit., p. 105.



En el otro polo, surgieron teólogos latinoamericanos cuya producción revolucionó el mundo de las ideas. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez⁵, publicado a principios de la década de 1970, suele ser considerado una piedra fundamental, pero a su lado está la obra de Rubem Alves, Hugo Assman, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Enrique Dussel, Leonardo y Clodovis Boff, y varios otros. Cada autor afinó un concepto que se consolidó como un cuerpo que tocaba múltiples aspectos. De acuerdo con la síntesis de Michael Löwy, los principios básicos de la Teología de la Liberación fueron la lucha contra la idolatría (y no el ateísmo), la liberación histórica como anticipación del reino de Dios, la crítica a la teología dualista, una nueva lectura de la Biblia, la denuncia del pecado moral y social como pecado estructural, el uso de los instrumentos analíticos del marxismo y el desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEB)⁶.

En términos pastorales, algunos episcopados impulsaron la creación de las CEB como eje de su ejercicio pastoral y asumieron el método «ver-juzgar-actuar» y la «opción por los pobres» como principio. Las CEB se convirtieron en una parte fundamental de la Iglesia latinoamericana y constituyeron una red internacional muy dinámica que promovió múltiples encuentros.

Por su parte, los creyentes tuvieron que lidiar con las ideas marxistas y su propia fe, en un contexto en el que el mundo político ofrecía otras opciones y su refugio eclesial se dinamizaba. Las posibilidades fueron diversas: una serie de militantes fundaron partidos políticos de izquierda (como Izquierda Cristiana en Chile) o empujaron a sus agrupaciones hacia posturas progresistas (como la juventud del Partido Demócrata Cristiano en Bolivia). No faltaron quienes asumieron el camino armado –como Camilo Torres en Colombia– y promulgaron que «el deber de todo cristiano es ser revolucionario», como lo sentenciara Néstor Paz Zamora en Bolivia⁷.

**En 1969 se organizó
el Congreso Mexicano
de Teología, donde se
habló de fe y liberación ■**

México estuvo en el centro de ese movimiento y reflexión. En 1969 se organizó el Congreso Mexicano de Teología, donde se habló de fe y liberación y se concluyó que «la liberación es de hecho condición constante del desarrollo (...). La salvación de México coincidía plenamente

5. G. Gutiérrez: *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.

6. M. Löwy: ob. cit., p. 35.

7. H. J. Suárez: *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*, Muela del Diablo, La Paz, 2003.

con nuestra esperanza cristiana», como explicaba el jesuita Luis del Valle⁸. Cuernavaca se convirtió en un epicentro intelectual y pastoral: por un lado, el obispo Sergio Méndez Arceo impulsó militantemente la Teología de la Liberación en todas sus dimensiones; por otro, Iván Illich promovió una discusión intelectual con pensadores de diferentes lugares del mundo. En ese clima, algunas innovaciones fueron especialmente llamativas, como la idea de Gregorio Lemerrier de realizar sesiones de psicoanálisis en el monasterio benedictino de Morelos⁹.

Surgieron centros de reflexión teológica, publicaciones, encuentros, movimientos, vínculos con partidos políticos, centros de derechos humanos¹⁰. A finales de los años 70, las CEB ya eran un cuerpo nacional con influencia y dinamismo que jugaba un rol en la política y en el ámbito religioso. En 1992, luego de estar en el centro de la política nacional –fueron impulsoras, por ejemplo, de una candidatura única en las elecciones presidenciales de 1988 y parte activa de los movimientos sociopolíticos de la década–, se celebró el XIV Encuentro Nacional de CEB y se calculó la existencia de 10.000 comunidades en 40 diócesis.

Pero a partir de los años 90 la influencia de las CEB disminuyó notoriamente en el país. La arremetida de Juan Pablo II y luego de Benedicto XVI contra la Teología de la Liberación, tanto en México como en todo el continente, fue relativamente exitosa, además de sus propias contradicciones y del agotamiento de sus posibilidades de expansión. Sin embargo, eso no impidió la diversificación en sus temáticas, el enriquecimiento de sus perspectivas analíticas –surgieron la «teología india», la «teología feminista», la «teología interreligiosa», etc.¹¹– y la incursión en nuevos problemas y sus respectivas

8. L. Del Valle: «Teología de la liberación en América Latina» en Roberto Blancarte (comp.): *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, FCE, México, DF, 1996, pp. 248-249.

