

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

DOCTORADO EN SOCIEDAD, ESPACIO Y PODER



**PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA-POPULAR DE LAS
COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN MEXICALI**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN SOCIEDAD, ESPACIO Y PODER

PRESENTA

JOSÉ MELECIO FIGUEROA RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. PEDRO ANTONIO BE RAMÍREZ

MEXICALI, BAJA CALIFORNIA, A DICIEMBRE DE 2024

Agradecimientos

Mi agradecimiento principal y más grande es a mis padres, Martha y Melecio, por un doble motivo; primero, por siempre apoyarme, en todos los aspectos, en lo que he decidido hacer, incluso aunque es evidente que a veces no estamos en la misma sintonía. También hubo un momento en esta investigación donde ellos fueron mi principal fuente de triangulación de la información: a ellos comentaba las ideas que iban surgiendo para ver su reacción, siendo sus caras y opiniones un termómetro para mis reflexiones. Por otro lado, es indudable que su trabajo es un pilar de las CEB de Mexicali, pues entregan gran parte de su vida y sus recursos a ellas. En un sentido muy amplio, esta investigación no hubiera sido posible sin ellos.

A las mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base que, sin ninguna pretensión, están escribiendo la historia de Mexicali; que entregan toda su energía y todo su entusiasmo a su fe. Su participación, ni las Comunidades ni el movimiento urbano-popular hubieran sido iguales. Son la muestra más encarnada de la humildad cristiana.

Mis hermanas, Citlalli y Quetzalli, también tienen una participación enorme, tanto en las CEB como en esta investigación. Su cariño por formar comunidades siempre me ha impulsado. De mis sobrinas Tonantzin e Inés recibo cariño inmerecido, y, aunque sea de una manera ínfima, esta tesis es el intento por dejarles un mundo un poco mejor, y retribuirles mínimamente todo el amor que me dan.

A mis compañeras: Gaby, Paty, Issis y Vero. Compartir miles de risas y algunas lágrimas hicieron este camino más llevadero. Ni todo el conocimiento obtenido vale tanto como lo mucho que gané con su amistad.

A mi director, Pedro, que siempre respetó mi propio proceso, que dejó que la tesis tuviera el cause que yo siempre quise darle, y que en los momentos críticos siempre estuvo pendiente. A Claudia, que me hacía los comentarios más puntuales y más adecuados. A todas y todos mis profesores del doctorado. Hago especial énfasis en Manuel Ortiz, que fue muy importante en mi vida académica, desde la licenciatura. Quizás fue el primero que confió abiertamente en mis capacidades, y que nunca dejó de impulsarme en mi formación. Su partida me sigue doliendo. Descansa en paz.

A Vale, Ari y Fani, que me ayudaron con las transcripciones, cosa que hicieron de manera magistral. Igualmente, cada una me hizo comentarios que me ayudaron a dimensionar aspectos de la religiosidad de las CEB que no había tomado en cuenta.

Al CONAHCYT, porque sin su apoyo, me hubiera sido materialmente imposible llevar este grado a su término.

Índice

Capítulo I. Planteamiento del problema y justificación	2
Introducción	2
Planteamiento del problema	2
Justificación	5
Antecedentes	8
<i>Las CEB vistas por sí mismas</i>	8
<i>Casos particulares de participación comunitaria de CEB</i>	10
El Concilio Vaticano II (CV II) y el nacimiento de la teología de la liberación: breve historia	11
Contextualización del escenario del estudio	20
<i>Nacer en las CEB: mi historia</i>	20
Caracterización de las CEB	23
Pregunta de investigación	24
Objetivos de investigación	26
<i>Objetivo general</i>	26
<i>Objetivos específicos</i>	26
Premisas	26
<i>¿Cómo fue la participación política-popular de las CEB en el movimiento urbano-popular de Mexicali entre los años 1984-1994?</i>	27
<i>¿Cómo se corresponde el discurso de liberación de las CEB —tomado principalmente de la teología de la liberación— y sus prácticas religiosas?</i>	28
<i>¿Cuáles son las prácticas religiosas de las CEB de Mexicali en la actualidad y cómo se relacionan con su participación política popular?</i>	28
<i>¿Cómo se expresa el cristianismo liberacionista en las CEB de Mexicali a través de su participación política-popular?</i>	29
Implicaciones éticas y políticas de la investigación	30
<i>Posicionamiento ético</i>	30
<i>Posicionamiento político</i>	31
Capítulo II. Marco teórico: Prácticas religiosas, participación política-popular, discurso de liberación	34
Introducción	34
Prácticas religiosas	35

Discurso de liberación	38
<i>Catolicismo y liberación</i>	38
<i>La teología de la liberación en su nivel simbólico</i>	42
Participación política-popular	45
<i>Lo político-popular</i>	45
<i>Populismo y participación: hacia la participación política-popular</i>	47
<i>Hegemonía y resistencia</i>	50
Prácticas religiosas, participación política-popular y discurso de liberación: una articulación epistémica	51
Capítulo III. Metodología: la perspectiva de las y los creyentes	55
Introducción	55
La teoría decolonial latinoamericana	55
<i>Críticas y aportes a la teoría decolonial</i>	58
La perspectiva de las y los creyentes	61
Técnicas de investigación	65
<i>Observación participante</i>	65
<i>Entrevistas y grupos focales</i>	66
Instrumentos	68
<i>Guía de observación</i>	68
<i>Guía de entrevista</i>	68
<i>Guía para grupo focal</i>	70
Insumos	71
Congruencia entre teoría y diseño metodológico	71
Capítulo IV. “Iglesia en salida”	74
Introducción	74
Contextualización	74
<i>Espacio: caracterización de las colonias donde participan las CEB</i>	74
Organización de las CEB de Mexicali	78
Observación de campo: conmemoración por el día mundial del agua	84
Germen y nacimiento de las CEB: Iglesia, comunidad, política	94
<i>Oblatos y Auxiliadoras: germen de las CEB</i>	95
<i>Invasión y Parroquia: la Robledo como bastión</i>	96
<i>El padre Chuy: “él siempre está con nosotras”</i>	98

<i>Necesidad personal, lucha comunitaria</i>	100
<i>Contra la Química Orgánica: cohesión comunitaria</i>	101
<i>Fe y participación política-popular: “vengo porque soy cristiana”</i>	104
<i>El éxodo de las CEB: del templo a la comunidad</i>	105
<i>Su religiosidad: “el fuego que yo traigo”</i>	108
<i>Crítica al catolicismo tradicional</i>	109
La vida de las CEB: trabajar en comunidad, impulsar los movimientos sociales	111
<i>Actividades comunitarias</i>	112
<i>Actividades religiosas</i>	119
<i>Actividades políticas</i>	123
Capítulo V. Comunidad, política y religión	132
Introducción	132
Lo político y lo popular: la articulación política de las CEB	132
Discurso, liberación y praxis	139
<i>Símbolo y discurso</i>	139
<i>Del discurso liberador a la teología</i>	143
<i>Teología como praxis de liberación</i>	145
<i>Praxis: pedagogía y crítica de la liberación</i>	148
De la praxis de liberación a la religiosidad	150
<i>La puesta en común de su fe</i>	150
<i>De lo político a lo religioso</i>	153
Cristianismo liberador	155
<i>Historizar el cristianismo liberador</i>	155
<i>El pobre como sujeto de la historia</i>	156
<i>Contra el individualismo capitalista, el comunitarismo</i>	159
<i>Comunidad, fe y liberación</i>	163
<i>Críticas: “basismo” y tabús</i>	166
Capítulo VI. Conclusiones: el éxodo eclesial	168
La perspectiva de las y los creyentes: latinoamericana y liberadora	168
Salir del templo, llegar a la comunidad	169
¿Sujetos emergentes?: niñas, niños, jóvenes y mujeres	171
El éxodo: salir del templo, salir de sí mismo	173

Referencias..... 174

Anexos 181

Operacionalización..... 181

Resumen

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) son grupos y comunidades católicas, presentes en prácticamente toda Latinoamérica. Se han caracterizado por su participación en movimientos sociales, organizaciones políticas, movilizaciones, etcétera. Como ellas mismas señalan, hacen una “opción preferencial por los pobres”; no solo asistencialmente, sino desde sus propios espacios y demandas. Debido a esto, su cercanía con los barrios y colonias populares es patente. El trabajo comunitario es el que las caracteriza. Esto no significa que abandonen su sentido y prácticas religiosas, y aunque su visión política a veces las lleva a enfrentarse o ser despreciadas por el catolicismo institucional, las CEB nunca reniegan de su fe. Al contrario, llevan estas creencias a donde participen.

En este trabajo se analiza la convergencia entre sus prácticas políticas y su participación política-popular a través de la formación y participación en comunidades. Para ello, se prestó atención a la relación entre el nacimiento de las CEB y el nacimiento de la colonia Robledo, de Mexicali, y en general su participación en diversas movilizaciones que caracterizamos el llamado movimiento urbano-popular. Para este propósito, se realizaron entrevistas y grupos focales con las personas, mujeres en su mayoría, que aun participan dentro de las CEB, y que han estado presentes durante varias décadas. A su vez, se realizaron observaciones para determinar cómo su participación comunitaria estaba impregnada de su propia religiosidad, y, de vuelta, como esa religiosidad era alimentada por un discurso político liberador.

El método etnográfico de *la perspectiva de las y los creyentes*, propuesto por Masferrer, fue el punto de partida para realizar esta investigación. Sin embargo, al ser este un fenómeno eminentemente latinoamericano, se complementó con la visión de la teoría decolonial. La visión de los teólogos de la liberación fue un puente que permitió enlazarlo con la teoría social. En el mismo sentido Löwy ya había analizado el *crístianismo liberacionista*, concepto al que este trabajo se adhiere, pues nos ofrece una caracterización de un cristianismo latinoamericano que está en la búsqueda de justicia social. Por último, el *populismo* de Laclau fue de gran ayuda para analizar la relación entre lo discursivo y empírico, pero aquí lo adaptamos al concepto de *política-popular*.

Capítulo I. Planteamiento del problema y justificación

Introducción

En este primer capítulo, como su nombre lo dice, plantearé todo lo referente al problema que se investiga. Iniciando con una breve discusión sobre la pertinencia de analizar la relación entre política y religión para después, en la justificación, adentrarnos en el tema propiamente de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), una serie de grupos católicos que siempre se las ha asociado con la actividad política. Posteriormente presentaré algunos antecedentes de estudios que se han hecho sobre este tema, que de por sí no son muchos; hasta hace relativamente poco vuelven a aparecer trabajos sobre las CEB y la teología de la liberación, y siguen sin ser abundantes.

Posteriormente realizo un recorrido histórico entre el suceso del Concilio Vaticano II (CV II), que fue la última gran reforma católica, para ligarlo con el nacimiento de la teología de la liberación, esta tendencia latinoamericana que nació y floreció entre las décadas de 1960 y 1970. Esto, para poder en marcar que de ellas fueron fruto las CEB. Aquí también presento cómo es que estoy involucrado personalmente en el tema, es decir mi vida dentro de estas Comunidades, para después hacer una reflexión ética y política al respecto. Por último, el capítulo se cierra presentando las preguntas de investigación y los objetivos, así como desarrollando las premisas de las que parto.

Planteamiento del problema

La relación entre política y religión no es reciente. De hecho, jamás han sido asuntos separados, por más que el discurso secular de la modernidad así nos lo quiera presentar. Sin embargo, no basta con hacer una lectura superficial del asunto, diciendo que la religión y la política tienen una relación inseparable. Hay que ir un poco más allá de lo meramente institucional para entender en qué campos de la vida es que esta relación cobra sentido socialmente hablando. No quedarnos en las creencias religiosas, sino avanzar hacia las prácticas religiosas, que se dan siempre en un contexto social-comunitario.

Echeverría (2001) señala que a los seres humanos nos distingue nuestro carácter político, es decir el conjunto de relaciones sociales, y que esto a su vez nos constituye como sujetos comunitarios. Este autor coloca sobre la mesa dos cuestiones fundamentales para nuestro trabajo;

el ser humano es político y comunitario. En lo que podemos llamar provisionalmente el “inter” entre lo político y lo comunitario, tenemos lo religioso.

Aunque en el pensamiento de Echeverría lo religioso va mucho más allá de lo que aquí entendemos por religión, nos ayuda a abordar esta cuestión como profesión de fe. El laicismo liberal, nos dice este autor, es ingenuo y cínico porque pretende separar artificialmente la religión y la política, pero al mismo tiempo funciona a través de una religión moderna: privilegia un tipo de religiosidad, pero dice no tener ideología. Este argumento lo podemos entender en doble sentido; 1) Una religiosidad con nuevos fetiches, como el dinero, el poder, las posesiones, la dominación, o como 2) Una institucionalización de la religiosidad, es decir una clericalidad, que siempre ha estado alineada con las clases dominantes.

A partir de lo anterior, uno de los propósitos de este trabajo es descubrir cómo las CEB, aun perteneciendo a la Iglesia Católica, le dan la vuelta al discurso que intenta ‘laicizar’ el campo político, participando e impulsando las luchas que creen justas y que les competen, a la vez que unen estos símbolos y discursos a sus propias prácticas religiosas. Aunque las CEB no son las únicas que lo hacen, en ellas encontramos un discurso marcado a favor de la participación social y la política desde lo popular; desde los barrios, colonias y desde los grupos marginados.

Las CEB actualmente no están ni cerca de ser especialmente influyentes dentro del catolicismo. Su fuerza es discursiva e histórica. En ellas se reconoce una elaboración crítica tanto de la realidad social que retoman principalmente de la teología de la liberación, como de la Iglesia misma, es decir desde la biblia hasta el magisterio católico. A su vez, es clara su influencia histórica por su participación en los movimientos de liberación alrededor de casi toda América Latina. Por un lado, proponen una relectura del cristianismo, mucho más crítica, y por otro es clara su opción por la transformación social desde las bases. Véase el trabajo de Bidegain (1989) sobre la importancia de las CEB en la construcción del Partido de los Trabajadores en Brasil, el de Peppino (2007) donde las caracteriza como movilizadoras populares, o el de Löwy (1999) que hace una importante aportación al conceptualizar el cristianismo liberacionista¹.

Así, aunque no sean una tendencia dominante dentro del catolicismo, eso no quiere decir que no participen en la lucha por la hegemonía discursiva; las CEB no buscan puestos de poder dentro del catolicismo, pero sí buscan dar una perspectiva distinta de su cristianismo, mucho más politizado y desde los pobres. Cuando Laclau y Mouffe (2004) señalan que la hegemonía es “un

¹ El trabajo de Löwy se discutirá ampliamente en las secciones siguientes.

campo en el que los ‘elementos’ no han cristalizado en ‘momentos’” y que es por ello que “la hegemonía supone el carácter incompleto y abierto de lo social, que sólo puede constituirse en un campo dominado por prácticas articuladoras” (p. 178) nos abre la posibilidad de una especie de disidencia dentro del campo religioso, pues la hegemonía al no ser total sino articuladora, tiene la capacidad y la tarea de encausar todas las ideas y prácticas dentro del campo. Así, aunque las CEB no sean especialmente influyentes en el campo religioso católico, sí articulan una visión específica de este: la visión liberadora. La teología de la liberación se ha encargado de generar un discurso liberador, mientras las CEB han logrado llegar a los estratos populares de la sociedad y proponer la transformación desde un lenguaje cristiano.

Como dice Jiménez (2016), las CEB son el caminar de las bases y contribuyen a la relectura de la fe, y añade que ellas siempre están en tensión tanto con los poderes políticos como con la misma Iglesia. Lo que llama la atención es que esto lo dice en un documento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), que es un órgano continental de obispos, reconocido por el Vaticano como oficial. Así que la misma institucionalidad de la Iglesia, reconoce que las CEB están en constante tensión con la oficialidad.

Hay que decir que el primer interés de las CEB no es político en el sentido institucional, sino comunitario. Más aún, son ambiguas en su participación política; a veces tienen una participación muy institucional en ONG o partidos políticos, y otras están más del lado de los movimientos populares a través del movimiento urbano popular, manifestaciones político-sociales, etcétera, y en algún tiempo incluso las podíamos encontrar en los movimientos de liberación, es decir en las guerrillas.

Pero lo que sí encontramos en común es su interés por *hacer comunidad*. En la actualidad, ellas mismas se dicen “comunidad de comunidades”. En su discurso y organización la idea de comunidad está más presente que la idea de participación política. En su propia página web señalan que

Las CEB surgen como respuesta a la necesidad de vivir con mayor coherencia el seguimiento de Jesucristo, formando pequeñas comunidades de personas que se reúnen a meditar la Palabra de Dios, comparten y celebran su fe, juntos buscan caminos para transformar la realidad social desde la perspectiva del Reino (Comunidades Eclesiales de Base, 2015).

Ellas mismas admiten que su objetivo es “transformar la realidad social”, y que esto lo hacen “formando pequeñas comunidades”. Ven la participación política y la formación de pequeñas comunidades como dos partes de una misma meta, a la vez que esto lo enlazan con su fe “meditando la palabra de Dios” y teniendo “la perspectiva del Reino”. A pesar de que aquí aun nos encontramos en un plano muy general y ambiguo, nos da una idea de los métodos y objetivos que las CEB se plantean a sí mismas. Es claro que hay una centralidad de la cuestión comunitaria.

Dussel (2014) señala que la “espiral vital originaria” de la sociedad siempre fue la comunidad, que a veces se representaba como clan, familia o de diversas formas; es impensable el desarrollo social, prácticamente de cualquier tipo, sin una figura como la de Comunidad. “Lo común se impone”, entonces, primero “la comunidad es el modo de existencia humana y el punto de partida de la vida económica” (p. 24), entendiendo así que todo trabajo, actividad o relaciones sociales tienen su punto de partida en la comunidad, aunque esto no ocurra de manera homogénea en la historia de la sociedad, ni se da de manera consciente.

Hablando específicamente de la religiosidad de las CEB, para ellas no basta con una creencia religiosa, no basta con cantos y oraciones, sino que tiene que haber una práctica comunitaria de la vida religiosa. Su religiosidad solo cobra sentido en cuanto que esta puede hacerse dentro de y para la comunidad. Para ellas no basta con una liturgia o una interpretación bíblica diferente, sino que esta “forma de creer” debe de llevar a la práctica transformadora dentro de la comunidad y la sociedad a través de la participación política-popular.

Tenemos, entonces, que esta investigación nos acercará a conocer la dimensión política del pensamiento cristiano desde su praxis religiosa y comunitaria, especialmente del surgido a partir la teología de la liberación. La importancia de estudiar a las CEB, no solo desde sus dogmas o religiosidad, sino desde su participación política y comunitaria, lo que aquí llamaré participación política-popular, es la comprensión de cómo el pensamiento y las prácticas religiosas también se transforman en actividad política, y a su vez, esta participación política se simboliza en prácticas religiosas. Ambos momentos son parte de un mismo proceso, el cual da sentido a su ser comunitario.

Justificación

Esta investigación resulta pertinente para dar un paso en el entendimiento entre política y religión. A partir de la ilustración, el discurso sobre la separación Iglesia-Estado es notable.

Comenzó un proceso de secularización. Pero dicha secularización no niega el intercambio simbólico entre religión y política. Como señala Tarot (2000):

La distinción entre lo religioso y lo político se despliega de ordinario sobre una buena cantidad de otras, todavía menos definidas. Es de lamentar que la investigación empírica no ha prestado suficiente atención a las oposiciones que recubren las redes semánticas. [...] Las oposiciones creadas para pensar las relaciones entre lo religioso y lo político no son fundamentalmente descriptivas sino normativas (p. 139).

Desde hace algunas décadas, el análisis de la relación religión-política se usa para explicar las relaciones de poder dadas en torno al Estado o a la Iglesia, dejando fuera el entramado de relaciones simbólicas que se pueden encontrar. Así, las investigaciones sobre los aspectos religiosos muchas veces toman el curso de análisis meramente ornamentales de lo simbólico-religioso, y se preocupan poco, en palabras de Tarot, por sus redes semánticas normativas. De lo que se trata es de reconocer que lo simbólico de la religión es en sí mismo de contenido político.

Igualmente, sigo a Dussel (2020) cuando señala que la colonialidad se piensa en dos flancos: la existencia en un mundo colonizado, y la experiencia de colonización. Lo primero apunta a lo propiamente sociológico, es decir, descubrir una realidad de colonización, una estructura colonial que genera prácticas y demás. Y lo segundo es reconocernos personalmente en esa realidad colonizadora, desde nuestra experiencia familiar, comunitaria, etcétera. Y para esto, señala, también hace falta una descolonización epistemológica de la teología. Por ello, tan importante es lo estructura como lo comunitario; analizar su participación en los movimientos sociales, pero también sus propias prácticas religiosas comunitarias.

Lo que aquí se pretende, entonces, no es tanto un análisis institucional, por lo menos no desde el sentido clásico. De lo que se trata es de analizar esta dimensión simbólica-política de la religión. De ahí que el enfoque sea hacia la participación política-popular.

Las CEB, como su nombre lo dice, se consideran a sí mismas una Comunidad, pero a la vez participan dentro de la comunidad en la que se ubican (barrio, colonia, rancharía, etcétera). Conscientemente intentan romper con la individualidad tanto de la fe como de la vida concreta cotidiana y buscan la creación de cada vez más grupos, así como también buscan incidir en la vida política en sentido amplio. Entender lo *comunitario* nos ayuda, entonces, a visualizar que la vida en comunidad es esencial para entender la vida concreta, y de la misma forma la religiosidad

específicamente de las CEB (aunque no limitada a ellas) no puede entenderse sin su actuar eminentemente comunitario.

La problematización resulta en descubrir si esto realmente se cumple y, de ser así, en qué tipo de prácticas se cristaliza. Es por ello que prefiero enfocarme en los movimientos político-populares, es decir movimientos que no partan de una institucionalidad; movimientos urbano-populares, movimientos sociales, manifestaciones políticas, etcétera. No negamos su participación en partidos políticos u ONG, pero por razones metodológicas no se incluirán en este trabajo.

En las CEB hay momentos en que ellas se han presentado más activistas, ya sea abonando en los movimientos guerrilleros centroamericanos², o en las protestas contra las mineras y demás empresas en el sur de México. Tal es el caso de San Cristóbal de las Casas, donde en abril de 2017 hubo protestas contra el despojo de agua en la región por parte de la empresa Coca-Cola, en la que participaron las CEB (Olvera, 2017). En Mexicali también participaron abiertamente en el movimiento en defensa del agua que se dio a partir del año 2017, en la agrupación que se conoció como Mexicali Resiste.

Indudablemente estas Comunidades tienen una participación sociopolítica que no se encuentra en prácticamente ninguna otra agrupación católica o religiosa. Pero eso no quita que la mayoría del tiempo sigan teniendo una fuerte participación en el catolicismo tradicional, muy apegadas a la estructura parroquial clásica. Lo que interesa aquí es la relación que hay entre ambos; la relación entre sus prácticas y creencias más bien tradicionales y su participación política-popular del lado de los pobres. El cuestionamiento es que esta participación popular se presenta de manera ambigua; a veces su religiosidad no se distingue del dogma tradicional, y en otras ocasiones llegan a tener con el clero por los mismos motivos. Para quienes pertenecen al campo religioso, las CEB son radicales, y en múltiples ocasiones se les ha tildado de “rojas” o comunistas. Pero para los observadores externos, su fe no se distingue claramente del resto de los creyentes. Como vemos, la relación no es tan clara.

En el ya mencionado trabajo de Orozco y Orozco (2015) nos hacen notar sobre las CEB de Nayarit en la década de 1980, que poco a poco “las exigencias evangélicas y la reflexión teológica que orientaba al compromiso y a la acción social, se dejan de lado hasta mutar en

² Sobre esto, recomiendo revisar Löwy (1999), sobre todo el tercer capítulo “Política y religión en América Latina: tres ejemplos”, donde se habla de los casos de Nicaragua, El Salvador y Brasil.

acciones de menor impacto [...] que solo promueven la asistencia social y no la transformación social propia de las CEB” (p. 34). Este estudio es un gran ejemplo de que estas Comunidades por momentos parecieran actores políticos radicales, y en otras el trabajo parroquial les absorbe de tal manera que se enclaustran y sus acciones comunitarias son más bien asistencialistas, cosa que ya hacen decenas de grupos religiosos.

Sin embargo, soy de la idea de que no hay que desdeñar ninguno de los dos momentos. Sería pecar de reduccionistas si creemos que las CEB llevan su esencia en el activismo político “de izquierda”. Ellas también tienen momentos más barriales, comunitarios, localizados, que para nada demeritan su *radicalidad espiritual*, es decir su propuesta teológica del *Iglesia pobre y de los pobres*. Es una de las tareas de este trabajo; analizar como un todo su participación barrial-comunitaria y su activismo político, como actos inseparables que se unen a través de su fe y se cristalizan en prácticas religiosas. De ahí que elegí “político-popular” como descripción de su actividad.

En Mexicali, tanto el tema de la religiosidad popular como el del movimiento urbano-popular, y de hecho en general de los movimientos sociales, son poco abordados. Hace falta, entonces, estudiar a las CEB de Mexicali en un doble sentido; 1) porque nos dará cuenta de la llamada religiosidad popular, especialmente desde una perspectiva surgida de barrios obreros y populares, que se le asocia con una fuerte participación política desde movimientos sociales, 2) por lo que también abonará al entendimiento de dichos movimientos, especialmente del movimiento urbano-popular y la lucha actual en defensa del agua.

Antecedentes

Las CEB vistas por sí mismas

En la ciudad de Morelia, en 1975, las mismas CEB se definían: “queremos ser fuerza para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncien ya el Reino de Dios en un proceso dinámico de cambio liberador mediante la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de la fe y la acción organizada en compromiso con el pueblo” (Concha et al., 1986, p. 235).

Así, las CEB se ven a sí mismas como un grupo organizado que reflexiona y participa dentro de la sociedad, no solo de manera asistencial sino para propiciar un “cambio liberador”. No niegan ni rechazan su pertenencia al catolicismo, sino que ven en él su campo de reflexión y

acción. No ven a la Iglesia como institución inamovible ni la parroquia como lugar exclusivo del cristiano, sino estas dos como un instrumento para “la construcción del Reino de Dios”.

Ellas no entienden el Reino de Dios como algo metafísico, sino como una promesa y un proyecto de verdad y justicia en el mundo actual. Un grupo de CEB en Cd. Nezahualcóyotl en el Estado de México, asumía que sus demandas eran de justicia social, de agua, y en general de voltear a ver al pueblo pobre, de tal forma que parte importante es su organización popular y su inclusión efectiva en las decisiones de los gobernantes (Concha et al., 1986, p. 248).

Las CEB también tienen una fuerte presencia en los movimientos populares de las regiones donde trabajan. Aunque si bien pocas veces son organizadoras, siempre son impulsoras de estos; las CEB son instancias de toma de consciencia, organizadoras e impulsoras de procesos populares (Concha et al., 1986, p. 248). Específicamente en México tienen presencia en la mayoría de los estados, sobre todo en poblaciones pobres. En el estudio que el Instituto Mexicano de Estudios Sociales realizó en 1999, aparece que la mayoría de los integrantes de las CEB (58.2%) viven con menos de dos salarios mínimos (Leñero, 2003, p. 28). Lamentablemente no hay información estadística reciente.

Las CEB y la teología de la liberación nacieron de la unión de la religiosidad con la vida cotidiana: no están separadas de la tradición cristiana, sino que hacen su propia lectura, más apegada a la realidad social y a las necesidades de los más desfavorecidos. Tahar (2007) nos dice que “la teología de la liberación era la expresión de los nexos construidos entre sectores de la Iglesia católica y de la sociedad civil nacional, los cuales habían reorientado la pastoral en un sentido político” (p.74). Religiosidad y vida cotidiana ya no eran cuestiones que estaban y debían permanecer separadas, sino por el contrario, se veían como dos elementos comunes de una misma vida. Militancia cristiana, cristianismo político; en la teología de la liberación, la pastoral se hacía militante y de acción colectiva (p.75).

Para Bidegain (1993), durante las décadas de 1960 y 1970 en Brasil, es clara la participación de las CEB en movimientos sociales; derechos humanos, organizaciones vecinales en favelas, sindicatos, grupos de alfabetización y educación para adultos, defensa de bienes naturales, organizaciones indígenas, en el movimiento de los Sin Tierra, etcétera. Se encontraban personas de CEB en una amplia gama de luchas populares. Ellas mismas, nos dice la autora, definen lo popular como “todo aquello que contribuye a la liberación del pueblo”, a la vez que la liberación no es una visión de futuro, sino el proceso que ya está presente en todas esas luchas.

Casos particulares de participación comunitaria de CEB

Sánchez (2013) realizó un estudio sobre los ideales movilizados en algunos coordinadores de las CEB en los años 80 en Nayarit. Este trabajo se elaboró desde la psicología social. Ahí descubrió que la valentía resulta parte importante, es decir, sus ganas de actuar, de realizar acciones concretas. También se descubrió que los ideales religiosos se utilizaban de manera aglutinadora, es decir como una instancia organizativa popular. Y por otro lado estaban los ideales estéticos, pues en las CEB las actividades lúdicas y recreativas resultaban parte importante de su manera de organizarse. Aquí se presenta de nuevo la movilización hacia la transformación y la importancia de la concientización de los sectores populares.

También en Nayarit, Orozco y Orozco (2015) se propusieron analizar la experiencia de organización de las CEB en los años 80 y 90 del siglo XX. Ahí las CEB comenzaron con pequeñas pláticas y reuniones, para después organizar lo que ellas llaman economía solidaria: cajas de ahorro, comercialización de pequeños productos, etc. Más adelante se anexaron a las luchas populares que ya había en algunas colonias. Tal es el caso de la Organización de Colonos e Inquilinos Cuauhtémoc 1981 y la Organización de Ejidatarios Locales. En general, su participación en los movimientos Urbano-Populares de Tepic fue sobresaliente. Aunque el autor llega a la conclusión de que dicha participación propició que las CEB se diluyeran en ellos, y quienes quedaron dentro de las parroquias se abocaron a actividades cada vez más pequeñas, sin incidencia social. Como aquí se muestra, la CEB casi siempre inician su participación en el ámbito parroquial, de iglesia, pero rara vez se quedan ahí; propician salir a la comunidad, al barrio, así como a participar en movimientos políticos.

Las CEB como organizadoras del entorno comunitario se muestra en el estudio de García (2002), que hizo una investigación etnográfica en un municipio de Venezuela para descubrir cómo funcionaba un programa de medicina natural. Esto, pues la Iglesia Católica era la principal promotora. Ahí descubrió que la organización comunitaria previa que ya tenían las CEB fue parte importante para el éxito relativo de dicho programa. Este trabajo se sitúa en la microetnografía, adentrándose en la comunidad, aunque se enfocó en el aspecto de organización eclesial que permitió éxito del programa de salud.

Salguero Antelo (2020) hizo una investigación sobre la participación de las CEB en el movimiento urbano-popular de una colonia de la zona metropolitana de Guadalajara. Hace énfasis en que para este proceso las CEB fueron importantes en la formación de capacidades, de

las cuales distinguió las siguientes; toma de conciencia, agencia, educación popular y defensa de derechos. Entonces, lo que se puede notar aquí es que la participación de las CEB en el movimiento urbano-popular fue sobre todo de concientización a través de la educación popular para la organización-acción del movimiento.

En un estudio, en Brasil, sobre la influencia de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en la formación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), Pinto (2015) señala que la creación de dicha comisión fue una apertura de la Iglesia Católica en un contexto dictatorial y de despojo de los campesinos. Las CEB aprovecharon esto y se convirtieron en “espacio de denuncia, organización y diálogo” y serían “uno de los pilares centrales en la formación del MST” (p. 84). Entonces aquí encontramos, en un país distinto, lo mismo señalado arriba; las CEB como un espacio de convergencia que funcionan como agentes de concientización y organización del pueblo, y por lo tanto como un pilar significativo en la conformación de movimientos sociales.

Bajo este panorama, lo que encontramos en estos trabajos relativamente recientes, es el hecho de que las CEB están muy presentes en el movimiento urbano-popular. Donde hay presencia de estas comunidades casi siempre vamos a encontrar lucha popular, aunque no necesariamente viceversa. Al parecer, los barrios populares son terreno fértil para la creación de las CEB, y estas a su vez resultan importantes impulsoras del mismo. Aunque su participación es diversa, la podemos encontrar en dos ejes principales; la organización y la concientización de los sectores populares.

El Concilio Vaticano II (CV II) y el nacimiento de la teología de la liberación: breve historia

El CV II: la Iglesia en el mundo. La Iglesia Católica, como todas las religiones dominantes, se caracteriza por ser conservadora en el sentido de que busca mantener y sostener su estatus durante el tiempo que sea posible (González Ruiz, 2014). Como consecuencia se aceptan muy poco las interpretaciones nuevas del dogma o una revitalización de su actuar frente a la feligresía, y menos aún una crítica a sus dinámicas internas (Boff, 1991, 1992). Además, como ya vimos con Laclau y Mouffe (2004), la hegemonía católica logra articular dentro de sí una serie de visiones muy distintas del cristianismo, que incluso, vistas de cerca, podrían ser contradictorias entre sí. No es la uniformidad la que es signo de dominación, sino la articulación discursiva del ser cristiano.

Aún con la anterior, y siendo una de las religiones mayoritarias, no puede quedarse al margen de las nuevas dinámicas sociales, de los cambios ideológicos, etcétera. Lo anterior para nada quiere decir que el catolicismo, sus prácticas y su ideología, sea inamovible, o que sea un monolito de creencias.

Como señala Gil (2017), la Iglesia Católica y la modernidad han tenido una relación unas veces difícil y otras de abierta confrontación. A la Iglesia le ha costado aceptar su nuevo papel y por ende la modernidad apuntaba hacia una posible desaparición de la religiosidad, o cuando menos de las grandes instituciones religiosas. Desde la Ilustración y poco antes con la reforma luterana, donde el catolicismo ya no tuvo el monopolio del conocimiento y la espiritualidad, ella ha buscado su nuevo lugar en la sociedad y, ya entrado el siglo XX, entiende que la confrontación con la modernidad no es el mejor camino. Como el mismo autor señala:

una de las cuestiones fundamentales que ha tenido que asumir el catolicismo en su paso de la vía de la confrontación a la del *aggiornamento* ha sido que ya no es ni la única instancia articuladora del sentido de los seres sociales, ni tiene por qué serlo y que, en consecuencia, si quiere tener un espacio social propio desde donde difundir su mensaje debe presentarse ante los individuos en situación de concurrencia competitiva con otros modos –igualmente legítimos y que pueden ser no religiosos– de construcción del sentido (Gil, 2017, p. 5).

Según la visión de este autor, la Iglesia católica 1) asumió que ya no tenía el monopolio del sentido, y por lo tanto de la construcción de los seres sociales, y 2) se consideró a sí misma como parte del sentido religioso-espiritual y dejó atrás su visión de ser la única institución válida en ese aspecto. En términos generales, el catolicismo ahora era parte del mundo y no determinante de él; ahora es uno de los entes creadores de sentido del mundo, pero ya sin el monopolio de dicha tarea.

El punto más alto de esta aceptación lo encontramos en el CV II que se llevó a cabo entre 1962 y 1965, aunque tuvo tres años previos de preparación. Esta fue la última gran reforma de la Iglesia Católica. Juan XXIII, pronuncia las palabras que después se tomarían como fundantes: “Quiero abrir ampliamente las ventanas de la Iglesia, con la finalidad de que podamos ver lo que pasa al exterior, y que el mundo pueda ver lo que pasa al interior de la Iglesia” (citado por Vidal, 2015). Igualmente, en discurso de apertura de dicho evento, señala que no se trata de una discusión dogmática sino de pastoral (Juan XXIII, 1962), refiriéndose al papel del catolicismo en

el mundo y su vocación de llevar el cristianismo a las nuevas generaciones desde su propio contexto.

Aun con esto, hay que decir que no fue algo universalmente aceptado por la curia romana. La decisión del Papa de convocarla levantó muchas cejas, generó polémica e incertidumbre. Aunque el sentimiento de renovación estaba presente ya en muchos sectores de la Iglesia, muchos creían que no hacía falta un evento tan significativo como un concilio (Morello, 2007). La muestra de estas ansias de cambio, se muestra en las votaciones para aprobar los documentos de las sesiones del CV II, que la mayoría, por no decir todas, se aceptaron con un claro apoyo de la mayoría de los obispos presentes (Silva, 2013). El CV II fue un terremoto dentro y fuera de la Iglesia, pues movió muchas estructuras que parecían intocables.

Llama la atención también que esta aceptación de vivir en un mundo plural no se refiere solamente a la vida dentro de la institución religiosa católica. Se refiere, por un lado, efectivamente a la diversidad de creencias, pero dentro del mismo catolicismo, y por otro a la necesidad de proteger no solo la parte religiosa sino los derechos humanos en términos generales. Esto se puede apreciar en la declaración *Dignitatis humanae*, que se encuentra en los documentos finales del CV II. Cuando Gil comenta esta declaración hace una aseveración fuerte: “la Iglesia acepta el giro cosmovisional propiamente moderno, que sitúa al actor social en el centro del imaginario colectivo sustituyendo a la divinidad” (p. 14).

La Iglesia católica de alguna manera desplaza el centro de su pastoral hacia la dignidad humana. Esto se acentúa cuando vemos en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, en sus primeros renglones señala que “el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo” (Concilio Vaticano II, p. 165). Así, para la Iglesia Católica, después de CV II el centro del dogma es la dignidad humana de los “pobres y afligidos” y la tarea pastoral de todo cristiano y cristiana es buscar dicha dignidad.

Por supuesto que los pobres siempre han estado presentes en el discurso público del catolicismo, pero ahora tiene la particularidad que los pone en el centro, y admite que no puede haber un cristianismo correctamente practicado si no hay de por medio la búsqueda del alivio de sus “tristezas y angustias”. Como veremos más adelante, el paternalismo de la curia romana sigue estando presente, el giro pareciera pequeño, al menos narrativamente, pero resulta importante: los

pobres no como objetos de ayuda, sino como sujetos y constructores tanto de la historia como de la misma Iglesia.

Curiosamente, señala el mismo Gil, este giro le permitió al catolicismo volverse verdaderamente universal en el sentido de abrir sus puertas al mundo en su propio contexto de modernidad y globalización. El papa se vuelve una figura relevante en la defensa de los valores morales promovidos en la modernidad. El catolicismo en general

aparece como un agente moral global que denuncia las injusticias y desigualdades que surgen o se acentúan como consecuencia de los modos de producción y distribución de los bienes económicos y, a la vez, defensora de la persona humana en tanto que eje de la vida social y religiosa (p. 18).

Entonces podemos entender el CV II como la última gran reforma de la Iglesia Católica que sin embargo no buscaba, en primera instancia, renovarse o replantearse dogmáticamente, sino insertarse de lleno en el mundo actual, tanto como parte de una multiplicidad de visiones religiosas, así como perteneciente a un mundo con abundantes problemas sociales que van más allá de lo meramente religioso y que los cristianos y cristianas tienen el deber de abordar. Este evento fue un fenómeno social que aconteció dentro de la religiosidad católica; más en sus prácticas, en su pastoral, que en sus dogmas y creencias. Lo cual no es poca cosa.

Tenemos visiones muy positivas como la de Guasco (2012) que opinaba que el CV II “miraba al mundo para comprenderlo, no para condenarlo, con mirada optimista, cargado de simpatía, que mira la historia no con la impresión de encontrarse con un cúmulo de aberraciones sino en la presencia del lugar en el cual se realiza y obra la Palabra de Dios” (p. 16). Quizás Guasco exagera en atribuir tanto paternalismo a la Iglesia en el mundo, pero indudablemente este Concilio fue la gran muestra de que el catolicismo empezaba a comprender, o admitir, que su papel en el mundo era distinto al de hace un par de siglos, y que ese papel la incluía, por lo menos discursivamente, no como una institución erigida en el poder, como lo había hecho anteriormente, sino como vigilante de los valores morales y la dignidad humana.

El CV II y su recepción en el catolicismo. En este concilio, en cuanto a su ser, la Iglesia Católica pasó a definirse como Pueblo de Dios. Recordemos que antes se decía que la Iglesia era la “sociedad perfecta”, y por lo tanto solo dentro de ella había salvación (Berzosa, 2006). Pero a partir del CV II admitía que no era una institución unívoca, y por lo tanto el clero no era quien

poseía el monopolio de las enseñanzas de Cristo. A partir de llamarse Pueblo de Dios renuncian, por lo menos discursivamente, a ser vistos como una Iglesia jerárquica y abren el camino a ser una comunidad de fe, y como tal debían estar en comunión; más que jerarquías hay roles y servicios. En la práctica real se manejó la creación de consejos pastorales, que en teoría debían ser órganos colegiados entre sacerdotes, religiosas y laicos para la organización de parroquias y diócesis (Guasco, 2012). Aunque esto en realidad se llevó muy poco a la práctica, salvo, como veremos, en las CEB, por lo menos en el CV II había una intencionalidad de quitarle la estructura feudal a las parroquias; ya no el sacerdote como amo y señor, sino un órgano colegiado comunitario.

Siendo una propuesta para todo el mundo católico, y para la reorganización de su pastoral, no es extraño que las expectativas y su posterior recepción hayan sido diversas. Congar señaló que la recepción es “el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida” (Citado por Oría, 2019. p. 9). Así, para el catolicismo en general, para la vida de las y los que profesan esta fe y de sus comunidades, resulta más importante la recepción y aplicación de lo dicho en el CV II. Aún con esto, Oría es de la opinión de que no debería haber un “corte” entre el antes y el después del Concilio, entre su dogma y su aplicación. Por el contrario, debemos leerlo como un solo proceso de cambio dentro del catolicismo.

Específicamente en América Latina se vivían tiempos política y económicamente efervescentes, lo que se tradujo en innumerables movimientos políticos e ideológicos de todo tipo. Y el cristianismo no fue la excepción. En este continente el Concilio se interpretó en gran parte, como señala Morello (2007), como *transformatio mundi* y no como *fuga mundi*; como una serie de ideas para transformar el mundo y no como una negación y llamada a “huir” de él: “el catolicismo se transformó en una religión que les pedía a sus seguidores comprometerse con la causa de los pobres a través de una reforma estructural de la sociedad convirtiéndose en una fuerza política progresista” (p. 82). Esta interpretación, aunque suene radical, iba acorde con el espíritu político del tiempo: las y los cristianos no podían quedarse de brazos cruzados ante los problemas políticos y sociales. Sin proponérselo, pero presionado por un catolicismo popular que exigía una Iglesia que se preocupara por los problemas del mundo, el CV II otorgó las herramientas pastorales y los elementos dogmáticos para ello. Este fue un banderazo de salida para muchas cristianas y cristianos de América Latina que ya trabajaban con las y los pobres, en

organizaciones populares, pero también en movimientos políticos con ideologías más radicales. Estas visiones del cristianismo, unas más revolucionarias que otras, pero todas con la lucha por la justicia al centro, confluyeron a través de las herramientas que el Vaticano II otorgó. Como ya veremos, el punto más alto fue la teología de la liberación.

Sin embargo, como era de esperar, esta recepción no estuvo exenta de tensiones. Había desde los más revolucionarios que abogaban por una compatibilidad entre el cristianismo y la lucha revolucionaria propuesta por el marxismo, hasta los más conservadores que efectivamente aceptaban una renovación en la institución católica y en su liturgia, pero no miraban con buenos ojos la participación en política. Por ejemplo, el teólogo Rodríguez Canales (2013) opina que hubo un abuso de la doctrina conciliar de parte de un grupo de teólogos marxistas, pues señala que “confiaban más en la estrategia política que en la fidelidad al evangelio”.

Aún con esto, Morello (2007) señala que el documento conciliar *Gaudium et Spes* abrió las puertas a un cristianismo que resiste ante las injusticias al señalar como criminales las acciones que violan los derechos humanos. Por ello la visión cristiana sintetizada por la teología de la liberación fue la más sobresaliente en esta época de América Latina.

La teología de la liberación: la fe desde las y los pobres. Los hermanos Boff (1984) dejan en claro que la novedad de la teología de la liberación no es propiamente su dogma, sino que está inmersa en una problemática histórica específica de pobreza y opresión; de una exigencia de nuevas formas de organización social. Por ello, cuando se habla de la eclesiología resultante de esta teología no debería partirse de lo meramente intelectual sino de su contacto con el mundo, del “contacto vivo con la vida de la Iglesia”. La fuerza eclesiológica del CV II, es decir, su propuesta organizativa como Iglesia, no se encuentra adentro de la parroquia, sino propiamente en el contacto de la parroquia con la comunidad que le circunda.

Por eclesiología, los hermanos Boff están entendiendo las consecuencias pastorales de la Iglesia en el mundo por las que la teología de la liberación aboga. Sin profundizar, señalan que hay un elemento principal y primigenio de la teología de la liberación: la causa del pobre. Teniendo que “la teología de la liberación no pretende ser nada más que el grito articulado del pobre a partir de la fe” siendo que es una “relación concreta y viva con la praxis de la fe, en tanto que compromiso de transformación” (p. 195-196). La teología de la liberación, más que enseñanza pretende ser voz de los pobres: de quienes no han tenido voz en un contexto de

opresión. Y más que un dogma nuevo, pretender unir la fe con la vida, las creencias cristianas con los dolores del pobre. Y Latinoamérica es terreno fértil para esta visión.

En consecuencia, dicha eclesiología no solo debe partir desde los pobres, sino construirse a partir de ellos. La Iglesia no solo debe ayudar al pobre, sino ser pobre. Así, la teología no es principalmente un análisis teórico o académico, sino una eclesiología, una propuesta para que la Iglesia actúe en el mundo, y actúe desde y para los pobres.

Hasta aquí tenemos la visión básica y casi común en todas las teólogas y teólogos que comparten esta teología de la liberación. Pero de aquí se desprenden dos cosas; por un lado, que la teología de la liberación es una teología “encarnada” en la historia, es decir que tiene claro su papel histórico en una América Latina pobre y dominada, y a partir de esa construcción histórica intuimos que no solo las y los teólogos hacen teología de la liberación, sino laicos, sacerdotes y religiosas que participan desde su fe cristiana en los procesos sociales de liberación. Lo que nos lleva a que, dependiendo de la región de América Latina en la que se encuentren los análisis igualmente serán distintos, y permearán en la sociedad de manera diferenciada. La liberación toma diferentes formas.

En palabras de Morello (2007), el sacerdote brasileño Hélder Cámara era de las voces más radicales dentro de esta búsqueda de liberación social dentro del cristianismo, pues en conjunto con otros obispos publicaron el “Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo” en el que analizaban y proponían su visión sobre los regímenes políticos y económicos, y concluyeron que

El socialismo era más justo que el capitalismo porque “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido”, el sistema que mejor adaptaba los requerimientos morales del Evangelio, en donde el trabajo humano ocupaba el puesto que se merecería. La declaración, concluían, estaba inspirada en el Evangelio que denunciaba todo lo que atentara contra la dignidad del hombre. La religión no era opio del pueblo sino fuerza de los débiles (p. 94).

A esto hay que agregar lo dicho por Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, sobre que “solo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo” y que “el sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia y de paz” (p. 97). Tanto en Cámara como en Méndez Arceo es clara la radicalidad política de un sector del catolicismo latinoamericano.

En este punto queda claro que 1) La teología de la liberación, más que una teología intelectual, de lectura e interpretación del dogma, es una propuesta de actuar en el mundo a través de la fe cristiana, y que 2) este actuar en el mundo debe partir de aquellas y aquellos que históricamente se les ha negado la voz y que son del pueblo pobre y oprimido. La teología de la liberación toma partido por los pobres y excluidos en toda realidad de opresión y dominación.

En ese sentido, los teólogos de la liberación más críticos de la Iglesia romana criticaron la posición ambigua del CV II. Como argumenté más arriba, la Iglesia a partir del Concilio reconoció su papel en las nuevas dinámicas del mundo moderno-capitalista, nombrándose Iglesia del Pueblo e incluyendo a los pobres como sujetos centrales. Este *reconoció* a los pobres, pero personas como Sobrino (2008) no están de acuerdo en la tibieza con la que se les incluye:

Estas palabras dicen algo de la misión de la Iglesia y de espiritualidad, pero no tocan su ser pobre, ni su destino de persecución por defender a los pobres. No se tenía en cuenta la dimensión histórica y dialéctica del pobre. Ni menos aún su dimensión salvífica: la Iglesia debe servir a los pobres, sí, pero los pobres pueden salvar a la Iglesia (p. 396).

Sobrino aboga la Iglesia no ayuda a los pobres, sino que los pobres son la Iglesia. Además, señala, la Iglesia al defender la causa del pobre no está haciendo ningún favor, sino que, al contrario, se está incluyendo en la problemática de liberación, y como tal será una Iglesia perseguida. El teólogo lo señala en el contexto de opresión que recibió la iglesia centroamericana, en especial la salvadoreña, por unirse a la movilización social popular (véase Löwy, 1999). Así, los pobres, cuando buscan liberarse, son perseguidos y por lo tanto la Iglesia pobre es perseguida. La Iglesia tiene que estar con los pobres para buscar su liberación, y por tal motivo, la Iglesia es perseguida. Por ende, solo la Iglesia perseguida es Iglesia cristiana. Iglesia pobre e Iglesia perseguida, para este teólogo, son sinónimos.

En el mismo texto cita a monseñor Oscar Romero, arzobispo de San Salvador asesinado por su apoyo al levantamiento revolucionario: “Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres” (p. 399). La Iglesia conciliar reconoció al pobre como sujeto, pero hacía falta dar el paso para hacerlo constructor de la historia, como lo intentó la Iglesia latinoamericana.

Aquí notamos el paso del CV II a la teología de la liberación. En él, la Iglesia católica se reconocía como parte del mundo, se adaptaba a las nuevas dinámicas y problemáticas, y por tanto

reconocía su nuevo papel en el mundo moderno, en la dinámica capitalista actual. Pero la teología de la liberación va dos pasos más allá diciendo que no solo hay que reconocerse en el mundo sino participar en el mundo, lo que implica involucrarse en la búsqueda de justicia ante las dinámicas de exclusión y dominación. El CV II es la Iglesia involucrándose en el mundo, la teología de la liberación es la Iglesia de los pobres intentando transformar el mundo.

La teología de la liberación y las CEB. Fruto de las reflexiones de la teología de la liberación, pero también de la pastoral obrera francesa, las Comunidades Eclesiales de Base sintetizaron el método: ver-juzgar-actuar (Escontrilla y Reygadas, 2009). En la sección sobre las CEB de Mexicali se explica ampliamente este método, pero por ahora baste decir que se trata de analizar alguna problemática social o comunitaria, interpretarla a partir de la palabra de Dios (casi siempre la biblia) para posteriormente proponer actividades que intenten subsanarla o erradicarla. La Iglesia latinoamericana hizo suyo ese método en el primer documento posconciliar, en la CELAM realizada en Medellín, pero posteriormente con la llegada de Juan Pablo II, en las CELAM de Puebla y Santo Domingo se intentaron borrar, pues había una relación muy difícil con la teología de la liberación, a veces muy parecida a una persecución (Costadoat, 2021).