9. Fernando González: *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección (1961-1968)*, Tusquets, México, DF, 2011, p. 255.

10. Miguel Concha (coord.): *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, Siglo XXI*, México, DF, 1986; Martín De la Rosa y Charles Reilly (coords.): *Religión y política en México, Siglo XXI*, México, DF, 1985; María Alicia Puente (comp.): *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS / CEHILA, México, DF, 1993; Raquel Pastor: «El proceso de los cristianos identificados con la Teología de la Liberación» en Judit Bokser Liwerant y Saúl Velasco Cruz (coords.): *Identidad, sociedad y política*, UNAM, México, DF, 2008; José Miguel Romero de Solís: *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1989-1992)*, Universidad de Colima / Archivo Histórico del Municipio de Colima / El Colegio de Michoacán / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, DF, 2006.

11. Renée de la Torre: «Vigencia de las teologías latinoamericanas» en *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación* N° 124, 2009; Luis Gerardo Díaz Núñez: *La Teología de la Liberación latinoamericana hoy*, UNAM, México, DF, 2009; Pablo Romo: *Teologías de la liberación*, IIS-UNAM, México, DF, 2007.

iniciativas pastorales (como la migración, la ecología, las víctimas del narcotráfico). Con la llegada del papa Francisco al Vaticano en 2013, cambió la historia de la Iglesia y de su tensa relación con la Teología de la Liberación. Fue acaso la primera vez que esta corriente se sintió abiertamente acogida en las altas esferas de la dirección del catolicismo; incluso el reconocido teólogo brasileño Leonardo Boff defendió al papa argentino frente a las primeras críticas y suspicacias referidas a su papel durante la última dictadura militar. Con los primeros años del pontificado de Francisco, se puede augurar un nuevo aire de esta orientación teológica surgida en Latinoamérica.

■ La CEB en un entorno urbano popular

La colonia Ajusco es un barrio popular poblado en las últimas cinco décadas, que cuenta con 30.000 habitantes distribuidos en dos kilómetros cuadrados. El poblamiento fue el resultado de la creciente urbanización a partir de la década de 1950, que implicó la llegada de miles de personas provenientes de provincias a la ciudad de México. Los grandes contingentes se instalaron en territorios poco o nada poblados; en el caso de la colonia Ajusco, la zona era básicamente piedra volcánica, por lo que el asentamiento fue muy trabajoso y hubo que lidiar tanto con la naturaleza como con las autoridades en busca del reconocimiento legal y la implementación de servicios básicos. En la actualidad, la colonia está completamente integrada a la vida urbana, cuenta con todos los servicios, transporte y educación. Se la considera una «colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación», entendiéndolo por ello zonas que «no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación»¹². El nivel socioeconómico es bajo, así como el «grado del desarrollo social»¹³, la escolaridad promedio es de nueve años y 72% de sus habitantes tiene casa propia¹⁴. Más de 70% cuenta con televisión abierta, casi 30% con internet y 25% con televisión por cable; 55% de la población está casada y 50% trabaja por «cuenta propia» o «en el hogar». Políticamente, 20% de la población se considera de izquierda –en todas las elecciones la izquierda siempre obtuvo el voto mayoritario– y

12. Alejandro Suárez: «La situación habitacional» en Gustavo Garza (coord.): *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México, México, DF, 2000, p. 394.

13. Evalúa DF: *Índice del desarrollo social de las unidades territoriales del Distrito Federal*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, México, DF, 2011.

14. Jorge Alonso (ed.): *Lucha urbana y acumulación de capital*, Casa Chata, México, DF, 1980; Antonio Azuela de la Cueva: *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*, El Colegio de México, México, DF, 1999; Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI): *Censo de población y vivienda*, INEGI, México, DF, 2010; Sergio Zermeño: *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, Océano, México, DF, 2005.

solo 4% de derecha; a 66% no le interesa la política. Y 70% de los vecinos se siente orgulloso de vivir ahí¹⁵.

En términos religiosos, el dinamismo es notable. Existen cuatro instancias católicas (dos parroquias y dos capillas), dos iglesias protestantes, siete pentecostales, dos bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería, un culto a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos tienen lugar 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos; más de 5.000 personas participan en diferentes eventos dominicales. Los íconos religiosos son numerosos: 40 microaltares callejeros dedicados a la Virgen de Guadalupe, cuatro ermitas y varias cruces de accidentados. Por las calles de la colonia transitan decenas de imágenes en peregrinaciones barriales que van de un lugar a otro. Asimismo,

Por las calles de la colonia transitan decenas de imágenes en peregrinaciones barriales que van de un lugar a otro ■

las fiestas patronales y la celebración del Día de la Guadalupana (el 12 de diciembre) son eventos de magnitudes mayores, que movilizan a cientos de personas y recursos materiales y económicos¹⁶. Es una población preponderantemente católica (78%) pero con un elevado porcentaje de no creyentes (14%, mucho mayor que la media nacional) y de adscritos a religiosidades no católicas (8%). Las prácticas y creencias religiosas son muy importantes: 86% pertenece a alguna religión; 81% tiene un altar u objeto religioso en el hogar (preponderantemente, a la Virgen de Guadalupe); 92% practica oración regularmente –con distintos ritmos, 60% lo hace cada día–; 48% ha recibido alguna imagen en su hogar; 31% reza el rosario en las festividades guadalupanas en diciembre; 90% cree en Dios; 75%, en el cielo; 72%, en los milagros; 77%, en la Virgen de Guadalupe.

En este campo religioso, la Compañía de Jesús atiende la parroquia La Resurrección y la capilla de La Anunciación, que son el epicentro de la vida religiosa y social de la colonia. Los jesuitas se instalaron tempranamente y acompañaron el proceso de urbanización y asentamiento de los años 70, así como las luchas y demandas de los vecinos por servicios públicos y educativos; se organizaron cooperativas, campañas de educación popular y de defensa de derechos humanos. Desde ahí se gestaron importantes movilizaciones urbano-populares y

15. H.J. Suárez: *Creyentes urbanos*, cit. Los datos más precisos se encuentran en el capítulo 5: «La encuesta sobre la experiencia religiosa».

16. En el cd interactivo que acompaña mi libro *Creyentes urbanos* (cit.), se puede encontrar una exposición gráfica.

Durante décadas se promovió la solidaridad con las luchas de liberación en América Central ■

durante décadas se apoyó a movimientos políticos y sociales en el ámbito nacional e internacional. Se promovió la solidaridad con las luchas de liberación en América Central, con los migrantes y con las víctimas de la violencia. Los nombres de Sergio Méndez Arceo, Arnulfo Romero, Samuel Ruiz, Ignacio Ellacuría y tantos otros fueron evocados miles de veces. Se llevaron a cabo festivales, conciertos, eucaristías, mítines para recordar, denunciar o festejar.

En la actualidad, la línea pastoral de la parroquia, fuertemente marcada por la Teología de la Liberación, tiene cinco áreas de trabajo: a) las CEB, que son alrededor de 40, divididas en tres secciones de la colonia y en las cuales participan más de 300 personas; b) el área de sacramentos y religiosidad popular; c) la atención a jóvenes; d) el área social, que promueve un comité de derechos humanos y el Grupo Siloé de orientación social y análisis político; y e) finalmente, la pastoral familiar. La iglesia es atendida por seis sacerdotes o seminaristas jesuitas y cuatro religiosas de la orden María Reparadora. El templo se ubica en el lugar más importante del barrio sobre la avenida, consta de una manzana donde hay una cancha de fútbol rápido, una de baloncesto, estacionamiento, salón de reuniones, cuatro aulas y patio para niños, además del dispensario con consultorios y las oficinas administrativas. La Resurrección ofrece mucho más que servicios religiosos: cubre también el ámbito de la salud (hay consultorios médicos, dentista y hasta medicina homeopática), la educación y el deporte. Se organizan campeonatos, festivales, cursos y talleres de distinta naturaleza. Semanalmente, se publica el boletín *La Voz de los Pedregales*, que es una pequeña hoja impresa donde se ofrece información práctica sobre el acontecer parroquial y el contenido temático para ser trabajado en las CEB. En suma, se trata de la empresa religiosa más completa de la zona que, entre otras cosas, tiene una sostenida vinculación tanto con las autoridades eclesiales de la diócesis como con movimientos sociales dentro y fuera del país.