A lo anterior hay que agregar que las dictaduras y los movimientos contrarrevolucionarios fueron aplastando los ideales radicales de transformación. Ya no eran partidos políticos o guerrillas, pero la participación de las y los cristianos, inspirados por la teología de la liberación, y organizados en Comunidades Eclesiales de Base, continuaron en luchas populares y en su participación dentro de la Iglesia misma. El mismo Costadoat señala que

Si en los años 70 esta teología puso su acento en la lucha contra las estructuras injustas, con el correr del tiempo valoró aún más la lucha de los pobres por una vida digna; esta, a la vez, se comprendió a partir de la lectura de la Palabra de Dios (y la Palabra de Dios, al tiempo, fue comprendida a partir de la vida). El ícono de la teología latinoamericana de liberación es gente pobre con la Biblia en sus manos, sobre todo cuando su lectura se realiza durante la eucaristía (p. 7).

Es decir, que más allá de los triunfos o fracasos políticos (todos parciales y relativos), el gran legado del Concilio, hecho realidad por las Comunidades Eclesiales de Base fue traer la Palabra de Dios a la voz misma de los pobres, y llevada a la vida concreta. Dios ya no era ni

exclusivamente divino, ni exclusivamente de las élites eclesiásticas; Dios también sale de la boca de los pobres y en la búsqueda de dignidad está su voluntad (Richard, 2010; Croatto, 1985).

Contextualización del escenario del estudio

Nacer en las CEB: mi historia

Yo nací en las CEB. Mis papás, Martha y Melecio, participan en ellas desde antes de mi nacimiento. Si bien no son los fundadores, son parte de una generación posterior, en el auge de su crecimiento. Ambos participaban en los grupos de *biblia y vida*, como los llamaban en ese tiempo, en diferentes colonias, en donde quiera que se les necesitara. Mi padre ha sido *animador*³ diocesano y *regional*, etcétera, y ha fundado y dirigido un amplio número de comunidades, unas más fructíferas que otras. Mi madre desde hace varias décadas se inclinó por lo que en las CEB llaman *ministerio de proyectos alternativos*, específicamente en la salud popular, con un amplio conocimiento en medicina tradicional que intenta compartir en las comunidades. En la actualidad, ambos participan en dos comunidades, la del ejido Hipólito Rentería, y la de Satélite. Demás, mi madre también acompaña al grupo de la colonia Robledo.

Mi abuela materna, Josefina, vivió mucho tiempo en la colonia Satélite, y mientras tuvo energía participó activamente en las actividades parroquiales y de CEB. Su carácter fuerte la hacía sobresalir en el trato con la gente. Hasta la fecha, es recordada como una líder, pilar de las CEB en dicha colonia; fue catequista, labor por la que la recuerdan muchas personas de la colonia que no son parte de las CEB, además animó grupos de biblia y vida, y participó en muchísimos encuentros regionales y nacionales de las Comunidades.

Mis padres y mi abuela trabajando de lleno en las CEB provocaron que varios de mis tíos y tías, y algunos primos, participaran en ellas. Sin embargo, la mayoría tuvieron un paso más bien esporádico, y nadie de ellos se involucró mayormente.

Mis hermanas también participan dentro de las CEB, hasta la fecha. Una de ellas participa en el Equipo Nacional de Jóvenes, además de que actualmente es la animadora regional. Mi otra hermana fue algunos años animadora de jóvenes en varias comunidades, y gran parte del peso de los jóvenes de las CEB de Mexicali recaía sobre ella. Actualmente participa en una comunidad de adultos, junto con su esposo.

³ Más adelante explico a fondo lo que es un(a) animador(a).

Aquí se puede notar que mi familia participó y sigue participando de lleno en las CEB. Desde que tengo uso de razón, muchas actividades familiares giran en torno a ellas; retiros y talleres, actividades lúdicas, manifestaciones políticas, etcétera. Tengo recuerdos muy variados al respecto; de muy niño, fastidiado, pasando todo el día en la iglesia sin otros niños con los que jugar; en la quema de una piñata del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari en la línea fronteriza; en una manifestación pro-zapatismo. Tengo muy vívido el recuerdo de una ocasión que se fueron a un Encuentro Nacional tanto mis padres como mi abuela, que se realizó en Oaxaca y se transportaron en autobús, por lo que mis hermanas y yo tuvimos que vivir con otros tíos durante aproximadamente dos semanas.

Yo participo en las CEB, de manera consciente y militante, desde los 14 años. En ese entonces mis papás aún animaban dos grupos de jóvenes, y la consigna dentro de la familia era que uno tenía que empezar a participar a esa edad. Con mis hermanas fue igual. Al poco tiempo de haber entrado, fue mi hermana mayor la que empezó a hacerse cargo de dicha comunidad, por lo que ya se sentía un ambiente muy juvenil, sin adultos de por medio. Quizás eso fue lo que me hizo quedarme: el buen recibimiento por parte de los mayores (que algunos ya rondaban los 18-20 años) y lo entretenido que me parecían esos sábados. Aún conservo amistades que hice desde entonces.

Mi primera participación en un Taller Nacional de Jóvenes de CEB fue en el año 2005, cuando yo tenía 15 años. Después participé año con año, de manera ininterrumpida hasta aproximadamente el año 2015. Es decir, prácticamente todos mis veranos era intentar juntar dinero para el viaje, mío y del resto de participantes, y acomodar fechas. En mis épocas de preparatoria era un fuerte aliciente para no reprobar materias, pues el quedarme a un curso de verano me impediría asistir al Taller de las CEB.

Para entonces yo ya estaba muy involucrado, lo sentía tanto un deber familiar, como un compromiso con el resto de jóvenes y la comunidad. Mi hermana mayor, por cuestiones laborales, participa cada vez menos, entonces yo tengo que tomar más responsabilidades. También debo decir que lo hice con mucho gusto. Mis aspiraciones entonces sí eran de liderazgo.

Desde el año 2008 empecé a participar en el Equipo Nacional de Jóvenes. Este equipo intenta tener representantes jóvenes de varias regiones del país, y se encarga de impulsar estas comunidades de jóvenes con talleres, encuentros, etcétera. Pero su actividad principal es la realización anual de este Taller Nacional; pensar en temáticas, conseguir una sede que reciba

entre 100 y 200 jóvenes de todo el país, buena parte de la logística, etcétera. Desde ese año ya no participé como uno más, sino como organizador. Además, en el año 2012 me nombran coordinador de dicho equipo, por lo que recibo aún más responsabilidad. Debo decir, que en términos generales las tareas no eran tantas para mí, pues había una buena coordinación de las actividades de cada quién. Las reuniones se realizaban dos veces al año, más el Taller Nacional, y, además, como coordinador tenía que asistir a la Asamblea Nacional de Animadores⁴ de las CEB. Agregando que en esa época yo me hago cargo de las comunidades de jóvenes en Mexicali, que en ese entonces eran tres.

Quizás el periodo entre 2008 y 2015 fue donde casi literalmente toda mi vida giraba en torno a las y los jóvenes de las CEB; organizar comunidades a nivel local, regional y nacional, participar en Encuentros y Talleres y por lo tanto viajar mucho, armar material como folletos y temas de formación para el uso de las comunidades, etcétera. Viajaba 4 o 5 veces al año solo por esas actividades, además de que mi tiempo fuera de la escuela y el trabajo lo utilizaba en gran parte para ello.

Posteriormente hubo un cambio generacional importante dentro de las y los jóvenes de las CEB, que aproveché para pasar la batuta del liderazgo. Desde entonces participo poco con la Comunidad de Jóvenes, pero nunca he dejado de tener contacto con ellas, ni con los grupos de adultos. Actualmente tengo una participación más tangencial, pero en ningún sentido puedo decir que esté distanciado de ellas. Sigo apoyando en varios eventos, ayudando en lo material, pero también dando algunos temas de formación un par de veces al año.

Además de esta historia personal, también vengo cargando una historia académica. Desde mi formación como sociólogo floreció mi interés por los temas de ideología, construcción del pensamiento, etcétera, aunado a mi propia participación en distintos movimientos sociales. Cuando me decidí a cursar la maestría en Estudios Socioculturales, el doctor José Moreno Mena me sugirió estudiar a las CEB: “Tú ya estás ahí, y nadie lo ha estudiado en Mexicali”, me animó.

Lo anterior me llevó a que mi tesis de maestría versara sobre la dimensión política del pensamiento cristiano de las Comunidades Eclesiales de Base de Mexicali. Ahí fue mi primer acercamiento académico con el cruce entre política y religión. En aquella investigación me di cuenta que el trabajo comunitario y en movimientos sociales de las CEB de Mexicali no era poco en ningún sentido. Si bien en esta ciudad nunca han sido demasiados grupos, en comparación con

⁴ Sobre la Asamblea Nacional de Animadores, lo explico más adelante

el sur del país, tienen una presencia clara sobre todo en el movimiento urbano popular en la década de 1980. Pero también noté que en la actualidad hay una articulación con distintas organizaciones política.

Platicar con las señoras que hasta la fecha pertenecen a las CEB, así como con algunos de sus fundadores y fundadoras, me hicieron ver lo mucho que hay que escribir no solo sobre religiosidad, sino sobre el movimiento urbano popular. Y no centrándose en los liderazgos que de ahí surgieron, o las organizaciones involucradas, sino en las voces de decenas de personas que literalmente lucharon y siguen luchando por una vida digna.

El propósito de continuar aquí, escribiendo sobre las CEB de Mexicali, justamente es dar cuenta de su participación política. Ahora no solo en el ámbito de su fe, de su organización interna, sino también de su participación hacia afuera, en la comunidad y en la movilización popular. Ellas, desde su fe, desde sus necesidades personales, también han construido la historia de Mexicali.

Caracterización de las CEB

Un par de informes sobre la situación de las CEB, mandados hacer por ellas mismas arrojan datos interesantes, sobre todo pensando que es su propia perspectiva de su realidad. Primero tenemos el Diagnóstico que realizó Luis Leñero en el año 1999. En él encontramos que el 25.1% de quienes integran las CEB pertenecen a lugares con menos de 5,000 habitantes, cifra parecida al 28.9% del INEGI arrojada diez años después. Otro dato interesante es que el 58.3% de quienes integran las CEB viven con menos de dos salarios mínimos. Se puede considerar, entonces, que son grupos eminentemente pobres y de zonas rurales y semirurales. Más relevante aún si se toma en cuenta que esta representación del sector pobre está muy por encima de la media nacional de aquel entonces, que es del 31% según la Encuesta Nacional sobre Ingresos y Gastos de 1996.

En esta encuesta de Leñero se les preguntó cuál creían que era un problema importante en su localidad. El 90% eligió el alcoholismo, seguido por el mal gobierno (78.2%) y la migración (76%). Muy por debajo, de hecho, en el antepenúltimo lugar de la lista, está la falta de fe en Dios, que fue señalada por el 50.7% de los encuestados. Queda la duda si esto podría interpretarse como una tendencia de las CEB a ser más sociales que religiosos en su caracterización de las

problemáticas. Pero queda claro que la preocupación por su comunidad no está limitada a su visión religiosa.

Más adelante, el 54.2% de los encuestados está de acuerdo con la afirmación de que “el participar en acciones ciudadanas ha ayudado al compromiso cristiano”. Es decir que más de la mitad de los encuestados percibe una clara unión entre acción social y cristianismo. En el mismo tenor, el 13% manifestó participar en organizaciones ciudadanas, y de ellos el 78% dijeron que eran organizaciones “de izquierda”. Aunque el porcentaje de participación en organizaciones sociales se puede considerar bajo, el 87.9% de los encuestados dicen que “en las CEB han incrementado su conciencia política”, y el 28.8% considera que las CEB han ayudado al PRD a ganar elecciones municipales (recordemos que el estudio es de 1999).

Bajo este recorrido, lo que se pretende es un estudio de las prácticas religiosas y la participación política-popular. La investigación se llevará a cabo en Mexicali, pues es aquí donde existe poca investigación tanto en el estudio de la religiosidad popular como de los movimientos sociales, y mucho menos la intersección entre ellos. Pese al escaso material empírico de las CEB en esta ciudad fronteriza, no obstante, su participación directa o indirecta en el movimiento urbano-popular es innegable. En los movimientos de colonias como Robledo, Satélite, Solidaridad y Carbajal, hay personas que participan o participaron en CEB. Esta labor es tan pertinente como difícil, por el poco material que encontramos. La ventaja es que dentro de estas Comunidades aún participan actores sociales e individuales que estuvieron presentes directamente en estas luchas, y su información será muy valiosa en ese respecto.

Pregunta de investigación

¿Qué relación hay entre las prácticas religiosas de las Comunidades Eclesiales de Base de Mexicali y su participación política-popular, específicamente en el movimiento urbano-popular? Esta interrogante se propone para distinguir con qué elementos discursivos, formativos y organizativos hay una transición de la ideología y discurso de liberación a la práctica política, y viceversa. Es decir, analizar su vida religiosa, en cuanto a prácticas, ritos, etcétera, tanto como su participación política-popular en actividades comunitarias y movimientos sociales, para determinar cuál es la relación que hay entre ambos aspectos.

Para ello hay que identificar los mecanismos, por llamarlos de alguna forma, tanto de participación política (tipos de movilización política, formas de organización popular) como de

discurso religioso (temas, cantos, adaptación litúrgica). Todo esto haciendo un análisis marcado en los movimientos políticos populares en los que las CEB han participado, y haciendo énfasis en el movimiento urbano-popular.

Esto nos ayudará en dos flancos: 1) Para ampliar en el conocimiento de los movimientos sociales y populares de Mexicali, y sobre todo en el movimiento urbano-popular, del cual se ha escrito poco, y, 2) para entender la dimensión religiosa en dichos movimientos, a partir de la teología de la liberación representada por las CEB.

Más arriba hice un brevísimo recorrido desde Concilio Vaticano II y al posterior nacimiento de la teología de la liberación, intentando resaltar el carácter político-religioso de esta última. Pero la cuestión es cómo, específicamente las CEB, traducen este elemento político-religioso: ¿En qué tipo de movimientos sociales se participa? ¿Cómo se participa? ¿Quiénes participan? En este caso, pretendo enfocarme en el movimiento urbano popular (MUP), en sus distintos momentos, pero sin dejar fuera otros movimientos u otras instancias de participación política-popular.

No está de más recordar el hecho de que la relación entre religión y política casi siempre ha sido problemática. Hay una pretensión, más formal que real, de secularizar la política. Pero como he mencionado reiteradamente, esta separación artificial es ingenua y cínica; ingenua porque es artificial, y cínica porque sí privilegia un tipo de religiosidad: la de las clases dominantes. Por poner un ejemplo, en el caso de Mexicali hay grupos religiosos que abiertamente se oponen a una legislación sobre el derecho al aborto, e incluso algún diputado se reunió con representantes del clero. En el caso de las CEB es justamente lo contrario, se les pide no participar en política, se desdeña la politización de su fe, o directamente son reprimidas.

Entonces lo que interesa es, en un nivel discursivo, ¿cómo se mezclan religión y política? ¿Cómo justifican las y los integrantes de CEB su participación política a través del dogma cristiano? ¿Cómo se analizan los temas formativos dentro de sus instancias de organización? En términos generales ¿cómo se relacionan las prácticas religiosas en su participación sociopolítica? Incluso más allá ¿Cómo traducen esta participación política en prácticas religiosas? ¿Qué elementos de los movimientos sociales encontramos en sus actividades religiosas? ¿Cómo entrelazan su pensamiento religioso y su actividad política-popular?

Objetivos de investigación

Objetivo general

Analizar la relación entre las prácticas religiosas y la participación política-popular de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en el Movimiento urbano-popular en Mexicali.

Objetivos específicos

1. Identificar la participación política-popular de las CEB en el movimiento urbano-popular de Mexicali entre los años 1984-1994.
2. Distinguir la correspondencia que hay entre el discurso de liberación de las CEB, que retoman principalmente de la teología de la liberación, y sus prácticas religiosas.
3. Examinar las prácticas religiosas de las CEB de Mexicali en la actualidad y cómo las relacionan con su participación política-popular.
4. Analizar cómo las CEB de Mexicali expresan un cristianismo liberacionista en la actualidad, a través de su participación política-popular.

Premisas

El debate sobre la necesidad de premisas o hipótesis en la investigación cualitativa en ciencias sociales es amplio y aún abierto. Sin embargo, aquí sigo a Ynoub (2015) cuando señala que las hipótesis son una síntesis a través de enunciados que intentan identificar aquello que aparece regularmente, y que intentan predecir, pero solo en un nivel discursivo y conceptual. Por tanto, lo que aquí llamaremos premisas no serán previsiones de hecho sino proyecciones teóricas que servirán como base para leer una realidad específica. Estas premisas no son inamovibles pues, como la misma autora señala, la investigación es un proceso de modelización y remodelización.

Las premisas son aquello que teóricamente se esperaría, y a partir de ello pueden funcionar o no, o incluso pueden modificarse o añadirse al final de la investigación. Así, las premisas nos ayudan a tener clara la visión teórica que se propone para leer determinado problema. A esto hay que añadir, a título personal, que elaborar premisas teóricas nos ayuda a tener sinceridad intelectual, pues estamos señalando las ideas de las que partimos. Sería cuando menos ingenuo pensar en que no tenemos ideas preconcebidas sobre el tema que estamos abordando. Las premisas son un apoyo para no hacer una recopilación de conceptos que hacemos

encajar a la fuerza con nuestras ideas. Son una directriz que, sin embargo, está sometida durante toda la investigación a una revisión crítica y minuciosa.

Para este trabajo elaboré una premisa por cada pregunta de investigación. Esto permitirá seguir un camino mejor trazado hacia la construcción de la metodología. Solo por cuestión de redacción, pondré como nombre del apartado la pregunta de investigación a la que me refiero, y en el contenido haré la elaboración de la premisa. En el anexo, al final de este trabajo, se pueden encontrar las tablas de operacionalización realizadas para este propósito.

¿Cómo fue la participación política-popular de las CEB en el movimiento urbano-popular de Mexicali entre los años 1984-1994?

Sigo a Hernández (2015) al señalar que la participación es un “proceso de interacción social dotado de sentido que, en su trayectoria histórica recurrente en contextos específicos, crea, sustenta y deconstruye las normas de acción y vida de los grupos” (p. 85). En este caso, estoy utilizando *participación política-popular* para distinguirla de aquella participación política institucionalizada. Me enfocaré en la “deconstrucción de normas de acción y vida” en su primer momento, cuando aún son movimientos sociales y populares. Si bien algunos de ellos se constituyen en ONG, partidos políticos y demás, este análisis no se centrará en eso. Si aplicamos esta manera de entender la participación política al ámbito religioso, nos lleva al catolicismo social, que es aquel que participa no solo en las cuestiones eclesiales sino en diversas formas políticas, sociales, culturales y económicas, y busca una fuerte participación política en su entorno para influir y transformarlo, aunque lo hacen mayormente desde su fe católica.

En el mismo sentido, Escontrilla (2009) señala que en el catolicismo social “su capacidad de autonomía, de contestación, de no sometimiento, nos remiten a esa capacidad instituyente que contienen los grupos, y más aún cuando en ellos subyace un proyecto, el cual se alimenta de diversas fuentes” (p. 159). De modo que en el catolicismo social de las CEB de Mexicali hay una fuerte tradición contestataria y contra el sometimiento que abona tanto a los proyectos en los que participa como a su constitución en cuanto grupo religioso. A lo largo de este trabajo, lo político-popular será aquella participación no institucionalizada, que no ha cristalizado en, por ejemplo, partidos políticos u ONG, centrándonos especialmente en los movimientos sociales, populares y comunitarios.

¿Cómo se corresponde el discurso de liberación de las CEB —tomado principalmente de la teología de la liberación— y sus prácticas religiosas?

Dentro de la teología de la liberación existen ideales radicales de transformación social que retoman las CEB, pero esto no significa necesariamente un rompimiento con la iglesia o las prácticas católicas tradicionales. Tahar-Chaouch (2007) apunta que “la posición de los partidarios de los teólogos de la liberación no marcaba una ruptura con ella en el campo religioso” y que “si bien muchos se fueron alejando de las comisiones eclesiales, situándose en sus márgenes ecuménicos y civiles, siguieron contando con potentes apoyos procedentes de dentro de la institución” (p.445). A esto hay que agregar la visión de Lozano (2019) sobre las prácticas religiosas, cuando señala que estas son “una superación por fusión de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que no se produce tanto en una disputa de carácter teológico, jurídico o en general de los meta-discursos racionales; sino en la fiesta, el lenguaje corporal, la pintura, el monumento, el acto solidario” (p. 118).

Es decir que, si bien las posiciones políticas de las CEB de Mexicali se alimentan de la radicalidad política de la teología de la liberación, tanto su campo de acción como sus prácticas religiosas no se alejan mucho del discurso católico institucional-tradicional, a la vez que estas mismas prácticas resultan en una reconfiguración de lo sagrado y lo profano a partir de su participación política-popular.

¿Cuáles son las prácticas religiosas de las CEB de Mexicali en la actualidad y cómo se relacionan con su participación política popular?

Solís y Martínez (2012) señalan que “la cultura [y lo mismo vale para el campo religioso] alude a procesos desestabilizadores, contradictorios, hegemónicos y conflictivos, pero también es una manera de ir entretejiendo alternativas sociales a tales procesos”, además que estas prácticas religiosas son “prácticas simbólicas históricamente construidas y estructuralmente situadas en donde las personas interactúan” (p. 29). En consecuencia, tenemos que las prácticas religiosas de las CEB de Mexicali se mezclan con el contexto sociopolítico en que se desenvuelven, siendo que a la vez que entran en conflicto con una realidad social específica, entretejen, desde su religiosidad, alternativas a estos conflictos.

Tenemos que las CEB tienen unas prácticas religiosas que claramente están entretejidas con la realidad que les circunda; haciendo talleres sobre análisis de la realidad (política, mujeres,

ecología, etcétera), o transformando consignas políticas en elementos de sus altares. Pero no se quedan en estos análisis, sino que intentan influir en dichos contextos; realizando eventos comunitarios, limpiezas o actos políticos. La cuestión profundizar sobre cómo estas prácticas y símbolos religiosos se transforma en discurso y participación política.

¿Cómo se expresa el cristianismo liberacionista en las CEB de Mexicali a través de su participación política-popular?

Michael Löwy (1999) señala que “en el cristianismo liberacionista latinoamericano la comunidad misma es uno de los valores transindividuales más importantes que posee un significado tanto trascendente como inmanente, ético-religioso como social-político” (p. 52), y agrega “esta matriz común es una condición importante para el desarrollo de un proceso de afinidad electiva en Latinoamérica entre la ética religiosa y las utopías sociales” (p. 53). En el cristianismo liberacionista, entonces, lo ético-religioso y lo social-político son igual de importantes; sus prácticas religiosas y su participación política-popular se entretajan como parte de su ser. En el caso de las CEB no tendría sentido hablar de que son un grupo dentro de la parroquia, o un grupo religioso de acción política. Su constitución parte de la manera en la que enlazan estas dos cosas.

¿Cómo es que se entretaje lo religioso y lo político en el catolicismo liberacionista y por lo tanto en las CEB? Para este autor las expresiones tanto religiosas como políticas del cristianismo liberacionista las encontramos en su “ser comunidad”. Tenemos que para cualquier práctica religiosa o participación política tuvo que haber primero una comunidad. El mismo autor entiende por comunidad de base

un pequeño grupo de vecinos que pertenecen al mismo barrio popular, ciudad perdida, aldea o zona rural y que se reúnen regularmente a rezar, cantar, celebrar, leer la Biblia y discutirla a la luz de su propia experiencia de vida [...] poco a poco las discusiones y las actividades de la comunidad se van ensanchando, en general con la asistencia de un clérigo, y empiezan a incluir tareas sociales [...] Contribuyen en gran medida a la creación y crecimiento de movimientos sociales (p. 67 y 68).

De esto podemos concluir que las CEB crean comunidades a partir de prácticas religiosas tradicionales del catolicismo, pero, casi siempre por influencia de un clérigo o religiosa, se insertan y participan activamente en las tareas sociales del barrio o donde quiera que se

desarrollen. Las CEB comienzan siendo un grupo religioso de la manera tradicional, pero lo que las distingue es que rápidamente se insertan en la vida comunitaria y política del lugar donde se encuentran.

Implicaciones éticas y políticas de la investigación

Posicionamiento ético

Como ya mencioné al principio de este trabajo, yo pertenezco a las CEB activamente desde hace aproximadamente 20 años. Además, mis padres participan en ellas desde antes de mi nacimiento. Crecí entre sus filas y por tanto desde siempre he estado muy empapado de su dinámica. Desde los 14 hasta aproximadamente los 28 años estuve muy involucrado con los jóvenes de las CEB a nivel local y nacional. Seis años fui coordinador de su equipo nacional de jóvenes, que se encargaba precisamente de dar seguimiento e impulsar los procesos juveniles de las CEB a nivel nacional. Actualmente sigo participando, pero no estoy en ningún grupo, sino que estoy en algunas actividades como talleres o retiros, y en otras me piden dar algún tema. Igualmente, toda mi familia sigue participando activamente; mi papá es el animador diocesano y mi hermana es la animadora regional. Varias de mis mejores amigas siguen participando y ahí he hecho relaciones muy profundas. Buena parte de mi vida, de mi tiempo y mi esfuerzo, está atravesada por la actividad de las CEB.

Menciono lo anterior, porque por donde se vea estoy involucrado en las CEB; en actividad religiosa y política, pero también emocionalmente. En mi caso es mucho más evidente que sería una utopía pensar que puedo separar a la persona del investigador. González Marín (2022) hace una reflexión interesante sobre la labor de involucrarse en el mismo campo en el que se estudia:

Analizarse a sí mismo es complejo, y algunas veces subestimado, por ello, debemos de tener en cuenta que enfrentarse al análisis y reflexión de nuestras vivencias implica un desgaste emocional, por lo que hay que tener en cuenta el autocuidado. La autoetnografía va ligada a las emociones y afectos personales y a quienes implican las investigaciones. Entre los pros y los contras de lo que implica la autoetnografía afectiva considero que siempre hay que apostar por métodos de investigación que inviten a investigaciones más horizontales, la colaboración, descolonización de saberes (p. 139).

En mi caso representa un par de dificultades éticas. Digo dificultades no en el sentido de obstáculos, sino que son elementos a considerar, que no se presentan, por lo menos no tan claramente, en la investigación tradicional. La primera es que tendré que evitar que este trabajo sea panfletario, es decir puras loas a la labor eclesial y social de las CEB, para que pueda aportar verdaderamente algo tanto al estudio de las religiones como al estudio de los movimientos sociales en Mexicali. El *desgaste emocional* del que habla, en mi caso podría presentarse como un descubrimiento académico que me haga cuestionarme las lógicas en las que he estado inmerso. Es decir, al haber participado tantos años dentro de las CEB, hay cosas que para mí son naturales, y es fácil pasarlas por alto a la hora de hacer investigación, pues al estar normalizadas se pierde de vista su importancia científica. O caso contrario, debido a mi interiorización discursiva de las CEB y del pensamiento de la teología de la liberación, darle más peso del que verdaderamente tienen algunos elementos, como precisamente podría ser su participación política. Siempre está el peligro de la sobredimensión y sobreinterpretación de las problemáticas que se presentan.

Esto último va de la mano con lo siguiente que quiero mencionar: la línea entre la información personal y la información científica. Al ser una persona muy conocida en las CEB de Mexicali tengo acceso a sus reuniones prácticamente de manera natural, y nadie levantaría las cejas al verme observando. Por lo tanto, me entra el cuestionamiento ¿Qué es lo que se debe poner en una tesis y qué no? ¿Qué información se considera susceptible a ser estudiada y qué cosas rebasan el límite pues son aspectos más íntimos, familiares o amistosos? En mi caso la línea es mucho más delgada, por lo que tuve que estar más sensible a dichos límites. Entonces, al ser una investigación académica, no puedo alejarme demasiado de su propósito científico; analizar la relación entre prácticas religiosas y participación política. Me enfocaré en dar cuenta de ello.

Posicionamiento político

Desde el título se puede notar que este trabajo tiene intenciones políticas claras, las cuales se pueden resumir en dos puntos. Primero, que el cristianismo y específicamente el catolicismo siempre se le ha asociado con los grupos de poder. Esto es perfectamente entendible pues las jerarquías, salvo honrosas excepciones, siempre han estado de lado del poder hegemónico. Por

ejemplo, han sido visibles muchos actos donde el clero es directamente cómplice de dictaduras en América Latina.

Sin embargo, hay un sector de la Iglesia de la base, es decir de los barrios y sectores populares, que se politizan y que no se han mostrado sumisos ante el poder, sino que han participado abiertamente en los procesos de participación política liberadora. En este sector sobresale la teología de la liberación y las CEB, que no solo han participado en momentos específicos, sino que se posicionan abiertamente *de lado de los pobres*. En un folleto que las mismas CEB editaron en 2007, como preparación para su XVII Encuentro Nacional, se puede leer en la presentación:

Las Comunidades de Base estamos comprometidas, por amor a Dios y a los/as pobres, a poner nuestro granito de arena y colaborar en construcción de un mundo según el proyecto de Jesús, el anunciado Reino de Dios [...]. A nosotros/as nos toca convertirnos día a día a su proyecto y evidenciarlo a través de una vida según los valores del Evangelio y de acciones concretas que promueven la igualdad, la justicia y la vida (p. 7).

Aquí se puede notar que las CEB no se reconocen ellas mismas desde su trabajo parroquial sino desde su participación en el mundo e intentando cambiarlo. Desde la introducción mencionan su labor social y su compromiso con la transformación. Podría sonar aún un poco ambiguo, pero el lenguaje está muy politizado, pues hablan de igualdad y justicia, de acciones concretas. Más adelante, ya en el contenido del folleto, se clarifica un poco más esta cuestión:

Desde el espíritu mismo de Jesús y en la continuación de su misma lucha, la espiritualidad de la liberación se centra en la realidad de las y los pobres y su grito por la vida, por la justicia, por la paz, por la libertad, contra la dominación y la opresión (p. 16).

Aquí, además de seguir hablando de justicia y libertad, se agregan la cuestión de la dominación y opresión: los pobres son oprimidos y por lo tanto buscan su liberación. Lo que quiero dar cuenta aquí, es que las CEB mismas ya están impregnadas de un posicionamiento político al que llaman liberador, tanto ellas, como muchos teólogos y teólogas, y que está muy apegado a la perspectiva decolonial que ya analizamos más arriba. Sería un despropósito despojarlas de esta dimensión tan importante para ellas. Entonces, yo mismo asumo que no es un trabajo neutral, es que hay alguno, sino que intenta rescatar esta historia de liberación, estás luchas por la vida, la justicia y la igualdad. Voces ignoradas la mayoría de las veces y silenciadas otras tantas. Siguiendo este tenor, no es un trabajo meramente descriptivo sobre la religión, sino

un posicionamiento que intenta dar cuenta de una historia de liberación, de búsqueda de justicia en la ciudad de Mexicali, y en la cual ha habido expresiones de fe y religiosidad.

Específicamente en el caso de Mexicali, me interesa dar cuenta de esta Iglesia, de estas comunidades, que a pesar de ser minoritaria no le ha impedido participar abierta y decididamente en algunos movimientos sociales y populares. Lo cual me lleva al segundo punto, que es precisamente rescatar la historia de estos movimientos. Me fue imposible reconstruir su historia completa, pero al haberse estudiado muy poco aquí en Mexicali, será un buen primer paso para continuar con esta labor; entender la historia relativamente corta de la ciudad desde los sectores populares. Las CEB son inentendibles si no se analiza su participación en movimientos sociales y populares, por lo que, a su vez, analizar a las primeras nos ayudará a entender, o al menos acercarnos, a los segundos.

Contenido capitular

Este trabajo está dividido en 6 secciones, siendo este planteamiento la primera. En el capítulo dos haré todo el abordaje teórico, donde construiré los conceptos de prácticas religiosas, participación política-popular y discurso de liberación. En el tercer capítulo donde se aborda la metodología, explicaré la perspectiva de las y los creyentes, que fue la base etnográfica de la investigación, para después desarrollar las técnicas e instrumentos utilizados. Posteriormente, el capítulo cuarto es la exposición de resultados; los inicios de las CEB y su relación con el movimiento urbano-popular, sus prácticas religiosas actuales y su marcado comunitarismo. Entonces estaré en condiciones de, en el capítulo quinto, presentar la discusión con la teoría, analizar los objetivos de esta investigación a través de la conceptualización propuestas y los datos e información obtenida. Y en el capítulo final se presentan las conclusiones, que constarán de puntualizaciones sobre lo que considero más relevante de los resultados, así como las puertas que se dejaron abiertas para posteriores investigaciones.

Capítulo II. Marco teórico: Prácticas religiosas, participación política-popular, discurso de liberación

Introducción

En este capítulo teórico, me propongo hacer un análisis de tres conceptos centrales: 1) las prácticas religiosas, 2) la participación política-popular y 3) el discurso de liberación. El primero versa sobre ir más allá de entender la religión como folclor o como símbolos, y por lo tanto liturgia, petrificada, que solo se ejecuta. *Las prácticas religiosas como fe en acto*. En el segundo parto del concepto de populismo tal como lo presenta Laclau y sus seguidores, en conjunto con sus aportaciones como hegemonía y resistencia, para debatirlo con otros autores como Žižek. *La participación política-popular como la constitución de prácticas y discursos en contra de la dominación de una élite*. Y el tercero, siguiendo con Laclau, que nos hace ver la importancia de la articulación discursiva, pero poniéndolo en el contexto de la teología de la liberación que se explicó en el capítulo pasado, y el concepto de cristianismo liberador acuñado por Löwy. *El discurso de liberación como la construcción de un pensamiento, en este caso cristiano, contrahegemónico tanto religioso como político*.

Así, en el aspecto teórico, esta investigación se propone explicar esta. Tal como se observa en la figura 1, propongo que estos tres elementos están fuertemente relacionados, y de hecho gran parte de la fuerza de la investigación está en demostrar que dicha relación es muy estrecha. Por temas analíticos y académicos, el tratamiento que hay que darles a los conceptos, al menos inicialmente, será por separado.

Además de la separación analítica, está el hecho de que la relación entre prácticas religiosas y participación política de entrada no ha sido tratada en su justa dimensión. Como señala Tarot (2000):

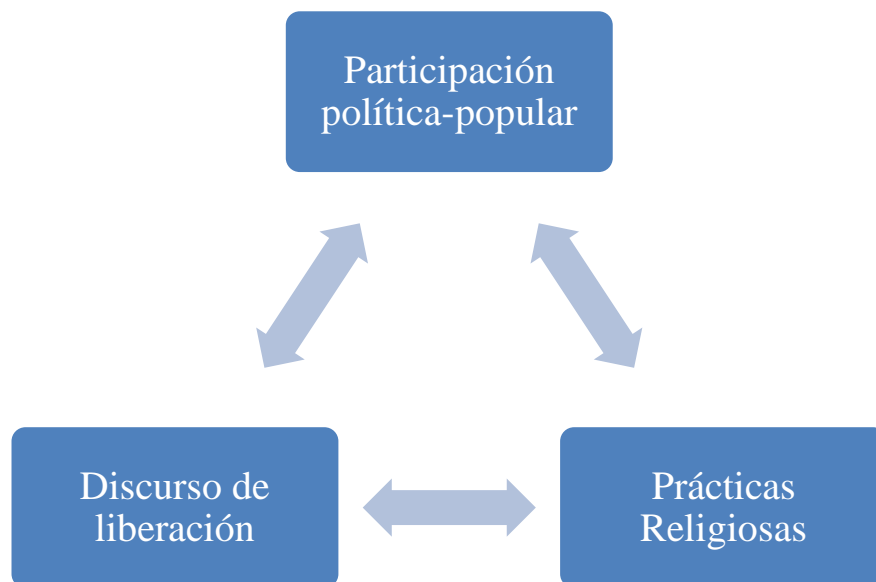
La religión y la política nos ofrecen la más fascinante de las parejas infernales, quiero decir, aquella que no puede ni unirse al punto de fundirse o confundirse, a pesar de la locura del deseo que los arrastra a veces, ni separarse al punto de olvidarse y poder vivir sin el dolor de la ausencia del otro (p. 133).

El autor necesita plantearlo de manera poética para logramos transmitir la complejidad de esta relación; política y religión no son tan estrechas al grado de confundirlas, pero prácticamente serían inconcebibles por separado. Tarot nos propone dejar de pensar las relaciones entre política

y religión como descriptivas para empezarlas analizar como redes semánticas normativas. No es que simplemente encontremos política en la religión, o viceversa, sino que se genera una suerte de normatividad interrelacionada.

Figura 1

Participación política-popular, las prácticas religiosas y el discurso de liberación



Nota. Elaboración propia.

Prácticas religiosas

El análisis de las prácticas religiosas será un segundo momento, es decir, partiremos por reconocer la participación política-popular de las CEB, para posteriormente ver cómo esta participación se transforma en prácticas religiosas. De ahí que la lectura de esta participación será eminentemente política. Es decir, si bien el análisis de la religiosidad propiamente es un punto importante, el trabajo comenzará desde su participación política para después analizar las implicaciones simbólico-religiosas. Como dice Lozano (2019) el analizar la participación política de distintos actores religiosos “permite comprender que el ámbito de lo religioso se convierte hoy en un espacio de ejercicio de poder fuera del Estado” (p. 117). Las prácticas religiosas, en el contexto de esta investigación, serán articuladoras de un discurso político y comunitario. Es

decir, no ver las prácticas solo como liturgia, como actividades ya instituidas por el dogma, sino en acción, en su misma práctica, e insertas en un discurso. Pensar la religión no solo como folclor, ni como expresión de resistencia, etcétera, sino como ejercicio mismo del poder, y como señalamos más arriba, como articulación contrahegemónica.

Esta investigación pretende transitar la línea en donde la religiosidad se convierte en política, y la política en religiosidad, pero no desde los espacios de poder ya establecidos, sino en la resistencia a éste y la creación de nuevos ejercicios de poder. La religión no solo como una resistencia simbólica, en el sentido iconográfico, sino como creadora misma de espacios de disputa del poder con pretensiones políticas, y discursos de liberación emancipación.

Es por ello que no solo la religión o los movimientos de resistencia son importantes, sino también el espacio en el que se dan. Y en ese sentido la religiosidad nos da más luces. Como agrega Lozano (2019), en la religiosidad popular

el territorio no es leído como escenario de las violencias y de las resistencias, sino como objeto mismo de la agresión, como sujeto de pertenencia colectiva y, motivo y expresión de la lucha. El territorio es sagrado: su uso como poseedor de recursos [...] es considerado una violación a su dignidad y lleva como consecuencia el castigo lógico del poder de lo sagrado (p. 113)

Es decir, los actores religiosos no ven al territorio como un simple campo de batalla, sino casi como un actor mismo, que solo lo distingue en que no puede responder. Esto es importante porque al poner como sagrado el elemento de los bienes y el territorio, resulta casi incuestionable; su despojo y destrucción se vuelve inmoral e injustificable, y su defensa se vuelve un deber religioso. Donde esto se vuelve más notable es en las luchas por los bienes naturales y los movimientos por la vivienda y servicios públicos. En ellos el territorio es directamente el objeto de disputa. Pero también en los momentos menos álgidos políticamente hablando, el barrio y la colonia son objetivos religiosos: la relación con los vecinos, los momentos de celebración, los espacios de convivencia, e incluso la compartición de la fe se dan en los espacios de vida inmediatos.

Así, el espacio también juega un papel importante. Si hablamos de participación-política y específicamente del movimiento urbano-popular, es innegable que hay una lucha por el espacio. Solís y Martínez (2012) comentan que la construcción de lo religioso en la frontera expresa procesos conflictivos y de exclusión, así como de oposición a lo hegemónico.

Dentro de la lucha por el espacio podemos encontrar prácticas religiosas, que incluso sin proponérselo directamente abonan en estos movimientos. En ellas están sintetizados conflictos de lo espacial y lo religioso, por un lado, y de resistencia a la posición hegemónica, es decir en un nivel narrativo y discursivo. Esta resistencia, según la visión de la presente investigación, puede ser tanto a la hegemonía del poder político como a la del poder religioso. Por tanto, la configuración político-religiosa de los movimientos sociales trae consigo a su vez una carga simbólica que buscan salidas en las prácticas religiosas de cierto sector.

Por ello es importante tomar en cuenta las prácticas religiosas de las Comunidades Eclesiales de Base, y cómo ellas se traducen en un compromiso sociopolítico. Siguiendo a los autores, no se trata solamente de ver qué elementos políticos tenemos en las prácticas y símbolos religiosos de las CEB, sino descubrir en esto la dimensión política, tanto normativa como discursiva.

Toda esta explicación sobre el espacio y la religiosidad es conforme a lo comentado por Lozano (2019), donde este señala que la participación política de actores religiosos expresa una *alternatividad lingüística* pues mucha de su política se expresa en

narrativas vivenciales en ritos, danzas, en cantos y murales, en carrozas y cachés, en la desacralización de la imagen convencional y la sacralización de aquello que la ortodoxia había marginalizado etiquetándolo de profano. Se trata en definitiva de una superación por fusión de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que no se produce tanto en una disputa de carácter teológico, jurídico o en general de los meta-discursos racionales; sino en la fiesta, el lenguaje corporal, la pintura, la siempre, el monumento, el acto solidario (p. 118).

Si bien lo simbólico es muy importante, diríamos hasta esencial, para el análisis de las prácticas religiosas, debemos ver este simbolismo “en acto”; no tanto en su estética, en su función ornamental, sino en su dinamismo, en su representación de la realidad determinada, y en la resistencia a las lógicas hegemónicas o dominantes. Así, en este segundo momento del análisis la tarea será encontrar lo político en estos ritos, cantos, etcétera, como también en los actos solidarios y la fiesta, pues en ello a veces pasa desapercibida esta dimensión.

El autor nos habla de una sacralización de lo profano, lo que en nuestros términos podríamos traducir como “sacralización de lo político”. Los símbolos políticos se transforman en símbolos religiosos, a su vez que las prácticas religiosas se vuelven prácticas políticas.

Como vimos con Tarot, tampoco sería correcto decir que lo político y lo religioso sean una o la misma cosa. Lo que vemos es que lo político y lo religioso se entretujan en prácticas y en participación. La cuestión nodal es que no hay que buscar este enlazamiento en lo descriptivo-narrativo, es decir en lo que se dice expresamente. Hay que buscarlo en los meta-discursos: cantos, oraciones, altares, celebraciones, pero también en las dinámicas, temáticas u organización comunitaria. La religión y la política no convergen de manera directa, sino en una articulación. Por ello hay que buscar esta articulación en el dinamismo de lo simbólico, en su acto.

Discurso de liberación

Catolicismo y liberación

Como se vio en un apartado anterior, la última gran reforma de la Iglesia Católica fue el Concilio Vaticano II (CV II), que inició en 1959 y cerró en 1967. Esta reforma fue, como dijo el Papa convocante, Juan XXIII, “para traer nuevos aires a la Iglesia”. Esta gran reforma trastocó muchos elementos de la institución eclesial. Por un lado, reformó casi todo el rito católico, permitiendo la traducción de la biblia, las misas en los idiomas nativos y no en latín, así como una mucho mayor participación de las y los laicos dentro de ellas, etcétera.

Por otro lado, pasó de definirse como la “sociedad perfecta” a llamarse a sí misma “Iglesia, pueblo de Dios”. Como señala Álvarez-Suárez (2010), a partir de este cambio la jerarquía católica, el clero, renuncian, al menos discursivamente, a ser vistos como organizadores y portadores unívocos de la fe cristiana, para volverse servidores de este *Pueblo de Dios*; a partir de aquí la jerarquía solo tiene sentido en cuanto que llevan detrás un pueblo.

A su vez, las y los creyentes toman dan un paso adelante en su participación dentro de la institución. El CVII es la aceptación de las y los laicos como partícipes y constructores de la fe cristiana, y no solo como depositarios. Esto se acentúa cuando vemos que otro de los cambios importantes del CVII fue la aceptación de la colegialidad. La Iglesia romana admitió que ella no puede tener toda la palabra y toda la interpretación de la fe, por lo que animó a las Iglesias locales a que incluyeran en la práctica de su espiritualidad sus propias prácticas religiosas locales, su idiosincrasia. Como analiza Müller (2015) en el tiempo en que fue encargado de la Congregación para la doctrina de la fe, que es el máximo órgano del catolicismo en esa materia:

Como Iglesia para la humanidad, en su dimensión constitucional espiritual y corporal y en su forma existencial histórica y social, ella se concretiza en las coordenadas de espacio y

tiempo según las condiciones de vida culturales de los hombres. La Iglesia de la Palabra de Dios, Palabra que ha entrado en el espacio y tiempo, y se realiza simultáneamente universal y localmente (p.378).

Implícitamente, el actual cardenal, admite que la fe católica no es centralista, sino que se hace y se multiplica tanto de manera universal como de manera local. Por lo menos en este nivel, las reformas del CVII dieron a las Iglesias locales la posibilidad de incidir en la fe, de incluir su propio ser dentro de ella: sus costumbres, sus ritos, sus creencias locales, muchas de ellas milenarias.

Hay que decir que esto, como siempre, no fue gratuito por parte del clero católico, sino que era una exigencia de los feligreses, encabezados por grupos indígenas que históricamente se les había excluido y más aún se les había reprimido dentro de la Iglesia por querer combinar su fe ancestral con la fe católica. Castillo Morga (2015) atina en apuntar que un sector de las y los indígenas utilizaron el imaginario cristiano como una forma de resistencia: el cristo sufriente como representante de su propio sufrimiento. Casi desde la conquista, nació una religiosidad que se oponía a la religión dominadora. En ese sentido, hasta entrado el siglo XX el clero católico admitió algo que los pueblos originarios venían haciendo ya hace muchísimos años.

Con lo anterior tenemos a grandes rasgos algunas características del CVII, los cuales tomaron forma en lo sucesivo, pero, como era de esperar, la recepción no fue uniforme. Los dos grandes polos que surgieron fueron la Renovación Carismática, quienes señalaban que la Iglesia, es decir la liturgia, los ritos, las formas, debían cambiar para adaptarse a las nuevas dinámicas del mundo. Alinearse al mundo moderno. Atraer de nuevo a la feligresía a través de ritos menos arcaicos, de cantos más alegres, etcétera. La Renovación Carismática cambió toda la forma, pero dejó intacto el fondo. Como señala Tec-López (2020) entre las características que encontramos en las teologías carismáticas y neopentecostales tenemos la apertura al mundo, la aspiración económica y al éxito, y el uso del marketing. Así, esta visión del catolicismo, que también permeó en los grupos neopentecostales, propone una apertura a las nuevas dinámicas del mundo, pero adaptándose muy bien a la ideología capitalista.

El otro polo es la ya mencionada teología de la liberación. Esta surge de la reflexión en contextos de dominación. La frase que casi sirve como eslogan es “opción preferencial por los pobres”. Esto es una declaratoria: toman un lado, el de los pobres, el de los dominados. La teología de la liberación proponía casi lo contrario a la Renovación. No hacer que la gente

regresara a la Iglesia, sino que la Iglesia saliera a la calle; estar en las luchas de los pobres y desamparados, “construir el reino en la tierra”. Como señala Boff (1975) esta teología “ha optado por aquel tipo de análisis del subdesarrollo, denominador común de nuestros países como sistema de dependencia de los centros imperiales” (p. 19) y agrega que el capitalismo para mantenerse necesita la iniquidad social. Así, concluye el autor, la conciencia cristiana debe buscar salir de esta realidad aplastante.

A nivel institucional, la manera en la que tomó forma el CVII en América Latina fue la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), realizada en Medellín en 1968. Navarro (2016) nos dice que, a partir de esta reunión, los sacerdotes y obispos hacen una valoración de la realidad del continente:

En ese diagnóstico se reconoce que existe un problema estructural: las estructuras sociopolíticas que sostienen las relaciones entre los hombres del continente favorecen la injusticia en todos los aspectos (desigualdades, miseria, marginalidad, explotación, frustración generalizada, etc.), que constituye el problema fundamental de la región (p. 142).

Así, lo que dominó el CVII, en opinión de teólogos como Dussel (1995), fueron interpretaciones teológicas, discursos laxos y un marcado sesgo eurocéntrico. Pero en América Latina tradujeron esto como un llamado a la actuación dentro de una realidad opresora, donde el pueblo, creyente o no, estaba sufriendo una situación a todas luces anticristiana. Más que interpretaciones teológicas, la CELAM de Medellín abonó a las prácticas pastorales. Más que pensar en conceptos, definiciones o interpretaciones bíblicas, los sacerdotes, obispos y religiosas latinoamericanas dieron un giro práctico, haciendo que la Iglesia en su totalidad volteara a ver la opresión del Pueblo de Dios que el CVII pregonaba.

Antes de pasar propiamente al tema de la teología de la liberación, ahondemos en esta visión social de la Iglesia. Escontrilla (2009) llama *prácticas sociales de la Iglesia*

A todas aquellas acciones que, inspiradas, motivadas, dirigidas, asesoradas o legitimadas por la jerarquía eclesiástica, están destinadas a mejorar, transformar o cambiar las condiciones sociales, materiales, culturales o económicas de vida de los fieles católicos. [...] Hemos puesto el acento en que son acciones. [...] Lo que queremos destacar es la posibilidad de hacer, en el ámbito público, político, cultural o social; independientemente

de sus metas y objetivos que, como ya lo señalamos, pueden llegar a ser antagónicos (p. 141).

Así, como ya hemos mencionado en este trabajo, cuando hablamos de *participación*, hablamos de la intención y posibilidad de incidir en la realidad en la que las CEB se desenvuelven. Por eso seguimos a Escontrilla cuando define el catolicismo social como aquel que es capaz de llevar a cabo acciones y apuestas transformadoras más allá del campo religioso. Sin embargo, a la hora de estudiar las CEB debemos de ser cautos con la aseveración del autor en el sentido de que tiene que haber alguna validación de la jerarquía católica. Si bien la mayoría de las CEB nacen por iniciativa de sacerdotes, obispos o religiosas, muchas de ellas continúan e incluso también aparecen sin necesidad de una figura eclesiástica.

En el caso de Mexicali, llevan casi dos décadas con apoyo intermitente o de plano sin apoyo de sacerdotes, lo cual no les ha coartado su participación política-popular. En el año 2004, cambian de parroquia al padre Jesús Muñoz, y el sacerdote que lo reemplaza en la parroquia de Robledo es notablemente contrario al actuar de las CEB, por lo que estas se retiran a trabajar en casas. Después, los sacerdotes posteriores les han dado aceptación, pero más de palabras que verdaderos hechos. Por ello, desde entonces, aunque lleven a participar en actividades parroquiales, su trabajo es mayormente en casas de sus integrantes y hacia afuera⁵.

Entonces, nos dice el mismo autor, a partir del CVII nace la “doctrina social de la Iglesia”, la cual su ala más radical eran las CEB y la teología de la liberación, pero también estuvo el Secretariado Social Mexicano (SSM), ligado a la Acción Católica, la cual no era otra cosa que la manera en la que la Iglesia Católica intentó contener la actividad política radical de los laicos y laicas. Posteriormente el SSM se separa formalmente de la Iglesia Católica, pues los obispos encargados de dirigirla tenían muy limitadas sus acciones, y se ven fuertemente influenciados por el movimiento francés de la Juventud Obrera Católica, dirigido por Joseph Cardign y que trabajaba “fuera de la parroquia, en grupos pequeños, y sin insistir en temas doctrinales, sino más bien en los problemas reales de la gente, como el trato injusto del capataz, las luchas sindicales, o las necesidades concretas de los compañeros” (p. 150). De este movimiento posteriormente las CEB retomarían y harían suyo el método Ver-Pensar-Actuar.