■ Afinando la mirada: perfil de un animador de CEB

El cuerpo de animadores de CEB en la parroquia es especialmente dinámico. Son personas de distintas edades que asumen un compromiso activo con las actividades de la iglesia, además de tener una vida profesional paralela. Por ejemplo, uno de ellos es un grafitero que trabaja promoviendo el arte como denuncia política; otra es una joven nutrióloga que dirige un centro de orientación alimentaria y que propone que la alimentación es el eje de la equidad

y la participación social; una más, una adulta mayor, se convirtió en médica homeópata y, aparte de sus actividades religiosas, atiende un consultorio en la parroquia¹⁷.

La intención de fijar la mirada en un caso y no en un cuerpo de documentos oficiales o en las autoridades institucionales responde a que este trabajo se inscribe en una sociología de la cultura que valora al individuo –en este caso, el creyente– como un promotor de sentido religioso. Focalizar el análisis en una entrevista pretende desprender los principales ejes discursivos de una «figura típica», cuando el propio actor efectúa un trabajo argumentativo sobre sí mismo elaborando un relato de su trayectoria y dándole sentido y coherencia¹⁸. Esta perspectiva no es nueva: responde a una tradición teórica que construye las significaciones sociales poniendo atención en cómo los actores dieron cuenta de su acción¹⁹.

Juan Carlos tiene 45 años, nació en la ciudad de México, su madre es originaria de Guanajuato y su padre de Guadalajara, y se trasladaron al DF en los años 50. Vivió durante 19 años en la colonia vecina Santo Domingo, y desde hace 21 años, en Ajusco²⁰. Su esposa es cirujana dentista y él, técnico dental, y trabaja en su propio laboratorio, contiguo a su domicilio. Tuvo una importante militancia partidista: fue miembro fundador del Partido de la Revolución Democrática (PRD), participó en la organización de marchas, encuentros y manifestaciones y ocupó cargos en la Asamblea Legislativa. Pero luego se fue alejando e introduciendo en las CEB, y ahora marca clara distancia: «ya no me veo metido de lleno en un partido político como antes, ya no tengo esa disposición, sé que no es verdad lo que hay dentro de los partidos políticos».

Juan Carlos –quien durante un tiempo intentó convertirse en jesuita– está profundamente involucrado en la vida de la parroquia de la Resurrección. Trabajó con comunidades de jóvenes durante décadas y hoy es animador de

17. Para un mayor detalle de los tres casos señalados, v. H.J. Suárez: *Creyentes urbanos*, cit., cap. 8.

18. Danilo Martuccelli y François De Singly: *Las sociologías del individuo*, LOM, Santiago de Chile, 2012, p. 107.

19. Pierre Bourdieu: *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, 1999; Bernard Lahire: *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Armand Colin, París, 2002; B. Lahire: *La culture des individus*, La Découverte, París, 2006; Guy Bajoit y Abraham Franssen: *Les jeunes dans la compétition culturelle*, PUF, París, 1995; Kathya Araujo y D. Martuccelli: *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*, LOM, Santiago de Chile, 2012.

20. La entrevista se realizó en 2009 en el marco de la investigación «Sociología de los grupos religiosos en la colonia Ajusco» (UNAM). Se llevaron a cabo 12 entrevistas a líderes de CEB. Se escoge esta porque expone de manera más fiel los aspectos que aquí se analizan sobre la Teología de la Liberación. El nombre del entrevistado ha sido modificado.

una CEB que se llama «Nuevamente vamos hacia ti, Jesús». Es representante de las CEB en el consejo parroquial, participa en la vicaría regional del DF y forma parte de la Comisión de Fiestas. Va a misa cada 15 días y comulga regularmente. Buena parte de sus días, noches y fines de semana los pasa en actividades eclesiales.

Su acercamiento a la vida religiosa fue impulsado por el ambiente católico de su familia. Vivió su infancia en Tlalpan, donde se encuentra la Universidad Pontificia de México y en cuyas calles es fácil toparse con hábitos y sotanas. Los padres y abuelos lo llevaban a actividades religiosas tradicionales marcadas por la distancia de la autoridad frente a los laicos. Años después, viviendo en la colonia Santo Domingo, conoció a los frailes franciscanos y uno de ellos le llamó la atención por su diferencia –más que sacerdote era un «cuate»–: no usaba sotana, no rezaba el rosario a horas fijas, se iba a trabajar a Chiapas con los indígenas. También lo marcó el contacto con unas misioneras filipenses que promovían una forma diferente de vida: habitaban en una casa –no en un convento–, se vestían «normal, como la gente común», se relacionaban con los vecinos directamente, trabajaban con los «chavos banda», no tenían horario. En ellos encontró otro sentido de vida sacerdotal, «personas

Su manera de entender a Dios es a través del «otro» que está inserto en una «realidad social» que hay que cambiar y mejorar ■

entregadas a Dios sin el acostumbrado hábito o sotana, sin que se les tenga que decir padre o hermana».

Precisamente uno de los elementos que lo motiva a participar en las CEB es la horizontalidad: «ahí todos somos iguales, cada quien tiene un rol, una función muy específica, pero en sí, todos somos iguales. Sacerdotes y religiosas tienen su lugar, pero ya en comunidad no hay rangos, no hay jerarquías, somos iguales». Su manera de entender a Dios es a través del «otro» que está inserto en una «realidad social» que hay que cambiar y mejorar:

Mi relación con Dios es a través de mi semejante. Por eso no puedes desligar tu fe de tu vida diaria, van juntas; la vida política y la religiosa van juntas, están completamente vinculadas. Vivir la fe en comunidades implica que tienes que formar parte de la vida política de tu entorno, de tu comunidad, del país; es una responsabilidad, no se las puede separar. Tu fe te debe conducir a la acción concreta. Por ejemplo cuando yo preparo un tema para las CEB, hacemos una oración desde la realidad, ponemos recortes de periódico con imágenes muy concretas y duras (mendigos, violencia, ejército), y hacemos brotar nuestra fe en la esperanza de la presencia de Dios desde aquí, nuestra fe tiene que ser motivo de esperanza para enfrentar y cambiar eso.

Juan Carlos reinterpreta el episodio bíblico en el que Jesús dijo que hay que «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»: para él se trata de uno de los pasajes más políticos del mensaje cristiano: «no darle al César un lugar prioritario sobre todas las cosas, y también dice que Dios está aquí luchando, que luchaba por una vida justa donde todos valieran. Yo no creo que una cosa sea la política y otra la religión, yo no las entiendo separadas».

A pesar de que Juan Carlos pertenece a la comisión de fiestas parroquiales, manifiesta una distancia muy marcada con la religiosidad popular. En su casa no tiene imagen alguna, ni siquiera de la Virgen de Guadalupe, a quien considera un «instrumento de dominación a los pueblos indios»; por supuesto que no cree que haya existido en realidad: «Guadalupe fue un símbolo, fue un tiro de gracia para los pueblos indios de América. No creo que haya aparecido. Respeto a la gente y admiro la fe que tienen, voy a la Basílica, pero la imagen me recuerda más bien a todos los indios que fueron sometidos y que murieron». En un episodio, cuenta cómo se encontró con algunas personas que le pidieron limosna para hacer una misa a San Judas Tadeo. Él les preguntó críticamente: «¿Ustedes creen que es necesario? ¿Que San Judas necesita una misa y que se le pague al sacerdote 1.000 pesos para que la celebre? Yo les invito mejor a que con el dinero que junten preparen una comida para los mendigos que viven debajo del puente de Taxqueña, eso sería más grato para Dios, llevarles de comer». Considera que esas son prácticas de magia y de retribución que funcionan bajo el principio de «tú me das y yo te voy a hacer una misa; tú me curas de una enfermedad y yo voy de rodillas a no sé dónde. No estoy de acuerdo con esa forma de creer en Dios, esa es una relación condicionada».