Varios autores señalan que la importancia del CVII fue la aparición de los laicos en el campo religioso católico. Sería más justo decir que laicas y laicos hicieron tan suya la fe católica

⁵ La información de este párrafo fue proporcionada por el animador diocesano de las CEB de Mexicali.

que desbordaron los cauces institucionales, y el clero no tuvo más remedio que aceptarlo, aunque también trató y sigue tratando de contenerlo. Esta investigación parte del hecho de que este desbordamiento de lo religioso hacia lo político se ve más sucintamente en las Comunidades Eclesiales de Base y se expresa teórica-teológicamente en la teología de la liberación.

La teología de la liberación en su nivel simbólico

Cuando hablamos de simbolismo, este ya lo podemos encontrar de manera más clara, pues tanto la teología de la liberación como las CEB tienen muchas décadas de existencia. Esto ha permitido que ya se reconozcan símbolos, prácticas, dinámicas y demás dentro de ellas. En general, como su nombre lo dice, se ha llamado una visión “liberadora”. Löwy (1999), al cual analizaremos más adelante, opina que el término teología de la liberación es insuficiente y lo llama Cristianismo Liberacionista. Pero aun con eso, “liberador” sigue muy presente, pues se parte del hecho de que la realidad que vive el pueblo y las comunidades es en sí misma opresora y por lo tanto hay que buscar transformarla; hay que liberarnos. Entonces, todo el simbolismo y su dinamismo está articulado en algo que aquí llamamos “discurso de liberación”. Cuando hablamos de simbolismo y sus efectos, Bourdieu (2000) señala que

El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico: el sentido inmediato del mundo (y, en particular, del mundo social) supone lo que Durkheim llama el conformismo lógico, es decir “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre inteligencias”.

La teología de la liberación y las CEB, al proponer una lectura cristiana de la transformación social (lo que llamamos “liberadora” o “de liberación”), o una transformación social como eje del cristianismo, lo que están haciendo es lo que Bourdieu llama *orden gnoseológico*: la fe y las prácticas religiosas son parte de la vida cotidiana de los y las creyentes. Las CEB hacen que quienes participan en sus comunidades vean las prácticas religiosas liberadoras como algo inherente a su vida religiosa e incluso lo integren a su vida cotidiana. El poder de lo simbólico no es simplemente representar la realidad, sino que también tiene la capacidad de actuar y hacer actuar en ella. La fe y las prácticas religiosas no son de orden personal, individual o interno, sino que ellas configuran la realidad misma de la feligresía a nivel comunitario y social.

Por ello Bourdieu recalca que el poder simbólico no está en los “sistemas simbólicos”, sino en el propio campo de lucha. El poder simbólico “se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la creencia”. En el caso que abordamos, el poder simbólico no lo encontraremos en los ritos ni en la liturgia, ni siquiera en el catecismo propuesto, en cuanto que esto funciona como ornamentación. Según lo señalado por Bourdieu, lo encontramos en la disputa por el dogma católico-cristiano; la tensión que hay entre la Iglesia romana, el Vaticano, y el método y forma que proponen las CEB de hacer Iglesia. A esto hay que agregar la tensión que se genera entre el propio dogma, las propias prácticas religiosas y su participación política. Gutiérrez (1972) quien es llamado el padre de esta teología, atina en decir que

La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica (p.34).

La teología, según la perspectiva de liberación propuesta por Gutiérrez, para ser tal tiene que llevar consigo la praxis, la intención práctica. No es solo la interpretación de lo divino, sino la lectura de la realidad a partir del pensamiento cristiano que busca incidir y participar críticamente en ella. Así, de nuevo tenemos esta dimensión simbólica propuesta por Bourdieu; no una teología que se dedica a lo divino, a dar símbolos de lo sacro, sino una teología que configura la vida misma de las y los cristianos, y que abiertamente reniega de esta realidad de dominación. Una fe que abiertamente configura las prácticas religiosas más allá de la institución católica, apuntando la comunidad y a la lucha social.

Aún con lo anterior, no es que las CEB lleven su fe de manera acabada a los movimientos populares, sino que la alimentan de dicha participación. No es que ya tengan un programa político-religioso que lleven a cabo, sino que tanto su participación política como sus prácticas religiosas se van significando y resignificando mutuamente. Como señala Tahar-Chaouch (2007), existe “una distancia entre el ideal radical de concientización popular de la teología de la liberación y la realidad variada de las prácticas en las Comunidades Eclesiales de Base, muchas veces más tradicionales de lo que se pensaba” (p. 435). La vida religiosa y comunitaria de las CEB no se presenta con una radicalidad contestaria, sino que es mucho menos pretenciosa: en

términos de ritos religiosos son muy tradicionales, pero en términos comunitarios y sociales no reparan en sonar antisistema.

Entonces, cuando hablamos de un discurso liberador estamos hablando de una propuesta particular, que la teología de la liberación y las CEB han adoptado abiertamente. No se trata solo de discurso, de una lectura de la biblia o del dogma católico, sino de algo que abarca y atraviesa todos los aspectos de la vida. Aquí empieza a configurarse el hecho de que llamemos discurso y no solamente teología a lo que hacen estas Comunidades.

Retomamos a Bourdieu porque al analizar el discurso de liberación, analizar lo que dice la teología de la liberación, se tiene que observar lo que pasa realmente en las CEB. Pues según la visión de este autor, para analizar el orden simbólico tenemos que partir de la relación entre quienes ejercen el poder y quienes lo sufren, pero dentro del campo mismo donde se produce y reproduce la creencia, que en este caso sería el campo religioso, particularmente las prácticas religiosas de las CEB. Dussel (1975) comenta que

hablar de liberación significa comprender qué opresión se cumple sobre nosotros; por lo tanto, que hay un poder del pecado que nos oprime en la injusticia y que a partir de eso comienza un proceso. Pero este proceso ya no es teórico, sino que es práctico (p. 145).

Entonces, lo que entendemos por discurso de liberación *es aquel discurso que lleva a una praxis a partir del reconocimiento de una realidad injusta o de dominación*. En el caso que aquí se aborda, como ya mencioné, no es solo una interpretación litúrgica o dogmática, sino una propuesta para incidir en la vida. Dussel habla de liberación en el sentido que aquí hemos dado a participación. La liberación es la negación de lo dado, de que las cosas continúen con un cause supuestamente natural; es la subversión del sistema, para relanzar la historia y liberar al pobre (Dussel, 1974). Así, la liberación es desde una perspectiva específica: la de la lucha contra la opresión de los pobres y contra el *totalitarismo* de la realidad que se impone sin alternativa.

En ese sentido, la liberación no es la pretensión de universalismo, es decir lo que Dussel llama *totalidad*, sino la irrupción del otro en la realidad. La participación de quien históricamente se le había negado la voz. Hablando específicamente del campo religioso, tenemos que las CEB son la irrupción de las y los laicos en la vida religiosa, lo que a su vez significa la transformación de la fe en algo que sirva a la realidad, a la comunidad y a la sociedad, y no solo a la llamada vida interior o espiritual.

Este discurso de liberación es necesario porque, así como las estructuras de dominación abarcan toda la realidad objetiva-material, también permean su lógica y epistemología. Por ello no solo se trata de llevar a cabo luchas sociales, políticas, populares, sino también esas luchas tienen que llevarse en el campo del conocimiento, a la construcción de dicho conocimiento alejado de los discursos de dominación.

Cuando hablamos de liberación, hablamos en este doble sentido; objetivo y subjetivo, material y espiritual. Para esta visión no hay uno sin el otro. Así, tenemos que este discurso liberador no es solo descriptivo o nominativo, sino que pretende abiertamente actuar y participar contra una realidad opresora. Es un discurso necesario para poder salir objetivamente de las relaciones de dominación (Bautista, 2014).

Participación política-popular

Lo político-popular

Sería demasiado amplio hablar de la relación entre religión y política. Es por ello que para esta investigación me ceñiré a lo que aquí llamaremos participación política-popular. Como más arriba mencioné, cuando hablo de participación me refiero a la incidencia dentro de la realidad; es decir, los grupos y actores individuales o colectivos que intentan influir en su entorno. Dentro del catolicismo, las CEB sobresalen en este aspecto, pues, como veremos, es notable su trabajo hacía afuera de la parroquia, su preocupación por incidir en sus propios barrios. Lo que aquí entendemos por participación no se limita a la mera actividad, sino que se define por su incidencia comunitaria para transformar la realidad.

No me refiero al mero movimiento o a la reproducción del dogma o la liturgia a través de actividades. En este caso, la participación solo se puede equiparar con actividad en la medida en que esta se propone incidir o transformar el entorno o la realidad en la que se desarrolla. Es justo decir que la participación siempre es una articulación de discursos, actividades y campos, por lo cual es difícil que encuentre sus límites en un solo aspecto de la vida. En el caso de esta investigación, la participación casi siempre rebasará los límites del campo religioso.

Gran parte de lo que me refiero con participación, lo encontramos también el término *populismo*, sobre todo desde la visión de Laclau (2005). Bustamante y González (2021) comentan que para Laclau “aunque el populismo presupone estructuras y antagonismos de clase, es un tipo de articulación discursiva de interpelaciones populares no clasistas frente al discurso

ideológico dominante del bloque en el poder” (p. 254). Así, cuando hablamos de *lo popular* hablamos de cuestiones de clase que van más allá de la clase, y de participación que va más allá de la simple actividad, de lo meramente fenoménico-empírico.

El populismo se da en estructuras de clase a través de interpelaciones de la ideología dominante. Entonces, cuando aquí hablamos de participación política-popular hablamos de aquellos movimientos, organizaciones, etcétera, que surge de estas estructuras de clase y que intentan ser una resistencia a la imposición de la ideología dominante. La visión populista de Laclau tiene el acierto de no limitar la participación a una clase social, sino hablar de estructuras de clase, y señalar que dicha participación siempre es articuladora; el populismo, lo popular, es una articulación discursiva, es decir una serie de actividades y discursos en torno a resistir al poder dominante.

No se niega, entonces, que haya antagonismos de clase. Lo que señala la visión de Laclau es que esto no es suficiente para elaborar un discurso contrahegemónico capaz de articular una ideología que se oponga a la estructura dominante. Como la mayoría de los procesos sociales no son luchas conscientes de transformación estructural, tienen que articularse entre ellos para dar un sentido y coherencia a su interpretación del cambio. Por ello se dice que

la idea de que el populismo no es una ideología o movimiento con una base social determinada: constituiría una lógica política de articulación discursiva, mediante la constitución de un sujeto político que integra las demandas frente a un poder antagónico. Esa lógica populista involucraría una nominación performativa y una investidura afectiva en torno al nombre del líder, tanto como una oposición dicotómica y una exterioridad constitutiva ante el poder dominante (Bustamante y González, 2020, p. 259).

Tenemos pues, que lo popular articula sus demandas ante un poder hegemónico-antagónico. Es por ello que no llamamos participación a la mera actividad, sino que nos referimos a aquella que se da frente y en contraposición a una realidad dada. En este caso la exterioridad constitutiva es un grupo o una serie de grupos, las CEB, que, si bien no tienen un programa político determinado, sí son esa nominación performativa con una articulación discursiva las cuales convierten en una serie de demandas. Su participación religiosa en la política no obedece a un programa político, sino que se articula dentro de una configuración discursiva. Esta puede ser a favor o en contra del grupo político o religioso dominante. Es decir, no hay una participación directa de la religión en política, o viceversa, sino que se articula dentro de ella.

En este trabajo hablamos específicamente de aquella parte de la religión que se intenta articular abiertamente con las demandas contrahegemónicas, a favor de un discurso performativo más cercano a la izquierda y a la transformación social. Concretamente hablamos, a nivel discursivo, de la teología de la liberación. Löwy (1999) critica que el término teología de la liberación se use para designar a esta rama del catolicismo que participa en las luchas políticas. Al respecto nos explica que el nombre “teología de la liberación” no es adecuado pues sus miembros no son teológicos, ni tampoco se les puede llamar *Iglesia de los Pobres* porque su movimiento trasciende a la Iglesia como institución. Por ello, Löwy prefiere el término *cristianismo liberacionista*. Aquí no utilizaré este término, sino hasta la parte de la discusión teórica, que es la parte final, simplemente como una convención: se reconoce a la teología de la liberación como una tendencia dentro de la iglesia católica que está de lado de los pobres y en los movimientos social, liberadores e incluso revolucionarios.

Aún con esto, adherimos totalmente a su perspectiva; la teología de la liberación es más que un dogma de creencia, y las personas que participan dentro de las CEB son más que creyentes en el sentido religioso, y además su organización y participación va mucho más allá de los límites de la Iglesia Católica como tal.

El sentido de las CEB se articula en su participación política. Su fe y espiritualidad, y como ellas mismas se perciben, solo cobra sentido cuando esta se puede transformar en hechos concretos; desde intervención comunitaria, más local y micro, hasta incidencia dentro de los movimientos políticos y sociales a través de su participación política-popular. Como ya hemos visto en algunos puntos, esta participación está estrechamente vinculada al concepto de hegemonía y resistencia, pues al incidir en estructuras injustas, como ellas mismas las llaman, es natural que se tomen articulaciones discursivas que intentan resistir a ellas, y que dentro y fuera del campo estén en una constante lucha por la hegemonía.

Populismo y participación: hacia la participación política-popular

Entonces, llamamos político-popular a la participación de las CEB en los movimientos sociales y populares, es decir en los campos políticos pre-institucionalizados. Por ello quedará fuera, aunque no dejaré de mencionar, su influencia en la conformación de partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, entre otros. Como he mencionado, esta posición es cercana a lo que Laclau llama populismo en cuanto que articulación discursiva frente a un poder

antagónico. Además, el mismo autor agrega que las tradiciones populares, entre las que aquí identifico al cristianismo liberacionista, “representan la cristalización ideológica de la resistencia a la opresión en general, es decir a la forma misma del Estado, tendrán perduración mayor” pero “no constituyen discursos coherentes y organizados, sino puramente elementos que sólo existen articulados a discursos de clase” (1978, pp. 194-195).

La noción de populismo nos sirve en cuanto que: 1) nos presenta la posibilidad de una articulación discursiva popular frente a un poder antagónico-hegemónico y que en dicho acto se convierte en sujeto político; 2) pero también admite que esta articulación no es acabada sino ambigua, pero resulta más duradera al estar arraigada en tradiciones populares.

Lo anterior significa, en términos de esta investigación que: 1) las CEB son una articulación discursiva política dentro del cristianismo, que se enfrenta a la hegemonía tanto religiosa mayormente del catolicismo, como del poder político del Estado en cuanto tal, y en esta articulación dejan de ser solo creyentes para transformarse en sujetos políticos, y por tanto 2) en las CEB no vamos a encontrar un programa político acabado pero sí una “tradición popular” cristiana transformada en un discurso político.

El término populismo por sí mismo me permitiría, entonces, analizar la dimensión empírica que en esta parte de la investigación me propongo. Zizek (2022) al criticar a Laclau señala que “en el populismo en sentido estricto este carácter ‘abstracto’ siempre se complementa con la pseudoconcretitud en la figura que se selecciona como el enemigo, ese agente particular que está detrás de todas las amenazas del pueblo” (p. 26). A pesar que el populismo nos permite, analíticamente, la articulación discursiva, no es tan claro a la hora del análisis empírico. El término populismo no expresa la concretud que aquí se busca; la participación directa de las CEB de Mexicali en los movimientos sociales, las luchas populares, las actividades con incidencia comunitaria, etcétera. El filósofo esloveno reniega del populismo en cuanto que este, en su versión actual, es “la reducción de la política a la administración racional de intereses en conflicto” y, por el contrario

uno también tendría que avanzar un poco más y proponer como tarea principal para las políticas emancipatorias actuales, como problema de vida o muerte inclusive, la búsqueda de una forma de movilización política que, aun compartiendo con el populismo su crítica a la política institucionalizada, logre evitar la tentación populista (p. 46).

Zizek acepta del populismo lo mismo que ya expuse arriba sobre la capacidad de articulación discursiva de demandas frente a un poder hegemónico, pero critica la visión de Laclau en cuanto que entra en la dinámica meramente administrativa de la política-popular. La tarea sería buscar que las movilizaciones políticas no sean solo administradoras de los antagonismos.

Las CEB, en cuanto que no se constituyen totalmente como movimientos sociales u organizaciones políticas, han resistido a esta tentación populista, como Zizek le llama. La tarea de esta investigación es, por consiguiente, analizar las formas político-populares a través de las cuales las CEB participan, pero no se institucionalizan en las demandas populistas.

Por último, sigo a Hernández (2015), cuando retoma las propuestas de Giddens y Sotolongo, señala que la participación es un

proceso de interacción social dotado de sentido que, en su trayectoria histórica recurrente en contextos específicos, crea, sustenta y deconstruye las normas de acción y vida de los grupos[...][Y por ende] no puede obviar el peso de la construcción de significaciones y valores culturales que identifican a los grupos humanos en el marco de sus prácticas y contextos cotidianos, así como el papel que estos tienen en su comportamiento social (p.85).

Tenemos que la participación forzosamente se da en un contexto determinado, para crear, reformar o deconstruir el entorno en el que se desenvuelve, y esto lo hace no solo con “activismo” sino también en el proceso de construir significaciones. Esto encaja con mi propósito de estudiar a las CEB en los movimientos sociales; ellas, a través de su cristianismo abonan un tipo específico de participación los movimientos sociales, luchas populares o actividades con incidencia comunitaria. Es por ello que para los motivos de esta investigación me parece más adecuado el término sociológico de participación.

Todo lo dicho anteriormente nos acerca a lo que aquí propongo como participación política-popular; la articulación discursiva que las CEB hacen del cristianismo en el campo político y que a través de ella tienen una participación real-empírica en los movimientos sociales, luchas populares y actividades con incidencia comunitaria.

Hegemonía y resistencia

Ya vimos con Laclau y Mouffe (2010) que la hegemonía es cuando el grupo dominante logra articular todos o la mayoría de los discursos dentro de un campo en torno al suyo propio. Es decir, que el poder hegemónico no necesariamente es totalitario o único, sino que es el capaz que articular todos o la gran parte de los discursos del mismo campo en un discurso dominado por una élite.

En el caso del campo religioso católico, el clero dominante, el que tiene el control de la curia romana, logra imponer en todo el mundo su propia visión de catolicismo. Pero, como igualmente ya vimos, esto no significa que no haya otros discursos, otras prácticas y demás. Esto es mucho más notable a partir del ya analizado CV II.

Así, la Iglesia nunca niega oficialmente a las CEB, pero las condiciona, les pone trabas, limita a sus líderes cuando los considera radicales, y guarda silencio ante la persecución política de sacerdotes, laicas y laicos antisistema. Tenemos el caso de Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas desde 1959 hasta 1999, que fue duramente criticado tanto por el gobierno, acusándolo de ser uno de los creadores del EZLN, como por el Vaticano, porque no consideraban correctas sus acciones de nombrar diáconos indígenas y mujeres, y realizar celebraciones en lenguas indígenas. El distanciamiento de la Iglesia oficial para con Samuel Ruiz, es decir tanto el Vaticano como la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), fue evidente pues incluso en la muerte del obispo la CEM solo envió una carta (Nájar, 2016).

Por ello no se puede entender el ejercicio de un poder hegemónico sin su contraparte: la resistencia. Retomando a Foucault, de nuevo Laclau y Mouffe (2010) señalan que

Si podemos afirmar, con Foucault, que en todo lugar donde hay poder hay resistencia, es preciso también reconocer que las formas de resistencia pueden ser extremadamente variadas. Es solamente en ciertos casos que las resistencias adoptan un carácter político y pasan a constituir en luchas encaminadas a poner fin a las relaciones de subordinación en cuanto tales (p. 171).

De lo cual se desprenden por lo menos dos elementos importantes. El primero es que “donde hay hegemonía hay resistencia”, puesto que el poder hegemónico, como ya vimos, no es totalitario sino artulatorio: la hegemonía se ejerce sobre las mayorías, pero es condición que haya una resistencia, y esto por dos cuestiones. Por un lado, efectivamente no todos los grupos o personas dentro de un campo pueden estar de acuerdo siempre, y esto se acentúa conforme crece

dicho campo. Y después tenemos que la hegemonía está causada en gran medida por esa resistencia: la hegemonía es una constante lucha por mantenerse como tal, es decir una constante legitimación. El poder hegemónico necesita la confrontación para su legitimación.

Y precisamente lo segundo que se puede extraer es que la resistencia no siempre es un enfrentamiento político contra el poder hegemónico. Al contrario, este enfrentamiento sólo se da en momentos muy particulares. La lucha por la hegemonía sucede siempre en distintos sectores del campo, no siempre es una lucha directa por el ejercicio del poder, sino que se muestra ya sea en la cultura, economía, etcétera.

En el caso de las CEB, ellas reniegan de la jerarquía eclesial, pero no lo hacen en todo momento ni en todas partes, pues en el discurso hacia afuera son mucho más conciliadoras; procuran el diálogo y la participación dentro de la parroquia, participan en aspectos puramente litúrgicos, etcétera. Pero hay lugares y momentos en los que no reparan en acusar fuertemente al clero de sus errores. Cuando realizan reuniones nacionales es común que los visite el obispo encargado de la localidad, aunque este no comulgue con las ideas de las CEB, y también es común escuchar entre los participantes el grito “queremos obispos del lado de los pobres”. Esta situación a veces incomoda, a veces es aceptada con humor, otras rehúyen a comentarlo y, las menos, es motivo de enojo y disgusto. Pero el motivo de este grito es precisamente provocar una reacción de su parte.

Este enfrentamiento directo es el menos común, lo general es una actitud de cordialidad. Hace falta revisar sus talleres, sus cantos, oraciones y celebraciones para percatarse que existe una resistencia permanente, una negación implícita del discurso dominante y una apropiación velada del campo.

Prácticas religiosas, participación política-popular y discurso de liberación: una articulación epistémica

¿Cómo se articulan las prácticas religiosas, la participación política-popular y el discurso de liberación en la problemática que aquí abordamos? En las Comunidades Eclesiales de Base está más o menos clara la inseparable relación entre sus prácticas religiosas y su participación política. Muestra de ello es que casi siempre que encontramos trabajos o investigaciones sobre las CEB es en relación a su actuar político; en partidos, en movimientos sociales, en luchas populares. Ellas, fruto de la aparición de las y los laicos en la vida religiosa, y en el contexto de

una profunda crisis social y política de la década de 1960 y siguientes, ven su actuar religioso como político y viceversa. Su religiosidad, su *ser comunidad*, solo tiene sentido en cuando que pueden incidir en la realidad (CEB, 2012).

Su actuar es eminentemente comunitario, social y político. Pero de algún lado tienen que alimentar su fe, sus creencias; de alguna parte tienen que tomar su reflexión teórica-teológica. De ahí que se apoyen en la teología de la liberación. Históricamente hablando, ambas tienen un origen común, pero en estricto sentido podríamos decir que esta teología nace de la reflexión-participación de las CEB y otros grupos católicos o cristianos en general. Esta teología justifica pastoral y bíblicamente a las CEB. De hecho, la propia teología de la liberación admite que ella parte de la experiencia de lucha del pueblo, de su búsqueda de liberación. La teóloga Elsa Tamez (2001, p. 652) lo expresa sucintamente:

Para mí la teología no era ni es debatir ideas interesantes, independientemente de la realidad. Es expresar experiencias de vida en situaciones particulares que reflejan ausencia o presencia de Dios. La teología se vive. Recuerdo aún las liturgias de esos tiempos y su densidad teológica. Realmente era como si la sangre de los mártires actualizara la muerte de Jesús. Por eso, si bien experimentamos el rostro liberador del Dios de los pobres, igualmente sentimos el rostro del Dios que sufre, del Dios crucificado.

Si bien es evidente que el principal objetivo de esta investigación, en este sentido, es analizar la teología de la liberación, no me limitaré a ella. La teología parte de las creencias religiosas y del trabajo pastoral, pero como vemos, a veces el actuar de las CEB se aleja del campo religioso. Además, hay otras vertientes del pensamiento filosófico, sociológico y antropológico que a partir de la realidad latinoamericana rescatan este discurso liberador. De ahí que hayamos elegido “discurso de liberación”. Además, esto nos ayudará a visualizar también la influencia que los actores religiosos, como lo son las CEB, han tenido en los movimientos sociales en los que participan. Estos movimientos no los retoman como teología sino como una visión liberadora de la realidad comunitaria. Quizá podríamos esquematizarlo, tal como se aprecia en la figura 2. Es decir:

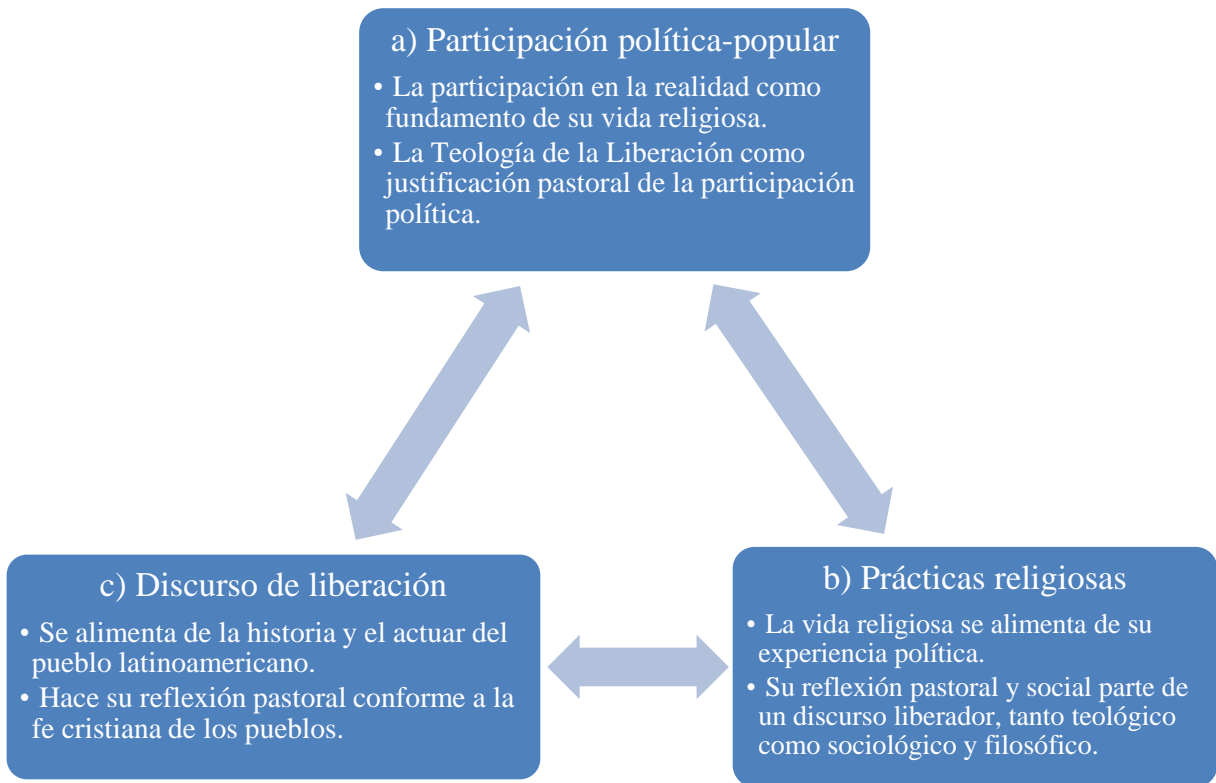
- a) Las prácticas religiosas se vinculan con la participación política-popular en cuanto la religiosidad de las CEB busca no quedarse en el campo religioso sino incidir en la transformación de la realidad opresiva. A su vez que se relacionan con el discurso de

liberación a través de la teología de la liberación. Se puede decir que esta teología es la articulación teórica de las CEB.

- b) La participación política-popular en las CEB se justifica a través de su discurso de liberación, expresado de manera más elaborada en la teología de la liberación; en ella encontramos el análisis pastoral y religioso-teológico sobre la importancia y necesidad de que las y los cristianos participen en su realidad y contra la opresión, siempre desde las y los pobres y oprimidos. Además, esta participación abona en las prácticas religiosas; la utilizan en sus cantos, en sus ritos, en sus temas de formación, etcétera. La religiosidad es la manera en la que cristaliza esta participación política-popular
- c) Por último, el discurso de liberación, como ya dijimos, justifica pastoralmente las prácticas religiosas de las CEB. La gran mayoría de su reflexión proviene de teólogos de la liberación, de sus textos y análisis. Pero también, este discurso de liberación se alimenta del actuar, de la actividad y de la historia de la participación de las y los cristianos; el discurso de liberación no es como si de pronto los teólogos, filósofos o sociólogos hayan encontrado la verdad que se ocultaba, sino que lo construyen a partir de una realidad, de una experiencia de y contra la opresión. Es discurso de liberación porque parte de una participación que busca la liberación.

Figura 2

Relación dialéctica: participación política-popular, prácticas religiosas y discurso de liberación



Nota. Elaboración propia.

Capítulo III. Metodología: la perspectiva de las y los creyentes

Introducción

En este apartado explicaremos la metodología llevada a cabo, iniciando por sus postulados epistemológicos. Al ser un fenómeno surgido y desarrollado en América Latina, la teoría decolonial es fundamental para una lectura más cercana a la realidad, y por otro lado, la perspectiva de las y los creyentes, tal como la plantea Elio Masferrer, pues como hemos explicado, las CEB toman su distancia del dogma y la liturgia habitual del catolicismo, por lo que siempre es mejor verlas en acto; sus propias prácticas, elaboración y adaptaciones religiosas.

Posteriormente explicaré la dimensión instrumental; será un estudio eminentemente exploratorio, al haber muy poco sobre movimientos sociales en esta ciudad, y aún menos sobre el movimiento urbano-popular, y lo mismo vale para el cristianismo liberacionista, lo más que podemos hacer es un acercamiento a dichos temas. Por último, explicaré cómo se realizó la observación participante, algunas entrevistas a profundidad, y diversos grupos focales. Esto para poder triangular la información obtenida.

La teoría decolonial latinoamericana

Como ya es notable desde el apartado teórico, esta investigación se enmarca en una perspectiva decolonial latinoamericana. Dicha teoría, relativamente joven, tiene sus raíces en los estudios originalmente llamados de la poscolonialidad, nacidos en la India, y los Estudios Culturales desarrollados principalmente en Inglaterra. Quizás sea más correcto decir que estos tres (estudios culturales, poscolonialidad y teoría decolonial latinoamericana) son complementarios. Alabarces y Añón (2016) señalan que estos tres reformulan “el modo de concebir el pasado en relación con el presente; lo popular en su relación con la élite” (p. 18), y más allá de sus cercanías conceptuales, se vuelve indispensable un diálogo entre ellas, el llamado *diálogo sur-sur*; un diálogo entre realidades de dominación, colonización y opresión. Dussel (2020) es claro en ese sentido cuando declara que

Habrá que dialogar acerca de la posibilidad de pensar en superar radicalmente la Modernidad, subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas de las culturas del Sur, para así converger, sin

disolverse, en una nueva humanidad, en una nueva Edad histórica, culturas y civilizatoriamente transmoderna (p. 25).

Así, el autor defiende y aboga por la posibilidad de un diálogo entre las culturas del Sur, que tienen una realidad común de colonización, no para negar la modernidad, sino para abonar a esta no sea de dominación. Para Dussel, así como para casi toda la teoría decolonial, el diálogo académico-teórico siempre debe tener implicaciones prácticas. De ahí que sea decolonial: no solo se propone analizar las afectaciones de la colonialidad, sino que abiertamente busca deshacerlas, borrarlas, superar la colonización. Esto encaja bien con lo que aquí se pretende analizar, pues las CEB no son solo una propuesta religiosa dogmática, sino que son eminentemente una nueva praxis cristiana. Como señala el mismo Löwy (1999), el cristianismo liberacionista, en el que se enmarcan las CEB y la teología de la liberación, es un vasto movimiento social que abonó a la búsqueda de la transformación de la realidad latinoamericana.

La teoría decolonial latinoamericana, además de las otras mencionadas, defienden una visión que hasta hoy ha sido negada y acallada por la dominación eurocéntrica. El diálogo entre las tres no solo es un complemento o intercambio de conceptos, sino una necesidad histórica de analizar los procesos sociales desde la subalternidad, las clases populares o como se elija llamarles.

Específicamente la teoría decolonial parte de la historia de resistencia del pueblo latinoamericano, de las clases y grupos oprimidos. En palabras de Rodríguez Reyes (2017) ella se alimenta de la praxis decolonial que es de vieja data. Desde el primer contacto violento y las primeras resistencias ya podemos hablar de acción decolonial. Como diría Dussel, desde Bartolomé de las Casas existe la crítica a la modernidad. Al teorizar sobre lo decolonial, la reflexión tiene que ser fiel reflejo de la praxis, y no al revés. La perspectiva decolonial es la manifestación del desarrollo del pensamiento crítico en una determinada época y contexto (p. 12 y 13).

Entonces, la teoría decolonial primero fue praxis decolonial, y a pesar de que su articulación académica sea relativamente reciente, la historia de decolonialidad empieza desde la colonialidad. Parafraseando a Foucault, donde hay colonialidad hay resistencia decolonial. Por esto, en dicha teoría reconozco principalmente tres dimensiones interpretativas:

1. Que el continente latinoamericano tiene una historia de dominación colonial. Por un lado, la teoría decolonial señala que la dominación económica y política no terminó

con la consecución de la independencia de la mayor parte de los países latinoamericanos, sino que continúa a través de órganos internacionales, de presiones políticas o abiertamente de intervenciones militares. A esto hay que agregar que la colonialidad también abarca los ámbitos culturales, ideológicos y demás, teniendo que las formas de pensamiento (su construcción, transmisión, etcétera) son parte del sistema de dominación.

2. Pero en toda historia de dominación va implícita una historia de resistencia. Así, desde el inicio de la colonialidad existe una multiplicidad de historias de resistencia: pueblos originarios, mujeres, población afrocaribeña, religiosidad popular... Todas ellas han contribuido a la historia general latinoamericana. En gran parte, esta teoría se propone ver esa otra cara de la moneda, que habitualmente no se cuenta.
3. Esta historia de resistencia la cuentan los mismos pueblos. Por ello, la teoría decolonial aboga por que todo análisis teórico parta de estas historias de resistencia. En la medida de lo posible, el abordaje tiene que comenzar en la propia voz de quienes resisten. No se trata de condescendencia académica, ni de paternalismo del tipo "hablo por los que no tienen voz". Sino hablar de sus luchas y resistencias desde ellas y ellos y no desde el oficialismo, de utilizar sus mismos términos, su mismo lenguaje, y construir las ideas desde su misma lógica.

Como ya vimos, las Comunidades Eclesiales de Base son un fenómeno eminentemente latinoamericano. Y agregar el hecho de que, en el fondo, son una propuesta religiosa decolonial, reinterpretando y haciendo suyo el dogma cristiano pero desde la realidad de los pueblo oprimidos. Así, la teoría decolonial latinoamericana embona con el estudio de las CEB y su participación en los movimientos sociales-populares:

1. Las CEB son un fenómeno eminentemente latinoamericano. La cristiandad (es decir la institucionalización del cristianismo) fue una imposición europea que justificaba la superioridad del pensamiento occidental y la inferioridad de los pueblos originarios. Fue la principal arma ideológica de la colonización. Pero siempre hubo una *religiosidad otra*, de resistencia cultural e ideológica, desde sus tradiciones y haciendo suyo el cristianismo revolucionario (Dussel, 1977).
2. Por ello, tanto las CEB como la teología de la liberación son una serie de resistencias a esta cristiandad opresora. Desde su religiosidad cristiana (mayor pero no

únicamente católica) pretenden abonar a los esfuerzos de descolonizar política, económica y culturalmente todo el continente. Es a la vez una interpretación del cristianismo y una propuesta para actuar en el mundo.

3. Si bien las CEB parten de sus creencias y prácticas religiosas mayormente católicas, sus comunidades solo se pueden entender a partir de su participación e incidencia política, dadas sobre todo en movimientos sociales y en actividades comunitarias o barriales. Por ello no podemos partir del dogma cristiano-católico, sino que debemos verlas en acto y de manera relacional.

En resumen, el estudio de las CEB y de su participación en los movimientos sociales-populares en la ciudad de Mexicali nos dará cuenta tanto de la historia de dominación como de su resistencia. Su abordaje desde la teoría decolonial latinoamericana nos permitirá utilizar análisis y categorías más cercanas a la historia de la región. Sin embargo, hay un par de elementos con los que habría que complementar la visión general de dicha teoría.

Críticas y aportes a la teoría decolonial

Por un lado, desde la decolonialidad se aborda mucho la cuestión del pueblo, pero sin haberse conceptualizado debidamente. Casi siempre se confunde pueblo con “movimiento popular”, lo cual nos deja igual de confundidos por el abanico de interpretaciones que se puede hacer a partir de ello. Por ejemplo, Ruiz Valerio (2006) opina que se corre el riesgo de fetichizar el concepto de movimiento popular si lo desprendemos de su historicidad y su contexto sociopolítico. Por tanto, no toda demanda es una articulación de demandas; no toda participación activa en la sociedad es la constitución de pueblo como tal.

Los intentos de Laclau para teorizar sobre pueblo y populismo, principalmente desde *La razón populista* (2005), serán de mucha importancia para esta investigación, pues si bien el autor personalmente no se considera un teórico decolonial, es el único que, desde Latinoamérica, se ha tomado en serio la idea de construir un concepto que sepa capturar esta historia popular del continente más allá de los conceptos marxistas de clase o lucha de clases. Por lo pronto, yo utilizo el término *participación política-popular*, que aún no se refiere propiamente al pueblo, sino a lo siguiente:

- 1) Sigo a Hernández (2015) cuando define la participación política como proceso de interacción social dotado de sentido que crea y deconstruye las normas de acción y vida de los

grupos. En el caso de este trabajo, dicha interacción social puede tomar la forma de movimientos social-popular, o una actividad comunitaria. La participación política no solo desde los canales institucionales, sino como una actividad capaz de crear normas y deconstruir las existentes a través de la acción de los grupos.

2) Estos actos, ya sea como movimiento social-popular o como actividad comunitaria, no necesariamente se cristalizan en instituciones como partidos políticos u ONG. Podrá o no institucionalizarse, pero llamo político-popular a un momento previo y que lo sobrepasa. Es el momento fundante y fundamental de la acción y participación política. Esto es lo que aquí se denominará participación política-popular; aquella participación que se da en los movimientos sociales, populares y comunitarios, que no se han constituido de manera formal-institucional.

Por otro lado, para el propósito de esta investigación retomaré algunos métodos provenientes de otras teorías. Como acabo de mencionar, tal es el caso de Laclau, además de Zizek, a quienes se les ubica más con la teoría lacaniana. Al primero se le asocia con la deconstrucción, y el segundo es un lacaniano-hegeliano declarado, que también abona al materialismo dialéctico. En el caso de Laclau (2006), a pesar de renegar en algunas ocasiones de la teoría decolonial, su propuesta teórica del pueblo y populismo es congruente con el decolonialismo en cuanto que 1) La mayor parte de su elaboración del populismo la hace desde la experiencia latinoamericana, específicamente la argentina, y aquí también podemos incluir el aporte de Zizek (2022), pues ambos polemizan sobre el concepto, lo cual nos puede ayudar a ampliar su construcción, y 2) es muy probable que Laclau sea el teórico latinoamericano que más se ha interesado por conceptualizar “pueblo”, lo cual, sin proponérselo directamente, será un gran aporte a la teoría decolonial.

Díaz Salazar (2015) correctamente señala que la colonialidad del ser es la negación de su dimensión histórica y social: niega y desdeña la historia anterior a la conquista y a partir de ahí niega la subjetividad de los colonizados. Aquí la hermenéutica como método, señala el autor, nos ayuda a develar este ser. La hermenéutica se vuelve una herramienta que nos ayuda a decolonizar el poder, el saber y el ser; no se trata de solo analizar el texto, sino de des-cubrir el ser colonizado. La hermenéutica dialéctica, como la llama Díaz Salazar, ayuda a retornar al sujeto colonizado “a su lugar originario y prístino revolucionario en el espacio-tiempo histórico” (p. 64). Es decir, poder releer la historia de los pueblos latinoamericanos desde su propia visión y no la impuesta por los colonizadores.

En este mismo sentido, Mignolo (2013) señala que una *hermenéutica decolonial* debe tener en cuenta la *semiosis colonial*, la cual

abarca los estudios coloniales centrados en el dominio del lenguaje ('lenguaje' en el sentido amplio de signos visuales y aurales, y no en el sentido restringido de la lingüística frasal y sus derivados en el campo del 'análisis del discurso'). Así pues, consideramos que para capturar la orientación que están tomando los estudios coloniales centrados en los Andes, en Mesoamérica y la región del Caribe, el concepto de 'semiosis colonial' es preferible al de 'discurso colonial' en la medida en que define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos. Finalmente, señala las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto de conocimiento y/o comprensión (p. 134).

Para este estudio seguiré esta visión de Mignolo, pues abona a la cuestión de que la colonización no solo es asunto económico o político, sino toda una estructura de pensamiento; signos, lenguaje, prácticas, interacciones, que a su vez están atravesadas por fracturas, fronteras y silencios producto de la tensión entre dominación y resistencia.

Es por ello que esta hermenéutica será necesaria a la hora de analizar los documentos de la iglesia católica en las que se mencionan a las CEB y a la teología de la liberación, como es el caso del CV II o las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, y de los mismos documentos de la teología de la liberación para ver la congruencia o continuidad entre ellos y el actuar de las CEB propiamente, por otro. Esta hermenéutica dialéctica será esencial para entender el cristianismo no desde el catolicismo europeo, sino desde la interpretación latinoamericana-liberadora que las CEB hacen no en el nivel teórico, sino en la construcción de su participación comunitaria y política.

Además, para analizar la vida comunitaria de las CEB y su participación actual dentro de movimientos sociales-populares, me apoyaré de elementos de la etnografía. Como ya mencionamos, gran parte de la importancia de la decolonialidad es poner el acento en que el sujeto colonizado dé su propia palabra, y por lo tanto escriba su propia historia. La etnografía de por sí es una herramienta que nos permite ver al sujeto en su contexto, en su entorno, con su lenguaje y desde sus prácticas. Más aún si agregamos la visión de una etnografía decolonial, que como en el caso de Olivera (2014) aboga por que

el trabajo de campo es entonces mucho más que simple colecta de datos, se vuelve proceso de co-interpretación colectiva desarrollándose en el espacio de investigación que puede también tener un impacto sobre la comunidad (p. 145).

En el caso del presente trabajo, la etnografía decolonial servirá para conocer tanto la organización comunitaria de las CEB como su participación política actual. Entender su fe cristiana desde el entorno político-comunitario en la que la desarrollan y con su mismo lenguaje. La observación participante, por ejemplo, nos dará cuenta de cómo es su vida comunitaria de manera real, cotidiana, es decir cuando no hay actividades políticas como movimientos sociales que requieren más tiempo y esfuerzo.

La perspectiva de las y los creyentes

Aunque no se inscribe directamente en la teoría decolonial, el aporte a la metodología etnográfica propuesto por Elio Masferrer me parece de suma importancia: la perspectiva de las y los creyentes. Esta visión abona a la perspectiva que aquí propongo en el sentido de que señala que no hay que partir de la institucionalidad de la religión, sino desde los mismos creyentes.

Masferrer (2013) comienza cuestionando la idea de *religiosidad popular*, pues ella remite a que las clases populares adaptan y resignifican la religión, y las clases altas no lo hacen y solo siguen el dogma. Esto está muy alejado de la realidad. Hablando de religión, ni las clases altas ni las clases populares siguen de una vez por todas el dogma y lo llevan a cabo tal cual. En cambio, a través de su práctica y su visión del mundo recomponen y resignifican la religión en la que participan. Así, el autor prefiere el término sistema religioso, del cual nos dice:

Prefiero emplear el término sistema religioso como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o sub-cultural. Considero clave el papel ritual, porque mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos (p. 25).

Así, el sistema religioso es esencialmente ritual, pues a través del rito es que se internaliza la religión como tal. El rito es donde la religión toma forma, donde las y los creyentes hacen realidad su fe. Es decir, no es a través del dogma o de los libros sagrados donde se constituye la fe, sino a través de la ritualidad, de la práctica de los ritos. Pero estos, a su vez, están articulados

en un sistema cultural mayormente determinado por especialistas religiosos. Es decir, en la elaboración del rito ya participaron un cuerpo de *especialistas* religiosos, pero esto no significa que las y los creyentes no abonen a su construcción. Además, el rito está influido por la cultura en la que se desenvuelve; depende de un contexto social, cultural, geográfico, etcétera. Así, entiendo, a través de Masferrer, el rito como la actividad religiosa propuesta por un cuerpo de especialistas religiosos que las y los creyentes retoman y resignifican en un contexto social determinado.

Sin embargo, como ya lo he explicado más arriba, es importante no abandonar el término popular, principalmente por dos cuestiones. La primera es con respecto a los objetivos de investigación, pues se busca dar cuenta de una parte de la participación política de las CEB que, no ha abandonado la cuestión popular, es decir en los barrios, colonias y movimientos sociales. Por otro lado, desde el mismo discurso de la teología de la liberación y de las CEB se reivindica mucho la cuestión de una *religiosidad popular*, es decir que nazca del pueblo y sirva al pueblo. El mismo Masferrer no descarta esta visión de lo popular, pues se incluye en el debate con Marzal (2002), el cual dice que

el catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso, que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia Católica [...] como a que dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con ser católicos a su modo (citado por Masferrer, 2013, p.27).

Marzal nos apunta a que, aunque las élites y las clases populares hagan religiosidad, son las segundas las que 1) son cuantitativamente más significativas en el contexto latinoamericano, por lo que podríamos inferir que la forma en la que hacen religión, aunque no se alinee con el dogma oficial, le puede disputar la hegemonía. Lo que va de la mano con que 2) en este mismo continente las clases populares son desatendidas por el Iglesia clerical, pero tampoco buscan serlo, sino simplemente poder ser “católicos a su modo”. Así, aunque aquí sigamos la propuesta de sistemas religiosos del autor mencionado, no desdeñamos el potencial que aún tiene que ser debatido y analizado del concepto *popular*.

Entonces, tenemos que esta perspectiva de las y los creyentes siempre es contextual, pues de da un lugar determinado. Los sistemas religiosos y los ritos emanados de ellos, siempre

privilegian una posición, un campo. A esto, el autor lo llama *arena*. Masferrer igualmente sigue a Turner cuando dice que la arena es “el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, actuando los símbolos como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias rituales” (p. 18). Desde esta perspectiva, la arena religiosa es el lugar donde se simbolizan las ideologías y se moviliza el poder político. El ámbito religioso ya está permeado por símbolos culturales y políticos. Esta arena de la que nos hablan Masferrer y Turnes es el lugar privilegiado de la religiosidad, pues en ella todas las creencias toman forma. No es posible pensar una religiosidad fuera de su campo. De hecho, esto concuerda con la propuesta de Dussel (2009) sobre la arquitectónica, la cual señala que es

la determinación material del principio material sobre el de factibilidad estratégica limita las acciones e instituciones empíricas a las posibles normativamente dentro del horizonte que permita la permanencia y aumento de la vida en todas las dimensiones de cada miembro de la comunidad (p. 384).

La arquitectónica de Dussel son los límites empíricos y materiales de las acciones e instituciones que como tal también afecta a las y los individuos pertenecientes a la comunidad. Lo mismo pasa con el concepto de arena: aquí la religiosidad se lleva a cabo, por lo que las y los creyentes abonaran a lo religioso solo en cuanto que son capaces de actuar dentro de esta arena.

Entonces, cuando estudiamos la religiosidad partimos del supuesto de que ella: 1) es fruto de una ideología, y 2) emana de un poder político determinado. Pero la manera de acceder tanto a la ideología como al poder político que representan es a partir de lo ritual; cantos, liturgia, dinámicas grupales, ornamenta, etcétera, pero no en abstracto sino desde la práctica de sus creyentes. Entonces la ritualidad cumple determinada función en la comunidad religiosa, la cual se transforma en símbolos que representan procesos sociales. Estas ritos y prácticas rituales son, por tanto, la ideología y poder político movilizado. Así, no deberíamos ver lo ritual como algo meramente folclórico, sino como la representación simbólica de las relaciones sociales. Entonces tenemos que:

1) Las ideologías se transforman en símbolos, y estos a su vez son parte activa de las movilizaciones políticas y populares. Es decir que toda movilización necesita de la construcción de símbolos propios para articular sus demandas.

2) Por tanto, toda ideología religiosa se transforma en movilizadora de poder político, y en dicha movilización se construyen, a su vez, símbolos que retornan a la ideología política.

Tenemos, entonces, una relación dialéctica entre símbolos y movilización política; los unos se alimentan de los otros. En este punto sigo a Bordieu (2006) al señalar que

la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso que cumple una función externa de legitimación del orden establecido en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político, mientras que la subversión simbólica del orden simbólico no puede afectar el orden político sino cuando acompaña una subversión política de ese orden (p. 75).

Entonces, si bien tanto el orden político como el orden simbólico son equiparables en el sentido de que no se puede movilizar el uno sin el otro, no son igualmente movilizables, sino que dependerá de quién los movilice. Las élites pueden imponer un orden simbólico porque ya detentan el orden político, pero las clases populares deben acompañar el reordenamiento simbólico con una subversión política, pues como dice en la misma página, la lucha por la legitimidad religiosa “no es jamás independiente del peso de los laicos que movilizan en la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases”; tanto como su papel dentro de la religión, importa la clase social a la que pertenezcan los laicos que intenten movilizar el orden simbólico de la institución religiosa.

Regresando a la propuesta de Masferrer, la cuestión es cómo y hacia donde ocurre esta movilización política e ideológica. Entonces, la tarea es revisar cómo se da ese paso ideología-símbolos-poder/movilización política en las Comunidades Eclesiales de Base a través de la simbolización de sus ceremonias rituales y su participación política.

Concretamente, Masferrer señala que “el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos”. En el caso de este ejercicio, toca analizar las transformaciones de símbolos y rituales religiosos a partir de la movilización política, transformación que tiene como característica salirse del marco religioso habitual como la liturgia canónica y los espacios sagrados, para sacralizar y liturgizar nuevos espacios y momentos. Resulta aún más interesante esta perspectiva de Masferrer cuando vemos que los espacios religiosos de las CEB se vuelven espacios de discusión política, pero también viceversa: sus acciones políticas están impregnadas de discurso religioso.

Técnicas de investigación

Observación participante

Como ya mencioné más arriba, la etnografía fue gran parte de la metodología, y fruto de ella la observación participante. Esto, como argumenta Jociles (2018), produce los datos en los escenarios naturales donde acontecen, lo que resulta de vital importancia para entender el cristianismo liberador en su mismo contexto porque, repito, este es más una práctica que una reflexión y análisis teórico-teológico. Pero hay que recalcar el hecho de que no es observación en el sentido positivista de extraer datos, sino en lo ya arriba expuesto por Arias y Ortiz sobre las Acciones/huellas decoloniales: la observación como inmersión en el mundo, en sus prácticas, lenguaje, cosmovisión, etcétera, para un conversar alternativo y una reflexión configurativa. Una observación participante que se configure dentro del marco propio de las comunidades estudiadas.