Desde la comisión de fiestas, Juan Carlos pretende dar a la celebración popular un sentido de comunidad, «lo que le agrada a Dios es vivir en una fraternidad verdadera y desde su mandamiento del amor, amar a Dios sobre todas las cosas, amar a tu semejante como a ti mismo». A menudo la gente participa en la organización de la fiesta y las mayordomías para tener una posición de poder, pero él impulsa la idea de rescatar un «estado de servicio, de humildad, no que ahora soy coordinador y por tanto 'mis chicharrones truenan'»; se trata de vivir la alegría o tristeza con el semejante, «estar con él es estar con Dios». En términos más globales, critica a la sociedad de consumo cuyo principio es vivir para poseer:

Ahora hay un estilo de vida que nos obliga a querer más de lo que realmente necesitamos. La gente quiere obtener carros, ropa nueva, computadoras. Se cree que usar tal marca te va a hacer mejor. Nosotros proponemos el «tanto-cuanto», hay que tener

tanto cuanto me sirva para la comunidad. No hay que comprar para valer, para ser alguien; yo valgo porque soy, porque soy hijo de Dios, porque fui elegido para nacer, para estar aquí. Por ejemplo nosotros no vamos al súper a comprar los domingos, compramos en los mercados, en la tienda, en el tianguis, con la gente. No nos importa la ropa de marca. Consumo lo que me permita convivir con la gente, que seas tú, que valgas por lo que eres, no por lo que tienes.

La crítica a la sociedad de consumo conlleva una valoración de la ecología, que descubrió desde su primer acercamiento a san Francisco y su relación con la naturaleza. Ahora se trata de promover una Iglesia ecológica que se responsabilice del planeta, modificar las costumbres que se han adquirido por la sociedad de consumo. En esa dirección, propone, por ejemplo, que en todas las reuniones y fiestas parroquiales no se utilice nada desechable: «el año pasado en la fiesta de Cristo Rey dimos de comer a 1.000 personas y no se usó ni un plato desechable, ¡ni uno! En Tacubaya el párroco asumió una visión ecológica y no se usa nada de plástico, ni siquiera Nescafé, solo se toma café orgánico».

En suma, concluye Juan Carlos, «en las CEB buscamos vivir en fraternidad, como hermanos y semejantes, como hijos de Dios y personas conscientes ayudándonos unos a otros; actuando en nuestra realidad para lograrlo. Me siento lleno, me siento a gusto».

■ Para cerrar

En el relato de Juan Carlos se pueden ver con claridad los ejes principales de lo que constituyó el discurso de la Teología de la Liberación, pero con elementos renovadores. Tal como se observó en otros trabajos²¹, las CEB son una comunidad afectiva que se funda sobre una experiencia de Dios heredera del catolicismo tradicional pero resignificada a partir de la idea de liberación, de los pobres como lugar del encuentro con lo divino y de la justicia. Asimismo, se valora la acción política y la intervención en lo público como una premisa de origen religioso. Lo novedoso de este modelo de religiosidad sociopolítica es el ingreso de un lenguaje holístico que, en su crítica a la sociedad de consumo, acude a la defensa de la ecología. En algunos relatos, esta perceptiva llevará a repensar la idea de Dios en el cosmos y reconsiderar los principios de

21. H.J. Suárez: «El modelo de catolicismo sociorreligioso. Análisis de una entrevista a partir del método estructural» en Luis Tapia (coord.): *Pluralismo epistemológico*, CLACSO / CIDES / Muela del Diablo / Comuna, La Paz, 2009; H.J. Suárez: «Compromiso y fe. Reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco» en H.J. Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coord.): *La sociedad de la incertidumbre*, IIS-UNAM, México, DF, 2013.

la relación con el universo. Asimismo, por ejemplo en el ámbito de la salud, implicará incorporar las medicinas alternativas como una manera de entender el cuerpo y la divinidad.

Tanto por su capacidad organizativa como por su renovación teológica, su sensibilidad frente a los nuevos «signos de los tiempos» y el nuevo impulso proveniente de la alta jerarquía católica, la Teología de la Liberación se encuentra en un momento de discreto crecimiento. En 1996, en pleno auge de la arremetida vaticana, Michael Löwy, en su libro *La guerra de los dioses*, repasando la experiencia de Brasil y de América Central, pronosticaba que la semilla del cristianismo de la liberación seguiría creciendo y floreciendo y que «daría muchas sorpresas»²². Lo suyo parecía un grito de esperanza en un contexto completamente adverso, pero pasados los años, todo indica que tenía razón. ☒

22. M. Löwy: ob. cit., p. 140.