Además, como ya mencioné más arriba, mi involucramiento en las CEB es mayúsculo. Por ello me interesa retomar el concepto de *pulso autoetnográfico*, tal y como lo señala Calixto (2022), argumentando que

el pulso autoetnográfico retoma el abordaje de lo propio como un elemento central de cualquier aproximación antropológica e implica reconocer el peso de las relaciones materiales e intersubjetivas que se entretajan en la construcción del dato etnográfico. Este pulso permite colocar las historias de quien investiga, su cuerpo y corporalidades, así como sus tramas emocionales como algo que, al ser incorporado en el proceso metodológico, posibilita estar al tanto de estos mismos aspectos para quienes participan del proceso y articular estrategias de cuidados (p.65)

Mis propias vivencias, mi sentir y mi experiencia siendo parte de las CEB de Mexicali serán parte importante del acercamiento a los datos. Serán un punto de partida de construcción comunitaria de la etnografía. Las CEB no son algo externo a mí en ningún sentido, y por lo tanto la sinceridad académica me exige poner mi corporalidad y mis tramas emocionales como uno de los ejes de la investigación. Para dicha tarea, la autora propone pasar de la “observación participante”, a una *participación perspectiva*; tradicionalmente, en la primera se observa una realidad, lo que implica de por sí un cierto alejamiento. Pero la participación perspectiva nos hace caer en cuenta que siempre se participa con el cuerpo, con las emociones, lo que nos diferencia

como investigadores es que ahora se toma una perspectiva académica, pero no se abandona en ningún momento la corporalidad.

Por cuestiones de redacción, seguiré utilizando el término observación participante, pero el lector debe tomar en cuenta que, a la hora de llevar a cabo la investigación, mi propia posición se parece más a la propuesta de Calixto sobre la participación perspectiva.

Entrevistas y grupos focales

Aprovechando que aún hay fuentes primarias de información, por ejemplo, personas que vivieron el nacimiento tanto de las CEB como de la colonia Robledo, fue muy pertinente realizar entrevistas a profundidad. En este caso, es difícil acceder a los datos de otra manera, pues se ha escrito muy poco, tanto sobre CEB como del movimiento urbano-popular. Además, la entrevista nos introduce “al discurso sobre una cierta temática hegemónica en un medio social determinado, en especial, cuando interesa conocer cómo se genera interactivamente en una situación social preparada y controlada” (Jociles, 2018, p. 126). Así que, además de generarnos datos sobre los eventos en particular, servirán para entender la relación entre CEB y movimiento urbano-popular y más aún entre prácticas religiosas y participación política-popular. Además, la misma autora reconoce que tanto la etnografía como la observación participante no son suficientes a la hora de entender, por ejemplo, el marco ideológico, las subjetividades o la interpretación de las interacciones (p. 146-147). Por ello, además de la entrevista, me apoyaré en los grupos focales.

Muchas, por no decir la mayoría, de las personas que participan en CEB son adultas mayores, amas de casa o trabajadoras eventuales, con poca formación académica. Por ello, una entrevista directa les pone más nerviosas. En cambio, en un grupo focal se sienten con más libertad de estar en silencio y participar cuando crean que tienen algo que aportar. A esto hay que agregar que todos los grupos de CEB de Mexicali tienen una reunión semanal que utilizan para su propia formación. Este espacio fue el que le solicité para utilizarlo como grupo focal.

Siguiendo la propuesta metodológica decolonial, Ortiz (2021) hace una relectura de lo que llamaríamos grupo focal, el cual nombra *colectivo emergente de aprendizaje*, donde quien investiga, es decir

El mediador decolonial conversa afectivamente con una persona, luego con otra y luego con otra más, hasta crear un grupo de reflexión, espontáneamente, sin supuestos, sin expectativas, sin aprioris, sin condiciones, permitiendo que estas personas también

pregunten. Es un dialogar respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales, sin que el mediador decolonial sea la única persona que pregunte. No es una entrevista, es un conversar espontáneo y fluido, emergente (p. 24).

La visión decolonial de este autor propone la construcción del conocimiento y no una burda extracción de datos. Por lo tanto, no deberíamos ver los grupos focales solo como un grupo de personas de las que sacamos ciertas respuestas para luego trasladarlas al problema estudiado. Por ello, el colectivo emergente de aprendizaje es una oportunidad para que los saberes tradicionales y académicos converjan en una nueva propuesta de conocimiento, y no solo en una supuesta traducción al lenguaje científico.

En términos generales, esto no se contradice con la propuesta de los grupos focales desde la epistemología de la investigación cualitativa, pues como nos dicen Hamui-Sutton y Varela-Ruiz (2013) esta “defiende del carácter constructivo-interpretativo del conocimiento, lo que implica destacar que el conocimiento es una producción humana”, además de que dicho conocimiento “no tiene una correspondencia lineal con la realidad, sino que es una construcción” entre el pensamiento del investigador y de los eventos empíricos que le rodean (p.56). La novedad del pensamiento decolonial y su propuesta metodológica es poner al sujeto como participante en la construcción de conocimiento, pero convergen con la visión tradicional en que la pura mirada del investigador es insuficiente para abordar el problema.

Por lo anterior, seguiré a Hamui-Sutton y Varela-Ruiz, pues señalan que un grupo focal es útil para analizar los ambientes de interacción, lo cual me interesa enormemente, pensando en que la vida en comunidad de las CEB es el centro de sus prácticas religiosas y el centro de organización para su participación política. Además, esta técnica también facilita, señalan las mismas autoras, la discusión activa entre los participantes en temas incluso que aún son tabú. En mi caso creo que también ayudó a recordar nombres, fechas y lugares que quizás una sola persona le cueste más trabajo informar.

Realicé grupos focales con tres comunidades en el marco de sus reuniones semanales: Satélite, Robledo y Compuertas. Además, convoqué a las jóvenes que aun participan en las CEB a otro grupo focal.

Instrumentos

Guía de observación

Participe en diversos eventos abiertos de las CEB, la mayoría de ellos comunitarios-políticos, y alguno con temática religiosa. Estas observaciones tenían como propósito identificar los elementos religiosos presentes, así como las consignas y actos políticos que de ellos derivaban. Pero también fueron para distinguir cómo se organizan las mismas personas de las Comunidades, y cómo se involucran personas que no son pertenecientes a ellas; quiénes asisten a sus eventos, qué organizaciones políticas les apoyan, entre otros aspectos. Con muy pequeñas variaciones, la guía de observación que se realizó para dichos eventos fue la siguiente:

Tabla 1

Guía de observación

Preguntas guía
¿Qué evento se está observando? ¿De qué trata? ¿Cómo se hizo la invitación? ¿Quiénes participan? ¿En qué espacio se dio? ¿Qué temas son los principales? ¿Cómo es la interacción entre las y los participantes?
¿Hay elementos religiosos notables; imágenes, cantos, elementos litúrgicos? ¿A qué hacen referencia? ¿Hay personas con algún cargo eclesiástico como sacerdotes o religiosas? ¿Cómo es su participación?
¿Hay elementos políticos notables? ¿A qué hacen referencia? ¿Qué tipo de elementos encontramos: imágenes, frases, cantos, discursos? ¿Hay personas de otras organizaciones políticas o movimientos sociales? ¿Cómo es su participación?
¿Es notable la relación entre religión y política? ¿En qué elementos se puede apreciar una convergencia entre política y religión?

Nota. Elaboración propia

Guía de entrevista

Se realizaron un par de entrevistas a mujeres integrantes de las CEB, que además son fundadoras de la colonia Robledo. Estas entrevistas se realizaron para: 1) reconstruir, en la medida de lo posible, la historia del nacimiento y desarrollo de estas Comunidades en sus primeros años, 2) reconocer su participación en distintos movimientos, haciendo énfasis en el

movimiento urbano-popular, y 3) intentar profundizar sobre su construcción discursiva entre cristianismo participación política, entre catolicismo y lucha social. La guía de entrevista fue la siguiente:

Tabla 2

Guía de entrevista para fundadoras

Preguntas guía para fundadoras de la Robledo
¿Cuáles son sus primeros recuerdos de haber llegado a la colonia Robledo? ¿Cómo y por qué llegó?
¿Usted participaba en el movimiento urbano-popular que se organizó? ¿Cómo? ¿Recuerda las actividades políticas que se hacían? ¿Quiénes eran los líderes?
¿Qué recuerdos tiene de los inicios de la parroquia? ¿Quiénes y cómo se organizaron para construirla? ¿Qué recuerdos tiene del padre Jesús Muñoz?
¿Cómo empezó usted a participar dentro de la parroquia? ¿Cómo conoció a las CEB? ¿Por qué se quedó en las CEB?

Nota. Elaboración propia

También se realizaron dos entrevistas más. La primera al animador diocesano de las CEB de Mexicali, que ha participado en ellas desde hace más de tres décadas, y otra a una mujer que ya no pertenece a las Comunidades, pero en su tiempo militó en ellas y en el movimiento popular de su barrio. En ambos casos, la guía de observación fue la siguiente:

Tabla 3

Guía de entrevista para líderes

Preguntas guía para líderes
¿Cómo comenzó a participar en las CEB? ¿Cómo eran sus reuniones? ¿Qué temáticas se abordaban? ¿Qué actividades se hacían? ¿Cómo era su relación con la parroquia?
¿Recuerda haber participado en algún movimiento social a partir de las CEB? ¿En cuáles? ¿Cómo era la participación de usted? ¿Cómo era la participación de las CEB?
¿Qué liderazgos recuerda tanto de las CEB como de otros movimientos? ¿Cómo se movilizaban tanto ellos como las bases? ¿Con qué organizaciones o grupos recuerdas que

las CEB hayan hecho alianzas?

¿Cuál crees que es el aporte de las CEB a los movimientos sociales? ¿Qué caracteriza a la espiritualidad de las CEB? ¿Cómo crees que influye la participación política en las CEB propiamente?

Nota. Elaboración propia

Guía para grupo focal

Se realizaron cuatro grupos focales: Satélite, Robledo, Compuertas y Jóvenes. Estos se realizaron siempre en espacios donde las mismas Comunidades se reúnen, es decir que solicité la oportunidad de asistir con ellas durante una de sus sesiones semanales, a lo cual accedieron sin problemas. De ahí, el primer propósito de estos grupos focales era observar los espacios donde ellas mismas se organizan, quiénes van y de qué hablan. Al ser un ambiente común, que viven cada semana, no se sentía como un evento especial o diferente, por lo que la soltura era mayor.

Por otro lado, otro motivo era analizar su propia percepción de lo que es una comunidad, y específicamente una CEB; cómo integran su religiosidad, qué las distingue de otros católicos, qué eventos les han marcado en su participación, pero también qué cantos y oraciones consideran representativos. Por último, también era un momento para que me informaran tanto sobre los actos comunitarios que realizan y han realizado, como de sus actividades de participación política.

Para todos ellos, la guía fue la siguiente:

Tabla 4

Guía de entrevista para grupo focal

Guía de entrevista para grupo focal

¿Qué es una comunidad? ¿Qué es una CEB? ¿En qué se diferencia con otros grupos católicos? ¿Qué caracteriza a las CEB en cuanto a su fe?

¿Qué hacen habitualmente en sus reuniones? ¿Qué es lo que más les gusta? ¿Recuerdan algún momento dentro de las CEB que les haya marcado? ¿Cuál fue la influencia del padre Jesús Muñoz en ustedes?

¿Qué trabajo comunitario recuerdan haber realizado? ¿Sobre qué problemáticas eran? ¿Cómo se organiza ese trabajo? ¿Han participado en movimientos sociales o políticos?

Nota. Elaboración propia.

Insumos

A partir de las observaciones de campo se elaboraron notas de campo y memorandos. Los primeros contendrán los resultados a partir de la guía de observación y lo segundo algunas reflexiones propias que aspiran a ser anotaciones teóricas. De las entrevistas igualmente se obtuvieron memorandos, pero también las transcripciones. Lo mismo en el caso de los grupos focales.

También, de todos los eventos realizados se obtendrán fotografías. A menos de que se especifique lo contrario, la gran mayoría de ellas se obtuvieron de la página de Facebook de las CEB de Mexicali, que es donde mayormente dan difusión a sus actividades. Aunque no pretendo hacer análisis semiótico ni nada parecido, las imágenes darán cuenta y serán un gran apoyo para las notas y los memorandos.

Congruencia entre teoría y diseño metodológico

Como ya mencioné más arriba, el punto más importante por el que elegí la teoría decolonial latinoamericana es porque las Comunidades Eclesiales de Base son un fenómeno eminentemente latinoamericano. Aunque también se puedan encontrar CEB en otros países fuera del continente, su organización, su lectura de la realidad y por lo tanto su participación política nacen del contexto latinoamericano. Entonces, qué mejor que una herramienta latinoamericana para leer una realidad propia.

Las CEB son la negación del cristianismo europeo que se utilizó para colonizar y por lo tanto para justificar el orden social de opresión. Así, la teoría decolonial nos puede dar cuenta de este proceso de resistencia, a la vez que las CEB aportan a la teoría decolonial una lectura religiosa, específicamente cristiana, de la resistencia de los pueblos. Pero para ello, habrá que partir no de lo que dice la teoría o la teología de la liberación, sino de la propia resistencia, que en este caso es el actuar mismo de las CEB. Siguiendo a Löwy, tenemos que las CEB construyen una vida comunitaria a partir de su religiosidad y poco a poco se van insertando en lo que aquí llamamos las tareas político-populares, por lo tanto, para entender su participación política hay

que entender su vida comunitaria, y viceversa. De hecho, no hay la una sin la otra. Por eso hay que partir de su propia historia comunitaria.

La teoría decolonial es una visión relativamente nueva de hacer ciencia. Incluso algunos señalan que no es una teoría sino un “giro”. Aún no es el espacio para debatir tal cosa, pero es importante para señalar que aún es difícil reconocer una metodología propia de la decolonialidad. Arias y Ortiz (2019) señalan que

Existen muchas propuestas metodológicas decoloniales, pero siguen siendo colonizantes y eurocéntricas. Todas hacen la crítica al positivismo, al determinismo, al reduccionismo y a la colonialidad oculta de la modernidad, pero no dan el salto epistémico que les permita desprenderse de la configuración conceptual occidental. [...] Asimismo, configuran discursos antimodernidad, pero no delinean acciones decoloniales concretas. De ahí que sea necesario investigar, o mejor, decolonizar, no sobre los investigados, sino con los investigados, o mejor, con los colonizados, con los subalternos, y no sobre ellos (p.151).

Desde esta propuesta, la decolonialidad debe darse en todos los niveles; a) reconocer la historia de colonialidad y resistencia de las culturas latinoamericanas, b) reconocer que los saberes mismos están colonizados, c) e incluso, reconocer que el acceso y construcción de estos saberes es parte del mismo proceso colonial. Por ello, si queremos acceder a la historia de resistencia decolonial, también debemos decolonizar la manera en la que se hace ciencia, la manera en la que se construye el conocimiento. Para contrarrestar esto hay algunas propuestas nacidas en Latinoamérica. Quizás las más conocidas sean la observación militante de Stavenhagen (2001) y la investigación-acción de Fals Borda (1994), pero, según la visión Arias y Ortiz, resultan insuficientes. Arias y Ortiz proponen un método llamado Acciones/Huellas decoloniales, que consiste en tres momentos:

- Contemplar comunal. Consiste en involucrarse con el otro, con el sujeto de la investigación; observar, dejarse llevar por su dinámica relacional y su lógica discursiva, etc. En este momento, el investigador “se deja observar observando”.
- Conversar alternativo. Este conversar parte del diálogo intercultural, donde no se pretende extraer información, sino producirla: se trata entretejer subjetividades.
- Reflexionar configurativo. Después de contemplar y conversar, se trata de reflexionar al respecto y configurar desde ahí. Es decir, no se trata, como en las metodologías europeas,

de meter en un molde la información obtenida. Aquí, tanto el molde como la información la entretejieron los sujetos y el investigador.

Esta propuesta metodológica rebasa los límites de mi propia investigación, pero no quise dejar de mencionarlos pues ella contiene el espíritu decolonial que en términos generales quise imprimir. La propuesta de decolonizar incluso la metodología no es poca cosa: es reconocer que como investigadores e investigadoras tenemos también cierta responsabilidad decolonizadora.

Capítulo IV. “Iglesia en salida”

Introducción

En este capítulo se presentarán los resultados de las entrevistas, grupos focales y observaciones realizadas. Con las primeras intenté reconstruir la historia de los primeros años de las CEB, su nacimiento, su crecimiento y su relación con el movimiento urbano-popular. Se mencionan los liderazgos que dieron pie a la construcción de Comunidades en diversas colonias, así como su participación en la fundación de la colonia Robledo y movimientos populares como el que se dio contra la empresa de fertilizantes Química Orgánica. También mencionamos la presencia que tienen en la colonia Satélite, donde actualmente tienen más actividad, y el poblado Compuertas, que tiene como característica ser donde aún tienen una relación muy estrecha con la parroquia.

Posteriormente se contrasta con su actuar comunitario actual, su actividad en las colonias y barrios donde se encuentren, así como su relación con otros grupos y organizaciones políticas que las llevan a tener participación en, por ejemplo, los distintos movimientos feministas y en defensa del agua. Todo esto, dando cuenta de su propia religiosidad, que llevan a donde ellos estén. La columna vertebral es la comunidad; construyen grupos que se reúnen en casas, en sus barrios hacen sus actividades políticas, y en conjunto es que viven su propia religiosidad. La comunidad se vuelve el centro de toda participación y por lo tanto está muy presente en su discurso.

Contextualización

Espacio: caracterización de las colonias donde participan las CEB

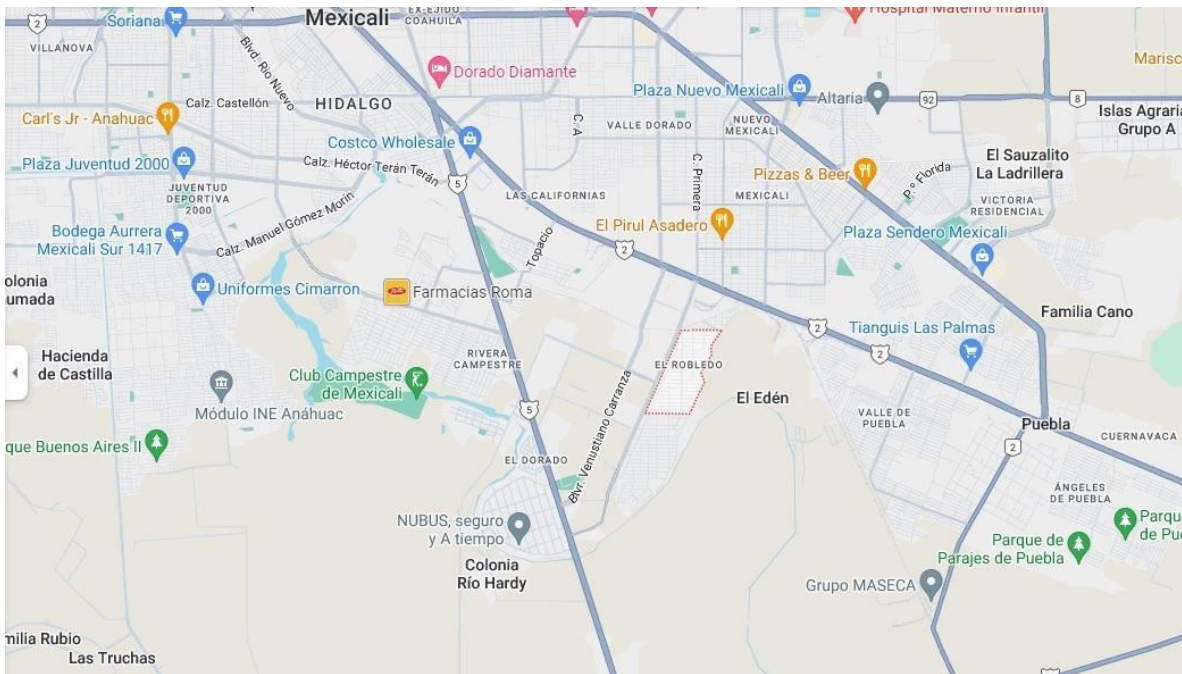
Robledo: el nacimiento. La colonia Robledo se formó en la década de 1980 debido a las invasiones de terrenos que tuvieron lugar. Algunos líderes sociales de izquierda, que ya habían organizado otros movimientos por la vivienda, se decidieron a tomar esas tierras que entonces pertenecían a una empresa maquiladora. En dicho movimiento, sobresale la figura de Javier Salivie, conocido como *el pitufo*. Aunque él no era el único líder, ni siquiera el principal, su persona era muy reconocida por ser alguien de ideales claros, y aunque estuvo asociado al Partido Revolucionario de los Trabajadores, de filiación trotskista, siempre fue reconocido como un

luchador independiente. Caso contrario al resto de líderes, algunos ligados al PRI y que pasaron sin pena ni gloria en la historia de los movimientos sociales.

Lo que en general conocemos como *Robledo*, realmente son tres colonias: Robledo, Roble y Ciprés. Estas colonias quedaron atrapadas en una zona industrial de Mexicali, por lo que era de esperar que, hasta la fecha, sea una colonia eminentemente obrera, donde gran parte de la población trabaja en las fábricas y maquiladoras de alrededor. Además, estas colonias siempre han cargado con el estigma de ser altamente conflictivas, por la fuerte presencia de pandillas.

Figura 3

Localización de la colonia Robledo



Nota. Tomado de Google Maps.

Satélite: el corazón. La colonia Satélite está por el mismo rumbo de la ciudad, por la zona industrial. Esta se ubica justo detrás de la empresa Kenworth, dedicada a la fabricación de tractocamiones. Es quizás la más reconocida a nivel nacional en su rubro, y que, al menos formalmente, tiene su sede aquí. El difunto dueño de la empresa, Gustavo Vildósola, tenía fama de ser un empresario dadivoso, siempre preocupado por sus empleados, pagando buenos salarios y aportando a la comunidad. En la colonia Satélite hay huellas de esto: la secundaria lleva su

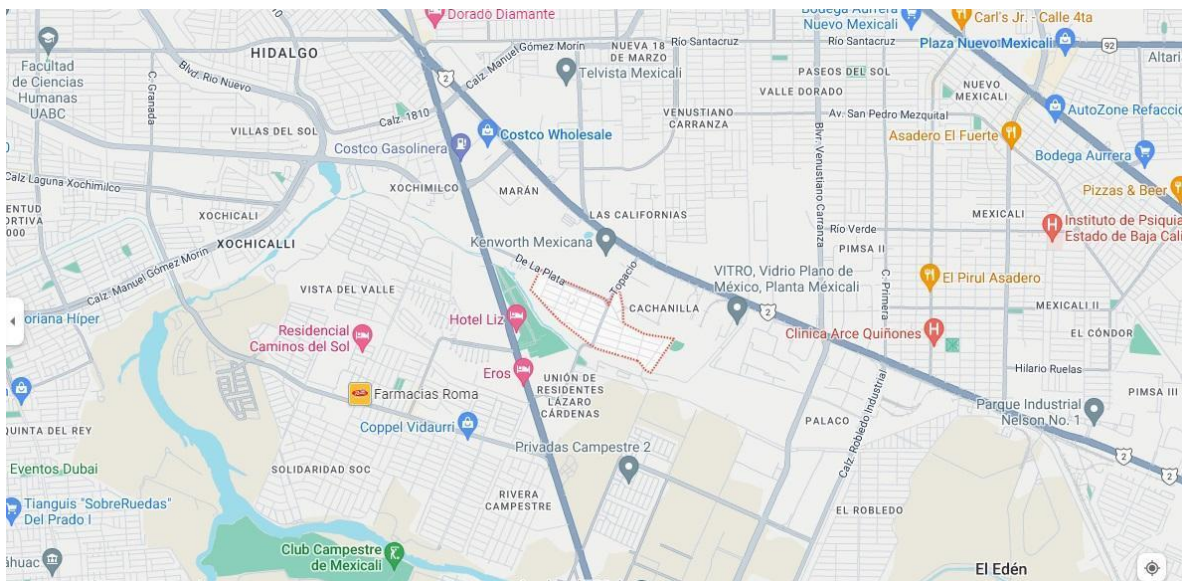
nombre, y el preescolar se llama *Roberto Owen*, en honor al socialista inglés, del que se cuenta que Vildósola era admirador.

Esta colonia, a pesar de no haber sido propiamente una invasión de terrenos, lleva consigo varias luchas populares. Aun cuando la población había crecido, seguía habiendo un relleno sanitario (basurero), lo que estaba trayendo algunos problemas de salud, además de incomodidad, a las y los habitantes. Esto provocó que a principios de 1990 se formara un movimiento importante para que lo cerraran y donde el gobierno municipal de aquel entonces terminó cediendo.

Tanto las colonias Robledo como Satélite tienen en común la parroquia. Es decir, la cabecera es la Robledo, por lo que la capilla de la Satélite depende de ella. Tienen una clara conexión tanto en su origen obrero-industrial como en la organización eclesiástica.

Figura 4

Localización de la colonia Satélite



Nota: Tomado de Google Maps

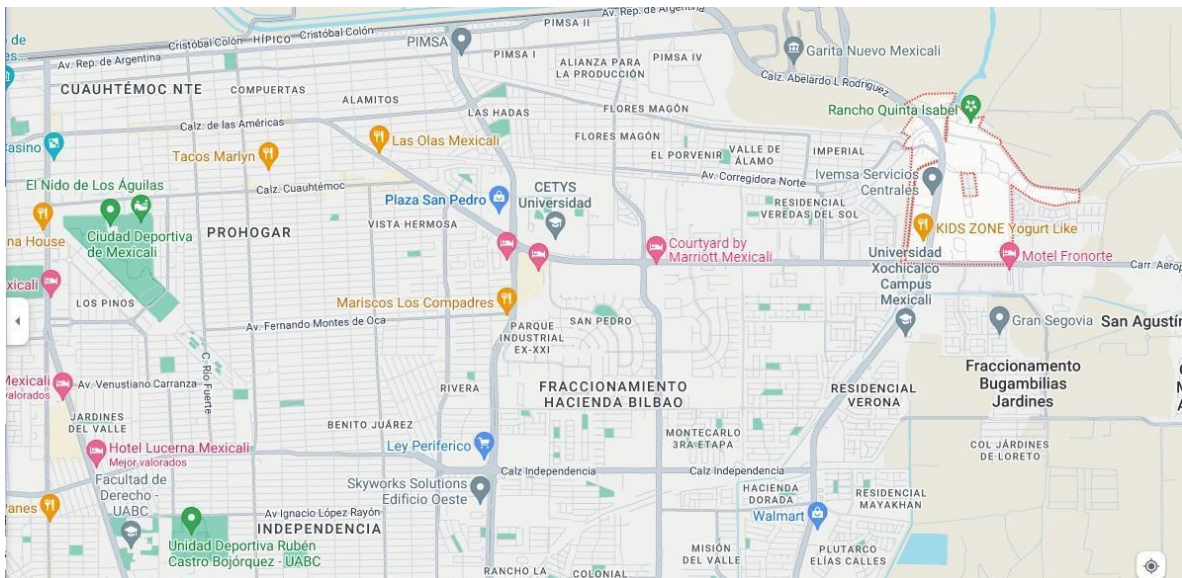
Compuertas: parroquia, comunidad y lucha por el agua. A principios del Siglo XX se instaló la Compuerta Sharp, que aprovechaba el caudal del río Álamo, para llevar el agua hacia el Valle de Mexicali. Debido a su importancia, y a la abundancia de agua, pronto atrajo a algunos trabajadores para formar el Poblado Compuertas. Actualmente lo que llamamos Compuertas son

las colonias Compuertas, Valle del Álamo, Imperial y Flores Magón. Esta última también es fruto directo de una lucha popular por la vivienda.

Los orígenes no son industriales, pero sí obreros; de trabajadores y trabajadoras que buscaban un espacio para vivir y lo encontraron en torno a la compuerta. Conforme fue creciendo esa zona, se topó, ahora sí, con la zona industrial, pues al estar muy cerca de la línea fronteriza, algunas maquiladoras lo vieron como un buen lugar. Tal es el caso de la colonia Flores Magón, que se fundó apropiándose de algunos terrenos que una empresa reclamaba como propios.

Figura 5

Localización del poblado Compuertas



Nota. Tomado de Google Maps

Otras colonias: la Luna, Solidaridad, Carbajal, Hidalgo, 18 de marzo, ejido Sansón Flores. No hubo tiempo para profundizar, pero durante las entrevistas y grupos focales, aparecieron nombres de laicas, laicos, sacerdotes y religiosas que participaron en una nada despreciable lista de colonias. Las colonias Solidaridad, Hidalgo y 18 de marzo aparecieron como lugares donde se combinaba la presencia de personas de las CEB con luchas populares por servicios públicos. De hecho, en la colonia Hidalgo había una relación, si bien no estrecha, sí de reconocimiento mutuo con su líder, de apellido Valerio, que posteriormente fue diputado por el PRD.

Las menciones de las colonias La Luna, Carbajal y el ejido Sansón Flores, fueron más bien por su participación en el nivel parroquial, como catequistas, organizando grupos de biblia y vida, realizando talleres de diversas temáticas para la comunidad, etcétera. Aquí el padre Jesús Muñoz era el centro de los esfuerzos organizativos y articularios.

Organización de las CEB de Mexicali

Hay algunos manuales o folletos ilustrativos sobre el funcionamiento de las CEB, su organización, sus tareas, el papel de sus integrantes, etcétera. Pero cabe decir que, al no ser un partido, institución o algo parecido, no hay ninguna instancia que pida organizarse de determinada manera. Hay una estructura muy básica que siguen, pero esta siempre es flexible.

La organización local casi siempre va a depender de tres factores principalmente; 1) de la tradición, es decir de lo que se ha venido haciendo en esa localidad, 2) de la opinión de sus líderes, que aunque no es rígida, es evidente que tienen mucha influencia sobre la manera de organizar a los grupos, sobre lo que hacen y dejan de hacer, y 3) de la parroquia a la que están inscritos, pues en la mayoría de las CEB, a pesar de su visión comunitaria, siguen teniendo una relación casi simbiótica con la parroquia y el párroco. La siguiente descripción corresponde tanto a la observación y las entrevistas y grupos focales que pude realizar para esta investigación, como a mi propia experiencia de participación en estas Comunidades de hace más de dos décadas.

Se organizan en grupos de base. Como mencioné más arriba, antes era común llamarlos grupos de *biblia y vida*, haciendo alusión a que se leía la biblia y había una clara intencionalidad de que esto influyera en la vida personal y comunitaria. Actualmente es más común llamarles solo *comunidades*, agregando el nombre de la parroquia o la colonia donde se encuentran. Actualmente hay grupos de base en las colonias Satélite, Robledo, poblado Compuertas y en el ejido Hipólito Rentería. Solo en el poblado Compuertas sus integrantes se consideran adscritos a la parroquia, que lleva el nombre de *Santa María*. Todas las comunidades se reúnen en casas de las y los integrantes, ninguna en espacios parroquiales, salvo en ocasiones excepcionales.

Hay un grupo de jóvenes, integrado actualmente solo por mujeres, que sin embargo desde la pandemia se reúnen de manera esporádica, y aunque aún se consideran una comunidad, cada vez es más difícil llamarle así. También hay que decir que se formó un grupo de edades entre los 26-34 años que se reúnen específicamente para comentar algunos temas de actualidad a la luz del

cristianismo. Pero, aunque este grupo nació por iniciativa de jóvenes de CEB, no todos sus integrantes se consideran parte. De hecho, hay algunas y algunos que se consideran no creyentes.

Exceptuando este último grupo mencionado, todos los demás tienen en común lo siguiente:

- Cada grupo de base se reúne por lo menos una vez a la semana, en el día que ellos pacten. Estas reuniones duran en promedio dos horas.
- Las reuniones se realizan en casas de los integrantes. A veces se van rotando, en otras dejan una casa como punto, al menos por un tiempo. En muy contadas ocasiones las reuniones se realizan en el templo o las capillas.
- La gran mayoría de los grupos están compuestos por mujeres, que van desde los 35 hasta los 80 años, aproximadamente. Pero es notable que la mayoría de quienes participan son mujeres de la tercera edad.
- Para sus reuniones de formación, casi siempre siguen algún manual de temas, ya sea elaborado por las mismas CEB a nivel nacional, o cualquier otro documento que ellas consideren relevante, aunque con facilidad cambian el tema por alguna otra actividad.

Organización interna: animación

Como ya mencioné, en las CEB no hay una organización rígida, sino que la van decidiendo en sus localidades. El único puesto que es claramente reconocible es el de *animador* o *animadora*. La idea es que cada comunidad tiene un encargado que anima la vida comunitaria e impulsa su organización; que no es propiamente un jefe o un líder en el sentido tradicional, sino que es alguien dedicado a que la vida comunitaria fluya. En términos reales, funciona como una especie de coordinador; prepara los temas, convoca a la gente, se le reconoce como “el que más sabe”, y es quien mayormente tiene contacto con comunidades de la misma región e incluso a nivel nacional y latinoamericano. Encontramos varios niveles de Animación:

- Animador comunitario. Es la o el encargado de la comunidad de base, es decir de la célula más pequeña de las CEB. Casi siempre es quien prepara los temas, organiza las sesiones, etcétera.
- Animador diocesano. La iglesia católica está organizada por diócesis, donde el obispo es la máxima autoridad. Las CEB siguen esa lógica, y el animador diocesano es el encargado de estar al pendiente de todas las comunidades de base de una misma diócesis.

En el caso de Mexicali es relativamente sencillo, pues solo son 5-6 comunidades. Pero en el sur del país, en lugares como Tabasco o Chiapas, una diócesis puede incluir 20-30 comunidades.

- Animador regional. Las Comunidades a nivel nacional se dividen por regiones, las cuales comprenden varias diócesis. En la actualidad son 12 regiones alrededor del país, sin una lógica clara, pues se fueron asignando según fueron apareciendo. Así, un mismo estado puede pertenecer a dos regiones, o abarcar grandes extensiones, como el caso de la región 4, donde participa Mexicali, que en teoría son Baja California, Sonora y Sinaloa. Así pues, cada región, además de tener sus respectivos animadores diocesanos, tienen un animador regional, que es el que más tiene contacto con la organización nacional.

Mientras escribo esto, están en un proceso de reacomodo regional, pasándose a llamar *biorregiones*, pues la idea es que ahora sea la realidad geográfica y cultural la que determine la pertenencia a una región. Sin embargo, al estar en proceso, aun no queda clara la nueva composición.

- Equipo Nacional Animador. Además, existe un órgano a nivel nacional llamado Equipo Nacional Animador, que tiene integrantes de varias partes del país, aunque no necesariamente tiene intenciones de representación. Este equipo se encarga de organizar las reuniones nacionales, principalmente la Asamblea Nacional de Animadores, que se realiza una vez al año con todas y todos los animadores diocesanos y regionales del país.

Otras reuniones

Aparte de las reuniones semanales de los grupos de base, podemos encontrar otro tipo de reuniones. Las clasificaremos en cuatro: reuniones de organización, reuniones nacionales, talleres temáticos y actividades comunitarias. Esta descripción corresponde a lo que ocurría antes de la pandemia por Covid-19. En la actualidad apenas están normalizándose y reactivándose estas instancias.

- Reuniones nacionales.
 - Asamblea Nacional de Animadores. Cada año hay una asamblea nacional donde deben asistir los animadores diocesanos y los animadores regionales de todo el país, varía el número de participantes por año, pero oscila entre 80-100. De Mexicali casi siempre asisten dos, pero no siempre el animador diocesano, procuran rotarse ese servicio. Ahí se

toman decisiones de carácter nacional, se discuten los temas de actualidad tanto eclesiales como sociales y se dan algunas directrices, aunque nunca se imponen actividades, sino que se proponen temáticas y se invita a que cada comunidad piense qué pueden realizar en torno a ello.

- Encuentros Nacionales. Antes de la pandemia, cada cuatro años se realizaba un encuentro nacional de todas las CEB de México. Casi siempre en el sur del país pues son los que tienen la capacidad de albergar a más de 3,000 personas, que son el número aproximado de participantes. Cada región tiene asignado un número de participantes según la cantidad de comunidades que tengan, a la región 4 (que es donde participa Mexicali, junto con Hermosillo y Nogales) casi siempre le corresponde un número entre 30 y 40 participantes.
- Talleres nacionales por Pastoral. También anualmente se realizan diferentes reuniones nacionales de las pastorales; derechos humanos, niños y adolescentes, mujeres, jóvenes, liturgia, medicina popular. Cada una con dinámica y temática propia (que se deciden en los equipos nacionales). Las CEB de Mexicali han participado en casi todos, pero depende mucho de la disposición de los integrantes y de los recursos con que se cuenten. Hasta antes de la pandemia, se participaba sin fallo en los Talleres Nacionales de Jóvenes, mandando a un aproximado 4 o 5 integrantes, incluso más.
- Reuniones de organización.
 - Formalmente, una vez al mes (aunque hay que decir que no siempre se cumple) hacen algo que llaman *reunión general* donde están invitados absolutamente todos los integrantes de las CEB de Mexicali, pero es poco común que asista la totalidad de integrantes debido a las ocupaciones de sus integrantes y la distancia entre las diferentes colonias. El lugar de esta reunión se va rotando entre los lugares donde haya comunidades. Casi siempre ven algún tema breve, que prepara la mayoría de las veces el animador diocesano, después se ven los asuntos urgentes que haya que tratar (si se les pidió algún trabajo a nivel nacional, o si hay que organizar un taller o algún evento, etcétera). Al final la mayoría de las veces se termina con una pequeña convivencia-cena; llevan comida y bebidas para compartir, y la mayoría se queda un momento a convivir y platicar de diversos temas, ya más en tono informal y amistoso, aunque también se aprovecha para ponerse de acuerdo sobre algún compromiso que haya salido en la reunión. También, aunque menos frecuentemente, se cita

a una reunión del Equipo Misionero, que son representantes de cada colonia donde hay CEB, cuando hay algún tema importante que tratar.

- De manera anual hacen una Reunión de Planeación, donde, como su nombre lo dice, se planean todas o la mayoría de las actividades que se harán durante el año pastoral (agosto-junio). Esta planeación se hace entre todos los asistentes, y regularmente se divide por pastorales y por comunidades, y aunque varía año con año. Las que podemos encontrar actualmente son: jóvenes, proyectos alternativos, derechos humanos y formación. Cada pastoral propone algunas actividades, casi siempre 2 o 3, y al final se hace una calendarización uniendo todas las actividades. Esta planeación general no es rígida; cada comunidad, ya a nivel interno, hace sus propuestas, adecúa las actividades y en el transcurso del año se va modificando.

- Talleres temáticos. Dependiendo de la época del año, casi siempre coincidente con las fechas importantes del catolicismo, pero también con otros eventos no religiosos, se realizan diferentes eventos que ellos llaman Talleres o Retiros, pero que en general tienen en común que 1) Se ve algún tema más a profundidad (Fe y política, compromiso cristiano, Adviento y solidaridad, migrantes, mujeres...), 2) Se invita a todas y todos los integrantes de las CEB en general (para lo cual si es necesario se organiza transporte), 3) Siempre hay una convivencia, por lo regular al final de dicha reunión, 4) Su duración es más prolongada que una sesión normal, de 3 o 4 horas, incluso divididas en sesiones.

- Actividades Comunitarias.

- Actividades económicas para juntar fondos, casi siempre venta de comida en la casa de algún integrante la cual se promociona entre los mismos habitantes de la colonia.

También hacen los que ellos llaman *tianguis solidarios*, donde todos llevan ropa o cosas que ya no quieren y lo dan a precios realmente simbólicos.

- Actividades en el barrio. Se juntan para limpiar alguna parte de la colonia que consideren importante, como el camellón de la colonia Robledo, o en la colonia Satélite adoptaron un espacio y sembraron árboles y plantas, y van a darle mantenimiento.

Recientemente la comunidad de Compuertas se está haciendo cargo de limpiar el parque de la colonia, que a su vez tiene una carga histórica, pues era la compuerta que llevaba agua los ejidos del lugar.

- Participación en movimientos sociales y populares. En sus reuniones es común que inviten a participar en los distintos movimientos sociales que ellos consideran justos, pero cuando son manifestaciones más sobresalientes se ponen de acuerdo para asistir como CEB como fue el caso de las manifestaciones en defensa del agua de principios de 2017.
- Convivencias. Realizan convivencias de esparcimiento el día de las madres, el día del niño, etcétera. También organizan una vez al año, durante el verano, un paseo donde se invitan a todas las y los integrantes y sus familias.

Su método: ver-pensar-actuar

Las CEB han adoptado el método dialógico. Es difícil rastrear su origen, pero los autores están mayormente de acuerdo en que proviene de la experiencia francesa de la *Juventud Obrera Cristiana*, y de la pedagogía del brasileño Paulo Freire. Por ejemplo, Bidegain (1989) opina que el método de las CEB parte de la experiencia del *Movimiento de Educación de Base*, liderado por Freire. Por su parte, Escontrilla y Reygadas (2009), lo rastrean en la experiencia de la *Acción Católica Belga* y en la ya mencionada *Juventud Obrera Cristiana*.

Las y los integrantes no le dan un nombre particular a este método, sino que lo conocen como “Ver-Pensar-Actuar”, pues estos son los pasos que se siguen en cada tema y casi en todas las reuniones. Posteriormente se le agregaron los pasos “evaluar y celebrar”, pero estos son más a criterio de los organizadores y depende de la naturaleza de la actividad.

- Ver. Se propone en la asamblea alguna realidad concreta de la comunidad o de la sociedad. Esta no tiene que ser la más inmediata, la más urgente, ni la más sonada, basta con que sea un problema o un asunto que les concierne a todos. Pueden ir desde lo personal como la familia, lo político como las elecciones, o lo social con la defensa de los recursos naturales. Realmente el único criterio de elección es que sea un problema en común.
- Pensar. Después de que se hace el planteamiento de la situación que se va a reflexionar, se hace un análisis a partir, casi siempre de lecturas bíblicas, pero tampoco es raro que lo hagan sobre un texto teológico o del magisterio de la iglesia católica. En el caso de los grupos de jóvenes, no es extraño que se apoyen en textos no católicos. En general son análisis apegados a su fe católica y desde la teología de la liberación, pero tampoco están cerrados a hacer otro tipo de análisis que no provengan

directamente de dichas fuentes. También cabe decir que utilizan un método, aunque no sistematizado, de *lectura popular de la biblia* donde no se hace una exégesis o lectura a profundidad del texto, sino que se relaciona el texto bíblico con la realidad actual.

- Actuar. A partir de lo que se reflexionó, se tiene que llegar a un compromiso para actuar en la realidad. Dependiendo del tema este compromiso es individual o comunitario, aunque idealmente debe contener ambas partes. Por ejemplo, si se analiza la privatización de los bienes naturales, llegan a la conclusión de que es necesario participar en las manifestaciones que se convocan, o hacer periódicos murales en sus comunidades para explicar el tema a las personas, o un taller o foro abierto a la comunidad, etcétera. La cuestión es intentar incidir directamente sobre la realidad analizada, desde su fe, en la medida de sus capacidades e intentando involucrar al barrio y a la comunidad.
- Evaluar. En teoría después de cada actividad ésta se debe evaluar: ¿qué cosas salieron bien? ¿Qué salió mal? ¿Por qué? ¿Qué se debe mejorar? etcétera. Esto no se hace siempre, casi siempre son los animadores de las comunidades quienes se reúnen para evaluar.
- Celebrar. Cuando son talleres o retiros de más horas, muchas veces se hace una celebración eucarística (lo que en el catolicismo se conoce como “misa”), pero casi siempre le agregan elementos propios, como altares populares, o elementos que representen el tema que se vio. También pasa mucho que después de las reuniones se hace una pequeña convivencia con alimentos y bebidas. La mayoría de las veces se ponen de acuerdo entre todos y todas y cada quien lleva algo para compartir, así entre todos se arma. A todo esto, le llaman *celebrar*; tiene como motivación principal el convivir, el ser más cercanas y cercanos unos con otros y en términos menos formales. Celebrar que están juntos.

Observación de campo: conmemoración por el día mundial del agua

La Comunidades Eclesiales de Base, desde hace ya un tiempo, le han dado mucha importancia al tema de la ecología, del cuidado del medio ambiente. A mi parecer, esto se dio por dos motivos principales. El primero, porque uno de los teólogos de la liberación más reconocidos, el brasileño Leonardo Boff, volcó gran parte de su trabajo teológico a esta cuestión.

Véase por ejemplo “Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres” (1995) o “El cuidado esencial” (2002). Esto influyó enormemente a toda la teología de la liberación, y por lo tanto a las CEB. El segundo motivo es que justamente, a partir de la llegada del papa Francisco, la Iglesia asumió esta problemática. Esto se refleja principalmente en la encíclica *Laudato Si'* (2015), que lleva como subtítulo “el cuidado de la casa común”. En esta carta pastoral de Francisco, se hace un abierto llamado al cambio radical de la manera en organizar la humanidad y concebir la producción, pues están llevando al planeta a la destrucción. Esta encíclica resonó mucho tanto dentro como fuera de la Iglesia, pues tenía un halo anticapitalista, donde prevalece el interés privado sobre el bien común. Así, lo que la teología de la liberación ya venía hablando desde hace unas décadas, se hace patente en la Iglesia institucional con la llegada del papa Francisco. Las CEB tienen varias motivaciones para asumir esta problemática.

A continuación, describiré una serie de eventos que se dieron durante la misma semana, todos en torno a esta problemática ecológica, pues agrupan los tres niveles que considero que constituyen a las CEB: lo comunitario, lo religioso y lo político. Además, esta serie de eventos dan cuenta de uno de los propósitos de esta investigación, que es analizar el vínculo actual de sus prácticas religiosas y su participación popular.

La conmemoración: lucha por el agua y memoria comunitaria

Desde el cartel de invitación se puede notar la unión entre la concientización y la lucha política, pues se hace un llamado a tanto conmemorar el día del agua y “a 3 años del triunfo cachanilla contra Constellation Brands”. Para las CEB no es solo una cuestión de tomar conciencia sobre la ecología o el agua, si no de defensa. Conmemorar el día del agua y haber impedido que una empresa se instalara en Mexicali son la misma cosa. Es notorio como sus creencias religiosas se vinculan con su participación política en movimientos sociales.

Imagen 1

Invitación al Festival y tianguis solidario por el Día mundial del Agua 2023



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Este evento consistió en varios puntos. Por un lado, había una especie de micrófono abierto, donde algunas personas pasaban a leer poemas alusivos a la naturaleza o el agua, otras personas habitantes de la colonia compartieron sus vivencias con la compuerta y con el canal de riego que pasaba justo por esa compuerta. Alcancé a escuchar que una señora, compartió su historia en la comunidad; niñas y niños jugaban en el pozo que se formaba en la compuerta, a los alrededores eran lugares de unión vecinal y convivencia familia. Muestra de que era un lugar importante para la comunidad es que, como ya mencioné más arriba, fueron los mismos vecinos

quienes pidieron que no se destruyera la estructura de la compuerta. Es un lugar de memoria barrial y familiar.

La misma persona final pidió el apoyo para otra señora ahí presente que se le había quemado parte de su casa. Posteriormente alguien pasó diciendo que lo que gustáramos cooperar para la afectada. Es interesante cómo los recuerdos de unión barrial concluyeron con un gesto de solidaridad vecinal en el presente. La afectada se mostró muy agradecida con el apoyo recibido.

Un compañero, estudiante de doctorado y líder social reconocido, hizo una remembranza histórica sobre la importancia que ha tenido el agua en las luchas sociales en Mexicali; desde el asalto a las tierras en 1937, el problema de la salinidad de la tierra, hasta llegar a la lucha actual porque no se instalara Constellation Brands. Recalcó la importante que ha tenido la defensa del agua en una tierra árida como Mexicali, y al mismo tiempo dejó a la vista el hecho de que no es la primera vez que esta región se organiza para proteger dicho bien natural.

Hay que decir que el ambiente no era de una solemnidad académica o intelectual. Es decir, se subía gente a compartir poemas, canciones, o datos históricos y había otras y otros prestando atención, pero también otras personas platicaban y escuchaban de fondo las participaciones, otras personas estaban comiendo lo que ahí vendían, niños y niñas jugaban por todo el lugar, etcétera. Aún con el “bullicio” no se sentía como falta de respeto hacia quienes estaban en el micrófono, sino que se sentía como se siente un festival: unos conversando, otros celebrando, otros disfrutando, otros prestando atención.

También había una mujer, estudiante de artes y perteneciente al colectivo Grafito Activo, quien estaba pintando un mural alusivo al tema, en lo que se desarrollaba el evento. Contenía elementos sobre la lucha por el agua, como la frase “Agua y Libertad”, que hace referencia a la frase zapatista de “tierra y libertad”. También se adornó dicho mural con cosas que hicieron las y los jóvenes que participaron en los talleres de Grafito Activo que se organizaron en la colonia Satélite. Aquí se nota cómo las CEB, así como las organizaciones amigas, generan unión vecinal también entre barrios; los talleres se realizaron en la colonia satélite, pero el evento fue en la colonia Compuertas. En esa ocasión se consiguió un transporte para trasladar a las y los jóvenes de una colonia a otra.

Imagen 2

Mural “Agua y Libertad” realizado en el Festival y tianguis solidario por el Día mundial del Agua 2023



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Durante el tiempo que estuve ahí, pude observar que la mayoría de la gente era perteneciente a las CEB y algunos otros activistas que han tenido relación continua con ellas, todos relacionados a la izquierda. El mural y la asistencia de jóvenes fue gracias a la labor de Grafito Activo.

La minoría, quizás unas cinco o seis personas eran personas de la comunidad que se acercaron curiosas y aprovecharon para comer algo. Era notable también la participación de niñas y niños, parientes de los asistentes, que corrían de un lado a otro y organizaban juegos.

En el lugar que se utilizó como escenario, se podían observar algunas lonas y pancartas propias de esta lucha social. Sobresalían dos, una de la NCCP que dice “Fuera Constellation Brands” y otra de las CEB que decía “Las Comunidades Eclesiales de Base de Mexicali

defendemos el derecho humano al agua ¡No a la ley privatizadora!”. En el ámbito religioso, me llamó la atención que una cartulina decía “Al principio el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas... Génesis”.

Imagen 3

Acto político en el Festival y tianguis solidario por el Día mundial del Agua 2023



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Como ya mencioné, el ambiente era muy familiar y amistoso, pero también muy político. Se podía ver a niñas y niños jugando y riendo, a personas conversando, pero también se escuchan pláticas sobre la necesidad de seguir con estas actividades, sobre defender el agua, análisis histórico, entre otras discusiones. Alcancé a escuchar que un par de asistentes, una maestra y un maestro, platicaban sobre problemas internos del sindicato en el que militan.

En este evento fue notable la amplia red política que significan las CEB en la movilización política mexicalense. Algunas personas de las CEB están también en la NCCP, el cual a su vez participa en la agrupación llamada Resistencias Unidas, que nace a partir de las movilizaciones de 2017. Hay una relación estrecha entre estas tres organizaciones. No podríamos decir que ninguna de ellas son grupos amplios, pero habla del interés por militar en los movimientos sociales de la región.

Por otro lado, mujeres jóvenes participan en un colectivo pedagógico-juvenil-artístico, ya mencionado varias veces, Grafito Activo (GA). Este grupo es comenzado principalmente por estudiantes de maestría, pero también con algunas mujeres que ya pertenecían a las CEB, y es gracias a ellas que tienen entrada a la secundaria de la colonia Satélite. Personas de estas Comunidades ayudaron ampliamente al desarrollo de GA, y este a su vez participa y apoya en sus actividades. De nuevo, hay una relación de cooperación.

Otra persona milita tanto en las CEB como en la Organización Socialista de Trabajadores, de la cual que había presentes por lo menos otras dos personas. Esta es una organización política de corte trotskista. Es decir, que a pesar de que el grupo presente era relativamente pequeño, quizás unas treinta personas a lo largo del evento, aparte de las CEB, había por lo menos cuatro agrupaciones presentes:

- Grafito Activo. Es un proyecto de educación popular, liderado por mujeres jóvenes de distintos ámbitos. En un inicio consiguieron presupuesto de un programa de la UABC. Actualmente están trabajando en la colonia Satélite, pues al haber presencia de las CEB ahí, fue fácil conseguir el apoyo de la secundaria para que prestara las instalaciones e invitar al alumnado.
- Organización Socialista de Trabajadores. Es una organización política trotskista, que intenta intervenir en sectores obreros, y actualmente tiene más influencia en el gremio magisterial.
- Nueva Constituyente Ciudadana y Popular. Es una organización impulsada principalmente por el ahora obispo emérito Raúl Vera, cercano a las CEB. La NCCP impulsa justamente una nueva constitución, que emane de sectores populares. Pero en dicha tarea se van uniendo a diferentes movimientos sociales. Están presentes principalmente en Chiapas, y en Mexicali hay un grupo que la impulsa, con integrantes de las CEB y otras personas.
- Resistencias Unidas. Esta agrupación es de las que surgieron con el movimiento de 2017 contra Contellation Brands. Aunque hay que decir que es una escisión de Mexicali Resiste, y está principalmente conformada por líderes sociales que intentan conjuntar su trabajo para impulsar luchas sociales.

Aquí podemos notar como en las CEB, a través de su religiosidad, entretejen lo político y lo comunitario. Cada una observa la importancia de llevar su pensamiento religioso-político hacia la

comunidad, hacia el barrio y la colonia donde participan. Para ello se valen de actividades artísticas, de recreación, entre otras. Sin embargo, al no tener un programa político propiamente dicho, se relacionan con otras organizaciones políticas y sociales. Así pues, quizás sin proponérselo directamente, acercan a dichas organizaciones a los sectores populares, y a su vez atraen a las y los creyentes católicos tradicionales a actividades con tintes políticos.

Las CEB, a través de su discurso y espacios religiosos, concientizan y acercan a muchas personas a la participación política. Y a su vez, al relacionarse con grupos y organizaciones de izquierda, las llevan a relacionarse con sectores de la población y zonas barriales que quizás por sí mismas no hubieran llegado.

Como mencioné, otro par de eventos se dieron la misma semana: un taller de estudio de la encíclica *Laudato Sii*, y una actividad comunitaria para plantar árboles en la colonia Satélite. Ya se comentó el hecho de que *Laudato Sii* es una encíclica determinante para las y los católicos en su participación contra la crisis medioambiental. Este evento reafirma esta posición. A pesar de que dicho documento apareció ya hace ocho años, sigue considerándose muy valioso su estudio y reflexión.

Se reunieron en el salón parroquial de la iglesia de Santa María de Guadalupe, ubicada en la colonia compuertas. El propósito era analizar la importancia de la encíclica mencionada para las y los creyentes, haciendo énfasis en el llamado a actuar contra el cambio climático, tanto desde lo personas y comunitario, hasta la lucha política. Lo coordinó el animador diocesano de las CEB, y participaron alrededor de 15 personas, la mayoría de la Comunidad, pero también un par de feligresas que llegaron por invitación. Este evento fue principalmente formativo, es decir de análisis, pero, como en casi todas las reuniones de CEB, se buscó que hubiera acuerdos, propuestas para llevar a la práctica el conocimiento adquirido.

También hay que decir que para esto tuvieron apoyo de la parroquia; primero les dejaron promocionarlo en las misas dominicales, además de que prestaron el espacio parroquial para que se llevara a cabo. Al contrario de la Satélite o la Robledo, en esta colonia las CEB tienen buena relación con los sacerdotes y con la parroquia en general, así que no es extraño recibir este apoyo.

Imagen 4

Invitación al Taller Laudato si'



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Por otra parte, tenemos el evento que se realizó en la colonia Satélite. En dicho barrio las CEB también tienen presencia, y desde hace unos años adoptaron una pequeña zona a la entrada de la colonia para que tuviera vegetación. Recordemos que, en Mexicali, al ser un lugar desértico, esta labor requiere más esfuerzos y cuidados. En este evento también estuvieron presentes líderes de organizaciones políticas hablando de la necesidad de defender el agua de la depredación de las empresas privadas.

Lo primero que se hizo fue darles los cuidados necesarios a las plantas; regar, podar, surcar, etcétera. La gente lleva sus propias herramientas como palas, rastrillos y tijeras para podar. Así mismo, algunas llevan agua en garrafones pues no hay una toma cercana. Cuando se inició el espacio el acuerdo con el municipio era que ellos iban a pasar a regar con pipa varias veces a la semana, pero a decir verdad desconozco si este acuerdo se ha cumplido. Pero más allá de ello, los vecinos de alrededor o las personas de las CEB llevan agua para regarlo cuando es necesario.

Fue notable una participación familiar; señoras, señores, sus hijos e hijas, sus nietas y nietos, todas y todos apoyando en la medida de lo posible. También fue notable la participación de personas que no son de la colonia, pero que son cercanas al trabajo de estas Comunidades.

Después de esto, un par de líderes que no son de las CEB dieron unas palabras para conmemorar la lucha en defensa del agua en Mexicali. Habló un líder de la NCCP y un maestro líder de la OST. Ambos hicieron hincapié en lo sobresaliente de la lucha de 2017, e instaron a seguir organizándonos contra el despojo de los bienes naturales.

Finalmente habló, aunque de manera breve, una persona de las CEB. Había un pequeño altar al centro, que tenía una foto de Monseñor Romero, obispo mártir de El Salvador, a quien estas Comunidades consideran santo hace muchísimos años, y recientemente fue avalado por el Vaticano del papa Francisco. En el mismo altar, había un pequeño letrero que decía “Fuera Constellation”. De nuevo, vemos como lo religioso y lo político conviven en el trabajo comunitario de las CEB. Quien tenía la palabra invitó a las y los presentes a hacer una oración para finalizar.

Imagen 5

Jornada de reforestación



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Imagen 6

Altar en jornada de reforestación



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Germen y nacimiento de las CEB: Iglesia, comunidad, política

Para la siguiente descripción se utilizaron tres entrevistas a profundidad y un grupo focal. Una de las entrevistas se hizo con una pareja de esposos, Sanjuana y Chino, y las otras dos fueron individuales, Ramona y Paula. Chino y Paula son los únicos entrevistados que actualmente ya no participan en las CEB, pero lo hicieron durante un tiempo considerable, también dentro del movimiento urbano-popular. En estas entrevistas me enfoqué en preguntar sobre su participación en el movimiento urbano-popular.

El grupo focal lo realicé en una de las reuniones que normalmente tiene la Comunidad de la Robledo. Ahí volvieron a participar tanto Sanjuana como Ramona, de hecho, las reuniones se hacen en casa de esta última. Las preguntas fueron en torno a su propia percepción de qué son las CEB, cómo conciben su fe, etcétera. La guía de preguntas se puede encontrar en el apartado metodológico

El grueso de las entrevistas se hizo en la colonia Robledo. Exceptuando a dos participantes, ahí viven las personas entrevistadas desde que se fundó, o en su primer periodo. Es

decir que todas vieron nacer tanto la colonia, como a las CEB. Es notable el fuerte arraigo que tienen, pues llevan más de la mitad de su vida participando. Cabe señalar que todas las entrevistas se realizaron en sus propias casas, incluyendo el grupo focal.

La información de otros movimientos populares, así como de su trabajo comunitario y parroquial, también se utilizaron grupos focales realizados en las colonias Satélite (11 participantes) y Compuertas (8 participantes), así como uno más con un grupo de jóvenes (6 participantes) que siguen con actividad las CEB, y otra entrevista con el actual animador diocesano.

Oblatos y Auxiliadoras: germen de las CEB

En Mexicali, las Comunidades Eclesiales de Base tienen sus raíces en dos lugares principalmente: la colonia Robledo y la parroquia de Santa Teresita, que hasta la fecha está ubicada en la colonia Carbajal. Esta última estaba dirigida por un grupo de sacerdotes de la orden de los Oblatos⁶ de procedencia estadounidense.

La gente recuerda especialmente al ya fallecido padre Patricio Thompson. Una de las entrevistadas, Paula, señala que fue él quien la animaba a realizar su trabajo comunitario. La impulsó a realizar un coro en la Iglesia con cantos más apegados al pueblo, como los que se usaban en Centroamérica⁷. También la animó a crear grupos de *Biblia y Vida*. Platica que en una ocasión participó en una manifestación y salió en los medios de comunicación a nivel nacional, por lo que tenía miedo de recibir represalias por sus dichos contra el gobernante, pero el padre Patricio la animó: “No pasa nada, ten fe”.

Asimismo, la parroquia de Santa Teresita sirvió como germen de estas Comunidades. En ella se realizaron talleres y reuniones que le dieron vida. Dos de las entrevistadas, Sanjuana y Ramona, dijeron que unos de sus primeros contactos con las CEB fueron los talleres de medicina

⁶ Su nombre oficial es Congregación de Misioneros Oblatos de la Beata Virgen María Inmaculada. Es una orden sacerdotal fundada por Eugenio de Mazenod en Francia en el año 1816. Los religiosos que fundaron la parroquia de Santa Teresita en Mexicali, pertenecían a la provincia de Oblatos de California, Estados Unidos.

⁷ En 1975 se publica el álbum *Misa Campesina Nicaragüense*, compuesto por Carlos Mejía Godoy, que propone toda una visión litúrgica católica, pero desde la realidad de Nicaragua. Estos cantos son prohibidos por la Iglesia, pero toman fuerza y popularidad por el proceso revolucionario del Frente Sandinista de Liberación Nacional, que logra tomar el poder por un corto periodo durante 1979.

Influido por estos sucesos, y por el propio proceso revolucionario de El Salvador, Guillermo Cuellar compone la *Misa Popular Salvadoreña* en 1980. Cuellar era encargado de la estación de radio de la arquidiócesis de San Salvador, además de ser muy cercano a Monseñor Romero. Los cantos de ambas misas, hasta la fecha, son utilizados por las personas de las CEB para ambientar sus liturgias y reuniones.

alternativa que se realizaron en dicha parroquia. Allí tienen su acercamiento a esta Iglesia de corte comunitario.

Los talleres de medicina alternativa fueron impartidos por religiosas que venían de Pachuca. También recuerdan pláticas sobre lectura de la biblia con el padre Javier Saravia, quien era un sacerdote jesuita, que se dedicaba a la divulgación; impartió talleres, escribió muchos folletos formativos de las primeras etapas de las CEB, etcétera. También se recuerda a una religiosa de nacionalidad argentina que les hablaba de la liberación de la mujer. En esta etapa fue notable el esfuerzo económico y organizativo de estos sacerdotes y religiosas por impulsarles en su desarrollo comunitario.

Junto con los padres Oblatos y la parroquia Santa Teresita, recuerdan a las hermanas Auxiliadoras, especialmente a la hermana Natividad, conocida como *Nati*. Ellas iban casa por casa organizando a la gente para las exigencias comunitarias, o realizando talleres en estas nuevas colonias, como en la Robledo y la colonia 18 de Marzo, donde la organización parroquial aún era incipiente.

Tanto los sacerdotes Oblatos como las hermanas Auxiliadoras fueron un parteaguas organizativo, el germen que daría nacimiento a las CEB de Mexicali. Ellas y ellos organizaban tanto dentro como fuera de la iglesia; animaban a la creación de grupos de estudio de la biblia, coros, catequesis, pero también alentaban la participación política y comunitaria de la gente; organizando talleres para la comunidad, pero también invitando a participar en las manifestaciones contra la empresa Química Orgánica⁸. Específicamente la parroquia Santa Teresita funcionó como bastión de la conformación de estas Comunidades; prestando su infraestructura, realizando talleres de diversa índole y trayendo formadores de otros lugares del país.

Invasión y Parroquia: la Robledo como bastión

Santa Teresita funcionó como el germen que dio vida, pero la colonia Robledo fue la primera parroquia de Mexicali que abiertamente pertenecía a las Comunidades de Base, fue su bastión. Ambas, barrio y parroquia, tienen un origen común, pues muchas personas fueron fundadoras de ambas casi al mismo tiempo. La Comunidad que en esa colonia sobrevive, está conformada por mujeres fundadoras; de seis integrantes, dos llegaron en el momento de la

⁸ Más adelante se profundiza en este caso

invasión de terrenos, y otras dos llegaron en la primera etapa de la colonia. Estas Comunidades están íntimamente ligadas a la fundación de la colonia.

“El padre Chuy llegaba con su mesita, un mantel y su crucifijo a dar la misa en la esquina de la calle... ese terreno también lo invadimos”, nos dice Sanjuana. Antes de que siquiera hubiese capilla o terreno donde reunirse, el padre Jesús ya empezaba su esfuerzo por acercarse a la feligresía. Quizás eso animó a las y los colonos a apresurarse con la construcción del templo. La gente no solo invadió terrenos por su necesidad personal o familiar, sino también por solidaridad comunitaria, por razones de fe.

A la vez que comenzaba el asentamiento de colonos, empezó el esfuerzo por crear el primer templo. Chino, uno de los entrevistados, fue fundador de la Robledo y ayudó a la construcción del primer templo. Él nos comenta:

Nosotros queríamos hacer papelitos para ir a pedir ayuda [económica] a los industriales, a los empresarios. Pero el padre Chuy nunca quiso, pues él quería que saliera todo de la colecta ¿pues cuándo? Vieras cómo batallamos para juntar el dinero del cerco, batallamos mucho, también la campana. Duró ahí abonando, pero no quería pedirles limosna a los empresarios.

El primer templo de la Robledo fue esencialmente iniciativa y esfuerzo de las y los colonos. En el mismo sentido Ramona dice:

Algunos donaron tubos y lonas, los de la tortillería daban masa para tamales [para venderlos y sacar dinero]. Unos cooperábamos con dinero, otros con trabajo. Mi viejo anduvo escarbando y emparejando para hacer la primera capillita.

El primer nombre de la parroquia fue *Jesús Evangelizador*. El padre Jesús recibió críticas por eso, pues no es un nombre común para una parroquia. Pero él explicaba que lo importante de Jesucristo era su labor evangelizadora, es decir su salida hacia el mundo, en búsqueda de los necesitados.

Los inicios de las Comunidades en la Robledo fueron fruto de dos cuestiones. Por un lado, los esfuerzos iniciales del padre Jesús por unir a las y los creyentes incluso sin haber un templo o terreno designado para la parroquia. Esto seguramente les impulsó para movilizarse en torno a dicho objetivo. Lo segundo tiene que ver con que ya había una solidaridad comunitaria previa, que provenía de sus esfuerzos colectivos por crear la colonia. Ya se contaba con experiencia en la

obtención de recursos y en presionar a las autoridades. Liderazgo y movilización popular fueron los pilares de la parroquia, y por lo tanto de las CEB.

El padre Chuy: “él siempre está con nosotras”

Jesús Muñoz fue originario de Jalisco, pero por motivos familiares tuvo que venirse a radicar a la ciudad de Mexicali. Estudió y se ordenó en el seminario de Guadalajara, pero fue en Mexicali donde empezó de lleno ejercer su ministerio sacerdotal. Quienes lo recuerdan, se refieren a él como *padre Chuy*.

Cuando inicia la invasión en la colonia Robledo, el padre Chuy pide personalmente al obispo de entonces que lo deje comenzar la parroquia en esa colonia. Él se acerca al barrio y a la gente, a hacer sus celebraciones, para empezar a crear una comunidad de fieles católicas y católicos: “Nosotros lo conocimos desde que llegaba aquí [a la esquina de una calle] y ponía su mesita, y ahí celebraba”, recuerda Sanjuana. Se podría decir que primero hubo sacerdote y después hubo templo.

Chino nos cuenta una anécdota. Ya construido el primer templo, llegó el sacerdote de la parroquia de Palaco diciendo que esa capilla también le correspondía, así que celebró misa un domingo. El padre Chuy se dio cuenta y se salió del templo. Chino lo cuestionó, y él le respondió, visiblemente molesto: “Ahí tienen su padre ¿Para qué me quieren a mí?”. Al siguiente domingo ya no fue el sacerdote de Palaco, y cuando se le preguntó el motivo, dijo: “Me dieron tres moneditas, con eso no pago ni la luz”. Fueron a ver al obispo para insistirle en que volviera el padre Chuy a la Robledo, y así sucedió. Esta anécdota da cuenta del fuerte vínculo que se creó entre el padre Chuy y los colonos desde un inicio.

Cuando a las y los entrevistados se les preguntaba sobre recuerdos con el padre Jesús, lo que sobresalía fue su cercanía y humildad. Las entrevistadas recuerdan:

[Ramona] Cuando venía a la casa, yo no me sentía presionada por prepararle un gran banquete. La primera vez que vino me pidió un taco de nopales. Aunque de vez en cuando me pedía que preparara un mole. [Actualmente, los martes que nos reunimos] el padre Chuy siempre está con nosotras: si no soy yo, es otra persona quien recuerda algo de él.
[Sanjuana] Venía y se echaba unas caguamas con mi marido. Al principio se me hacía feo verlo tomar, pero después se volvió tan amigo que ya no me importó.

[Martina] Cuando tuve problemas con mi marido él nos hizo ir al psicólogo, él mismo nos puso la cita.

Lo que más sobresalía en el padre Chuy, y aún hoy en día es lo que más recuerdan, era su familiaridad. La mayoría de los recuerdos que nos comparte no son en una misa, ni siquiera en el templo, sino en sus propias casas, en un ambiente amistoso. Para ellas, el padre Chuy era más amigo que sacerdote, estaba más en las casas de sus feligreses que arriba en el altar; Sanjuana nos dice:

Para nosotros un sacerdote en nuestra casa, es una bendición muy grande, pues [siempre se tiene al sacerdote como] una persona que está allá arriba... para nosotros el sacerdote casi era dios. La presencia del padre Chuy [era casi increíble] ¿Cómo va aceptar una invitación a mi casa? Pero pues ya empezamos a conocerlo cómo era de sencillo.

Es por eso, que cuando se les pregunta sobre las enseñanzas que les dejó el padre Chuy, se habla sobre todo de solidaridad, de comunidad, de pensar en el prójimo

[Sanjuana] Él nos cambió la mentalidad, de que no nada más soy yo, sino que también es la otra persona, el prójimo. [...] Nos decía que nos aceptáramos unos a otros, con nuestros defectos. [...] Nos decía que ni siquiera la Iglesia era perfecta. [...] Una vez nos dijo burros porque decía que nuestras ideas eran muy tradicionalistas.

[Ramona] Decía que el infierno estaba aquí, en el mundo.

Es notable su orientación a pensar en el prójimo, en la ayuda mutua, incluso si eso significaba contravenir la tradicionalidad del catolicismo. En el imaginario de las personas de fe, católicas, el sacerdote representa el punto más alto de la cercanía con Dios. Al menos en las generaciones pasadas esta idea permeaba mucho. Por ello, resultaba inesperado que un sacerdote fuera tan *mundano*: que comiera nopales y tomara cerveza. La figura del padre Chuy no banalizaba la espiritualidad, sino que sacralizaba lo mundano. Cuando en las CEB se habla de “una Iglesia en salida”, la gente lo entendía perfectamente porque veían al propio sacerdote “en salida” de su templo.

A pesar de que no se puede decir en ningún sentido que el padre Jesús o las CEB organizaron el movimiento urbano-popular que en la Robledo se dio, sí abonó al sentido comunitario necesario para incipiente relación vecinal y barrial. Haberse acercado a los fieles incluso antes de que hubiera un templo, e insistir en que dicha parroquia tenía que ser fruto del

trabajo comunitario y no de las limosnas empresariales o del gobierno, son expresiones, como veremos a continuación, de sentimientos de arraigo y solidaridad en la comunidad.

Necesidad personal, lucha comunitaria

Como se ha hecho mención, el nacimiento de las Comunidades está íntimamente ligado con el movimiento urbano-popular (MUP), y específicamente con la invasión y creación de lo que hoy son las colonias Robledo, Ciprés y Roble (que agruparemos en Robledo). Sería muy difícil entender la historia de las CEB sin entender su relación con esta invasión.

Dos de las entrevistadas, antes de su llegada a la Robledo ya contaban con familia, pero no con casa propia. Sanjuana misma expresa que lo hizo “simplemente por necesidad”, y Ramona platica que su marido “oyó que yo ya quería agarrar lote y él se movió para conseguirlo”. Ya eran madres y querían una vivienda digna para su familia. Me pareció curioso cómo relacionaban las edades de sus hijas con su llegada: “Mi hija estaba chiquilla”, “Yo creo que llegamos como en el 1982 porque mi hija es del 1984”. Era más o menos la realidad generalizada de las familias que llegaron: “Al principio era muy bonito, porque éramos familias jóvenes, con hijos de uno o tres años”.

En un inicio fueron casi exclusivamente hombres quienes se posesionaron de los predios. Mujeres e hijos no vivían ahí por dos motivos casi obvios: 1) falta de infraestructura, porque era prácticamente solo los terrenos, y 2) por miedo al peligro que correrían ellas solas, ya sea por la inseguridad o por una posible represión del gobierno. “Entonces nosotros salíamos de trabajar y nos veníamos hasta acá [al predio] y ellas [las esposas] nos venían a ver los sábados con los niñitos bien bañaditos, bien bonitos... y nosotros todos empolvados” dice Chino.

Los hombres hicieron esta primera labor de “preparar el terreno” para lo que sería su vivienda, pero después fue necesario que alguien viviera ahí para que no fueran a entrar otras personas a quedarse con tu predio. Esta fue labor de las mujeres;

[Chino] El riesgo era que te ibas a trabajar y regresabas y ya estaba otra persona que ni siquiera anduvo en la invasión. Miraban vacío y se metían. Tenía uno que estar aquí constantemente.

[Ramona] [Cuando recién llegamos] yo trabajaba en una taquería, entonces me venía como a la una o dos de la mañana y aquí me dormía, en el porche, porque adentro se

juntaban muchos zancudos. [Mi marido] nunca dejó de trabajar [para tener dinero para construir la casa], pero nos quedamos a la mitad, entonces me vine yo a ayudarle.

A pesar de que fue por necesidad personal-familiar, el esfuerzo para obtener una vivienda fue comunitario. Pronto se dieron cuenta que necesitaban mucha solidaridad si querían avanzar.

Ramona da testimonio de ello:

Los que traían carro nos ofrecían *raite*. [...] Los hombres nos ayudaban a mover nuestras cosas. [...] Cuando íbamos a salir de casa [los vecinos nos decíamos] ‘ahí le encargo mi lote’... éramos muy solidarios.

Aunque la mayoría no se conocía previamente a la invasión, la solidaridad comunitaria fue un pilar para la conformación de dicha colonia. No bastaba con esfuerzos personales, sino que tenían que apoyarse unos a otros. Como vimos, esto permeó en el nacimiento de la parroquia. Necesidad familiar, sentimientos comunitarios, lucha social e Iglesia crecieron de la mano en la colonia Robledo.

Contra la Química Orgánica: cohesión comunitaria

Para principios de la década de 1990, las CEB ya estaban configuradas. Ya había presencia de ellas en varias parroquias y en más colonias. Es decir, ya había un cuerpo de creyentes agrupadas y agrupados en grupos de base, dentro de parroquias, que reconocían su pertenencia. Además, ya habían asistido a algunos encuentros a nivel nacional. Pero su conformación no solo está sostenida en la estructura eclesial, como ya vimos en el caso de la lucha por la vivienda en la colonia Robledo, sino que siempre estuvo apoyada también en su participación política-popular. Otra muestra de ello fue su actividad en el movimiento contra la empresa Química-Orgánica, en el año de 1992.

Esta empresa se ubicaba a las afueras de Mexicali, pero ya empezaban a haber asentamientos urbanos. La polución arrojada por la empresa resultaba un problema para la salud de los vecinos, pero el conflicto estalló después de una fuga. Las autoridades nunca dejaron claro en qué consistió el accidente. El periódico Excelsior (13 de enero de 1992) reportó que en tal empresa hubo una fuga de gas clorhídrico, resultando 40 personas intoxicadas y 5 mil familias desalojadas. Este incidente fue en 1992, pero dos años antes, en 1990 ya se había registrado un accidente en la misma empresa, cuando hubo una fuga de ácido sulfúrico (Sánchez, 1991). Como

vemos, no fue un evento menor, ni aislado, sino que ya estaba generando problemas significativos a la población. De ahí que derivara en un movimiento por expulsar de la zona a dicha empresa.

Chino recuerda: “El padre Chuy promovió [que nos uniéramos al movimiento que pedía] que se quitara de aquí la planta”; Martina, habitante de la Robledo, comentó: “Yo creo que la primera vez que me tocó [participar en un movimiento social] fue para que quitaran la Química Orgánica”. Ambos ya participaban dentro de la parroquia y de las CEB. Su actividad en las Comunidades les hizo tomar consciencia y enterarse de la situación, lo que provocó su vinculación a este movimiento.

Paula ve como un parteaguas su participación contra la Química Orgánica: “Ahí conocí a Silvia Beltrán, que ya era diputada, [entonces] le empezamos a llevar todas nuestras quejas”. Y lo vincula fuertemente con sus creencias, con su participación en las CEB: “[Yo participaba en los movimientos sociales] desde mi fe, desde mis ganas de querer que la gente tuviera drenaje, luz, agua y que no hubiera nada que nos dañara”. Este movimiento, indirectamente, logró unir a las Comunidades recién nacidas de otras colonias. La entrevistada es de la colonia 18 de Marzo, pero dice recordar a mujeres de la Satélite, Robledo y Carranza que luego fueron líderes muy reconocidas de las Comunidades; Magui, doña Chepi y Ernestina. El movimiento popular aquí funciona como un reforzador de los vínculos comunitarios.

Como señala Sánchez (1990), en Mexicali, a pesar de ser una ciudad maquiladora, no había un tratamiento serio del tema; un profundo desconocimiento de los riesgos que implicaban las industrias, y de los materiales que ellas manejaban. Por otro lado, el crecimiento de la ciudad a través de invasiones y del MUP, creó pobladores que no escatimaron en exigir sus derechos cuando lo vieron necesario. Las comunidades de base, siempre sensibles a las exigencias populares, se unieron a la causa.

Dentro de las CEB, esta participación política-popular crea vínculos en tres sentidos: 1) Entre líderes de movimientos sociales y populares y las Comunidades, 2) entre pobladores de distintas colonias, y por ende 3) entre personas de distintas parroquias donde hay Comunidades. Su participación política alimentó su organización eclesial. Paula dice que la participación en movimientos sociales se da “aquí en grupitos pequeños, corriendo la voz, como se corría la voz del Evangelio cuando no estaba escrito”. Para ella, lo político también es un asunto religioso.

Es notable que alimentan su fe desde su participación política-popular. Así, no solo las vemos en movimientos sociales constituidos, sino en una diversidad muy grande participación

comunitaria. Podríamos decir que la mayor parte de su actividad fuera de la iglesia es atendiendo problemáticas vecinales, de las colonias donde tienen presencia.

Paula, además de ser una prominente participante de las Comunidades y de su parroquia, también fue una líder de su colonia. Al ser una colonia de reciente creación, y en las periferias de la ciudad, los servicios públicos eran prácticamente inexistentes. Incluso ella ve una relación inseparable entre pertenecer a las comunidades de base y luchar por servicios públicos: “Desde que yo conocí a las CEB, yo dije ‘me deshago de los canales [de aguas negras], quiero drenaje, luz, agua’”, y comentó que la misma lucha se dio en la colonia Carranza. Recuerda una enseñanza que le dio el padre Javier Sarabia; “No los quiero sentaditos con tantos conocimientos, y que no actúen. No sean como changos de circo: con las *nalgas peladas*”.

Chino cuenta que antes de llegar a la Robledo ya había otros intentos por tomar terrenos; “[Íbamos a tomar] un terreno muy grande que está ahí donde ahora está la telefónica”; “[Al principio] agarramos un lote en Palaco... pero el dueño de ahí se puso trucha y los aventó para afuera”. Como vimos antes, él mismo se movía para conseguir árboles para la parroquia, o que cercaran ese terreno. Sanjuana recuerda que en la Robledo la presión hacia las autoridades era tanta que “a los seis meses ya teníamos luz, y el agua como al año y medio”.

En prácticamente todas las colonias en donde se reconoce que ha habido CEB, mencionadas más arriba, se encuentran menciones al movimiento urbano-popular; en la Solidaridad, Carranza y Robledo ocurrieron toma de terrenos (Valenzuela, 2014), en la 18 de marzo una persona de CEB nos dijo haber luchado contra un canal de aguas negras por servicios públicos, en la Satélite las participantes recuerdan la lucha por el cierre del relleno sanitario, en la colonia Hidalgo igualmente contra un canal de aguas negras.

No en todos los lugares donde hay participación política-popular hay CEB, pero sí pasa viceversa: siempre que hay CEB, en mayor o menor medida, hay participación política-popular. Muchas mujeres líderes de las Comunidades también eran líderes de su colonia, o por lo menos personajes notables. Para estas personas la lucha comunitaria y la fe no son eventos separados. Las vemos exigiendo luz para sus casas y cerco para la parroquia; dando catecismo y solicitando servicios públicos. Es por ello que no debería extrañarnos que ellas mismas se llamen *Iglesia de los pobres*.

Fe y participación política-popular: “vengo porque soy cristiana”

Las Comunidades tienen, entonces, una relación inseparable con los movimientos sociales, y en sus inicios especialmente con el movimiento urbano-popular. La invasión que dio nacimiento a la colonia Robledo fue tierra fértil para que el padre Jesús comenzara con sus intentos de hacer una iglesia más allegada a los pobres. A su vez, la unidad que tenía que prevalecer en el primer periodo de esta lucha por la vivienda fue el abono para crear una feligresía más solidaria con la comunidad.

Por otra parte, los movimientos por servicios públicos y por calidad de vida, en el cual destaca el que se dio contra la Química Orgánica, ayudaron a cohesionar aún más el germen de las Comunidades que ya había brotado. Ahí confluyeron las personas que ya participaban tanto en las CEB como en el movimiento urbano-popular de su colonia.

Tal fue el caso de Paula, como se explicó más arriba, que dice haber conocido a otras líderes de Comunidades en estos movimientos. Ella invitaba a la gente a participar en el movimiento contra la Química Orgánica: “La gente confiaba en mí porque era catequista y además trabajaba en la comunidad [en las exigencias de servicios públicos]”. Ella misma nos plantea que participar en las CEB es aprender que la espiritualidad no se da en otro mundo, sino en la preocupación por el bienestar del prójimo:

[La gente egoísta piensa] “con que yo tenga, por ejemplo, si a mí me manda un cheque, una mordida, pues con que yo lo tenga”, y ya los demás que se las arreglen como puedan, les vale cacahuete la sangre y más el prójimo. [En cambio] nosotros en las CEB aprendimos que, si de veras queremos ser un buen cristiano, necesitamos serlo desde aquí. Somos Iglesia que se preocupa por sus vecinos.

Se participa en los movimientos sociales, pero desde la propia fe. De nuevo la entrevistada señala que

Si tenemos la credibilidad bien puesta, no necesitamos decir que venimos de tal o cual partido [para participar en la lucha social]. Yo vengo porque soy cristiana, vengo porque quiero el bien de los demás. [A partir de participar en estas luchas] mi fe se fue fortaleciendo, al grado de que no me importaba irme presa por ‘andar de mitotera’, como me decían. [Yo les respondía:] Si tú piensas que andar de mitotera es interesarte por los demás, pues sí, ese mitote sí me gusta. [Mi participación política] nunca la hice al amparo, ni cobijada, ni nada, por un partido político, ni afiliada. Todo el tiempo lo hice por lo que

aprendí al pertenecer a una CEB. [...] Si Dios decidiera venir por mí, yo ya estoy dispuesta.

Cabe resaltar que las Comunidades se han vinculado a los movimientos sociales no solo de manera local, sino también nacional. Por poner un ejemplo, Lili, una participante de la colonia Robledo, manifiesta que gran parte de su convencimiento de participar en ellas, fue la experiencia vivida en la *Marcha por la paz* que se realizó en apoyo a las comunidades víctimas de la matanza ocurrida en 1997 en Acteal, Chiapas⁹. Un pequeño grupo de las CEB de Mexicali asistió a esta congregación multitudinaria en aquel estado. A partir de ello, Lili nos cuenta: “Lo que yo sentí ese día, porque da miedo que los soldados te estén apuntando, [era] que si yo moría era por una causa justa, de estar luchando por algo. Por la paz se lucha”.

La fe se presenta no solo como un conjunto de creencias o dogmas, sino como una energía de participación comunitaria y política. La lucha por el bien común se vuelve un eje fundamental en sus sentimientos religiosos. Esta salida no es para llevar sus creencias religiosas, sino para atender los dolores de las y los otros. Su *evangelización* no es sobre elementos propiamente religiosos, o sobre dogmas sacros, sino sobre problemáticas sociales, comunitarias y políticas. Las Comunidades se nombran una *Iglesia en salida*, y esto lo hacen precisamente saliendo a reconocer los problemas vecinales y las exigencias políticas.

El éxodo de las CEB: del templo a la comunidad

Hasta aquí es notable como gran parte de la fuerza organizativa de las CEB la alimentan de su partición política-popular. En el movimiento urbano-popular encontraron la energía que dio origen y mantuvo su carácter de *Iglesia en salida*. Pero no fueron los ideales o convicciones políticas las que les convencieron, ni tampoco deseos de activismo político a la manera tradicional. Más que eso, sobresalen sus deseos comunitarios. Estas Comunidades no son organizadoras de movimientos, sino que se unen a los que nacen, y hacen eco de dichas demandas populares.

Las entrevistadas tienen recuerdos positivos de su llegada a la Robledo y de su participación en movimientos sociales, siempre relacionados con la solidaridad comunitaria que se vivía:

⁹ Al respecto, en la página web de Enlace Zapatista se puede consultar el comunicado compartido por el EZLN y firmado por el subcomandante Marcos: Consúltese. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/09/17/fue-la-marcha-de-todos-los-mexicos/>

[Sanjuana] [Cuando llegamos a la Robledo] fue muy bonito porque todos éramos matrimonios jóvenes, con niños pequeños.

[Ramona] [Para construir el primer templo] nos organizamos todo el barrio, la hicimos de madera, muy bonita.

[Paula] Mi vecina no me quiso acompañar [a una manifestación] porque le dio miedo, decía que nos iban a encerrar. Yo le dije que no, porque tenemos una comunidad que nos respalda.

Intentan incidir en la vida comunitaria, y lo hacen desde sus creencias. Martina, fundadora de las CEB y de la Robledo, comenta:

Yo siento que ser de Comunidades te enseña muchas cosas, y una de esas es que no nada más es rezar y estar adentro de la iglesia. Es lo primero que te enseña: que la iglesia es hacia afuera, de la iglesia hacia afuera, a los que están afuera. Esa relación, esa pertenencia, es lo primero que te enseñan, que no vas a estar encerrada. Y que hablar de política dentro de nuestra iglesia no es un pecado, porque es preocuparte por tu comunidad y cosas que pasan en el día a día.

En estas palabras vemos clara la triada esencial de la autopercepción de las CEB: iglesia, comunidad y política son una sola cosa. Fe y participación comunitaria van de la mano. Incluso dentro de la parroquia, se preocupan por hacer cosas que ayuden a la comunidad. Paula recuerda que a la par de sus exigencias urbanas, participaba en el templo, pero no solo como catequista:

Yo aquí en la capillita hice taller de soya, taller de tinturas, de medicina alternativa, taller de costura, de cómo sacar leche de soya. Había niños aquí que les hacía daño la leche de lactosa y compraban la soya, el frijol y les enseñé a hacer la leche de soya y con eso sacaron a sus niños adelante y yo pues me siento como muy contenta.

Y viceversa: los elementos religiosos los trasladan a la comunidad. Ramona recuerda que el padre Chuy trajo una propuesta de templo distinto al que entonces se acostumbraba:

Pues me acuerdo yo que trajo unos croquis ¿cómo le llaman? Como fotografías, para hacer una iglesia porque su idea del padre chuy, era una *iglesia en comunidad*, [así le] decía él. Como redonda. Sí, y esos croquis creo que los traía para para hacer la iglesia. Pero no sé qué pasó.

Y ella misma recuerda gustosa que para hacer el viacrucis en semana santa se invitaba a la comunidad para que sus casas fueran las estaciones de la representación:

Yo sí me acuerdo mucho de los viacrucis, pues, nos ponía a hacer los viacrucis como en Semana Santa. Sacábamos en cada casa que tocaba una estación, íbamos y hablábamos con las personas, decíamos que hicieran un altarcito, un altar afuera con un Cristo o una Virgen de Guadalupe y flores y porque él [el padre Chuy] así quiso, pues sí quiso que hiciéramos el viacrucis en unos años, así lo hicimos.

Para las CEB, el templo y la parroquia se convierten en un lugar de encuentro para la comunidad, que sirve para dar herramientas para la vida. Su fuerza religiosa está en que también pueden albergar a la comunidad, en responder a sus necesidades. Igualmente, los símbolos religiosos no son exclusivos del templo, sino que cobran vida en el pueblo, en las casas de las y los feligreses, en las calles del barrio. Las Comunidades tejen religiosidad y comunidad; los símbolos religiosos los apuntan hacia la comunidad, y a la comunidad le ofrecen los símbolos religiosos como herramienta para su vida.

El prójimo es parte esencial de la fe las CEB: pensar en él, servirle. Sanjuana recalca que lo que más le ha dejado participar en las CEB es justamente esta preocupación por el otro, por salir para con las y los necesitados:

Porque lo principal es eso, que no eres tú nada más, que también está el otro, [las cosas importantes] siempre está en lo del prójimo. Siempre está ahí. Y no nada más en la familia, sino que fuera de la casa, de la familia, hay muchas personas necesitadas que ocupan de uno.

Y Ramona agrega:

[Estar en las CEB] para mí fue un despertar, porque yo estuve en otros grupos [de la iglesia] y eso. Pero para mí fue como un despertar porque se enseña uno a dar, a tener amistades verdaderas. Y se preocupa uno por los vecinos, porque le duele a uno el prójimo. Yo he aprendido mucho.

Otra participante de antaño de la colonia Robledo, Alicia, *doña Licha*, hace el análisis de que las CEB le permitieron dejar de estar encerrada en su casa y en sí misma:

Cuando llegué a las CEB, se puede decir que fue un éxodo, un agarrar camino, otra manera de aprendizaje. [...] Como decía y sigo diciendo, sabía que había un dios, pero en las comunidades empecé a conocerlo y a saber lo que dios quería de nosotros. Entonces fue un cambio de vida para mí; tuve amistades que encerrada en mi casa no tenía, los conocí a ustedes y a todos. Ahora se siente como una familia, que ahora nos preocupamos

las unas por las otras y hemos aprendido a valorar a cada una y a respetar nuestras decisiones, aunque no estemos de acuerdo. Aunque a veces sí las discutimos hasta que llegamos a lo que más nos favorece. Y es lo que en las CEB se busca, lo que más nos haga bien es lo que vamos a tomar y también pues a seguir luchando por ser mejor cada día.

Éxodo es lo que mejor resume el actuar de las CEB. Por un lado, es la salida de uno misma hacía pensar en el otro y la otra, en el prójimo; sentir sus dolores, apoyarse mutuamente, salir del confort de la familia. Y por otro lado es salir del templo hacia la comunidad; solidarizarse con el vecino, preocuparse por sus necesidades, unirse a las exigencias del barrio. Dejar de pensar solo en uno mismo y también pensar en la ayuda que necesitan los demás.

Es notable que su fe dista mucho de ser una fe personalista, sino que es eminentemente comunitaria: los problemas del barrio y del vecino son igual de importantes que los propios, y dentro del templo no se van a solucionar.

Su religiosidad: “el fuego que yo traigo”

La lectura de lo anterior no debería traer como conclusión que las CEB son un grupo político, o protopolítico dentro de la Iglesia, como si fueran una especie de infiltrados de la izquierda en el catolicismo. Esta lectura sería reduccionista, y justamente nos llevaría a lo que en el inicio de este trabajo se critica: la separación artificial de lo político y lo religioso. Ya está claro que, para estas Comunidades, la iglesia, la política y la comunidad son tres dimensiones inseparables. Pero entonces ¿Cómo se expresa su religiosidad?

Si su actuar es más notable en lo comunitario que en el templo, es evidente que afuera, en el barrio y la colonia, será más sobresaliente su religiosidad. Su fe siempre las está llevando a hacer actividades de corte social, lo que aquí llamo participación político-popular. Y viceversa: dicha participación la relacionan con su fe. Ya mencioné el ejemplo de Lili, quien participó en la Marcha por la Paz después de la matanza de Acteal:

Y a mí me gustó mucho porque, como les digo, unos soldados están apuntando. Por todo lo que acababa de pasar, pues sientes miedo. Sientes un miedo y a la vez sabes que estás protegido, porque Dios está contigo. Yo nunca me hubiera imaginado [participar en algo así], o sea no me veo cruzando un río y los soldados apuntándote, o sea cuidándote. Para mí fue una de las experiencias más grandes que yo viví en las Comunidades.

Dios no solo está en el templo, ni en “nuestro interior”, sino que también les acompaña en sus exigencias de justicia y paz. Dios les da el valor de participar, y la protección de saber que están haciendo algo justo. Ya Paula nos había dejado ver que su participación política es fruto de su fe: “Jesús era un político”, “[Participo para] que se me note que soy cristiana”. Ella incluso critica a la gente que participa dentro de los movimientos sociales, pero sin energía, y se pregunta “¿No toda la gente tendrá el fuego que yo traigo?”. Las CEB toman su ímpetu y su fuerza política de su fe, y la entrevistada lo deja claro:

¿Soy cristiana nomás porque voy a la iglesia? pues como que no, pues mucha gente va, millones de personas van a la iglesia, millones. Entonces yo digo bueno, si yo digo que soy cristiana, voy a hacer lo que hace mi Señor Jesús, lo voy a poner en práctica. Y aprendí que solamente dentro de las Comunidades Eclesiales de Base nos abrían los ojos a cómo ser un buen cristiano, que se ocupe y preocupa por los demás; sin ser violentos, sin ser agresivo, simplemente integrándote los movimientos y poner nuestra presencia. Aquí estoy alzando mi voz para algo justo.

Su actuar en las Comunidades las llevó a tener consciencia del mundo en el que viven, de las problemáticas de sus vecinas y vecinos. Su fe las sacó a las calles. Pero después esa participación política-popular las trae de vuelta a su fe, a ir construyendo sus creencias, su ánimo religioso, pero desde dicha participación.

Crítica al catolicismo tradicional

Este pensamiento, el unir la fe con la participación política y comunitaria, es poco habitual en el cristianismo actual. De hecho, es muy común utilizar la frase de Jesús para justificar esta separación: “A Dios lo de Dios, y al César lo del César”. Contra ese tradicionalismo conservador, tampoco es extraño escuchar a las Comunidades haciendo críticas, leves y duras, al catolicismo que ellas mismas profesan. Sanjuana critica la formación sacerdotal por estar alejada del pueblo:

Los seminaristas [cuando se ordenan sacerdotes] salen a la comodidad, nomás quieren estar dentro del templo. Hace falta que salgan preparados con la mentalidad de la ‘Iglesia de los pobres’.

Ella misma, que es de las primeras participantes de estas Comunidades en la colonia Robledo, recalca que dejar atrás este tradicionalismo no fue tarea fácil, y que en gran parte fue labor del padre Jesús el cambiarles la mentalidad:

Una vez nos dijo burros porque no entendíamos su trabajo, sus ideas, lo que él traía. Y nosotros con la mentalidad tradicionalista, con costumbres y todo eso, era bien difícil. A mí se me hacía muy difícil. Mi mente no estaba abierta como para que entrara todo eso, pues la información era demasiado fuerte para nosotros, y yo era una de las que nunca entendía cuando nos ponía los ejes [de las CEB], que nos ponía todo eso. [...] Pero sí, pues con el tiempo eso nos lleva a entender. Pero sí fue difícil porque con nosotros, te digo, una mentalidad tan cerrada a las costumbres, ideas, tradiciones y todo eso. [Y el padre Chuy] pues no, nada de eso... quería borrar todo eso y pues 18 años fue lo que tardamos para entenderlo. Pero lo entendimos gracias a Dios.

El tradicionalismo religioso está arraigado en nuestra cultura, en nuestras familias. Esto era más notable en la época en la que crecieron las entrevistadas, que ya rebasan los 70 años de edad. No es tarea sencilla desaprenderlo, para aprender nuevas prácticas, nuevos métodos, nuevas maneras de entender la fe y llevarla a cabo. De nuevo, estas Comunidades son un *éxodo* de la religiosidad tradicional. Paula se lamenta que al clero no le interese la propuesta de las CEB:

Qué difícil es que no haya tanto acompañamiento como quisiéramos de parte de la Iglesia.

Pues los obispos, sobre todo los obispos y sacerdotes, son los que no nos aceptan tanto.

Nos cuenta la ocasión en que el obispo de Mexicali, en aquel entonces José Isidro, les había prometido asistir al templo de la colonia Carranza, de reciente creación. Sin embargo, canceló esa cita porque había ganado Lupita Jones el concurso de Miss Universo, quien es originaria de Mexicali, y el obispo quería ir a recibirla. Paula y una comitiva fueron a reclamarle esa decisión:

Dije: Señor Obispo, con todo respeto ¿A usted se le hace justo [no ir a la colonia]? Para nosotros como iglesia pobre, con necesidad de agua, de luz, de todo lo que hay, que lo único que tenemos para fortalecer, [contra] todo ese sufrimiento que tiene la colonia Carranza. Que queremos tenerles un lugar donde fortalecerse, para resistir todo eso que están aguantando [refiriéndose al templo]. Y ustedes ya saben porque se les dijo en misa, se les dijo que usted iba a venir. [¿Le parece justo que] los plante porque va a ir a recibir a una persona que ganó porque fue y se encueró?

Las Comunidades Eclesiales de Base son un grupo católico que, sin embargo, intenta llevar su fe fuera del templo. Pero no para intentar convencer a otras y otros de su catolicismo, o para pretender enseñarles sus dogmas de fe. Salen al barrio y a las calles a plasmar sus creencias

en su actividad comunitaria y política. Viven su fe ayudando al prójimo, preocupándose por los vecinos. Por eso no siempre son bien vistas dentro del catolicismo tradicional. En Mexicali no han sufrido persecución como en otras partes de América Latina, pero es notable el poco eco que generan dentro de la institucionalidad católica.

Pero tampoco es que busquen su reconocimiento dentro del Templo, más bien es al contrario. Se esfuerzan en que su vida eclesial sea más bien *hacia afuera*. Aunque la tradición católica sigue presente en sus creencias individuales, estas Comunidades sobresalen por su participación política-popular. Su fe es comunitaria y su participación política es desde su cristianismo.

Se les puede ver igualmente preocupadas por las cosas del templo que por realizar labores comunitarias. No reparan en unirse a movimientos sociales cuando lo creen justo, aunque eso no quita que haya personas en lo individual que tengan sus reservas al respecto. Pero lo que es común es su trabajo comunitario, en el barrio; su preocupación por los problemas vecinales es notable, igualmente que sus ganas de concientizar en temas tanto ecológicos como políticos. De hecho, entretienen iglesia, política y comunidad. Como vimos en la observación, para estas Comunidades, es una misma cosa ayudar a la colonia, denunciar a las empresas depredadoras y estudiar una encíclica papal. Su discurso religioso es político, y su actividad política se convierte en religión. El punto donde convergen ambas es en la comunidad.

La vida de las CEB: trabajar en comunidad, impulsar los movimientos sociales

Tenemos entonces que en las CEB se entretienen iglesia, política y comunidad. Si le quitas cualquiera de estas tres cosas, pierde su esencia. Sin el aspecto político se vuelven un grupo religioso asistencial, y sin el aspecto religioso son casi un comité de barrio. Lo que las distingue es justamente poder trenzar estos aspectos. Pero, como ya mencioné, donde converge todo su Ser es el aspecto comunitario.

A pesar de que en el mismo nombre lleven la palabra Comunidad, no es tan evidente. Otros grupos del catolicismo llevan otros nombres, como *Renovación Carismática* (que también se le conoce como movimiento carismático), la *Acción Católica*, o incluso la Pastoral Social, que la impulsa la misma estructura católica. Las Comunidades no son ni movimiento, ni pastoral, sino Comunidad. Como expliqué, para analizar este ser comunitario es necesario verlas *en acto*, es decir en sus propias actividades. Se observaron una serie de eventos realizados por las CEB, la mayoría de ellos abiertos al público, en donde es notable la relación en estos aspectos.

Casi todos los eventos descritos se realizaron en la colonia Satélite. Ahí es donde ellas tienen más presencia. Se les reconoce como un grupo de iglesia, pero no necesariamente del templo. Las actividades observadas las agrupé en tres grandes tipos: 1) *Actividades comunitarias*: Día de las Madres, Día de Muertos, 2) *Actividades religiosas*: Planeación General, Vigilia Pascual; y 3) *Actividades Políticas*: 5 de Junio, Diálogo entre luchas populares. Esta división es justamente para dar cuenta de las tres grandes dimensiones que reconozco en las CEB: lo comunitario, lo religioso y lo político.

Actividades comunitarias

Les llamo actividades comunitarias porque están destinadas no al crecimiento del grupo, o a la propagación de la fe, ni siquiera a la convivencia interna. Aunque estos elementos podrían estar implícitos, se reconoce que el principal objetivo es incluir a la comunidad, es decir a los vecinos de la colonia, o a la familia de quienes participan en CEB pero que normalmente no asisten a las reuniones. Hay que decir que, aunque sean actividades abiertas a la comunidad, es evidente que la mayoría de las y los participantes son los mismos integrantes.

Día de las madres y día de la niña y el niño. El día 14 de Mayo, las CEB organizaron un festejo del día de las madres, en el que se incluyeron, por la cercanía de los festejos, a las niñas y niños. Asistieron principalmente las y los mismos integrantes, pero también hubo presencia de señoras y niños que regularmente no asisten, pero esta vez, por ser un festejo y ser vecinas conocidas, se les incluyó. Entre todas y todos los asistentes, quizás fueron entre 40 y 50 personas.

Fue en la colonia Satélite, en casa de Margarita González, una de las integrantes más antiguas de esa colonia, y que tiene un patio bastante grande. Su casa es una invasión de hace unas décadas. Esta y todas las casas de la zona están muy cercanas a un canal de aguas negras, el cual se ha exigido su cierre en innumerables ocasiones. Aún con eso, esa familia es numerosa y es bastante reconocida en la colonia y en su participación tanto en la parroquia como en Comunidades.

Transcurrió como una fiesta normal; hubo regalos para mamás y niñas y niños, comida, piñata y dulces para los niños, actividades lúdicas, un poco de baile. Algunas mujeres jóvenes

fueron las encargadas de organizar los juegos y animar. Pude observar a los hombres haciendo otras tareas como repartir la comida, mover mesas, organizarse para colocar la piñata. La mayoría de los hombres asistentes no participan en CEB, sino que son esposos de otras mujeres, quizás por eso tampoco se les miraba tan integrados a la fiesta o en la conversación general, sino platicando por su lado.

Empezó a las 2 de la tarde, así que se sentía el calor haciendo sus estragos; los bailes y juegos para las mamás duraban poco. Aunque en las niñas y niños no fue impedimento y estuvieron corriendo por el lugar en todo momento.

El ambiente era muy familiar y comunitario. La mayoría ya nos conocíamos así que la plática fluía. Noté que, por ejemplo, cuando se trataba de bailar, las mujeres con más tiempo en Comunidades intentaban incluir a la dinámica a las señoras que no son parte, quizás en un esfuerzo por que se sintieran integradas. Hay que decir que todas las mamás, niñas y niños alcanzaron al menos un regalo, lo que habla muy bien del esfuerzo colectivo. Lo mismo con la comida; hubo mole y pizza para los niños, pero de ambas cosas sobraron. A pesar de que la gran mayoría de las CEB son personas humildes, a las que el dinero no les sobra, en esta fiesta más bien hubo abundancia. Esto habla del esfuerzo colectivo, pues se organizó con por lo menos dos semanas de anticipación; cada quien dijo cómo y en qué sentido podía cooperar.

Imagen 7

Comida en la Convivencia del día del niño, niña, mamás y maestrxs



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Imagen 8

Momento de los regalos para las mamás en la Convivencia



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Día de muertos. Ya desde hace algunos años se les ha vuelto una tradición realizar un altar de muertos y una convivencia para conmemorar el Día de Muertos, ya de por sí tradicional en México. A veces se hace justo el 2 de noviembre, a veces en algún día cercano. Siempre es en la casa de algún participante. Describiré la actividad de 2023, pero mi experiencia en los años pasados resulta muy similar.

Una joven, fue la encargada de organizar el evento, y como también se realizó en su casa, fue notable el apoyo de su familia. También estuvieron apoyando otras dos mujeres jóvenes. Cuando yo llegué ya estaba la mayoría de los asistentes, quizás unos 20. Solo no asistieron las que viven en la colonia Robledo por problemas de salud, según se comentó. El evento consistió en seis momentos.

1. Descripción de los elementos del altar. Como ocurre casi siempre, una de las organizadoras explicó los elementos que contiene un altar tradicional. Pero también hubo una breve discusión sobre el significado de ellos.

2. Inclusión de fotos de personas que quisieran recordar. Se les avisó previamente que podían llevar fotos de alguien a quien quisieran poner en altar. Quienes lo hicieron la mostraron y dijeron sus nombres. La mayoría eran familiares propios, pero también agregaron la foto del padre Jesús Muñoz, y un cartel que decía Palestina Libre.
3. Mencionar de palabra a las y los difuntos que quisiéramos tener presentes. Después de agregar las fotos, se permitió que quien quisiera recordar solo en palabra, dijera el nombre en voz alta. Igualmente se mencionaron mayormente nombres de familiares, pero también se agregaron un par de luchadores sociales. Yo mismo mencioné el nombre de Gema López Limón, una luchadora social incansable, maestra de la universidad y militante trotskista. En este momento se agregaron un par de compañeros que venían de un mitin en apoyo a Palestina, por lo que uno de ellos quiso mencionar a los niños y niñas muertos en Gaza.
4. Lectura de *calaveritas*. Hay que decir que por lo nostálgico de los momentos 2 y 3, el ambiente se sentía un poco triste o reflexivo, así que la organizadora tuvo a bien recordar que esta Velada contenía momentos de recordar a nuestros muertos y muertas, pero también de humor, por lo que dio paso a las llamadas calaveritas. Algunos y algunas participantes escribieron sus versos humorísticos, siempre mencionando a las personas de las CEB, la mayoría presentes, por lo que resultó un momento muy alegre. Pero también hubo una compañera que la hizo sobre el genocidio palestino que está ocurriendo en Gaza.
5. Pieza de danza. Para cerrar, la misma organizadora, quien se dedica a la danza, presentó una pieza alusiva al día, con una canción de Lila Downs.
6. Convivencia. Como no puede faltar en casi ninguna reunión de estas Comunidades, las y los asistentes habían llevada comida y bebida para compartir, así que lo último fue una convivencia. Había pan de muerto, pan dulce, elotes, café, soda, entre otras cosas. Ya era un plano totalmente festivo, amistoso e informal; gente platicando y comiendo, yendo de aquí para allá, riendo. Pero hubo dos peticiones de apoyo: 1) se organizó una rifa para apoyar a una señora de la colonia Compuertas, que sufrió un robo a su casa y eso evidentemente le afectó económicamente. Esa comunidad de decidió rifar unos artículos que les donaron para poder ayudarle. Una persona estuvo preguntando a todas y todos los asistentes que si gustaban comprar un boleto. 2) Otra

compañera nos dijo que se contactó con una persona de las CEB de Acapulco, quien le pasó una cuenta de banco a la que le podíamos depositar dinero para apoyarlas por los estragos del reciente huracán Otis. Nos pidió que lo que gustáramos cooperar, ella se lo iba a depositar en su cuenta.

Es notable la unión entre cultura, política y solidaridad comunitaria. El evento fue organizado por las CEB, y casi todos los y las asistentes eran personas de CEB. Sin embargo, fuera de los elementos del propio día de muertos, prácticamente no hubo referencias religiosas, salvo, quizás, el incluir al padre Jesús. En cambio, fue un evento esencialmente cultural, pues es una tradición muy mexicana, a la que se le agregaron elementos políticos, especialmente el genocidio en Gaza, y solidaridad comunitaria, en el par de colectas de apoyo. La religiosidad de las CEB está fuertemente alimentada de la política y la solidaridad comunitaria.

Imagen 9

Tarde cultural Día de muertos 2023



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Imagen 10

Foto grupal Tarde cultural Día de muertos 2023



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Comunidad: unidad familiar y vecinal. A pesar de ser eventos abiertos a la comunidad, se nota que quienes más participan son las propias personas de las CEB y las familias de ellos: hijos, hijas, nietos, nietas... constituyen el grueso de las y los participantes, pero no por eso deja de haber participación vecinal. De hecho, como es común en las colonias populares, ser vecino y ser pariente no es nada raro. Esto se notó en el evento del día de las madres, donde varias asistentes eran vecinas de la colonia Satélite, y lo mismo con la abundante cantidad de niñas y niños, que eran parientes de las asistentes.

El ambiente no era nada religioso, y en ningún momento se hizo propaganda. Más bien eran un entorno celebrativo, de fiesta y alegría. El celebrar es un elemento propio de las Comunidades. Es parte de su método, y prácticamente es inseparable de su ser. Como mencioné, era notable que las y los asistentes que ya se conocían, intentaban incluir a las personas que

quizás no era tan habitual verlas: las invitaban a bailar, a contar chistes, se emocionaban cuando les tocaba un regalo. La celebración incluyó integración comunitaria.

Igualmente, se notó el reconocimiento y liderazgo que tienen las jóvenes de esa Comunidad. Hay que decir que la mayoría de quienes participan nacieron en esa colonia o tienen fuertes vínculos familiares, así que participar en las CEB no es una casualidad religiosa sino mayormente una invitación familiar y vecinal. Aquí las jóvenes organizaron juegos, rifa de regalos, números de entretenimiento, y en el caso del día de muertos, directamente organizaron el evento. Hay un par de integrantes que, al ser maestras, se les encargan las actividades con niños y niñas, y esta vez no fue la excepción. El hecho de que también hubiera una comida, pizza, pensada para la niñez asistente, nos habla de la importancia que le dan a su inclusión.

Actividades religiosas

En este trabajo he señalado cómo su religiosidad la encontramos muy de la mano con lo comunitario y lo político. Difícilmente podremos encontrar actividades religiosas *puras*, que se refieran solamente al dogma cristiano católico o a la cuestión litúrgica. Por ello, aquí llamo actividades religiosas a las aquellas reuniones, eventos, talleres, retiros, etcétera, que son propiamente de su vida interna. Aunque algunas de estas actividades también son abiertas al público, lo cierto es que tienen un tinte más espiritual, donde intentan ya sea estudiar, vivir o difundir su propia fe.

Planeación general anual. Las CEB de Mexicali cada año hacen una reunión de todas las comunidades para realizar una planeación anual de sus actividades. En 2020, debido a la pandemia por COVID-19 no se llevó a cabo, y en 2021 fue de manera virtual. Esta observación se realizó en 2022, el día 7 de septiembre, se realizó de manera presencial, estando presentes personas de las colonias Satélite, Robledo y Compuertas. Además, había personas de otras ciudades (Nogales, Hermosillo y Caborca) conectadas por la plataforma virtual *Zoom*. Se realizó en la casa de una de las integrantes de la colonia Satélite que, por tener una sala un poco más espaciosa y refrigerada, la presta cuando se va a juntar un número considerable de personas.

De manera presencial había aproximadamente entre 18 y 20 personas, de las cuales solo eran 4 hombres, contándome. Como siempre, la actividad se dividió en los tres momentos de su

método: ver, pensar y actuar. Pero antes hubo una oración inicial, donde la encargada, que es la animadora regional, puso un pequeño altar, y repartió unas frases a algunos de los presentes.

- Ver. Estuvo a cargo de una joven que actualmente está cursando su doctorado en la Ciudad de México, por lo que estaba conectada vía Zoom. Presentó las noticias más relevantes en política; habló de las noticias recientes, sobre que hay aproximadamente 100 mil desaparecidos en el país, sobre la reforma a la Guardia Nacional, etcétera. Después tocó algunas temáticas que ella consideró relevantes; la iglesia, los jóvenes, las mujeres. Y de cada una dio las noticias más sobresalientes.
- Pensar. Lo dio un sacerdote que actualmente está en Cananea, perteneciente a la diócesis de Nogales. Habló de la sinodalidad, que es el tema más recurrente actualmente en la Iglesia institucional, pues es un programa de varios años coordinado por el Vaticano que pretende tocar varios temas relevantes para la Iglesia de manera colegiada, es decir entre laicos y laicas, sacerdotes, religiosas, la curia, etc. El expositor explicó los rasgos de la sinodalidad y animó a las y los presentes a reflexionar sobre cómo es que aplica en las propias CEB.
- Actuar. El encargado fue el animador diocesano. Presentó las líneas estratégicas que las Comunidades están trabajando a nivel nacional y entre todos los presentes hicieron propuestas para ser realizadas a nivel regional. La animadora regional propuso una actividad sobre niños, niñas y adolescentes, a realizarse en abril. Otra integrante propuso una charla donde cada diócesis contara las actividades comunitarias o políticas que están haciendo. El sacerdote de Cananea propuso que una persona de Nogales nos hablara del trabajo que estaban haciendo con migrantes. Por último, como se había alargado la reunión y el tiempo se terminó, propusieron que el resto lo trabajara cada comunidad en su reunión semanal, y alguien más agregó que sería bueno reunirse dentro de un mes para compartir lo planeado.

Al final hubo un convivio, como era de esperarse. Llevaron diferentes platillos; tacos, ensalada, pan dulce, café... y la gente se sirvió a su gusto. Este momento lo aprovechan para platicar amistosamente, pues prácticamente no se tocan ya temas eclesiales o sociales, a menos de que haya que ponerse de acuerdo para algo, las o los involucrados lo hablan a nivel personal. En esta ocasión no me tocó escuchar nada de eso, solo eran conversaciones que intentaban ponerse al día para aquellas y aquellos que tenían tiempo sin verse.

La reunión en cuanto a los temas duró aproximadamente dos horas; se citó a las 6pm, pero realmente comenzó a las 6:30 de la tarde por el retraso de algunas personas y los problemas técnicos de conectar los aparatos electrónicos. Se terminó poco después de las 8pm, pero la convivencia se extendió más o menos una hora. Cabe destacar que todo esto se hizo en un espacio reducido tomando en cuenta la cantidad de presentes, pero a nadie pareció molestarle, y como ya están acostumbradas encontraron la manera de acomodarse.

Vigilia pascual. El 22 de abril de 2023 fue sábado santo, lo que el catolicismo llama *sábado de Gloria*. Las jóvenes de las CEB se reunieron para hacer la celebración de la vigilia pascual. Este día es el más importante dentro del catolicismo, pues se conmemora la resurrección de Jesús. En la liturgia oficial es una celebración que puede durar dos o hasta tres horas. En este caso la idea era hacer una celebración breve y posteriormente un convivio.

Tengo que decir que dicha celebración fue idea mía y por lo tanto me pidieron coordinarla. El resto se pusieron de acuerdo para organizar lo logístico y la convivencia. Se invitaron a otras personas que no pertenecen a las CEB pero que de alguna manera hay acercamiento. Asistieron unas compañeras del colectivo *Grafito Activo*, un compañero de la *Nueva Constituyente Ciudadana y Popular* y una compañera de la *Organización Socialista de Trabajadores*. También es justo decir que con todos y todas hay una relación tanto de activismo político como de amistad, por lo que el contacto es mucho más cercano. Fuimos aproximadamente 13 participantes. La reunión se hizo en casa de tres hermanas que a la vez son de las participantes más activas. Se colocó una mesa con el altar, en la que había pan, vino, velas y flores. Iniciamos como 40 minutos tarde porque al parecer hubo una confusión con explicarles a las y los invitados la dinámica. Una integrante se encargó la oración inicial en la que escuchamos una canción y posteriormente hicimos algunas peticiones.

Ya en mi participación les pedí que compartieran ¿Cuáles son las oscuridades que hay en nuestras comunidades? Alguien respondió que el egocentrismo y el individualismo, y después hubo varias participaciones muy sentidas sobre la realidad tan terrible que viven las y los migrantes en México y en el mundo. Otra compañera mencionó que a veces el miedo nos paraliza para actuar, y una más agregó que la situación del narco abona a esa realidad tan terrible y al miedo. Curiosamente, o no tanto, nadie mencionó nada estrictamente religioso.

Después les pedí que me dijeran ¿Cómo podemos ser luz ante esta realidad? Y la participación más abundante fue la de una compañera que mencionó que nosotras y nosotros debíamos ser testimonio esperanzador ante esta horrible realidad, que debíamos dar cuenta de que otro mundo era posible. La celebración continuó normalmente sin nada sobresaliente. Posteriormente hubo una convivencia donde todas y todos platicamos en tono amistoso, compartimos la comida, la bebida y la botana que llevaron. A pesar de que en este momento ya era más una reunión entre amigas y amigos, fue inevitable que salieran temas políticos como la migración, los talleres que imparte *Grafito Activo*, la lucha por la defensa del agua que hay desde 2017, etcétera.

Imágenes 11 y 12

Vigilia pascual y Compartir el fuego



Nota. Fotografías propias.

Religiosidad: organizar y tomar consciencia. En este par de eventos podemos notar que las CEB viven su fe, su religiosidad, *hacia afuera*. Su reunión de planeación general tuvo énfasis su actuar en el mundo: se hablaron de los problemas que hay en distintas partes, como dentro de la Iglesia Católica. Hicieron su planeación, en la que la mayoría eran actividades de corte comunitario; la realización de talleres con el tema ecológico, su preocupación con el tema de las y los migrantes, y las ya características actividades en torno a la ecología.

También se habló de la sinodalidad, que es un problema muy discutido dentro del catolicismo, impulsado por el papa Francisco¹⁰. Estas Comunidades lo han hecho suyo pues se habla de ser una Iglesia no hacia adentro, ensimismada, sino que viva hacia afuera, con otros actores sociales. La Iglesia como parte de la sociedad y dentro de los problemas del mundo, no por afuera de ellos.

En el caso de la Vigilia Pascual también es clara la proyección social de su religiosidad. Si bien fue un evento organizado por las jóvenes de las CEB, y con un tema cristiano católico en el centro, la mayoría de las y los asistentes no pertenecen a dicha fe, sino que son de otros grupos de corte político: Grafito Activo, Nueva Constituyente, Organización Socialista de Trabajadores. Igualmente, las temáticas abordadas durante las participaciones tenían que ver con las cuestiones sociales de la más diversa índole; migración, narcotráfico, esperanza por otro mundo.

En ambos el elemento religioso estuvo muy presente, aunque más bien enmarcaba esto que acabo de mencionar. En la planeación ya mencionamos la cuestión de la sinodalidad, que es el Vaticano directamente quien lo promueve. Al inicio y al final hubo oraciones. En la misma planeación se propuso un taller de biblia.

En la vigilia pascual hubo un altar al centro, donde se pusieron pan y vino, elementos propios del catolicismo. No se hizo una lectura de la biblia, pero se leyó un texto de Enrique Ponce, un sacerdote jesuita, que habla sobre la resurrección de Jesús desde un plano más personal y sentimental. De hecho, la joven que leía no pudo finalizarlo porque le dieron ganas de llorar. Después de que compartieron y comentaron lo que le duele del mundo, cada participante prendió una vela, en símbolo de que todos y todas debemos ser luz ante tanta oscuridad.

No es que no haya elementos religiosos, sino que estos los encontramos no como centro de las reuniones, como podría ser un evento litúrgico, sino como marco de referencia, como simbolismo para comprender y sensibilizar ante la realidad comunitaria y política.

Actividades políticas

Llamo actividades políticas a aquellos eventos, conmemoraciones, celebraciones, actos, reuniones, etcétera, que están directamente relacionadas con movimientos sociales y políticos, que realizan en conjunto con alguna organización política o que provienen de una demanda,

¹⁰ Al respecto, recomiendo revisar la reflexión de Humberto José Sánchez y Brenda Mariana Méndez, publicada por la Universidad Iberoamericana: ¿Por qué un “Sínodo de la sinodalidad”? en <https://ibero.mx/prensa/por-que-un-sinodo-de-la-sinodalidad>

exigencia o reivindicación social. Como ya he mencionado más arriba, aún en las actividades políticas, las CEB siempre buscan que sean en espacios comunitarios, es decir dentro de las mismas colonias y lugares donde tienen presencia. Se distinguen de los movimientos sociales y políticos, pues, al menos las actividades organizadas por ellas, la motivación es más acercarse a los vecinos que a las autoridades, más en concientizar a las bases que en hacer ruido mediático.

5 de junio: “ABC, nunca más”. Como siempre desde que ocurrió aquella tragedia, el 5 de junio de 2023 se llevó a cabo un pequeño acto de conmemoración. Este año, igual que los dos anteriores, se realizó en la colonia Satélite. Anteriormente se realizaba a las afueras de una clínica del IMSS, pero convocaba otro grupo político. La colonia Satélite se elige por dos motivos principales; 1) Porque es donde más tienen presencia actualmente, y 2) Porque ahí se encuentra una barda alusiva a la fecha, la cual se usa como telón de fondo del acto.

En esta ocasión se citó a las 6 de la tarde. El sol aún era fuerte, pero el calor era menos intenso que otros años. Llevamos dos sombrillas grandes, pero como no había manera de reposarlas, dos personas las estuvieron sosteniendo. Hubo unos 20 asistentes. La mayoría eran personas de las CEB de todas las colonias. También había invitados de *Diálogo entre trabajadores y jóvenes* y de la *Organización Socialista de Trabajadores*, aunque son organizaciones hermanas, por lo que comparten muchos miembros. Había quizás seis personas de estos grupos. Casi todos los años, estos grupos son los que se ponen de acuerdo para realizar la conmemoración; a veces lo organizan unos, a veces otros, pero casi siempre se siente una actividad conjunta.

El acto comenzó con unas palabras del animador diocesano, donde platicó cómo las CEB han estado muy cercanas a este movimiento, pues un sacerdote de Sonora es un allegado a los padres de familia de las víctimas. También platicó su experiencia de haber asistido a una de las conmemoraciones en Hermosillo, hace ya algunos años.

Después habló un maestro y líder trotskista de la OST, haciendo el análisis político de esta situación; la corrupción, la mercantilización de las vidas, los pocos avances en materia legal. Al final anunció que vendrían un par de estos padres, pues se quiere impulsar en Baja California la nueva ley de estancias infantiles, en la que ellos son los principales impulsores. Un dirigente de la NCCP también dijo algunas palabras, hablando igualmente de la cuestión política.

Una joven de las CEB hizo el pase de lista, nombrando a las 49 niñas y niños que murieron en la tragedia. Después de cada nombre, la gente coreaba “No debió morir”. De nuevo el animador diocesano pidió rezar un Padre Nuestro y un Ave María. A pesar de que había varias personas con tendencias más bien ateas, guardaron silencio y agacharon la cabeza en signo de respeto. Finalmente, en una bocina que llevaban, pusieron una lista de canciones que hacían alusión a esta tragedia.

Una de las familias de Comunidades que viven a un costado de donde se realizó el acto, sacó una jarra con agua de mango y fueron por sodas para ofrecer a los asistentes. Todo esto ya en un tono más bien fraternal. Como acotación, tengo que decir que hace como 15 años las CEB intentaron hacer una estancia infantil, donde se recibía a niñas y niños de la colonia, les daban de desayunar y les llevaban a la escuela, para después ir por ellos y darles de comer. Este proyecto se realizaba en su casa, recién construida. Duró pocos meses por ser mucho trabajo y pocas manos para ayudar, pues era totalmente sin fines de lucro. Este dato me pareció relevante pues da cuenta del interés de las Comunidades por la niñez.

Imagen 13

Mural conmemorativo en colonia Satélite



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Imagen 14

Foto grupal Pase de lista a 14 años Guardería ABC



Nota. Tomada del Facebook de las CEB de Mexicali (2023).

Diálogo entre luchas populares. El día lunes 22 de mayo se realizó un evento que llevó por nombre *Diálogo entre luchas populares*. La invitada principal fue Azize, una mujer kurda que actualmente es académica en la UNAM, y que estaba en Mexicali por una actividad en el Instituto de Investigaciones Culturales de la UABC. Azize es directora de tesis de una joven de la comunidad de Satélite, quien actualmente está haciendo su doctorado en la UNAM, y participa activamente tanto en CEB como en Grafito Activo (GA), entonces fue ella quien convocó a ambas agrupaciones para organizar este evento, a petición expresa de Azize.

Lo primero que hay que decir es que tanto CEB como GA actualmente tienen una relación muy cercana. Quizás porque comparten militantes y una visión comunitaria, se invitan mutuamente a los eventos de una y otra. Aquí se coordinaron abiertamente para realizar el Diálogo. También estuvieron apoyando un par de militantes de la Nueva Constituyente Ciudadana y Popular. El evento se llevó a cabo en la secundaria 102, en la colonia Satélite. El director de dicha secundaria milita en las CEB, por lo que en algunas ocasiones prestó el espacio para realizar diversas actividades de la comunidad. Así que desde que funge en ese cargo, las CEB y GA han tenido las puertas abiertas para realizar sus actividades. Desde aquí ya podemos notar la fuerte relación entre CEB, GA y la colonia Satélite.

Se citó a las 6 de la tarde. El patio de la escuela fue el lugar, y aunque está techado, el sol aún se sentía fuerte. Inicialmente se formó un círculo con algunas sillas, pero la convocatoria fue

mayor a la que se esperaba y los últimos que llegaron se ponían en unas bancas aledañas. En algún momento yo conté 42 participantes. Rebasó por mucho lo que yo mismo imaginaba, pues este tipo de eventos regularmente aglutina a 15 o 20 personas. La gran mayoría ya eran conocidos de las organizadoras, aunque también había otras personas que participaban por primera vez. Tengo entendido que también estuvieron de manera online, vía Zoom, un par de compañeras, una de Jalisco y otra de Colombia.

Hubo presentes un par de organizaciones aparte de las convocantes; la NCCP y la OST, quienes, hemos visto, son recurrentes en las convocatorias de las Comunidades. También había varios estudiantes y ex-estudiantes, maestras y maestros, de diversas instituciones. Pero entre gente de CEB y de GA seguramente eran la mitad de los asistentes. Lo que puedo comentar es que me da la impresión de que los grupos organizados tienen más poder de convocatoria precisamente por eso, por su organización; porque tienen asegurados a sus propios militantes como asistentes, o por lo menos a la mayoría, y además la gente que no está organizada confían en ellos, en la seriedad de sus asuntos y la importancia que le impregnan.

Agregar que es notoria la buena relación que las CEB tienen varias organizaciones, tanto que confían en ellas para asistir a sus eventos a pesar de que el lugar en el que convocan no es céntrico. De hecho, en una participación, una maestra felicitó a estas agrupaciones, diciendo que no es nada fácil convocar a tanta gente tan diversa.

Inicialmente participaron tres compañeras. Primero una argentina con varios años viviendo en Morelos, y participante activa de un proyecto comunitario llamado Casa Tecmilco, en Tepoztlan. Hizo un recorrido sobre la historia reciente de los movimientos sociales y populares de Sudamérica; mencionó los procesos populares de Argentina, Colombia, México, Bolivia, Venezuela, etcétera. Señaló que los gobiernos de izquierda que surgieron a principios de los 2000, y recientemente de nuevo, son frutos precisamente de estas movilizaciones. Hizo hincapié en Sudamérica, y en general América Latina, como un proceso que debería leerse en conjunto, con vicisitudes nacionales, pero a fin de cuentas con una historia común.

Después participó una joven a nombre tanto de CEB como de GA. Ella de las militantes con menos edad actualmente, que inició en CEB desde muy niña, aproximadamente a los 10 años, e incluso desde antes que ella entrara, tanto sus papás como sus hermanas ya lo hacían. Platicó más desde su propia vivencia, y resaltó el hecho de que las organizaciones convocantes se

preocupan por la participación barrial, desde abajo, desde la palabra de las y los participantes; las CEB desde lo religioso, GA desde las artes y la comunicación popular.

Por último, participó Azize, la invitada de honor. Ella llegó un poco tarde, cuando ya habían empezado las otras compañeras a participar, porque de hecho venía directo del aeropuerto. Toda su participación giró en torno a la historia de lucha y organización del pueblo Kurdo. Mencionó que tanto el imperialismo inglés como Turquía se encargaron de destruirlo como nación. Pero a pesar de ello se siguen sintiendo como una cultura. Son 40 millones de kurdos divididos en cuatro países, y de esos, 30 millones están organizados políticamente. Me pareció un dato que deja claro la importancia de la organización popular de dicho pueblo. Señaló que últimamente no están tan de acuerdo en formar un Estado propio, pues ven que la idea actual de Estado es más bien opresora, así que reflexionan sobre nuevas formas de agrupación y aglutinamiento. Además, enfatizó en que es igualmente importante la lucha de las mujeres, que de hecho es doble: la lucha política por el reconocimiento del pueblo Kurdo, pero también la lucha interna con el mismo machismo kurdo; porque se les reconozca como sujetas de su propia historia y dueñas de su ser, y no solo como servidoras de los hombres y del movimiento. Estos comentarios hicieron mucho eco positivo en las y los participantes.

Después de estas participaciones, se abrió el micrófono para quien quisiera dar su palabra. Este momento fue muy nutrido, con muchas y muy diversas participaciones. Haré un breve repaso de lo mencionado.

- Una maestra comentó que también hay que incluir el tema de la ecología como urgente en nuestras luchas.
- Un maestro, militante de la OST, aprovechó para mencionar que actualmente se está impulsando en Baja California la Ley 5 de Junio, que es sobre la reglamentación de estancias infantiles que se dio a partir de la tragedia en Hermosillo donde fallecieron 49 niñas y niños.
- Una estudiante de maestría lanzó la siguiente serie de preguntas: ¿Primero es la lucha feminista, la lucha de las mujeres dentro de los movimientos sociales, o son un conjunto con ellos?
- Una participante de las CEB del poblado Compuertas de nuevo mencionó la importancia de la ecología, agregó la cuestión del agua, que es urgente en todo el

mundo. Dejó una frase que quiero resaltar: “Aquí es un desierto, pero en el desierto también hay vida y hay lucha”.

- Otra participante mencionó el problema de la migración, lo mucho que sufren, y que las mujeres migrantes sufren aún más.
- La colombiana que estaba conectada por Zoom, que también es de GA, preguntó si el pueblo kurdo estaba apostando por una sociedad sin Estado.
- Otra integrante de GA, que es cubana y está aquí por estudios, señaló la importancia del ejemplo de su país, que es muestra de que se puede hacer política de otra forma, resistiendo al imperialismo.
- Una participante que se dijo zapatista, pero a título personal, mencionó que ella ha sido pionera en muchas luchas, y en la mayoría lo ha hecho de manera solitaria.
- El animador diocesano de las CEB participó para decir que ellas son una expresión de fe, que parten de la teología de la liberación, pero a la vez luchan contra las instituciones religiosas conservadoras. Por ello preguntó sobre la relación del pueblo kurdo con las distintas expresiones del islamismo árabe.
- Por último, una compañera maestra felicitó a las organizadoras por llevar a cabo tan buen diálogo, pues no es fácil realizar tanta convocatoria, ni siquiera para las instituciones académicas ya establecidas.

Podemos ver la multiplicidad de temas que surgieron; ecología, poder político, feminismo, religión, etcétera. Obviamente cada quien más o menos traía su propio tema, dependiendo la sensibilidad y la organización a la que se pertenecía. Pero cabe resaltar que ningún tema lo sentí forzado o fuera de lugar. Todo se sintió parte de un mismo diálogo, en el que convergían diferentes puntos de vista y preocupaciones; cuestiones organizativas, temas políticos, etc. El ambiente fue relajado en todo momento, nadie discutió con nadie, y tampoco nadie abusó de su tiempo con la palabra. Eso me hizo sentir que realmente estábamos en un diálogo popular. Más allá de las diferencias que cada organización puede tener, ese momento era para intentar poner sobre la mesa nuestras preocupaciones. Implícitamente entendimos que todas y todos estábamos ahí por una preocupación por el mundo, por cambiar las estructuras y dinámicas que genera problemas; que destruyen el planeta, que oprimen a la mujer, que mercantilizan la vida.

La idea era que Azize respondiera a algunas de estas cuestiones, pero debido a que la reunión ya se había alargado mucho solo habló unos minutos del tema de las mujeres y el feminismo. Dio algunos ejemplos de organización feminista y en el pueblo kurdo y enfatizó en la importancia de tener sus propias instancias de organización en la lucha.

Mientras transcurría la reunión, una compañera y un compañero estaban dibujando y anotando en un mapa. La idea era ir plasmando las luchas y sus latitudes, así como los sentires. Al final se pidió que, si alguien quería pasar a escribir algo o poner algún símbolo en ese mapa, era bienvenido [anexo imagen]. Otra compañera estuvo tomando notas y al final presentó un escrito que intentaba condensar lo hablado “a una sola voz”. Como ocurre casi siempre en las reuniones de CEB, se organizaron para llevar algunos alimentos y al finalizar cada quien tomó lo que quiso. Esto mientras seguía la plática ya en tono informal, pero yo seguía escuchando que compartían sus dudas, sugerencias y visiones sobre lo que debía continuar en la lucha social en Mexicali.

Yo me sentí muy a gusto en todo momento. A la gran mayoría de participantes ya les conocía, así que me puso contento verles reunidos para este momento. Escuchar experiencias de lucha de diferentes latitudes fue muy gratificante. El evento se hizo un poco largo, casi tres horas sin parar. Al final ya la gente se notaba inquieta y cansada. Yo mismo ya me sentía cansado. Aún con esa la mayoría se quedó hasta el final.

Ya lo mencioné más arriba, pero quiero recalcar el hecho de la notable influencia que tienen las CEB en otros movimientos sociales. A pesar de no ser un movimiento social, otras agrupaciones que sí pretenden serlo les tienen confianza como una instancia de organización. En todo momento se sintió como un diálogo amistoso, lleno de camaradería, y no necesariamente una discusión política. Era una charla, pero en un entorno no académico, pues a pesar de haberse realizado en una escuela, haberse hecho en el patio, de manera circular, y en un barrio popular, generaron el ambiente propicio para que no fuera una exposición academicista sino una especie de “exposición de saberes”.

Esto me recuerda a lo dicho por Löwy (1999) en dos puntos; 1) Que las CEB se forman a partir de su fe, de sus creencias religiosas, es decir en torno a religiosas, pero rápidamente forman comunidades que tienen influencia dentro del barrio o colonia en el que participan, y a su vez 2) crean lazos y alimentan las filas de los movimientos sociales con los que tienen contacto.

Las CEB como puente entre organizaciones. Es notable que estas Comunidades poseen un fuerte vínculo con otros movimientos sociales y políticos. Organizaciones que entre sí quizás tienen poco contacto, hacen un puente en su participación con las CEB. Aquí ya se reconocen algunas con las que se nota que hay más confianza y por lo tanto se convocan unas a otras para las actividades. La OST es una organización trotskista que en Mexicali tienen más presencia dentro del magisterio; la Nueva Constituyente es un movimiento político que se formó en torno a una demanda específica, que es la formación de una nueva constitución, pero que surja desde los pueblos y las bases; y Grafito Activo es un colectivo de educación popular, de corte artístico-comunitario.

El liderazgo de las jóvenes de las CEB es sobresaliente. Realmente es muy delgada la línea que divide su liderazgo en CEB y su liderazgo en la colonia en la que participan, en este caso la Satélite. Son incluso reconocidas como líderes sociales por otras organizaciones políticas. Los y las líderes de otras organizaciones respetan el espacio, y, por ejemplo, nunca intentan sobresalir o acaparar la palabra, sino que se ciñen al programa propuesto por las organizadoras.

En el caso del evento del 5 de Junio, se notó que el vínculo político incluso rebasa la localidad, pues un participante invitó a una reunión que habría con los iniciadores de este movimiento para impulsar una nueva ley en Baja California. Esta reunión se haría a través de una diputada local de Morena, cercana a los movimientos sociales. Es decir, en un evento relativamente sencillo, encontramos una vinculación entre CEB, Movimientos Sociales y partidos políticos.

El *Diálogo entre luchas populares* mostró el poder de convocatoria política que pueden llegar a tener. Organizaciones y personas en lo particular escucharon y participaron atentas, y mostraron una preocupación por una diversidad de problemática sociales. Como hemos visto en este y otros eventos, las personas que conocen a las CEB confían en sus espacios como lugares propicios para el diálogo y la libre expresión. Ellas no son una organización política, pero otros movimientos ven sus espacios como propicios para hacer política.

Capítulo V. Comunidad, política y religión

“La fuerza de los revolucionarios no estriba en su ciencia;
estriba en su fe, su pasión, su voluntad.
Es una fuerza religiosa, mística, espiritual.”

José Carlos Mariátegui

Introducción

Después de hacer la presentación de la información obtenida, estamos en condiciones de contrastarla con el aparato teórico presentado en el segundo capítulo. Aquí construí la respuesta a las preguntas de investigación; su participación el movimiento urbano-popular y su actividad comunitaria actual, para acercarnos a una respuesta de cómo es que su religiosidad tiene una relación dialéctica con dicha participación, para, por último, profundizar en los postulados del cristianismo liberacionista propuesto por Löwy, para ver cómo y en qué manera se cumple su teorización al respecto.

Finalmente propongo una serie de conclusiones que tienen objetivo 1) puntualizar lo que yo considero la información más relevante de este trabajo de investigación; una religiosidad eminentemente comunitaria y política, y 2) hacer notar las puertas que siguen abiertas para continuar investigando los temas que aquí se propusieron; el movimiento urbano-popular en la región, las mujeres como constructoras de cristianismo liberador, entre otros.

Lo político y lo popular: la articulación política de las CEB

Dussel (2006) llama al espacio político, el campo de cooperación, de coincidencias y de conflictos. Por lo tanto, el campo político no solo no es uniforme, sino que es el espacio donde las contradicciones sociales se presentan. En ese sentido, no es extraño que la política y la religión en las CEB se presenten de manera ambigua, que parezcan contradictorias con el catolicismo tradicional. Ellas se presentan en el espacio político con una perspectiva propia de acción y reflexión. Esta búsqueda, agrega Dussel, siempre se da en un nivel comunitario; la comunidad se ve constantemente amenazada por una élite dominadora, pero aquella siempre resiste. A esta resistencia Dussel le llama *voluntad*.

Esta voluntad es muy cercana a lo que aquí llamo *participación*; querer intervenir, proteger, influir en la vida social, principalmente desde una perspectiva comunitaria y un interés

colectivo. El giro decolonial que nos propone Dussel nos ayuda a entender la realidad latinoamericana, de la que son parte las CEB, no como una mera reproducción de la vida y, en su caso, de la religiosidad, sino un involucramiento para la transformación.

A esto hay que agregar, como ya mencioné en el apartado teórico, que llamo político-popular a la participación de las CEB en los movimientos sociales y populares, es decir en los campos políticos pre-institucionalizados. Por ello quedará fuera, aunque no dejaré de mencionar, su influencia en la conformación de partidos políticos, Organizaciones no gubernamentales, etcétera. Pero hay que decir que esta descripción es provisional, y meramente delimitante del trabajo de campo. Lo que sigue a continuación es debatir cuál es el entendimiento conceptual de lo político-popular a partir de dicho trabajo.

Estas Comunidades siempre han estado muy ligadas a los movimientos sociales, políticos y populares; en Centroamérica en las guerrillas de la década de 1980, en la conformación del Partido de los Trabajadores en Brasil, en el zapatismo en México. Pero también en movimientos locales de menor difusión. En el caso de Mexicali es muy notable la relación inseparable que tienen con el movimiento urbano-popular.

De entrada, como ya analizamos, se dieron literalmente en el mismo tiempo el nacimiento de la colonia Robledo y la aparición de las CEB en Mexicali. Si bien ya había fermentos de lo que serían, sobre todo en la colonia Carbajal, fue en la Robledo donde tienen su aparición formal. Al no haber colonia, evidentemente tampoco había parroquia. El sacerdote asignado llega con la intención de conformarla, y a su vez ya era simpatizante de esta forma de catolicismo, cercana a la teología de la liberación.

Hay que tener en cuenta que, por aquel entonces, en la década de 1980, tanto la Robledo como la Satélite eran consideradas la periferia de la ciudad. Y aunque hoy Mexicali ha crecido muchísimo, estas siguen siendo colonias de corte popular, barrios eminentemente obreros. Por ello no es extraño que el movimiento urbano-popular estuviera muy presente. Así, también encontramos su participación en las colonias Solidaridad, 18 de marzo, Carbajal e Hidalgo. Aunque dichas Comunidades no perduraron, la huella de su paso es claramente identificable. En cuanto a movimientos, estuvieron presentes tanto en el que se dio contra la Química-Orgánica, como contra el relleno sanitario en la Satélite. Este catolicismo está muy ligado al barrio y sus problemáticas.

No es que las CEB se conformen como un colectivo de demandas populares, de exigencia de servicios públicos. Más bien pareciera que ellas se saben articular con los grupos que a su vez encabezan estas demandas y con los movimientos que de ellas nacen. De hecho, en casi ningún caso podríamos decir que fueron dichas ellas las que iniciaron los movimientos, pero es por lo menos curioso que en casi todos hayan tenido participación. Las CEB no son un movimiento urbano-popular, y aun así es común encontrarlas ahí.

Es por ello que, en primera instancia, el concepto de populismo de Laclau resulta pertinente. Este autor señala que el populismo “constituiría una lógica política de articulación discursiva, mediante la constitución de un sujeto político que integra las demandas frente a un poder antagónico” (Bustamante y González, 2021). Además, agrega el autor (Laclau, 1978) que las tradiciones populares, entre las que aquí identificamos a las CEB, “representan la cristalización ideológica de la resistencia a la opresión en general, es decir a la forma misma del Estado, tendrán perduración mayor” pero “no constituyen discursos coherentes y organizados, sino puramente elementos que sólo existen articulados a discursos de clase” (pp. 194-195). No porque las CEB no tengan un programa o una estrategia política, ni una ruta bien definida de ideales y metas políticas, no quiere decir no las podamos identificar con un discurso político y, dice Laclau, de clase.

Es decir, la noción de populismo nos sirve en cuando que: 1) nos presenta la posibilidad de una articulación discursiva popular frente a un poder antagónico-hegemónico y que en dicho acto se convierte en sujeto político; 2) pero también admite que esta articulación no es acabada sino ambigua, pero resulta más duradera al estar arraigada en tradiciones populares.

Lo anterior significa, en términos de esta investigación que; 1) Las CEB son una articulación discursiva política que parte de un cristianismo específico, y que se enfrenta a la hegemonía tanto religiosa mayormente del catolicismo, como del poder político del Estado en cuanto tal, y en esta articulación dejan de ser simples “creyentes” y se transforman en sujetos políticos. 2) Aún con lo anterior, en las CEB no vamos a encontrar un programa político acabado, pero sí una “tradición popular” cristiana transformada en un discurso político.

Quizás lo que aquí se puede preguntar es si es que las CEB se articulan como un sujeto político, o se articulan en torno a un sujeto político. Es decir, si solo participan como uno más dentro de dichos movimientos, o por el contrario les aportan una subjetividad propia. Pero desde el inicio es notable que el mismo Laclau, en conjunto con Mouffe (2011), consideran

problemática la noción de sujeto, y por lo tanto de un sujeto político o de un sujeto religioso o cristiano:

La categoría de sujeto no puede establecerse ni a través de la absolutización de una dispersión de “posiciones de sujeto”, ni a través de la unificación igualmente absolutista en torno a un “sujeto trascendental”. La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva. [...] La subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte (pp. 163 y 164).

No es que las CEB ya tengan una visión de cristianismo que sea la correcta, ni siquiera que transformen su fe desde su participación política-popular. Es que su cristianismo, en cuanto tal, se constituye desde dicha participación. Como señaló una de las participantes: “Yo quiero que se me note lo cristiana y por eso exijo servicios [públicos] para mi comunidad”. Desde esta perspectiva, es como si la fe cristiana que profesan buscara su propia sutura en la participación en movimientos sociales y políticos. Como en múltiples ocasiones manifestaron, consideran que no se puede decir seguidor de Jesús si no hay una preocupación por el bienestar de los vecinos, del prójimo. El seguimiento de Jesús, para ellas, ya implica un compromiso social y comunitario. Y sin ese compromiso dicho seguimiento es incompleto y, en el fondo, una mentira. El discurso de un cristianismo liberador se construye a través de la participación política-popular, incluyendo la comunitaria y vecinal. Como comenté antes, las entrevistadas conocieron la *iglesia en salida* no desde los libros sino desde un sacerdote que salía del templo; conocieron la *iglesia solidaria* en unos vecinos que les cuidaban su terreno mientras ellas iban a trabajar

La subjetividad propia del cristianismo de estas comunidades proviene de su participación política. Si no existe esta participación, ellas mismas se consideran incompletas. Es decir que ni siquiera en el aspecto religioso encontramos un sujeto trascendental como bien señala Laclau. La adscripción y denominación a un dogma, a un sistema religioso, es una sobredeterminación que no se corresponde con la constitución del sujeto, en este caso, cristiano-católico. Esta visión particular, la de las CEB y la teología de la liberación, busca salir de una pretendida totalidad discursiva del catolicismo, para (re)encontrarse en la política-popular. Pero más aún, su participación dentro de los movimientos sociales tampoco provoca, al menos no *a priori*, una simbiosis en ellos.

Las CEB buscan su *ser cristiano*, su *sutura* en términos de Laclau, en su participación en movimientos populares. Igualmente podríamos decir que dichos movimientos se suturan a sí mismos con la participación de una diversidad amplia de sujetos políticos. Resulta limitado hablar de que ellas se insertan a los movimientos porque ellos solo lo son en la medida en que encuentran participación popular, de la que las mismas CEB son parte. Movimientos populares y CEB se suturan mutuamente.

Aquí está un punto determinante en la caracterización de esta investigación: ¿Por qué no simplemente llamamos participación populista a la categoría con la que analizamos a las CEB? La crítica que se le ha hecho a la teoría de Laclau es que es muy difícil discernir a qué se refiere en el nivel empírico. Y más aún que, al quedarse en este nivel meramente discursivo-narrativo, no se puede traducir en una política de lucha social emancipatoria que trastoque y transforme los límites mismos de lo que llamamos política. La política popular se vuelve solo reactiva, y no creadora.

Zizek (2022) señala que “en el populismo en sentido estricto este carácter ‘abstracto’ siempre se complementa con la pseudoconcretitud en la figura que se selecciona como el enemigo, ese agente particular que está detrás de todas las amenazas del pueblo” (p. 26). Para Zizek, Laclau habla en un nivel tan abstracto que funciona como un vacío que se puede rellenar al propio gusto; el pueblo siempre está constituido por la amenaza de un enemigo. Uno de los errores, señala este autor, de la visión populista de Laclau, es que el pueblo, y por lo tanto la lucha emancipatoria, solo se construye como tal a través de la oposición al enemigo.

A pesar de que la noción de populismo nos permite analizar la articulación discursiva, no es tan claro a la hora del análisis empírico. Es decir que el término populismo no expresa la concretud que aquí se busca; la participación directa de las CEB de Mexicali en los movimientos sociales, las luchas populares, y las actividades con incidencia comunitaria. Y sobre todo en estas últimas es notable que las CEB, por lo menos en una primera instancia, no basan su participación en la “lucha contra el enemigo”; ellas hablan mucho crear comunidad, de construir una iglesia solidaria.

Es innegable que el cristianismo de la teología de la liberación tiene un fuerte vínculo con la protesta social, contra el orden establecido. En este sentido, en palabras de Laclau, se articula como una serie de demandas. Sin embargo, el teólogo Gustavo Gutiérrez (1972) explica que las y los cristianos no pueden quedarse en este nivel, sino que su tarea es de denuncia y de anuncio:

Desde esta ubicación la iglesia de América Latina debe hacer la denuncia profética de toda la situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, a la justicia y a la libertad; criticando, al mismo tiempo, toda sacralización de las estructuras opresoras a la que ella misma ha podido contribuir (p. 345).

Un primer momento de este cristianismo es luchar contra las formas de opresión, incluso contra las que la misma iglesia ha construido. Las cristianas y cristianos deciden involucrarse en esta realidad deshumanizante para cambiarla, para que deje de serlo. Por ello esta denuncia no es suficiente, sino que se debe anunciar la buena nueva, es decir, el advenimiento de nuevas relaciones sociales:

Pero esta denuncia se lleva a cabo confrontando una situación con la realidad que se anuncia [...]. Predicar la buena nueva, es para la iglesia ser sacramento de la historia, cumplir su papel de comunidad-signo de la convocación de todos los hombres por Dios [...]. Pero esto no se hace real y significativo sino viviendo y anunciando el evangelio desde dentro del compromiso por la liberación; sólo en la solidaridad concreta y efectiva con los hombres y clases explotados, solo participando en sus luchas podemos comprender y hacer incidir en la historia esas implicaciones del mensaje evangélico (Gutiérrez, 1972, p. 346-348).

Para Gutiérrez la pura denuncia, sin la construcción de una realidad nueva, sería inútil. Aquí quizás encontramos una coincidencia con el pensamiento de Žižek. El filósofo esloveno reniega del populismo en cuanto que este, en su versión actual, es “la reducción de la política a la administración racional de intereses en conflicto” y, por el contrario

uno también tendría que avanzar un poco más y proponer como tarea principal para las políticas emancipatorias actuales, como problema de vida o muerte inclusive, la búsqueda de una forma de movilización política que, aun compartiendo con el populismo su crítica a la política institucionalizada, logre evitar la tentación populista (p. 46)

Así que a pesar de que Žižek acepta del populismo lo mismo que ya expuse arriba, critica que éste entra en la dinámica administrativa de lo político. Por el contrario, la tarea es buscar que las movilizaciones políticas no sean solo administradoras de los antagonismos. Como ya vimos, al menos desde la teología de la liberación, la tarea de las y los cristianos no es solo la de denunciar, sino la de anunciar; no solo la de participar en contra de determinadas políticas, sino de articularse y organizarse como una forma nueva de política y de relaciones sociales y

humanas. En palabras de Gutiérrez, se trata de historizar el evangelio, de vivificarlo en el presente, transformarlo en hechos concretos. Una de las participantes señala que el cristianismo de las CEB

también parte del amor, que se va demostrar de diferente manera. Yo [en las CEB] conocí el preocuparme por el otro, no sabía yo qué era eso; estar pensando en el otro, o si había un enfermo para ir a visitarlo. No existía para mi esa palabra del *prójimo*. Pero ahí empezamos a conocer que es importante. Lo primero es el amor, porque si no tienes no te va llevar a decir “voy a ir a ver a mi hermano”. Entonces si no hay amor no vamos a pensar en eso. Pero lo básico, más grande e importante, es el amor. Después viene lo demás; el servir, el servicio.

Para ella, ser cristiana no significa un actuar religioso, ni siquiera un discurso político, sino más bien una nueva forma de relacionarse, una forma amorosa, que es una preocupación por el otro, por su bienestar. No articulan, pues, su actuar en torno a una demanda, sino en miras a la construcción de relaciones nuevas. Para quienes participan en las CEB, no es una cuestión discursiva, ni siquiera una politización del discurso cristiano, sino justamente una cristianización de la vida cotidiana: hacer concreto el mensaje que defienden.

Zizek agrega una crítica más, y es que, si bien él está de acuerdo con la imposibilidad de que los sujetos políticos sean una entidad cerrada, y que por tanto buscan su sutura dentro del campo de lucha político, agrega que incluso esta misma sutura es falsa e imposible:

No solo la Sociedad es imposible, esta imposibilidad misma es representada-positivizada de manera distorsionada dentro de un campo ideológico; ese es el rol de la ideología. Cuando esta imposibilidad misma es representada en un elemento positivo, la imposibilidad inmanente es transformada en un obstáculo externo. [...] En suma, la operación básica de la ideología no consiste solo en el gesto deshistorizador que transforma un obstáculo empírico en la condición eterna, sino también en el gesto opuesto de trasponer el cierre/imposibilidad a priori de un campo a un obstáculo empírico (Zizek, 2011, pp. 108 y 109).

Es decir, por un lado tenemos una imposibilidad narrativa de que se constituya el sujeto en sí mismo, lo que Laclau señala como búsqueda de sutura. Pero el otro obstáculo es que además en esta pretendida sutura hay una imposibilidad de concreción, de que llegue el evento empírico que por fin le dé contenido al sujeto político a través de la lucha. Entonces tenemos que

en el sujeto político, discurso político y sutura empírica son complementarios y excluyentes a la vez. La falta de un discurso político acabado es lo que lleva a la búsqueda de una sutura en la participación.

Así, tenemos que la participación forzosamente se da en un contexto determinado para crear, reformar o deconstruir el entorno en el que se desenvuelve, y esto lo hace no solo con activismo sino también en el proceso de construir significaciones, es decir un discurso. Además, como ya vimos con Dussel, la voluntad de participación no es aleatoria, sino en el contexto de la comunidad, de su defensa. Esto encaja con mi propósito de estudiar a las CEB en los movimientos sociales; ellas, a través de su cristianismo abonan un tipo específico de participación los movimientos sociales, luchas populares o actividades con incidencia comunitaria. Es por ello que para los motivos de esta investigación me parece más adecuado el término sociológico de participación.

Todo lo dicho anteriormente nos acerca a lo que aquí propongo como participación política-popular; la articulación discursiva que las CEB hacen del cristianismo en el campo político y que a través de ella tienen una participación real-empírica en los movimientos sociales, luchas populares y actividades con incidencia comunitaria.

Discurso, liberación y praxis

Símbolo y discurso

Aún con lo anterior, esta participación no provoca un cierre discursivo. Si bien, ambos se necesitan, el discurso y la praxis, no hay complementariedad en el sentido de que uno no llena los huecos del otro. Esto ocurre en las CEB cuando ellas mismas no conciben su cristianismo sin la lucha política, pero el resto del catolicismo no las consideran verdaderas cristianas por esta lucha política, porque contaminan el mensaje de Cristo. En su búsqueda de ser cristianas, son excluidas del cristianismo institucional. Pero lo mismo pasa dentro de los movimientos sociales: la mayoría de los sectores más radicales, siempre verán con sospecha o de manera clientelar la participación de las y los cristianos. Las CEB no se pueden constituir como cristianas ni dentro de la institución religiosa, pero tampoco dentro de la participación política. No hay una complementariedad.

Laclau es plenamente consciente de esto, pero Žižek señala que la conclusión que saca es que la articulación populista de las luchas políticas es una renuncia de facto a la transformación social radical, y se queda en el campo liberal-democrático, cuasi institucional. Para el esloveno,

resistir a esta tentación populista es efectivamente apostar por un cambio revolucionario de la sociedad, donde la lucha política no se enmarca en el campo democrático-legal, sino que se propone trastocar sus límites. En este punto debe estar más claro el hecho de que la visión de Laclau y la de Žižek no son excluyentes, sino que son mayormente coincidentes a pesar de que discrepan en puntos muy específicos. Es por ello que lo que aquí llamo lo político-popular es una conjunción de la visión de ambos.

Por un lado, las Comunidades solo encuentran su cristianismo en su articulación con los movimientos políticos, sociales y populares. Es inconcebible su vida religiosa sin su vida política. Pero justamente se resisten a la institucionalización. Si bien en ocasiones se convierten en ONGs, participan en partidos políticos e incluso en guerrillas, difícilmente se diluyen en ellos. Resisten a la tentación populista en cuanto que los límites de su participación en la lucha política-popular no los marca el campo religioso, ni el democrático-institucional. Esto se acentúa cuando vemos que ellas mismas critican la institucionalidad del catolicismo y su falta de participación comunitaria.

Entonces, lo que aquí llamo político-popular es, por un lado, la visión populista de Laclau, que acierta en el hecho de que la identidad del sujeto político (o religioso, en este caso) se constituye a través de la articulación discursiva en una serie de demandas, y por otro lado la crítica de Žižek donde aboga por que la participación política no puede reducirse a una respuesta reactiva ante el poder dominante, sino que tiene que siempre es una lucha contra la concepción misma de poder. Así, las CEB desarrollan su cristianismo en su participación en los movimientos políticos, sociales y comunitarios, pero no en miras a erigirse como sujeto político, sino para construir nuevas relaciones sociales.

Por su parte Hernández (2015), retomando principalmente las propuestas de Giddens y Sotolongo, señala que la participación es un

proceso de interacción social dotado de sentido que, en su trayectoria histórica recurrente en contextos específicos, crea, sustenta y deconstruye las normas de acción y vida de los grupos[...] [Y por ende] no puede obviar el peso de la construcción de significaciones y valores culturales que identifican a los grupos humanos en el marco de sus prácticas y contextos cotidianos, así como el papel que estos tienen en su comportamiento social (p.85).

Las personas no viven su fe, sus creencias religiosas, separadas de su vida cotidiana en general, y por supuesto que esto aplica igualmente en las CEB. Es notable que la fragmentación

de la vida no es de orden cotidiano, sino de orden analítico. Así, decir que hay una religiosidad, por un lado, y una participación política-popular, por otro, es propio del análisis que aquí se propone, pero en la vida real, en la vida cotidiana, las y los feligreses lo viven en conjunto. No es que no sean conscientes de que su fe cristiana se distingue de otras, pero no hace falta una reflexión teórica o una conclusión formal para llevarla a cabo. Como Bourdieu (2000) señaló, el poder simbólico construye la realidad a partir de darle sentido a al tiempo, espacio, causa, etcétera. En ese sentido, las Comunidades construyen su realidad, su participación comunitaria a partir de su fe. Dicho autor señala que

La religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructura de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (p. 37).

Aunque, como analizaré más adelante, ellas toman distancia del catolicismo institucional en cuanto su percepción política del mundo, sus prácticas y representaciones siguen siendo, de hecho, una propuesta de orden natural-sobrenatural. Es una propuesta de orden discursivo, como veremos más adelante, que organiza sus prácticas y relaciones sociales. De hecho, en ellas se acentúa esto, pues deciden actuar en el mundo no solo en el plano religioso, sino que el plano comunitario y político toma una importancia primordial. Se enfrentan a la estructura de una manera ya no tan disimulada, como insinúa Bourdieu; realizan talleres de concientización ecológica o actividades de limpieza comunitarias, participan en manifestaciones políticas y tienen vínculos muy cercanos con grupos de izquierda.

En estas Comunidades se cumple lo que el mismo Bourdieu señala como sustitución de sistematicidad objetiva de la mitología, por la coherencia intencional de la teología. Sustituyen la promesa de un nuevo mundo donde los pobres son los favoritos de dios, por una visión que impulsa a los pobres a actuar en este mundo. La recompensa ya no está en el cielo, sino que las y los pobres tienen que construir su propia historia.

A pesar de que en sus reuniones semanales sí tienen formación dogmática, teórica (bíblica, documentos del papa Francisco, etcétera), su método las lleva al *actuar*, a tener una conclusión práctica. Eso es notable en sus actividades abiertas al público, que eran mayormente de corte político-comunitario. Por ejemplo, en su Retiro Cuaresmal de 2024, el tema fue *el*

cuidado de la casa común, donde sí hubo análisis bíblico, pero el punto nodal era tomar conciencia de que el sistema actual destruye la naturaleza y que hay que actuar desde sus propias comunidades, colonias, para intentar cambiar esa lógica.

Es más justo decir que en las CEB es muy fuerte la relación entre su formación intelectual y su participación política-comunitaria. Si bien es públicamente más notable esta última, en su vida interna la formación es determinante; analizan textos bíblicos, encíclicas papales, documentos de la teología de la liberación, y más aún, en muchas ocasiones invitan a expertos y expertas externos para explicar distintas temáticas, que no necesariamente tienen un vínculo religioso con ellas; si se va a dar un taller de composta, invitan a alguien que sepa, igualmente si van a participar en algún movimiento social, llaman a algún líder para que explique la situación.

Entonces, tampoco es que las CEB tengan temas de formación o planeen sus actividades de manera aleatoria. Es claro que hay ciertos elementos que están presentes y que funcionan como una directriz: ser cristianos, participar en la comunidad, estar con los pobres. Es por esto que aquí lo llamo *discurso*, y no simplemente “simbolismo” o algo parecido. Retornamos a Laclau (2005) al señalar que lo discursivo no es solamente una cuestión de narrativas o de lenguaje, sino la constitución/configuración de las relaciones en cuanto tales:

El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. [...] Una acción es lo que es sólo a través de sus diferencias con otras acciones posibles y con otros elementos significativos -palabras o acciones- que pueden ser sucesivos o simultáneos (p. 92).

El discurso no solamente es la “teorización”, no son las acciones traducidas al habla o la escritura. En el caso de esta investigación, no podríamos reducir el discurso al dogma cristiano-católico. Por el contrario, es aquello en lo que se va entretejiendo a partir de las acciones mismas, al mismo tiempo que genera acciones. Es decir, acciones y discurso son dos momentos de las mismas relaciones.

Y como hemos visto, estas acciones no son solo mera actividad, sino participación en un contexto de liberación latinoamericana. Como señala Dussel (2015), la liberación también es

superar el proyecto del desarrollismo culturalista, donde se pone por encima una visión específica del mundo y por lo tanto se mira la historia como una cuestión lineal, un camino trazado, y evidentemente este camino siempre es el europeo-occidental. Elaborar un discurso liberador es eliminar este, en palabras del autor, sustancialismo monolítico. Por su parte, las Comunidades aquí analizadas se insertan en la realidad, pero no imponiendo su visión cristiana, sino que intentan responder, en la medida de sus fuerzas y recursos, a las problemáticas presentadas en su comunidad.

Esto va en mismo sentido señalado por Mignolo (2013). Lo que aquí llamamos discurso liberador es muy parecido a lo que él llama semiosis colonial; un discurso que intenta contrarrestar las fracturas, fronteras y silencios generados por prácticas de colonización y dominación. La fe en las CEB juega un papel discursivo contra esta colonialidad. Como señala Boff (1975), los seres humanos necesitan entrar en un proceso de liberación contra estas estructuras sociales de pecado, y parte de ello es la concientización, siendo una de las tareas de la teología de la liberación.

Como ya hemos visto, en ellas ni el dogma (biblia, magisterio de la iglesia), ni las acciones (activismo político o comunitario) tienen una existencia independiente. No es que por un lado sean activistas y por otro sean religiosas; fe y política tienen su punto de encuentro en el discurso de liberación. Lo que Bourdieu llama poder simbólico, y lo que Laclau llama lo discursivo, además de la semiosis de Mignolo, realmente no están tan lejos; todos apuntan a la sistematización de las prácticas y acciones de determinados grupos, que tienen como fin incidir en las relaciones sociales. Y donde mayormente se nota este discurso es específicamente en la teología de la liberación.

Del discurso liberador a la teología

Desde el inicio, la misma teología de la liberación admite que no proviene de una especie de revelación divina, de una interpretación correcta del cristianismo o la religiosidad en general. Esta teología proviene y es consecuencia directa de una praxis de liberación, de la experiencia de miles de cristianas y cristianos de América Latina principalmente, que han luchado en movimientos sociales, por reivindicaciones populares, en las organizaciones barriales, etcétera. Esta teología fue primero una práctica de liberación; es un discurso liberador en cuanto que se alimenta y es parte de acciones políticas y comunitarias.

Como dice Gutiérrez (1972) “el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia” lo que a su vez debe de llevar a “ver el papel central de la praxis histórica” (p. 32). Aquí la teología ya no es una simple expresión religiosa, o una interpretación de la biblia, o la iluminación de ciertos elegidos. La teología se vuelve la reflexión de la praxis transformadora que se vive en y a través del pueblo.

Es por ello que en el método de las CEB el actuar tiene un papel central: todo análisis y reflexión debe desembocar en una acción, y dicha acción debe llevar a un nuevo análisis y reflexión. Como aquí se observó, si analizan la encíclica papal *Laudato Sii*, proponen acciones comunitarias contra la contaminación, o actividades de concientización sobre esta problemática. Igualmente impulsan la lucha por justicia para los padres de la Guardería ABC, como diálogos entre luchas populares, que alientan la reflexión y unión entre ellas. Hay mujeres de las CEB participando en la lucha feminista, y hay otros organizando paseos barriales en bicicleta.

Su participación no depende de un conocimiento profundo del evangelio o del magisterio de la iglesia. Más bien, el magisterio y el evangelio lo conocen en cuanto que lo viven a través de sus prácticas y relaciones sobre todo comunitarias, y de sus alianzas con grupos políticos de izquierda. Los ojos con los que se leen estos documentos son los ojos de la participación social, especialmente el de la causa de las y los pobres.

Löwy (1999) señala que este cristianismo y esta teología son minoritarios en las iglesias, pero su influencia no es nada despreciable. La fuerza del cristianismo de las CEB y de la teología de la liberación no es cuantitativa, sino cualitativa; no depende del número de feligreses y adeptos, sino de cómo estos inciden en la transformación social y comunitaria. El mismo autor admite que la teología de la liberación es fruto de años de praxis de cristianas y cristianos comprometidos, y de reflexiones de teólogos y teólogas progresistas latinoamericanos.

Como mencioné, no en todos los lugares donde hay movimientos populares hay CEB, pero sí en donde hay CEB hay movimiento popular. Es un rasgo que no se debería pasar por alto. En el caso de Mexicali, estuvieron presentes en la creación de varias colonias y las posteriores luchas por servicios; Robledo, Carbajal, 18 de marzo, Satélite. Igualmente han estado presentes en movimientos sociales importantes; contra la empresa Química-Orgánica, en apoyo al levantamiento zapatista, en la reciente lucha contra Contellation Brands.

Al momento escribir esto, en las colonias donde tienen presencia también impulsaban proyectos populares; medicina alternativa, ahorro solidario, limpiezas de lugares públicos, etcétera. También se identificó una relación muy cercana con al menos tres organizaciones sociales-populares, identificadas todas con la izquierda y la lucha política. De todo esto alimentan las CEB su fe y construyen su teología.

De nuevo Löwy agrega que, en gran parte, la teología de la liberación es heredera tanto de la visión progresista de la modernidad, como de una desconfianza católica de la misma. Igualmente, Tahar-Chaouch (2007) señala que en las CEB encontramos tanto ideales radicales de transformación como tradicionalidad religiosa proveniente principalmente del catolicismo. Específicamente en Mexicali encontramos esta dualidad. Tanto encontramos crítica al clericalismo de la iglesia institucional, como una autocrítica a la falta de espiritualidad. En las mujeres de más edad vemos plantear desacuerdos con el movimiento feminista actual, pero en las jóvenes hay una militancia directa en él. Se aboga por una iglesia del pueblo, pero también se recuerda con mucho cariño a sacerdotes y religiosas que han pasado por sus filas, así como dicen hacer oración porque haya más sacerdotes y obispos que las acompañen.

Pero, como ya señalé en múltiples ocasiones, esta aparente contradicción o ambigüedad narrativa no es por una desorganización, o falta de ideales. Es principalmente que: 1) su fe es *en acto*, en su participación política-popular, y no por un dogma preestablecido, es decir que no están ahí por un convencimiento dogmáticos; y que, 2) es a través de estos actos que se constituye su discurso de liberación, y por lo tanto encontraremos contradicciones y ambigüedades. La vida política, comunitaria y por lo tanto religiosa es así, no puede ser una realidad homogénea. Estas contradicciones y formas de acción dispares demuestran lo que la teología de la liberación señala: que se basa en la praxis de transformación y no viceversa.

Teología como praxis de liberación

El surgimiento y auge de la teología de la liberación coincidió con un tiempo de efervescencia política en América Latina. Muchas cristianas y cristianos, laicos y religiosos, participaron en los movimientos sociales, políticos y populares que configuraron este periodo tan significativo. Esto propició que el sector más progresista de la Iglesia Católica fuera perseguido; reprimidos, encarcelados, asesinados. Hombres y mujeres que reivindicaban una fe

revolucionaria sufrieron la embestida de los gobiernos dictatoriales y los poderes económicos. Al respecto, Sobrino (2012) nos dice:

La persecución asustó a la institución [católica], que además vio con temor cómo [la conferencia episcopal realizada en] Medellín y varios obispos prominentes -más la teología de la liberación- daba adulez y libertad a los cristianos que defendían a los pobres. Sentía que se tambaleaba el poder de la jerarquía, lo que fue juzgado como grave mal. Y vino la reacción. Varios obispos fueron maltratados, y la teología de la liberación combatida (p. 398).

La teología de la liberación está íntimamente ligada a los movimientos nacidos del pueblo, entonces vemos que esta teología siempre ha sido una praxis de liberación. Y al ser una praxis de liberación no es meramente discursiva, que se vea solo en los textos, sino que es una práctica política y comunitaria real emanada principalmente del pueblo pobre, en contra de gobiernos autoritarios y estructuras injustas, cosa que les ha llevado a sufrir represión. Tenemos que tanto las CEB como a quienes reivindican la teología de la liberación les caracterizan dos cosas: 1) una praxis sociopolítica muy marcada, y 2) un rechazo de parte de los poderes políticos y económicos, como de la misma institución eclesial. Este rechazo lo viven a veces de manera clara, represiva, pero la mayoría de las veces es un rechazo de facto; nulo apoyo, menosprecio, bloqueo, etcétera.

Ambas cosas las han vivido las CEB de Mexicali. En las entrevistas y grupos focales, quedó claro el hecho de que quienes pertenecen a estas Comunidades, prácticamente no hacen distinción entre reuniones religiosas, actividades comunitarias, gestión política, manifestaciones sociales, etcétera. Para ellas y ellos todo es parte de una misma cosa, de vivir su fe fuera del templo. La línea entre política, vida comunitaria y religión es muy delgada, por no decir inexistente.

El rechazo institucional hacia ellas también se puede notar en lo observado. Lo primero es que, en sus casi 40 años de existencia, los sacerdotes que han trabajado de la mano con ellas, se cuentan con los dedos de una mano. Las entrevistadas reconocen como fundador al padre Jesús, y algunas también al padre Patricio, además a un grupo de religiosas de las que sobresale Natividad. En la colonia Compuertas llegaron gracias al padre Miguel. Fuera de estos nombres, el resto han sido sacerdotes que apoyaron a la CEB de manera tangencial, de paso. En esta ciudad es muy poco el clero que se ha comprometido de lleno con su trabajo.

Sin embargo, se pueden rescatar algunos eventos de su relación con la institucionalidad católica. En el último plan pastoral¹¹ de la Diócesis de Mexicali, realizado en 2016, ya se reconoce como parte a las CEB, por lo que desde entonces el obispo nombra un sacerdote encargado de acompañar a estas Comunidades, pero por diferentes motivos ninguno ha durado más de un par de años. Al momento de escribir esto, no hay ningún sacerdote que las acompañe de lleno.

Aparecer en el Plan Diocesano de Pastoral fue fruto del esfuerzo de un par de sacerdotes y el animador de las CEB. Sin embargo, las muestras de rechazo han sido mucho más claras y contundentes. En el 2004 fueron expulsadas de la parroquia que ellas mismas fundaron, en las colonias Robledo y Satélite, e incluso un sacerdote dijo que sus reuniones eran satánicas. En otra ocasión el anterior obispo se molestó por el apoyo de estas Comunidades al movimiento de jornaleros de San Quintín, en el año 2015. Además, era común que las entrevistadas mencionaran que la gente fuera de las CEB hace comentarios sobre que ellas “hablan mucho de política”, muchas veces en tono despectivo.

Pero tanto su participación política como el rechazo y persecución que reciben no son gratuitos, sino que provienen, esencialmente, de su opción preferencial por los pobres. Aquí quedó claro que no son un grupo político, ni siquiera un movimiento de reivindicaciones, ni hay pretensiones de serlo. Tampoco buscan la imposición de un dogma verdadero dentro del catolicismo, no quieren sustituir la estructura actual por la suya propia. Sus disputas con los gobiernos y poderes fácticos, y sus conflictos con la institución eclesiales, provienen de estar con los pobres. De nuevo Sobrino, siguiendo a Ellacuría, nos explica que

El asunto [de hacer opción por los pobres] es teologal por su fundamento. “La unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres”. Estos configuran a la Iglesia desde dentro. “Los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna”. Y permiten y propician su identidad salvífica. “Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo como pueden constituirse cristianamente en el signo eficaz de salvación de todos los hombres” (p. 399).

¹¹ El Plan Diocesano de Pastoral es la planeación que hacen las diócesis a nivel institucional. Está dirigido y aprobado directamente por el obispo en turno, aunque se elabora mediante una serie de asambleas. En el caso del que hablamos, formalmente es para el periodo 2016-2022, pero no se ha convocado a realizar uno nuevo. Antes de eso, el único plan pastoral que había era el de la fundación de la diócesis, en 1984, en el que por supuesto las CEB no figuraban de ninguna manera.

La teología de la liberación y las CEB tienen su fundamento en el seguimiento de los pobres. Esto en las Comunidades investigadas queda claro desde su posición geográfica. Actualmente se encuentra en colonias de corte popular. Robledo y Satélite, están en el centro de la zona industrial; Compuertas, es una colonia histórica y que se fundó a base de luchas; y el ejido Hipólito Rentería es prácticamente una zona rural. De entrada, vemos que no es un discurso vacío, sino una realidad: CEB y pueblo pobre son indisolubles.

A esto hay que agregar que en su imaginario también está muy presente esto. La mencionada frase, *opción preferencial por los pobres*, la usan casi de eslogan y prácticamente no hay miembro de las CEB que no la utilice. Cuando se les preguntaba qué las caracterizaba como grupo, era común escuchar que estaban con “los pobres y excluidos”, “con quienes más lo necesitan”, “ayudar al prójimo”. Igualmente, fue notorio que sus actividades públicas las hacen en el mismo barrio; murales, limpieza, actos políticos. Sus propios barrios son el centro de sus actividades comunitarias y políticas. E igualmente intentan dirigirse a grupos vulnerados; llevan comida y ropa a migrantes, hacen festejos para personas de la tercera edad, entre otras acciones.

Praxis: pedagogía y crítica de la liberación

En opinión de Navarro (2016), la teología de la liberación ayudó a cristianas y cristianos de todo el continente a comprender temas como la lucha de clases, la paz con justicia social, la necesidad de un cambio estructural, etcétera, a la vez que les permitió iluminar y encauzar su práctica en este tipo de movimientos. Esta teología es también una pedagogía política, en la que miles de personas sin formación académica, ni siquiera un pensamiento político de izquierda pueden insertarse en la lucha social y popular y en las actividades comunitarias.

Algunas personas de las CEB de Mexicali manifestaban que en ellas habían aprendido a preocuparse por el prójimo y no están encerradas solo en la familia, o que su lucha en el movimiento popular fue “porque soy cristiana”. Una entrevistada dijo que la primera vez que fue a una reunión de CEB no le gustó lo que dijo la religiosa “porque solo habló de política”, y para ella eso no era religioso. Es notable que su primer acercamiento con la lucha social y comunitaria sea a través de estas Comunidades. En ese sentido, su labor también es pedagógica: acercar a temas sociales a quienes no los conocen, y más aún, hacer el vínculo entre lo religioso y lo político, entre la fe cristiana y el apoyo comunitario.

Así mismo, en las observaciones, como ya he mencionado, es notable su preocupación por la formación; tanto tienen temas sobre las encíclicas papales, como talleres ecológicos de diversa índole, temas bíblicos (mujeres, lectura popular), sobre derechos humanos, etcétera. Y no se limitan a la parte religiosa, sino que frecuentemente invitan a expertos y líderes en la materia que van a abordar. A esto hay que agregar que es muy común que sus reuniones semanales las utilicen para este tipo de formación, algo así como círculos de reflexión. Como vimos, los primeros grupos en Mexicali se llamaban *Biblia y Vida*, haciendo alusión a que se reflexionaba la biblia, pero para llevarla a la vida cotidiana.

Esto va muy de la mano con la pedagogía liberadora (Freire, 1968), que aboga por una toma de consciencia de la opresión latinoamericana: que, para liberarnos de la dominación europea-occidental, no basta la lucha económica, sino que el proceso de concientización es un eje fundamental. La dominación no solo está en lo económico sino también en la lógica y por ende en la educación. Lo mismo podríamos señalar de la religiosidad; el cristianismo tendría que pasar de ser una herramienta de dominación para ser una de organización y toma de conciencia. Como señala Valverde (2012): “Comprenderse como sujeto y no como objeto o cosa alienada es fundamental para entenderse a sí mismo en sus calidades más humanas. De ahí que se insista tanto en la concientización como inicio del proceso de liberación” (p. 129). Las Comunidades, a través de su reflexión comunitaria, van entendiendo su fe no como una práctica dogmática, sino como una puesta en común de la fe, de una participación cristiana; sus Comunidades son un proceso, de nuevo, de politización del cristianismo.

Pero esta politización de las bases no se dio sin crítica. Es decir, no fue simplemente una “izquierdización” o actualización del discurso religioso. La teología de la liberación incluyó una fuerte crítica a la modernidad, que, aunque ya la encontramos en la tradición de la Iglesia Católica, los teólogos y teólogas de esta corriente hicieron patente la estructura injusta que oculta dicho discurso modernizador. Este estaba, y sigue estando, muy presente en todos los ámbitos. Los poderes económicos y políticos abogaban por “fuertes inversiones”, por “tecnologización”, por “desarrollo económico”, de las regiones supuestamente atrasadas de América Latina. Se decía que mayor inversión económica, sobre todo del sector privado, forzosamente traería mayor bienestar a la población. Martínez (2016) señala lo siguiente:

La crítica del desarrollismo, uno de los principales elementos la arquitectónica discursiva de la teología de la liberación permitió, por un lado, la desmitificación del discurso de las

élites latinoamericanas, ya que denunciaba el hecho de que el crecimiento económico no implicaba la reducción de las desigualdades sociales, pero además, constituyó una crítica radical a la noción de progreso. Dicha crítica hacia los efectos de la modernización en sí, implicó, por el otro, una posición diferente con respecto a la naturaleza. Por tanto, todos los mega-proyectos fueron evaluados, por parte de los teólogos y teólogas de la liberación, desde criterios ecológicos y, por supuesto, por criterios sociales (p. 77).

A esto hay que agregar que, por aquellos años, los sectores marxistas más ortodoxos, señalaban que el atraso de los países latinoamericanos no permitiría el avance hacia el socialismo, y por lo tanto la primera tarea era apoyar el desarrollo y modernización de esta región. Desde el inicio, las y los teólogos de la liberación fueron muy críticos a esta visión, que trataba a las y los pobres y marginados como incapaces de escribir su propia historia. La crítica a la modernidad incluía a las visiones de izquierda que menospreciaban el pensamiento y capacidad de actuar de las bases.

Por lo menos en el caso de las CEB de Mexicali, no parece que sus actividades se supediten a las de los otros grupos políticos con los que se unen. Al contrario, es frecuente ver a estos grupos participando en actividades convocadas por ellas. Aunque hay una clara coincidencia en la oposición a los llamados mega-proyectos, como fue el caso de Contellation Brands.

De la praxis de liberación a la religión

La puesta en común de su fe

Entonces tenemos que la vida de las CEB está conformada claramente por la triada *comunidad – política – religión*. Casi todas sus actividades están destinadas a la comunidad, incluso cuando son eventos de formación y estudio, estos son abiertos y tienen un tinte de participación política-comunitaria. Sin embargo, sería un error politizarlas, en el sentido de creer que son un grupo político con tintes religiosos. Tampoco se pueden encasillar en la concepción de que son una organización comunitaria. Hace falta el elemento religioso.

A pesar de su fuerte carga política y comunitaria, lo religioso nunca se pierde de vista en sus reflexiones, mucho menos en su vida interna. Y aunque es evidente que lo religioso queda totalmente empapado de dicho comunitarismo y participación política, sobre todo en sus propias

reuniones, lo religioso juega un papel fundamental; oraciones, cantos, peticiones, altares, imágenes de santos y santas, etcétera son símbolos comunes siempre que están congregadas.

Al ser grupos católicos, no debería quedar duda de esto, pero aquí lo reafirmo pues con todo el análisis de su participación política-popular, pudiera parecer que estoy insinuando que lo religioso queda en segundo plano. Y no es así de ninguna forma. Pero entonces ¿Cómo se presenta esta religiosidad? Como ya se ha visto, la teología de la liberación es esencial para su vida religiosa.

La teología de la liberación defiende que el hacer reflexión teológica es un “acto segundo”, y lo primero es la praxis liberadora de los pueblos. De nuevo, eso no quita que el *momento religioso*, por llamarlo de alguna manera, también sea esencial para la vida de las Comunidades. Gutiérrez (1974) señala que la reflexión teológica

surge espontánea e ineludiblemente en el creyente, en todos aquellos que han acogido el don de la palabra de Dios. La teología es, en efecto, inherente a una vida de fe que busque ser auténtica y plena, y, por lo tanto, a la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial (p. 19).

Aquí tenemos los tres elementos básicos de la propuesta religiosa de esta teología;

1. La teología nace del pueblo de manera espontánea, de su propia reflexión. No nace en el clero, ni en el púlpito, ni siquiera en los expertos del dogma. Las y los teólogos de la liberación se reclaman ya de por sí herederos de una reflexión del pueblo. Es este el que pone las bases de la reflexión teológica. La religiosidad, para ser auténtica, tiene que nacer del pueblo.
2. La teología tiene que ser puesta en común, vivirse en comunidad. No es de manera individual como se conoce a Dios, ni como iluminación, ni como pensamiento meramente personalista. La fe y su reflexión se ponen en común, se viven junta a otras y otros. Para la teología de la liberación no hay fe individualista, toda fe es una fe comunitaria.
3. La reflexión teológica es inherente a una vida de fe, indispensable para la vida de las y los cristianos. No se puede ser solo activista de la fe, se tiene que pensar, reflexionar en común. Las cristianas y cristianos tienen que pensar su fe. No es casualidad que el mismo autor utilice “inteligencia de la fe” como sinónimo de teología. Hacer y pensar en la voluntad de Dios son casi la misma cosa.

Estas tres características las encontramos claramente en las CEB de Mexicali. En los grupos focales era común escuchar que les gustaba participar en la Comunidad porque “aquí aprendo” sobre la biblia, o sobre las encíclicas papales. También en sus cantos es notable la espontaneidad de la reflexión. Durante las observaciones, cantos como “Iglesia Bonita”, o “Canto a la Libertad” muchas veces eran cantados de memoria; el primero hace alusión a ser una iglesia sencilla y cercana al pueblo, y el segundo, que ni siquiera es un canto religioso, habla sobre la necesidad e inevitabilidad de un cambio social para bien de los más necesitados. Abogar, desde el canto, por una “iglesia sencilla” es, a la vez, protestar contra la opulencia de la iglesia clerical. Igualmente, se *teologiza* un canto que proviene de las luchas sociales en España, para hacerlo propio y representativo de su cristianismo. No hay una reflexión sobre la pertinencia de tal o cual canto, ni se cuestionan, como sucede en otros grupos, si tal o cual canto es litúrgico. Lo más importante para ellas y ellos es que resuene en sus corazones, que represente su vida y aspiraciones comunitarias.

Aquí es cuanto nos topamos con el segundo punto: es clara su intención de hacerlo de manera comunitaria. Durante una reunión general, donde estaban presentes personas de las diferentes colonias, presentaron a una participante relativamente nueva, y dijo: “yo soy muy seria, pero con ustedes me siento en confianza y ahora ya no me pueden callar”. En otra ocasión, una señora señaló: “yo he leído toda la biblia, pero hay muchas cosas que no entiendo. En cambio, cuando la leemos y comentamos aquí, siento que profundizamos más”. La comunidad es el espacio privilegiado de su fe; alguien puede conocer de memoria las escrituras sagradas, pero si no la vive en comunidad, es lo mismo que no saberlas. Igualmente hacen hincapié en que son una “iglesia en salida”, una “iglesia de puertas abiertas”; no creyentes “encerrados” en su fe, sino en miras a la comunidad. Vivir su fe siempre es *hacia afuera*.

Por último, tenemos que, incluso en sus actividades políticas, su reflexión teológica está presente. En los altares que ponían en sus eventos públicos podíamos ver por igual una foto de su mártir Monseñor Romero, y una leyenda de “Fuera Constellation”. Cuando realizaron un acto para conmemorar el incendio de la Guardería ABC de Hermosillo, el animador diocesano de las CEB al final pidió realizar una oración, y durante todo el acto se pudo observar un cirio católico encendido. Las mujeres jóvenes han portado pancartas feministas que aluden a su fe: “Voluntario sea el fruto de tu vientre”. Su fe la viven en donde quiera que vayan: actos políticos y comunitarios son vividos a través de su reflexión cristiana.

Estos tres puntos son esenciales para entender la religiosidad de las CEB: nace del pueblo, es comunitaria y es la base de su reflexión. Entonces, su religiosidad se pone en torno a estos puntos. Sus símbolos religiosos, sus actividades comunitarias, su participación política siempre van impregnadas de reflexión cristiana, comunitarismo y visión de pueblo.

De lo político a lo religioso

Otros teólogos de la liberación coinciden con esta visión de la religiosidad, de la esencia del ser cristianas y cristianos. Casaldáliga y Vigil (1993) señalan que la espiritualidad cristiana es el momento contemplativo de la realidad, que hay realidad circundante que solo es admirable y apreciable a través de la luz de la fe, es decir que la espiritualidad es a la vez una herramienta para analizar la vida cotidiana, y que de otra manera dicha realidad pasaría desapercibida. Sánchez (2018) señala, siguiendo al CV II, que el Espíritu Santo se manifiesta a través del Pueblo de Dios, entonces, es este pueblo el que tiene la aptitud y el instinto de percibir la verdadera fe. Y Sobrino (1985, Liberación con espíritu) agrega que esta verdadera espiritualidad tiene su expresión más alta en el compromiso real con los pobres; estar, vivir, luchar con ellas y ellos.

Tenemos pues que la teología de la liberación, en términos generales, está de acuerdo con que la verdadera religiosidad nace del pueblo y no del dogma; es comunitaria y no individual; y apunta al compromiso comunitario y político con los pobres y marginados. En ese sentido, en las CEB de Mexicali es claro el seguimiento a la teología de la liberación. Zenteno (1983), cuando analiza las formas de organización y participación popular de las CEB durante la década de 1970, llega a la conclusión de que

Las CEB son el espacio donde la gente se encuentra para reflexionar su fe y recoger su experiencia de lucha. La comunidad se convierte en el motivo para volver a reactivar el movimiento popular en la región (p. 292).

Para este autor, estas Comunidades son tanto instancias de organización popular, como la manera en la que ellas se repliegan ante el desgaste político. Cuando el movimiento social mengua, reaparecen las CEB en su trabajo parroquial. No es solo que ellas alimenten las filas de los movimientos sociales, sino que también en sus espacios de reflexión interna, mantienen viva la memoria del pueblo y sus luchas. Utilizan su religiosidad como fuente de motivación para su participación política-popular.

Esta proposición es observable en el caso de Mexicali. Durante la década de 1980, incluso principios de la siguiente, los movimientos populares estuvieron a la orden del día, especialmente el movimiento urbano-popular. Después, con la llegada del PAN al gobierno del Estado, entre otros factores, estos movimientos decayeron¹², lo que coincidió con la construcción de las CEB en distintas colonias, pero de una manera más parroquial: Robledo, Satélite, Ejidos Hipólito Rentería y Sansón Flores. Todas a cargo del padre Jesús Muñoz.

Las CEB retoman el grueso de su religiosidad de la experiencia vivida en su participación política-popular. Y más aún, cuando no hay una participación abundante en ellos, por el motivo que sea, utilizan esta fe para mantener “viva la llama” de la conciencia social, de la opción por los pobres. Los cantos, oraciones y altares mantienen el espíritu de dicha participación; tanto se recuerdan las luchas locales, como contra Constellation Brands, como recuerdan a sus mártires históricos, muertos por defender a las y los pobres, siendo el caso de Monseñor Romero.

Martínez (2016) señala que la teología de la liberación apunta a una espiritualidad en contra del individualismo, y sigue a Gustavo Gutiérrez al decir que más allá de los pecados personales, hay una estructura de pecado, donde un pequeño grupo sobresale para imponer sus ideas, mantener su poder y beneficiarse económicamente. Es por ello que el autor ubica a la teología de la liberación como precursora del pensamiento decolonial. Lynch (2012), por su parte, señala que las CEB fueron a la vez la expresión de la teología de la liberación y la síntesis de muchas otras organizaciones comunitarias, políticas y eclesiales que trabajaban más desde la base, desde los barrios populares. En este sentido su religiosidad siempre fue popular y con una mirada de liberación.

La religiosidad de la CEB, los símbolos que utilizan, la manera en la que la vive, funciona como una forma de concientización, como una pedagogía de la lucha social. Al provenir del pueblo, no es la enseñanza de un dogma, sino la transmisión de la sabiduría del pueblo. Cuando ellas colocan en sus altares símbolos contra empresas depredadoras, recuerdan los días en los que participaron, y los concientiza para, en un futuro, volverlo a hacer. Cuando colocan la imagen de Monseñor Romero, indirectamente recuerdan las causas de su martirio: defender al pueblo de la represión gubernamental. Sus elementos religiosos son elementos de memoria.

¹² Esta referencia se la debo al sociólogo José Moreno Mena, que la comentó durante una charla privada.

Cristianismo liberador

Historizar el cristianismo liberador

Hasta aquí se ha visto en múltiples ocasiones que en las CEB vemos tres elementos que tienen un rol conjunto: religiosidad, política y comunidad. Es decir que, si queremos analizar uno sin lo otro, no se entendería completamente. Por este motivo, el pensador brasileño Michel Löwy (1999) propuso el término *cristianismo liberacionista*. Para él, decir que son seguidores y seguidoras de la teología de la liberación es insuficiente, pues si bien esta alimenta su pensamiento, no se limitan a ser comunidades teológicas. Sus prácticas rebasan por mucho lo que podríamos entender por teología. Aunque no es exclusivo de ellas, en las CEB encontramos su forma más acabada; comunidades religiosas que tienen un fuerte vínculo con los problemas barriales y políticos. Para Löwy (2019), este cristianismo liberacionista no solo es una propuesta teórica o una conceptualización, sino que

es un acontecimiento de relevancia mundial e histórica. Sectores significativos de la Iglesia en América Latina y en otros continentes han cambiado de posición en la lucha de clases y con sus recursos humanos, espirituales y materiales se han puesto de parte de los trabajadores, de los campesinos, de los indígenas y de las luchas populares para construir una nueva sociedad (p. 8).

Los grupos y comunidades del cristianismo liberacionista han influido abiertamente en la historia de América Latina, en sus luchas políticas, en sus movimientos populares. No se han limitado a nuevas o diferentes prácticas o actividades religiosas, a proponer una nueva liturgia o una novedosa lectura de la biblia. Siempre rebasan lo que podríamos llamar *lo religioso*. Por eso son liberacionistas: porque se involucran tanto en reivindicaciones locales como en movimientos emancipatorios.

Ya mencioné el hecho de que en el caso de Mexicali es notable que donde hay CEB hay movimientos urbano-populares. Estas Comunidades nacieron junto con la colonia Robledo, y también las había en las luchas populares de las colonias Solidaridad, Carbajal e Hidalgo. Y mediante observaciones pude constatar que en Robledo, Satélite y Compuertas, hay actualmente este tipo de participación; en las tres hay actividades de limpieza en el barrio; en Compuertas se intenta rescatar el parque público que está en la Compuerta Sharp, incluso se propuso un museo comunitario del agua; en la Satélite por mucho es donde más actividades hay, tanto políticas,

como para unir a los vecinos, como de corte urbano-popular, como por ejemplo la lucha por el cierre del relleno sanitario y el canal de aguas negras, este último sin éxito.

Efectivamente, como señala Löwy, ponen a disposición de estas luchas y actividades comunitarias todos sus recursos humanos y materiales; entregan su tiempo para las actividades de limpieza, pero también sus materiales para hacerlo; en los festejos comunitarios a madres, abuelos o niñez, ellas mismas cooperan para la comida, no le piden a nadie externo, e igualmente se hacen cargo de toda la logística. Lo mismo con los recursos espirituales; en sus actividades comunitarias vemos altares con fotos de monseñor Romero, con cirios, pero también con imágenes contra Constellation Brands; en sus reuniones religiosas también invitan a expertas y expertos de fuera para que analicen ciertos temas; los cantos que hacen en sus reuniones contienen ideales reivindicativos para los sectores marginados. Aquí es claro cómo las CEB ponen sus recursos al servicio del barrio y los movimientos sociales.

El pobre como sujeto de la historia

En este punto hay que decir que, si bien Löwy no es considerado un teólogo o uno de los autores de la teoría decolonial, es claro que su trabajo se enmarca en esta perspectiva latinoamericana. Él propone una visión que parte de los movimientos cristianos de liberación surgidos de los estratos populares, contra la dominación política a la vez que renegando de un cristianismo europeo y colonial. El cristianismo liberacionista surge del pueblo pobre, y se configura mayormente dentro del catolicismo, pero esta configuración, como hemos visto, solo en momentos muy específicos se vuelve revolucionaria o directamente contestataria. La mayor parte de las veces es de una manera muy localizada y rayando en el asistencialismo.

Por el contrario, se podría refutar que hay muchos grupos católicos que se involucran en la comunidad, mediante ayudas asistenciales de diversos tipos. También hay algunos otros grupos religiosos, aunque de manera más indirecta, que se involucran en aspectos políticos. Es decir, las CEB o el cristianismo liberacionista no son las únicas tendencias religiosas que ayudan y se acercan a los pobres. Para Löwy

la diferencia –capital– es que el cristianismo de liberación ya no considera a los pobres como simples objeto de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación. El papel de los cristianos comprometidos

socialmente es participar en la “larga marcha” de los pobres hacia la “tierra prometida” – la libertad– contribuyendo a su organización y emancipación sociales (p. 290).

Más allá del apoyo y el asistencialismo, las y los cristianos comprometidos en la liberación, se involucran en los procesos mismos de emancipación. No es ayudar a los pobres sino estar con los pobres. Más aún, no solo es estar con ellos sino luchar con ellos. En el caso de Mexicali las CEB ponen a su disposición los recursos, pero rara vez comienzan algún movimiento social, más bien se adhieren a ellos. Parten de los movimientos nacidos de sus mismas ciudades y barrios.

A esto hay que agregar que estas Comunidades las podemos encontrar en colonias que aún hoy podemos llamar periféricas, barrios obreros y de sectores populares. Las CEB no ayudan a los pobres, sino que pertenecen a sus filas. Ellas no ofrecen *salvación* en sentido religioso, o caridad en el sentido asistencialista. Más bien, hacen eventos para unir a la comunidad, para concientizarla, se unen a las exigencias populares. Para la teología de la liberación y las CEB, los pobres no son *una parte* de la Iglesia, ni siquiera un supuesto deber cristiano el atenderlos. Mucho más que eso, las y los pobres son la Iglesia misma:

[La] Iglesia no se constituye con independencia de ellos [los pobres] para después poder y deber preguntarse qué hacer con ellos, sino que “los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna”. En términos operativos esto viene a significar que la pastoral, la administración de los sacramentos, los ministerios, el derecho canónico, el ejercicio de la autoridad, la teología, la doctrina social, todo ello debe estar configurado, e historizado en cada época de forma importante, según sea la realidad de los pobres (Sobrino, 2012).

La Iglesia debe configurarse toda ella en torno a la realidad de los pobres; no para ayudarles, ni preocuparse por ellos, sino porque las y los pobres son el núcleo de la Iglesia. Ellas y ellos no son su objeto sino el sujeto constitutivo de la Iglesia. Lo que defienden las CEB y la teología de la liberación es una *Iglesia de los pobres*. Esta narrativa aparece en las entrevistas realizadas para esta investigación; abogaban por una “iglesia en comunidad”, “iglesia de los pobres”; criticaban a los sacerdotes y feligreses que solo se la pasaban en el templo o queriendo sacar más dinero; se preocupan por dirigir sus actividades a grupos vulnerables.

Hasta aquí tenemos que la relevancia del cristianismo de liberación consiste en 1) su aporte material y espiritual a los movimientos sociales en casi toda América Latina, y 2) su

constitución que tiene sus raíces en los sectores pobres y populares, tanto de la Iglesia en sí, como de los barrios y colonias. El historicismo y la acción colectiva son dos características fundamentales de este cristianismo, y como tal, no podríamos limitarlos a un elemento en particular; ni se enmarcan en la actividad de la Iglesia Católica, ni siguen la lógica académica de lo que llamamos movimientos sociales. Por ello, para Löwy (1999) el cristianismo liberacionista es

un concepto más amplio que “teología” o que “Iglesia”, e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis. Decir que es un movimiento social no significa necesariamente que sea un cuerpo “integrado” y “bien coordinado”, sino sólo que tiene, como todo otro movimiento semejante (el feminismo, la ecología, etcétera), una cierta capacidad de movilizar a las personas alrededor de metas comunes (p. 48).

El cristianismo liberacionista siempre rebasa los límites de la Iglesia, o de “lo teológico”, y aunque tiene características de movimientos social, como su capacidad de aglutinar en torno a objetivos comunes, no se le puede encasillar en él. De ahí la importancia de su análisis; la historia de América Latina, sobre todo la historia de los marginados, excluidos, subalternos o como queramos llamarles, sería incompleta si no analizamos esta tendencia del cristianismo que aboga por la liberación de los pobres.

Las CEB de Mexicali se coordinan entre ellas para actividades barriales, e incluso con otros movimientos sociales en torno a una demanda, como día Laclau. Y utilizan su fe para ello. En lo observado, tenemos el ejemplo del movimiento 5 de Junio; mientras lo organizaba el grupo de Diálogo entre Trabajadores y Jóvenes, de tendencia izquierdista, se realizaba a las afueras del IMSS, pensando en llamar la atención de las autoridades y la gente que por ahí pasaba. Pero cuando fueron las CEB quienes empezaron a convocar, el lugar de reunión era el muran que ellas mismas pintaron en la colonia Satélite. No es un lugar de mucha afluencia, pero era notable que llegaban más personas pertenecientes a estas Comunidades, de distintas colonias. Su meta no era hacerse notar sino llevar las exigencias al ámbito barrial.

Aquí vemos lo que Löwy señala; rebasa los límites de lo religioso sin renunciar a su fe, y tiene la capacidad de aglutinar en torno a demandas populares específicas. En el caso de esta ciudad hay que agregar el hecho relevante de que estas Comunidades no están supeditadas a una parroquia. Fueron fundadas por un sacerdote, Jesús Muñoz, hace casi 40 años, pero con otros sacerdotes vivieron procesos de expulsión, rechazo e indiferencia. Si bien, en el caso de

Compuertas, colaboran en el templo, en los casos de Satélite y Robledo no es así, salvo de algunas integrantes, pero a título personal. Es decir, el trabajo de las CEB de Mexicali no nace ni se desarrolla, mucho menos se ve apoyado por la Iglesia Católica. Se origina en sus propias reuniones, con sus propios recursos. Su fe, literalmente, no está ligada al templo. Al mismo tiempo, este es uno de los motivos por los cuales no podríamos señalarlas como agrupaciones activistas. De nuevo Löwy agrega que

Si [los cristianos liberacionistas] se unen a la causa de los explotados es por razones espirituales y morales, inspiradas en su cultura religiosa, la fe cristiana y la tradición católica. Además, esta dimensión moral y religiosa es un factor esencial en la motivación de miles de cristianos activistas en los sindicatos, las asociaciones vecinales, las comunidades de bases y los frentes revolucionarios. Los pobres, a su vez, toman conciencia de su condición y se organizan para luchar como cristianos pertenecientes a una Iglesia e inspirados por una fe (p. 49).

Pertenecer a la Iglesia Católica, agruparse en torno a una fe, no lo usan como un mero pretexto para politizar las creencias. Desde su fe, desde sus creencias, es que entienden y analizan estas posturas políticas y comunitarias. Una entrevistada decía que participaba en su colonia porque “quería que se me notara lo cristiana”, y otra, señalaba que a pesar de tener miedo por estar en una protesta social “sabía que Dios estaba conmigo”, y que “si muero, sé que será por una causa justa”. La motivación que moviliza a estas cristianas y cristianos es, como dice el autor, moral y espiritual; son comunidades politizadas por razones de fe. Es su fe, su conciencia moral, la que las lleva a ir más allá del espacio religioso, a salir del templo. En el caso de Mexicali, se asocian con vecinos, con autoridades locales, con movimientos sociales, con académicas y académicos, para formar lazos de unidad y de lucha.

Contra el individualismo capitalista, el comunitarismo

A pesar de que el cristianismo liberacionista no es un movimiento o una organización bien delimitada, con objetivos y programas, sino que encuentra distintas formas de modelarse, tampoco podemos decir que es una masa amorfa de cristianas y cristianos actuando de manera aleatoria. Estos grupos casi siempre se forman en comunidades, de hecho, el mismo Löwy señala que una característica muy importante de ellas es que hay una clara oposición al individualismo fomentado por el capitalismo:

En el cristianismo liberacionista latinoamericano la comunidad misma es uno de los valores transindividuales más importantes, que posee un significado tanto trascendente como inmanente, ético-religioso como social-político (p. 52).

Ser una comunidad es el centro de sus valores. Es notorio que se congregan casi siempre en grupos pequeños con diferentes adscripciones; mujeres, jóvenes, reflexión bíblica, etcétera. Como ya he mencionado, en el caso de Mexicali todos los grupos se conforman en torno a la reflexión bíblica y se organizan en sus propias colonias, es decir que su comunidad es en torno al barrio. Aquí estamos de vuelta en la visión decolonial de Dussel (2006), donde la construcción de comunidades es la manera de resistir la dominación y amenaza de destrucción.

A partir de eso es que toma forma su actividad ético-religiosa (lo que aquí llamo prácticas religiosas) y social-política (lo que aquí llamo político-popular). Ya mencioné ejemplos de cómo las CEB viven su fe de manera comunitaria, y que de hecho no tiene mucho sentido fuera de ella. Y casi forzosamente esta fe les tiene que llevar a actuar hacia afuera, hacia su barrio, colonia, en las demandas populares y políticas.

Esto aparece en su método, *ver-pensar-actuar*, que utilizan en casi todas sus reuniones. En el *ver* reflexionan una parte de la realidad que les interesa, propuesta por el coordinador o algún líder de la Comunidad; en el *pensar* se analiza esta problemática utilizando alguna lectura bíblica o algún documento de la Iglesia Católica, y muy rara vez el escrito de algún teólogo; y en el *actuar*, es cuando se proponen actividades, mayormente en la misma colonia donde participan, que intente dar una respuesta práctica a lo reflexionado y analizado en los dos primeros pasos. En su mismo método va incluida la preocupación por lo político, pero vista y analizada desde su propia fe.

Desde este método vemos los aspectos trascendentes e inmanentes que Löwy menciona; se preocupan por una ética religiosa, por analizar la realidad, pero desde su fe, desde sus creencias, desde su cristianismo, por particular que este sea, pero empujan estas creencias hacia afuera, a que tengan su lado empírico, tangible, práctico, en el barrio o la localidad donde se encuentran. En ese sentido es que son comunidades transindividuales; superar el personalismo tan presente en la religiosidad actual, pero también buscar trascender el templo mismo en actuación política y comunitaria. Su fe no se limita a lo religioso, y su práctica no se termina en el activismo.

Asimismo, este comunitarismo tiene una característica más, según la visión de nuestro autor, y es que se da desde la periferia hacia el centro. A pesar de que la mayoría comienzan en el seno de la Iglesia, como veremos más adelante, casi siempre son las encontramos en la periferia, en los barrios obreros y populares. Nacen en lo que comúnmente llamamos barrios marginados. Pero Löwy advierte que no se trata de un arriba-abajo o viceversa, como podrían analizar tanto funcionalistas como marxistas clásicos, sino un periferia-centro:

El proceso de radicalización de la cultura católica latinoamericana que habría de conducir a la formación del cristianismo liberacionista no comenzó de arriba hacia abajo, desde las capas más altas de la Iglesia, como sugerirían los análisis funcionalistas que señalaban la búsqueda de influencia por parte de la jerarquía, tampoco de abajo hacia arriba, como alegan ciertas interpretaciones “popularmente orientadas”, sino de la periferia al centro. Las categorías o sectores sociales comprendidos en el campo religioso-eclesial que habrían de convertirse en la fuerza motora de la renovación fueron todos, de una u otra manera, marginales o periféricos en relación con la institución: movimientos laicos y sus asesores, expertos laicos, curas extranjeros, órdenes religiosas (p. 58).

Es curioso que en el caso de Mexicali se cumpla esto casi al pie de la letra. Comenzaron en una zona tan marginal que apenas empezaba a existir gracias a una serie de luchas, como son las colonias Robledo, Roble y Ciprés. El impulsor inicial fue un sacerdote joven, con poca experiencia parroquial, apoyado fuertemente por algunos sacerdotes estadounidenses de la orden de los oblatos y las hermanas Auxiliadoras, de las que algunas venían incluso de otros países sudamericanos. De hecho, en la historia reciente, el sacerdote que más las ha apoyado es norteamericano; él ya había estado en Mexicali hace un par de décadas, después tuvo una experiencia larga en las CEB del municipio de Carranza en Chiapas, y a su regreso se metió de lleno al trabajo comunitario también en esta ciudad. A partir de ahí fue cuando se conformaron las comunidades de la colonia Compuertas. Las CEB nacen en barrios periféricos por iniciativa de sacerdotes alejados de la élite eclesial.

Por lo menos en esta localidad, nunca han sido más de dos o tres padres los que impulsen al mismo tiempo abiertamente estas Comunidades. Pero aún con eso, como vimos más arriba, lograron ser reconocidas en el Plan Diocesano de Pastoral, elaborado en 2016. Desde entonces el obispo nombra a un sacerdote que las asesore, con éxito limitado hasta la fecha: las acompañan durante un tiempo, respetan su trabajo, aunque de manera muy acotada. A pesar de no ser masas,

se hicieron un espacio dentro de la vida clerical. Muchos padres las conocen, aunque la mayoría las critica, otros no ven con tan malos ojos su experiencia comunitaria y su visión de participación popular. En palabras del animador diocesano de las CEB de Mexicali “tanto Ulises [Macías] como Isidro [Guerrero, anteriores obispos de Mexicali] respetaban mucho al padre Chuy [fundador de las CEB en la ciudad]”, refiriéndose a que, a pesar de no ser un modelo promovido, su fundador era alguien reconocido positivamente por el clero diocesano.

Más allá de su trabajo eclesial, fueron formando lazos con expertos laicos: sociólogos y sociólogas, líderes del MUP, organizaciones de izquierda. Ellos ayudaban a la concientización en los barrios y colonias, a la vez que alimentaban sus filas y movimientos con las bases de las CEB. Estudiantes y líderes sociales se involucraban en estas Comunidades pues compartían objetivos, pues si bien ellas no impulsaban un proyecto político, sus valores ético-religiosos coincidían con la visión popular muchas agrupaciones. En la actualidad vemos un par de grupos, que ya mencioné en múltiples ocasiones, con los que tienen contacto de manera continua, ambos abiertamente izquierdistas y de corte popular.

Un poco más adelante, Löwy nos habla de tres etapas de esta conjunción entre movimientos populares y cristianismo liberacionista; 1) identificación con los valores ético-religiosos que estas Comunidades promueven, 2) demanda de autonomía con respecto a la institución católica, y 3) diferenciación y rompimiento con la jerarquía de la Iglesia. El autor está pensando sobre todo en la realidad brasileña, pero en menor escala esto es observable en esta ciudad; algunos grupos del MUP se desprendieron por diferencias de visiones, y otras personas que participaban en las CEB intentaron fundar grupos más politizados o asociaciones civiles. Estas Comunidades y los movimientos populares con los que se involucran se retroalimentan mutuamente.

Löwy, añade que muchos militantes del cristianismo liberacionista reinterpretan el evangelio a través de esta experiencia y contacto con estos movimientos, y en muchas ocasiones esto hace que se acerquen al marxismo. Aquí el autor está pensando la década de los 60, 70 y 80 del siglo XX, donde el discurso marxista era más abierto y extendido que hoy. Pero es indudable que sigue ocurriendo en Mexicali, donde muchas personas que militan en las CEB, que su primer contacto político fue ahí, después se han adherido a otros movimientos socialistas, feministas o de educación popular. La concientización provocada por las Comunidades, provoca en muchas personas la apuesta por una militancia más radicalizada.

Comunidad, fe y liberación

Si bien todo lo que he mencionado se refiere particularmente a las CEB, en este punto no he profundizado sobre lo que Löwy entiende por Comunidad Eclesial de Base. Lo único que recalqué fue el hecho de que para el autor ellas son el cristianismo liberacionista casi en estado puro ¿Por qué? La Comunidad de Base, para dicho autor, es

Un pequeño grupo de vecinos que pertenecen al mismo barrio popular, ciudad perdida, aldea o zona rural y que se reúnen regularmente a rezar, cantar, celebrar, leer la Biblia y discutirla a la luz de su propia experiencia de vida. Cabe observar que las CEB son mucho más convencionales desde el punto de vista religioso de lo que se cree: valoran y practican cierto número de oraciones tradicionales y ritos (el rosario, vigiliias nocturnas, adoraciones y celebraciones tales como procesiones o peregrinajes) pertenecientes a la religión popular (p. 67).

En múltiples ocasiones ya he mencionado el hecho de que las CEB de Mexicali efectivamente están en colonias populares; Robledo hasta la fecha sigue considerándose una de las colonias más peligrosas de la ciudad; Satélite quedó básicamente atrapada en un conglomerado de fábricas y maquiladoras; Compuertas a pesar de ser una colonia histórica de la ciudad, literalmente de los primeros asentamientos, sigue teniendo carencias en cuanto a servicios públicos; aunque en este estudio no se incluyó, el ejido Hipólito Rentería es una zona rural. Comunidad de base y barrio popular van de la mano.

Pero, como bien señala Löwy, estas Comunidades se conforman en torno a la realidad parroquial. Es casi siempre por invitación de algún sacerdote o religiosa que comienzan a conformarse estas pequeñas comunidades. Lo hacen desde el trabajo parroquial; liturgia, catequesis, coro, grupos de reflexión bíblica, grupos juveniles, etcétera. Y muy rara vez reniegan de dicha actividad eclesial. Como en otro lugar menciona Tahar-Chaouch (2007), la vida religiosa de las CEB es muy tradicional y no dista mucho de otros grupos católicos.

En Mexicali efectivamente fueron religiosas y religiosos quienes apoyaron, alentaron y se esforzaron por el nacimiento de estas Comunidades; Los padres Jesús y Patricio, las hermanas Natividad y Nicolle. Ellas y ellos fueron mencionados en múltiples ocasiones como los impulsores; a nivel personal, reconociendo sus capacidades individuales y alentando su actividad, como a nivel comunitario poniendo sus recursos a disposición y volcando sus esfuerzos como clérigos para la unión vecinal.

Por ello, la participación de las personas y la posterior formación de Comunidades fue a nivel parroquial, dentro de las actividades del templo. En el caso de la Robledo, la mayoría comentó que su primer contacto fue ayudando a construir la capilla y en talleres de distintos temas en la colonia Carbajal. En Satélite, otras mencionaron que sus comienzos fueron siendo catequistas. Otras, apuntaron a que, por invitación, comenzaron en el grupo de jóvenes. Incluso hoy en día, aunque se haga más a título personal, el trabajo eclesial sigue presente; en Satélite sigue habiendo catequistas, en Compuertas están incluidas en el rol para ayudar en las actividades del templo. En las entrevistas, nadie renegó de la religión en cuanto tal, pero sí de los curas que están alejados del pueblo, o de las personas que solo van a misa sin preocuparse por el prójimo. De hecho, son conscientes de que el alejamiento de la feligresía tiene que ver con la poca capacidad del catolicismo para acercarse a la vida cotidiana de los barrios.

Löwy agrega que la experiencia dentro de parroquias, a su vez que en el trabajo comunitario “conduce a la politización y a que dirigentes y miembros de las CEB se sumen a partidos de trabajadores o a frentes revolucionarios”, y un poco más adelante sigue a Levine cuando menciona que en estas Comunidades “la promoción de la justicia está enraizada en el núcleo de la fe religiosa” (p.68). No se pudiera entender una sin la otra. Por ende, participar dentro de la parroquia, actuar en el barrio o la colonia, y adherirse a movimientos políticos son parte de la misma fe religiosa de las Comunidades Eclesiales de Base.

Es decir, la participación en este cristianismo liberacionista es un proceso de toma de conciencia y posterior participación política-popular; participan dentro de una CEB o parroquia desde un cristianismo más crítico con la realidad que le circunda, lo que les lleva a querer actuar fuera del templo, ayudando a la comunidad, al barrio, a la colonia, a los grupos vulnerables. Esto provoca que algunos de ellos y ellas se sientan impulsadas a seguir con actividades que transformen la realidad, y por ende comiencen a militar en partidos, frentes, organizaciones, todas ellas con tintes políticos de izquierda.

En la historia reconstruida para esta investigación, se puede notar que desde sus inicios estas Comunidades y el MUP han tenido una relación estrecha; las líderes de las CEB, en cierto sentido también eran líderes de sus colonias, y los líderes del MUP sabían que tenían que ser cercanos a ellas. También tenemos el caso de la conformación de Grupo de Apoyo en Solidaridad con Nicaragua, conformado por trotskistas y personas de las CEB de Mexicali. En su momento tuvieron actos de solidaridad con el EZLN y contra lo ocurrido en Acteal. Y ya he mencionado su

reciente participación en el movimiento contra Constellation Brands y la privatización del agua, así como la adherencia de algunas mujeres jóvenes a distintos movimientos feministas.

Así, las Comunidades Eclesiales de Base nacen en parroquias de barrios marginales, y rápidamente se vinculan a los problemas vecinales, y toman consciencia de las cuestiones políticas de su localidad y país. Eso no quita en ningún sentido su carácter religioso, pues siguen profesando sus creencias de manera habitual. Lo que sí ocurre, es una vinculación con otras organizaciones y movimientos políticos. Pero esta adherencia y vinculación no ha sido para nada de manera pasiva. No es que aporte en número, sino que, como señala el mismo autor:

La experiencia de las CEB, gracias a su poderoso componente democrático, ha contribuido con frecuencia a una nueva calidad de los movimientos sociales y políticos que ha fomentado: enraizada en la vida cotidiana del pueblo y en sus preocupaciones humildes y concretas, ha alentado la autoorganización de las bases y la desconfianza de la manipulación política, el discurso electoral y el paternalismo del Estado (p. 69).

Su aporte es cualitativo en el sentido de que las CEB literalmente viven con el pueblo: al originarse en barrios humildes, y estar conformada en su mayoría por personas no politizadas, pueden dar cuenta de los problemas y los sentires reales de estos sectores de la sociedad. Al reunirse en torno a un programa político, las demandas reales e inmediatas de la gente pueden sentirse más profundamente. La política de las CEB es una política de la vida cotidiana que parte de las bases populares. Ellas se acostumbran a organizarse con sus propias ideas y con sus propios medios, por lo cual desconfían de cualquier grupo clientelar, ya sea de izquierda o derecha.

Si bien en algunos lugares se puede detectar que las CEB poco a poco se diluyeron en otros movimientos sociales o grupos parroquiales, en el caso de Mexicali no ha sido así. El arraigo de sus militantes las ha llevado a vincular en trabajo de otras organizaciones con el de las Comunidades y a generar puentes entre ambos. Y este mismo arraigo es con el barrio: preocupándose por niñas y niños, ancianos, personas vulnerables, etcétera. Ellas son un referente tanto para otras organizaciones como para sus colonias. La manipulación y paternalismo político ya no entran tan fácilmente en estas Comunidades.

Críticas: “basismo” y tabús

Cuando Orozco y Orozco (2015) analizan lo ocurrido con las CEB de Nayarit en la década de 1980, llegan a la conclusión de que ellas se diluyeron en el movimiento urbano-popular, en partidos políticos de izquierda y en cooperativas, además de que, al ya no estar los sacerdotes y religiosas fundadores, se perdió gran parte del su trabajo comunitario. Es decir, los autores critican de las CEB su poca capacidad de autonomía, tanto hacia los movimientos externos, como para con el clero.

Sus conclusiones distan mucho de las que aquí presento. En el caso de Mexicali no ha habido una pérdida de autonomía con respecto a otras organizaciones. Algunas personas pertenecientes a las CEB prefirieron fundar asociaciones civiles, otras siguieron su trabajo, pero desde la pastoral social de la diócesis, etcétera. Por otro lado, también es evidente que el número de participantes disminuyó desde el que padre Jesús ya no está en la parroquia de la Robledo, pero con el paso de los años, su trabajo en el barrio, sobre todo en la colonia Satélite, se ha hecho mucho más presente. Lo mismo en Compuertas: fue por impulso de un sacerdote, pero cuando él se alejó, el trabajo no menguó. Sin embargo, no todo es positivo. Las críticas que podemos encontrar a las CEB de Mexicali van en otro sentido.

El arraigo popular, a los barrios de origen, a sus problemáticas, y a su propia composición de clase, señala Löwy, también pueden ser un peligro: “el llamado ‘basismo’, que conduce al rechazo de la teoría y a la hostilidad hacia la organización política”. A veces se centran en la ayuda inmediata a las personas necesitadas y en atender las necesidades de la comunidad, y difícilmente salen de ahí. Algunas personas no participan en actividades si estas no se realizan dentro de la misma colonia donde viven, los grupos de jóvenes resultan efímeros, a veces muy comprometidos políticamente y otros desaparecen sin más. Su constante actividad dentro del barrio las lleva a mantenerse ahí, en el asistencialismo barrial.

De hecho, el autor cita a Frei Betto, que habla de huir tanto del populismo como del vanguardismo eclesiástico. El primero se refiere a la actitud de creer que las bases siempre tienen la razón, que su consciencia es “pura” y no contaminada por la ideología dominante. La segunda es la actitud contraria, la de creer que el pueblo necesita conducción porque son ignorantes y apáticos. El primer peligro es el de idealizar a las bases, el segundo el de menospreciarlas.

En cuanto al primero, durante las observaciones, pude notar algunas situaciones contradictorias. Por ejemplo, como mencioné, hay quienes participan en movimientos feministas,

y otras personas que se dicen en contra por considerarlas “radicales”, lo mismo en el tema del aborto. También tenemos quienes defienden de manera férrea al actual presidente, López Obrador, y quienes no simpatizan con él de ninguna manera. Hay otras personas que practican el catolicismo de manera clara, que siguen apoyando en las parroquias donde se encuentren, y otras personas, sobre todo las jóvenes, que siguen muy poco el rito tradicional y su participación religiosa es acotada a las CEB. Que haya una participación política-popular no necesariamente se traduce en una consciencia uniforme, en una sola visión de la realidad, o en una lectura homogénea de los problemas barriales y sociales.

Y Löwy ya había adelantado esto, al criticar que los teólogos de la liberación hayan incluido muy poco en su análisis problemas sociales que son despreciados dentro de la Iglesia Católica: la ética sexual, el divorcio, los métodos anticonceptivos, el aborto, todos los cuales se engloban en “la libre disposición de su cuerpo por parte de las mujeres” (p.73). El autor se pregunta si este silencio es táctico, para no entrar más en conflicto con la jerarquía católica, o por convicciones reales premodernas. En lo personal, me inclino a pensar que es un poco de ambas cosas: por un lado, se busca “no asustar” a la gente del templo que no pertenece a las CEB, y no llamar demasiado la atención de los jerarcas. Pero también, hay ciertos temas que siguen siendo un tabú, o que simplemente no se consideran importantes, ya sea porque la visión masculina predomina o porque al pertenecer a otra generación, estas cuestiones no se abordaban públicamente.

La crítica del autor es cierta en gran medida para las CEB observadas. Quizás porque su animador diocesano sea hombre, estas temáticas no se abordan, o se abordan de manera escueta, de paso. Por otro lado, se observó el caso ya muchas veces mencionado de las mujeres jóvenes de las CEB que defienden el feminismo. También, una de las actividades observadas fue un tema sobre Ecofeminismo, donde se habló del problema ecológico y del papel de las mujeres, utilizando ejemplo de mujeres dentro de la biblia. Esto no es poca cosa en un contexto donde hay mucho liderazgo masculino y temor a tocar este tipo de temas en el entorno eclesial. Löwy escribió esto en 1999, es decir hace 25 años, así que es de esperar que se haya avanzado al menos un poco en este respecto.

Capítulo VI. Conclusiones: el éxodo eclesial

La perspectiva de las y los creyentes: latinoamericana y liberadora

Como he dicho desde el principio, la cuestión de las Comunidades Eclesiales de Base es un asunto eminentemente latinoamericano. La realidad de pobreza, de desigualdad, de violencia, etcétera, les ha hecho construir un discurso que intente responder a ello. Para ello, echaron mano de la imposición de una religiosidad europea como lo es el cristianismo. Sin embargo, no fue solo un proceso de adaptación sino de apropiación: descolonizar el cristianismo. Algunos pensadores de la teoría decolonial y del pensamiento latinoamericano también son reconocidos como teólogos, siendo el caso de Enrique Dussel el más reconocido, pero Michel Löwy nos aportó la herramienta teórica más profunda, que es el cristianismo liberacionista.

En este trabajo pudimos observar cómo las CEB se insertan en esta realidad de opresión; reaccionan contra la pobreza, contra la desigualdad, contra el individualismo, e incluso contra una religiosidad alienante. Ser “iglesia en salida”, “Iglesia de los pobres”, es algo que está muy presente en ellas, en su discurso. Se enorgullecen no solo de estar con los pobres, sino de ser ellas mismas pobres. Y, por lo tanto, critican tanto a las y los feligreses como a la curia que no opta por esta visión pobre del catolicismo; “Iglesia pobre y con los pobres”, señalan continuamente.

Y esto no solamente es narrativo o como eslogan, sino que, como vimos, es claro que se desenvuelven en los barrios periféricos de la ciudad; barrios obreros, populares y pobres. Ellas mismas surgieron de la lucha popular por la vivienda, por una vida digna. Se configuró a través de participación política y comunitaria, y no necesariamente surgió de un dogma religioso. En las CEB de Mexicali es notable la relación entre pensamiento cristiano y lucha popular.

De aquí se desprende que las prácticas religiosas de las CEB solo se entiendan a través de la participación de las y los creyentes. Por un lado, se agrupan en torno al templo, o a grupos de reflexión bíblica, además de que son organizadas por sacerdotes y religiosas, pero muy rara vez se quedan ahí. En el caso de Mexicali, tanto el padre Chuy como la hermana Naty fueron fundamentales en los primeros años, así como su presencia en la parroquia de la colonia Robledo y las colonias aledañas. Pero esto siempre se da de manera marginal; ellas siempre son vistas como un catolicismo “diferente”, por decir lo menos. Vimos que durante un periodo fueron prácticamente expulsadas de su participación parroquial. Sin embargo, resistieron reuniéndose en sus propias casas, y haciendo más actividades comunitarias que religiosas. Entonces, su

cristianismo solo es distinguible *en acto*. Su fe cobra sentido solo desde la misma práctica de las y los creyentes; no reniegan del catolicismo, pero el catolicismo a veces sí reniega de ellas; son cristianas, pero también políticas; están en el templo, pero también en la comunidad. Son un éxodo.

Salir del templo, llegar a la comunidad

Las CEB, como su mismo nombre lo dicen, hacen un énfasis en la construcción de comunidad. Es decir, la comunidad se vuelve su espacio privilegiado, donde su *ser* cobra sentido. Pero esto se da en un doble sentido. Primero, la comunidad como la formación de grupos, donde se lee y reflexiona la biblia y otros documentos eclesiales, se tienen talleres de formación, retiros y convivencias en general. Ahí asisten las y los militantes. En ese mismo espacio organizan eventos, apoyo comunitario, asistencia social, etcétera. La comunidad como un espacio formativo y organizativo.

Pero hay que resaltar que este espacio no es el espacio de la iglesia o del templo, no es la parroquia quien acoge el sentido comunitario. Las CEB de Mexicali, desde hace muchos años se reúnen en las casas de sus mismos integrantes, ponen sus propios espacios de vida como espacios comunitarios. Los hogares se convierten recibidores de la comunidad. La reflexión bíblica se da en sus salas, comedores y demás.

Cuando fui a realizar el grupo focal con el grupo de Compuertas, me llamó la atención que el lugar de su reunión fue la recámara de la casa, por lo que lagunas personas estaban sentadas en la cama, y otras en sillas en torno a una mesa pequeña puesta especialmente ahí para dicha reunión. Otro ejemplo es que cuando llegó un párroco nuevo al templo, se quiso presentar con el grupo de CEB, y fue él quien asistió a la casa de sus reuniones, y no ellas al templo. A esto hay que agregar que en no pocas ocasiones sus reuniones terminan con comida y bebida, por lo que después de la reflexión y el compromiso viene un rato de esparcimiento y vinculación amistosa y familiar. Es desde sus propios hogares desde donde *nace* la comunidad.

Por otro lado, son comunidad en cuando que se preocupan por pertenecer al barrio y a la localidad más allá de la parroquia; no se limitan a su hogar o a hacer amistades. El templo no es el centro de sus actividades en ningún sentido. Los eventos formativos que realizan son abiertos al público, casi siempre se dan en el espacio comunitario fuera, es decir más allá del límite de lo

puramente religioso. Todas tienen una fuerte proyección comunitaria; limpieza, eventos culturales, talleres informativos sobre temas de relevancia política y social, etcétera.

Vimos que en el poblado Compuertas utilizan el parque público para realizar sus actividades, la mayoría con tintes políticos. En la colonia Satélite adoptaron un espacio que intentan reforestar, hacen talleres formativos y políticos en la escuela secundaria, pintaron bardas alusivas a luchas sociales, hacen eventos comunitarios como “bicipaseos” o convivios para los adultos mayores, etcétera. En la colonia Robledo tienen menos participación, pero en el grupo focal algunas entrevistadas dijeron pertenecer al comité barrial del DIF donde se impulsan actividades a favor de la comunidad, y otra de ellas, a nivel personal, pero con la ayuda de muchas personas, tiene un desayunador para adultos mayores desde hace algunos años. Su presencia en el barrio no pasa desapercibida; su cristianismo no está en el templo ni se limita a su reflexión bíblica en reuniones.

Entonces, lo comunitario se vuelve un puente hacia lo político. *Ser Comunidad* las convierte en el punto de encuentro entre feligreses y líderes sociales; entre vecinos y organizaciones políticas; entre el espacio comunitario y la protesta política. Las CEB, sin pretender abanderar ni organizar ninguna lucha social, participan en ellas como cristianas y cristianos, e impulsan a la comunidad, al barrio, a que también lo haga. Sin embargo, aquí la crítica podría ser la misma de la que nos habla Frei Betto: un marcado *basismo*, que, al darle prioridad a las bases, a las clases populares, les impide organizarse más ampliamente y resulta en un ensimismamiento, una comunidad encerrada en su propio barrio.

Y si bien no tienen una labor propagandística, es decir que en sus eventos no buscan convencer a nadie de unirse a sus grupos o a su forma de organización, tampoco reniegan de su propia religiosidad. En sus eventos, de formación o de protesta política, encontramos elementos religiosos: cirios, fotos de sus santos, versículos de la biblia, oraciones... Su religiosidad es parte de su vida pública. Igualmente, en sus eventos religiosos encontramos simbología de lucha política: consignas, demandas, carteles, etcétera.

En una de las observaciones aquí presentadas, era notoria la participación de al menos tres organizaciones políticas. El evento de conmemoración del 5 de Junio, sobre el incendio en una guardería de Hermosillo, siempre lo hacen en conjunto con la Organización Socialista de Trabajadores. La foto de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, santo salvadoreño muy admirado por las CEB, se hace presente en casi cualquier evento, político o comunitario. Los cirios y las

oraciones al final de los eventos no pueden faltar. Una de las entrevistadas dijo no haberse aliado nunca a ningún partido político, y no aceptar puestos públicos por sus convicciones cristianas, porque no era lo que había aprendido en las CEB.

Pero también en su vida religiosa interna es que la comunidad juega un papel determinante. El hecho de compartir comunitariamente la reflexión bíblica, de tener una lectura contemporánea y cercana a su realidad, las dotan de sentido. Como manifestaron las participantes, aquí es donde realmente disfrutaban leer la biblia, y el resto de integrantes se vuelven tan cercanos como la familia. El momento final, el de compartir la charla y el alimento, se vuelven imprescindibles justo por esto.

En las CEB, el territorio, es decir los barrios y colonias, pasan de ser un lugar de posicionamiento geográfico prácticamente aleatorio o circunstancial, a ser un lugar de enunciación, de narratividad, de creación de un mundo de vida, a través de la comunidad. La comunidad es el territorio, no simplemente como lugar dónde vivir, sino como parte de vivir y construir la vida. Siguiendo la lectura de Dussel, la comunidad es donde la vida cobra sentido. Para estas Comunidades, aquí es donde política y religión encuentran su convergencia y realización.

¿Sujetos emergentes?: niñas, niños, jóvenes y mujeres

Dentro de la caracterización de las mismas CEB, les gusta llamar sujetos emergentes a aquellos grupos poblacionales que requieren una atención especial, en el sentido de reflexionar y abarcar sus propias problemáticas: niños y niñas, jóvenes y mujeres, principalmente. Sin embargo, en el caso de las CEB de Mexicali es notable que estos grupos no son emergentes, es decir, no están saliendo a la luz, sino que ya tienen una presencia clara y esencial.

Empezando por las mujeres, ellas son la gran mayoría de las integrantes de estos grupos. Hace algunos años, en una charla que tuvieron con Belia, quien fue una de sus fundadoras, señaló lapidariamente: “las CEB somos mujeres, laicas y pobres”. Y quizás no hay una definición más sucinta de estas Comunidades. Durante las entrevistas y grupos focales aparecieron muchos nombres de lideresas; las religiosas Natividad y Nicole, son reconocidas como de las primeras que hicieron un esfuerzo por formar comunidades. Chepy, Ernestina, Lupita, Olga, entre otras, eran mencionadas frecuentemente como pilares de los primeros años de las CEB. Estas

Comunidades serían literalmente impensables sin la participación activa de las mujeres en su construcción.

Hoy en día las mujeres siguen siendo la primera línea en las actividades comunitarias, las que invitan a otras mujeres a sus grupos de reflexión, las que organizan y ponen su mano de obra. Ahora, es notable el liderazgo de las mujeres jóvenes; imparten temas de formación, traen invitadas e invitados profesionistas, están presentes en los equipos nacionales de las CEB. Para muestra, al momento de hacer esta investigación, su animadora regional es una mujer joven. Es evidente que hace falta mucho trabajo investigativo sobre la participación de las mujeres en la religión popular, no solo, como se ha hecho, desde espacios serviles, sino en su dimensión organizativa y de liderazgo. Si bien cada vez está más presente la teología feminista de la liberación, es una asignatura pendiente estudiar el aporte de la visión de las mujeres a la construcción de este cristianismo liberacionista.

En el caso de niñas y niños, es sobresaliente que se les incluye en la vida de sus grupos. Durante la realización de los grupos focales, como estos se hacían en los espacios que destinan a sus reuniones semanales, siempre había mucha presencia de niñas y niños, regularmente parientes de las y los presentes. En ocasiones había mucha bulla, y a nadie parecía molestarles, no se les pedían calmarse o estar en silencio, sino que se les permitía jugar entre ellos en un lugar cercano. En un par de eventos observados, me tocó ver que una mujer joven se ofreció de voluntaria para cuidar a estos niños y niñas, para que sus padres, madres y abuelas pudieran estar tranquilas participando. También, en algunas ocasiones, cuando se iba a tener una actividad donde habría comida, se pensó en llevar alimento que ellos fueran a disfrutar.

A las niñas y niños no se les excluye de sus actividades, así como tampoco se les pide incluirse bajo su propia lógica de silencio y atención, sino que se les permite ser y comportarse como niñas y niños. Igualmente, a las jóvenes se les permite desarrollar sus propias habilidades y capacidades sin ser juzgadas. Estas Comunidades están lejos de manejar un *adultrocentrismo*.

A esto hay que agregar lo que mencioné desde el inicio, sobre que mi propia participación y la de mis hermanas se dio desde muy temprana edad. Entonces, otro de los puntos pendientes sería analizar la constitución de este discurso liberador cristiano desde las familias, desde temprana edad, para dilucidar si es desde entonces cuando se empieza a configurar el fuerte arraigo que encontramos en dichas Comunidades. Esto abonaría mucho al trabajo ya realizado sobre religión en niñas y niños.

Pero lo que se ha estudiado poco es la participación de la niñez en la constitución de un discurso que aquí llamamos liberador. Regularmente no se tienen en cuenta cómo es que las niñas y niños se integran, o no, a los discursos políticos de izquierda o revolucionarios.

El éxodo: salir del templo, salir de sí mismo

Durante un grupo focal, una de las participantes dio la mejor definición de las CEB: un éxodo. Se refería a que en estas Comunidades ella aprendió a salirse de la parroquia para irse al barrio, y salirse de sí misma para pensar en las y los otros, en el prójimo. Adhiero totalmente a esta caracterización. Su vida comunitaria lo es todo, en ella toma forma tanto la política como la religión. Pero esto no lo hacen en un nivel abstracto, sino siempre en atención a las necesidades de las otras y los otros: desde hacer paseos en bicicleta y visitar ancianos, hasta participar organizativamente en movimientos sociales.

Asimismo, se preocupan las unas por las otras; dicen sentirse familia, que les duele lo que hace sufrir a la otra y el otro. Están pendientes de las familias de los y las demás integrantes, cuando a alguien tiene problemas económicos se les apoya, en sus reuniones se festejan los cumpleaños, etcétera. Son una comunidad no solo por compartir una religión, sino por su cercanía personal, por su apoyo mutuo. Si preocupación no es solo de palabra, sino de acción, de actos amorosos.

Y cuando digo actos amorosos, no me refiero a simple sensiblería, no se limitan a dar pasteles y abrazos; respetan a las jóvenes que están desarrollando sus capacidades y liderazgo, alentándolas en su participación en la formación, así como apoyándolas económicamente para asistir a eventos nacionales. Lo mismo con las infancias, que les permiten ser ellas mismas; jugar, reír, gritar, comer, celebrar, comer a su gusto, mientras el telón de fondo son reflexiones bíblicas, limpiezas barriales y protestas políticas.

Ellas son un éxodo político: salen de los cauces habituales de los movimientos sociales, las organizaciones o partidos políticos, pues los espacios de luchas y demandas no son los habituales. Son un éxodo religioso: las paredes del templo y las actividades parroquiales no limitan su participación, y, por el contrario, siempre buscan rebasarlos. Las Comunidades Eclesiales de Base reconfiguran los espacios religiosos y políticos, a la vez que intentan abonar a la construcción de poder popular en los barrios en los que están presentes. Estudiar a las CEB resulta imprescindible si queremos entender la religiosidad y la política latinoamericana.

Referencias

- Alabarces, P. y Añón, V. (2016). Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 13-22. <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/629>
- Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina*. Akal.
- Berzosa, R. (2006). *Iglesia, sociedad y comunidad política*. Desclee de Brouwer.
- Bidegain, M. (1993). Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la formación del Partido Dos Trabalhadores (P.T.). *Historia Crítica*, (7), 92-109. <https://doi.org/10.7440/histcrit7.1993.11>
- Boff, L. (1975). *Teología desde el cautiverio*. Indo-American Press Service.
- Boff, L. (1991). *¿Magisterio o profesia?* Palabra Ediciones.
- Boff, L. (1992). *Iglesia: carisma y poder*. Sal Terrae.
- Boff, L. (1995). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial*. Trotta.
- Boff, L. y Boff, C. (1984). Cinco observaciones de fondo sobre la teología de la liberación. *Regno*, 193-196.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones*, 27(108), 29-83. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Butler, J., Laclau, E. y Zizek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Calixto, A. M. (2022). Pulso autoetnográfico: la urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social. En V. autoras, *Etnografías afectivas y autoetnografía* (pp. 57-69). Investigación y diálogo para la autogestión social.
- Casaldáliga, P. y Vigil, J. M. (1993). *Espiritualidad de la liberación*. Centro de Reflexión Teológica, Centro de Estudios Ecuménicos, Comuniades Eclesiales de Base, Centro Antonio Montesinos.
- Castillo, A. (2015). *Sabiduría indígena y ética social cristiana*. CENAMI, SERAPAZ, CEB, EDUCA, Flor y Canto.
- CEB Mexicali. (2023, 28 de marzo). *Facebook*. Obtenido de Facebook: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.6121878631228429&type=3>

- CEB Mexicali. (2023, 18 de mayo). *Facebook*. Obtenido de Facebook:
<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.6281602681922689&type=3>
- CEB Mexicali. (2023, 7 de noviembre). *Facebook*. Obtenido de Facebook:
<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.6891967814219503&type=3>
- CEB Mexicali. (2023, 5 de junio). *Facebook*. Obtenido de Facebook:
<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.6346082718808018&type=3>
- Comunidades Eclesiales de Base. (2015). *CEB Mx*. Obtenido de CEB Mx:
https://www.cebmx.org/_files/ugd/d5db39_de42381f768a411099992715931d2789.pdf
- Concha, M. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. Siglo XXI.
- Costadoat, J. (2021). Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación: a cinco décadas de su origen. *Theologica Xaveriana*, 71. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.vtllcdo>
- Díaz, H. R. (2015). La hermenéutica como método para comprender la colonialidad del sujeto de Abya Yala. *Sophia. Colección de Filosofía de la Educación*, (19), 47-89.
<https://doi.org/10.17163/soph.n19.2015.02>
- Dussel, E. (1975). *Teología de la Liberación e historia*. Latinoamérica libros SRL.
- Dussel, E. (1977). *Religión*. Edicol.
- Dussel, E. (1995). *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación Volumen II. La Arquitectónica*. Trotta.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos sobre filosofía de la liberación*. Trotta.
- Echeverría, B. (2001). *Bolívar Echeverría Discurso crítico y filosofía de la cultura*. Bolívar Echeverría Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura. Consultado el 17 de marzo de 2023.
https://bolivare.unam.mx/ensayos/la_religion_de_los_modernos
- Escontrilla, H. A. (2009). El catolicismo social en la Iglesia mexicana. *Política y Cultura*, (31), 139-159. <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1082>

- Escontrilla, H. A. y Reygadas, R. (2009). El devenir de la utopía en las Comunidades Eclesiales de Base. *Veredas*, (Número especial), 27-49.
<https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/561>
- Ferrer, V. (1992, 14 de enero). Fuga de gas clorhídrico, en Mexicali; 40 intoxicados y 5 mil familias desalojadas. *Excelsior*.
<https://www.files.cenapred.unam.mx/es/BibliotecaVirtual/1992C3/1992-1-14-C3-N1.PDF>
- Francisco. (2015). *Carta Encíclica. Laudato Si' del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. La Santa Sede.
https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf
- Freire, P. (1968). *La Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gil, J. (2017). De la confrontación al agionamiento en las relaciones entre Iglesia Católica y modernidad. *Sociológica*, 32(91), 277-313.
<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1310>
- González, J. A. y Bustamante, S. (2021). Un encuadre sistémico del populismo. *Hallazgos*, 18(36), 249-290. <https://doi.org/10.15332/2422409X.5595>
- González, A. B. (2022). La epistemología afectiva desde mi saber. En Varias autoras, *Etnografías afectivas y autoetnografía* (pp. 127-140). Investigación y Diálogo para la Autogestión Social.
- González, J. (1994). Crecimiento industrial y riesgo urbano: el caso de Mexicali, Baja California. *Estudios fronterizos*, (34), 9-29. <https://ref.uabc.mx/ojs/index.php/ref/article/view/338>
- González Ruiz, E. (2014, 30 de noviembre). *Conservadurismo católico*. Contralínea.
<https://contralinea.com.mx/opinion/conservadurismo-catolico/>
- Guasco, M. (2012). El concilio Vaticano II entre ayer y hoy. *Revista de Historia y Religión*, (2), 11-30. <https://doi.org/10.53439/revitin.2012.01.02>
- Gutierrez, G. (1972). *Teología de la liberación: perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Hanui-Sutton, A., & Varela-Ruiz, M. (2013). La técnica de grupos focales. *Investigación en Educación Médica*, 2(1), 55-60. [http://dx.doi.org/10.1016/S2007-5057\(13\)72683-8](http://dx.doi.org/10.1016/S2007-5057(13)72683-8)

- Hernández, L. (2015). Análisis de la participación comunitaria desde una perspectiva sociocultural. *Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 3(3), 14-24. <https://www.redalyc.org/pdf/5523/552357188009.pdf>
- II, C. V. (2008). *Documentos*. Dabar.
- Jiménez, M. J. (2016). *Conferencia Episcopal Latinoamericana*. Conferencia Episcopal Latinoamericana. https://www.celam.org/observatorio-old/docs/COMUNIDADES%20ECLESIALES_DE_BASE.pdf
- Jociles, M. (2018). La observación participantes en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 121-150. <https://doi.org/10.22380/2539472X.386>
- Laclau, E. (1977). *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Leñero, L. (2003). *Investigación diagnóstico sobre las Comunidades Eclesiales de Base en México*. Instituto Mexicano de Estudios Sociales.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses, política y religión en América Latina*. Siglo XXI.
- Lozano, F. (2019). Crisis humanitarias, religiones y resistencias. En V. Giménez (comp.). *La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina* (pp. 91-120). CLACSO.
- Martínez, L. (2016). La teología de la liberación como antecedente geo-epistémico de la crítica decolonial. En C. Figueroa, G. Lo Brutto y F. Matamoros (coords). *Religión, historia y sociedad en las luchas por la naturaleza* (pp. 75-90). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego".
- Martínez, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación*. Herder.
- Masferrer, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaría.
- Mignolo, W. (2013). *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Editorial Universitaria Abya-Yala.

- Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas del catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(119), 81-104. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>
- Müller, G. L. (2015). Colegialidad y ejercicio de la potestad suprema de la Iglesia. *Anuario de Derecho Canónico*, (4), 373-385.
- Nájar, A. (2016, 16 de febrero). *¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco en México?* BBC News Noticias. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an
- Navarro, A. (2016). *La teología de la liberación y su contexto histórico*. Navarra.
- Olivera, A. (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Antropología Social y Cultural de Uruguay*, 12, 139-153. <http://www.scielo.edu.uy/pdf/asocu/v12/v12a10.pdf>
- Oría, G. I. (2019). La hermenéutica del Concilio Vaticano II: un debate teológico abierto. *Dios y el Hombre*, 3(1). <https://doi.org/10.24215/26182858e033>
- Orozco, P. y Orozco, A. E. (2015). Reconstruyendo el tejido social desde la fe y la participación socio-política. Balance de las comunidades eclesiales de base en Nayarit, México. *Revista de Ciencias Sociales*, (150), 23-36. <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i150.22829>
- Ortiz, A. y Arias, M. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de la investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/hallazgos/article/view/4991>
- Pinto, L. H. (2015). La influencia de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en la formación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST): breve análisis teórico-documental del papel de la religión en los conflictos sociales en Brasil (1954-1984). *Revista de Estudios Sociales*, (51), 76-88. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.06>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rodríguez Canales, M. (2013). Apuntes sobre la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y la teología de la liberación. *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, (16), 19-26. https://ucsp.edu.pe/images/cpsc/pdf/Apuntes_sobre_la_recepcion_del_Concilio_Vaticano_II%20.pdf

- Rodríguez, A. (2017). Hacia un pensamiento crítico con perspectiva decolonial. *Revista CoPaLa. Construyendo la Paz Latinoamericana*, (3), 9-19.
<http://revistacopala.net/index.php/ojs/issue/view/3>
- Ruiz, J. (2006). ¿La lógica del populismo o el populismo bajo otra lógica? *CONfines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, (3), 103-107.
- Salguero, J. H. (2020). La formación de capacidades en las comunidades eclesiales de base en una colonia de la zona metropolitana de Guadalajara. *Sinéctica*, (55).
[https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2020\)0055-014](https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2020)0055-014)
- Sánchez, A. (2013). Análisis de los relatos de cinco coordinadores de comunidades eclesiales de base en miras a localizar los ideales que los movilizaban en sus acciones colectivas en los años 80. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 17(2), 105-132.
https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73102013000200006
- Sánchez, J. (2018). *Una Iglesia de puertas abiertas*. Palabra Ediciones.
- Sánchez, R. (1990). Otra manera de ver la maquiladora: riesgos en el medio ambiente y en la salud. En B. González-Aréchiga y J. C. Ramírez (comps.). *Subcontratación y empresas transnacionales* (pp. 531-576). El Colegio de la Frontera Norte.
- Silva, E. (2019). El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II. *Revista Teología y Vida*, 54(2). 233-254. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492013000200003>
- Sobrino, J. (1994). *Jesucristo Liberador*. UCA Editores.
- Sobrino, J. (2008). "La iglesia de los pobres" no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio. *Concilium*, (346), 91-102.
- Solís, D. y Martínez, C. (2012). Construcción de fronteras simbólicas y prácticas religiosas. *Estudios Fronterizos*, 13(25), 9-30. <https://doi.org/10.21670/ref.2012.25.a01>
- Tahar, M. (2007). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427-456.
<https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/6101>
- Tahar-Chaouch, M. (2007). Mitos y realidades sociológicas en la Teología de la Liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 25(73), 69-103.
<https://doi.org/10.24201/es.2007v25n73.443>

- Tamez, E. (2001). Descubriendo rostros distintos de Dios. En J. J. Tamayo y J. Bosh (eds.). *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables* (pp. 647-659). Verbo Divino.
- Tarot, C. (2000). Religión y política: relaciones peligrosas. *Revista de Ciencias Sociales*, 6(1), 131-155. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28060108>
- Tec-López, R. (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. *Política y Cultura*, (54), 105-132. <https://doi.org/10.24275/PBVO8687>
- Valenzuela, J. (2014) *Empapados de Sereno*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte
- Valverde, F. (2012). Pedagogía de la liberación: de la educación opresora a la educación liberadora. *Pensamiento Actual*, 11, 117-131.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/pensamiento-actual/article/view/10457>
- Vidal, J. M. (2015, 8 de diciembre). *Del Papa bueno al Papa misericordioso*. El Mundo.
<https://www.elmundo.es/internacional/2015/12/08/5666bd3e46163f48498b4573.html#:~:text=%22Abramos%20las%20ventanas%20de%20la,quiere%20abrir%20ventanas%20y%20puertas.>
- XXIII, J. (1962, 11 de octubre). *Vatican.va*. Vatican.va: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html#_edn*
- Ynoub, R. (2015). *Cuestión de Método. Aportes para una metodología crítica*. CENGAGE Learning.
- Zizek, S. (2022). *La tentación populista*. Godot.

Anexos

Operacionalización

Pregunta: ¿Qué relación hay entre las prácticas religiosas de las Comunidades Eclesiales de Base de Mexicali y su participación política-popular en el movimiento urbano-popular?

Objetivo general: Analizar la relación entre las prácticas religiosas y la participación política popular de las Comunidades Eclesiales de Base en el Movimiento Urbano-Popular en Mexicali.

Pregunta	¿Cómo fue la participación política-popular de las CEB en el movimiento urbano-popular de Mexicali entre los años 1984-1994?		
Objetivo específico 1	Identificar la participación política-popular de las CEB en el movimiento urbano-popular de Mexicali entre los años 1984-1994.		
Premisa	Operacionalización	¿Qué quiero saber?	¿Quién tiene la Información?
Cuando hablo de participación, sigo a Hernández (2015) al señalar que esta es un proceso de interacción social dotado de sentido que, en su trayectoria histórica recurrente en contextos específicos, crea, sustenta y deconstruye las normas de acción y vida de los grupos. Esto, aplicado al ámbito religioso, nos lleva al catolicismo social, que es aquel que participa no solo en las cuestiones eclesiales sino en diversas formas políticas, sociales, culturales y económicas, y busca una fuerte participación política en su entorno para influir y transformarlo, aunque lo hacen mayormente desde su fe católica. Escontrilla (2009) señala que “su capacidad de autonomía, de contestación, de no sometimiento, nos remiten a esa capacidad instituyente que contienen los grupos, y más aún cuando en ellos subyace un proyecto, el cual se alimenta de diversas fuentes” (p. 159). Es decir que, en el catolicismo social de las CEB de Mexicali,	Participación política-popular de las CEB de Mexicali en el movimiento urbano-popular.	¿Cómo fue su participación en el movimiento urbano popular en las colonias donde han tenido presencia (Robledo, Satélite, Solidaridad...)?	Miembros de las CEB. Documentos.
	Procesos de interacción de las CEB de Mexicali, dotados de sentido que en su trayectoria histórica recurrente en el contexto de su participación en el movimiento urbano-popular crea, sustenta y deconstruye sus normas de acción y vida.	¿Qué aportaron las CEB de Mexicali a estos movimientos?	Líderes y lideresas de las CEB de Mexicali.
	La capacidad de autonomía y contestación de las CEB de Mexicali a través de su participación en el movimiento urbano-popular.	¿Las CEB eran reconocidas como tales por los líderes de estos movimientos sociales? ¿Hubo relación posterior al movimiento con las CEB? ¿Cómo influyeron estos movimientos en la religiosidad de las CEB de Mexicali? ¿De su participación en estos movimientos surgió	Líderes y lideresas del movimiento urbano-popular.

<p>hay una fuerte tradición contestataria y contra el sometimiento que abona tanto a los proyectos en los que participa como a su constitución en cuanto grupo religioso. La reserva que hago aquí es cuanto a lo “político-popular” que serán aquella participación no institucionalizada, y nos centraremos en los movimientos sociales y populares.</p>	<p>alguna práctica religiosa?</p>
--	-----------------------------------

Pregunta	¿Cómo se expresa el discurso de liberación de las CEB en su práctica religiosa?
-----------------	---

Objetivo específico 2	Distinguir la correspondencia que hay entre el discurso de liberación de las CEB y sus prácticas religiosas
------------------------------	---

Premisa	Operacionalización	¿Qué quiero saber?	¿Quién tiene la Información?
<p>Dentro de la teología de la liberación existen ideales radicales de transformación social que retoman las CEB, lo que para nada significa un rompimiento con la iglesia o las prácticas católicas tradicionales. Tahar-Chaouch (2007) apunta que “la posición de los partidarios de los teólogos de la liberación no marcaba una ruptura con ella en el campo religioso” y que “si bien muchos se fueron alejando de las comisiones eclesiales, situándose en sus márgenes ecuménicos y civiles, siguieron contando con potentes apoyos procedentes de dentro de la institución” (p.445). A esto hay que agregar la visión de Lozano (2019) sobre las prácticas religiosas, cuando señala que estas son “una superación por fusión de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que no se produce tanto en una disputa de carácter teológico, jurídico o en general de los meta-discursos racionales; sino en la fiesta, el lenguaje corporal, la pintura, el monumento, el acto solidario” (p. 118).</p>	<p>Dicotomía sagrado-profano desde la perspectiva de la teología de la liberación.</p> <p>Actos de las CEB dentro de la institución católica.</p> <p>Actos solidarios de las CEB en los que se presenta la superación entre la dicotomía sagrado-profano.</p>	<p>¿Cuáles son las posiciones políticas de las CEB de Mexicali?</p> <p>¿Qué dice el catolicismo tradicional con respecto a la participación política de sus miembros?</p> <p>¿Ha habido enfrentamientos o desencuentros entre las CEB de Mexicali y el catolicismo institucional?</p> <p>¿Qué dice la teología de la liberación con respecto a la participación política de las y los cristianos?</p> <p>¿Cómo conciben la teología de la liberación las y los miembros de las CEB de Mexicali?</p> <p>¿En qué campo</p>	<p>Líderes de las CEB.</p> <p>Documentos: CVII, CELAM.</p> <p>Principales teólogos de la liberación: Leonardo Boff, Jon Sobrino, Enrique Dussel.</p> <p>Miembros de las CEB, investigador (guía de observación).</p>

Es decir que, si bien las posiciones políticas de las CEB de Mexicali se alimentan de la radicalidad política de la teología de la liberación, tanto su campo de acción como sus prácticas religiosas no se alejan mucho del discurso católico institucional-tradicional, a la vez que estas mismas prácticas intentan ser una reconfiguración de lo sagrado y lo profano.	desarrollan sus actividades las CEB de Mexicali? Más allá de los movimientos sociales ¿Qué actividades organizan ellas mismas dentro y fuera del campo católico?
--	---

Pregunta	¿Cómo simbolizan las CEB de Mexicali su participación política en el contexto del cristianismo liberacionista que practican?
Objetivo específico 3	Examinar las prácticas religiosas de las CEB de Mexicali en la actualidad y cómo las relacionan con su participación política popular

Premisa	Operacionalización	¿Qué quiero saber	¿Quién tiene la información?
Solís y Martínez (2012) señalan que “la cultura [y lo mismo vale para el campo religioso] alude a procesos desestabilizadores, contradictorios, hegemónicos y conflictivos, pero también es una manera de ir entretejiendo alternativas sociales a tales procesos”, además que estas prácticas religiosas son “prácticas simbólicas históricamente construidas y estructuralmente situadas en donde las personas interactúan” (p. 29). Así, las prácticas religiosas de las CEB de Mexicali se mezclan con el contexto sociopolítico en que se desenvuelven, siendo que a la vez que entran en conflicto con una realidad social específica, entretejen, desde su religiosidad, alternativas a estos conflictos.	Manera en la que las CEB de Mexicali entretejen alternativas sociales a procesos político-populares hegemónicos y conflictivos. Prácticas simbólicas religiosas de las CEB de Mexicali que se han construido históricamente a través de su participación política-popular.	¿Cuáles son las prácticas religiosas específicas de las CEB de Mexicali? ¿Cómo transforman estas prácticas religiosas en participación dentro de movimientos sociales? ¿Qué actividades comunitarias o sociales realizan, desde su perspectiva religiosa, para general alternativas a los conflictos sociales y comunitarios que ellas reconocen? ¿Cuáles son las problemáticas sociales, comunitarias y políticas que más abordan? ¿Cómo las abordan?	Observador, miembros de las CEB.

¿Qué actividades realizan para contrarrestar estas problemáticas?

Pregunta ¿Cuál ha sido el proceso de conformación de las CEB de Mexicali como una comunidad cristiana liberacionista?

Objetivo específico 4 Analizar cómo las CEB de Mexicali expresan un cristianismo liberacionista a través de su participación política-popular

Premisa	Operacionalización	¿Qué quiero saber	¿Quién tiene la Información?
Michael Löwy señala que “en el cristianismo liberacionista latinoamericano la comunidad misma es uno de los valores transindividuales más importantes que posee un significado tanto trascendente como inmanente, ético-religioso como social-político” (p. 52), y agrega “esta matriz común es una condición importante para el desarrollo de un proceso de afinidad electiva en Latinoamérica entre la ética religiosa y las utopías sociales” (p. 53). Para este autor las expresiones tanto religiosas como políticas del cristianismo liberacionista las encontramos en su “ser comunidad”. El mismo autor entiende por comunidad de base “un pequeño grupo de vecinos que pertenecen al mismo barrio popular, ciudad perdida, aldea o zona rural y que se reúnen regularmente a rezar, cantar, celebrar, leer la Biblia y discutirla a la luz de su propia experiencia de vida” y “poco a poco las discusiones y las actividades de la comunidad se van ensanchando, en general con la asistencia de un clérigo, y empiezan a incluir tareas sociales [...] Contribuyen en gran medida a la creación y crecimiento de movimientos sociales.” (p. 67 y 68).	<p>Significado de ser comunidad en las CEB de Mexicali.</p> <p>Dimensión ético-religiosa de ser comunidad en las CEB de Mexicali.</p> <p>Dimensión social-política de ser comunidad en las CEB de Mexicali.</p> <p>Puntos de convergencia entre las dimensiones ético-religiosa y social-política en las CEB de Mexicali.</p> <p>Actividades que las CEB de Mexicali realizan en sus colonias que contribuyen a la creación o crecimiento de movimientos sociales.</p>	<p>¿Cuál es su idea de “hacer comunidad”?</p> <p>¿Qué es una comunidad para ellas y ellos?</p> <p>¿Cómo se organizan comunitariamente las CEB de Mexicali?</p> <p>¿Cómo esta organización comunitaria las relaciona con los movimientos sociales en los que han participado?</p> <p>¿Qué relación tienen con el clero católico?</p> <p>¿Se han enfrentado con él? ¿Ha habido sacerdotes o religiosas que les han apoyado?</p> <p>¿Cómo?</p> <p>¿En qué tareas y necesidades el barrio o comunidad han participado? ¿Cuáles han iniciado las CEB y en cuales se han agregado posteriormente?</p>	Observación, miembros de las CEB.

Es decir que las CEB crean comunidades a partir de prácticas religiosas tradicionales del catolicismo, pero rápidamente se insertan en las tareas sociales del barrio o donde quiera que se desarrollen.
