

CAPÍTULO II
EL CONTEXTO SOCIAL Y RELIGIOSO
DEL MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN

2.1	Movimiento de Renovación Católica y Renovación Eclesial	48
2.2	El Movimiento de Renovación y la crisis de las identidades	52
2.3	Una catolicismo identificado con la solución de la pobreza y exclusión.....	55
2.4	El pentecostalismo	59
2.5	Movimiento de Renovación y diversidad social y cultural en Zacatecas	66

CAPÍTULO II

EL CONTEXTO SOCIAL Y RELIGIOSO DEL MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN

Como ya se verá en el capítulo siguiente, desde su origen, el Movimiento de Renovación surge en un contexto general que posee tres condiciones básicas, a saber: a) crisis del autoritarismo de las instituciones sociales, b) renovación eclesial de la Iglesia Católica y c) crisis ideológica o crisis de las identidades (Padilla Rangel, Y., 1991: 33). En este capítulo prescindiremos de toda referencia al primer aspecto, debido a que se trata de una condición que refiere, entre otros aspectos, al análisis de las relaciones de legitimidad y de poder entre laicos y seculares, y esta relación no constituye, por el momento, nuestro interés. En cambio, abordaremos a grandes rasgos lo que se conoce como la Renovación Eclesial, la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base; todas ellas resultado del Concilio Vaticano II. Estas experiencias religiosas y de religiosidad, aunadas a la crisis de las identidades sociales, vienen a constituir el ambiente propicio para el desarrollo de la organización laica y por supuesto también del Movimiento de Renovación en particular. Enseguida, trataremos una de las fuentes más importantes de las que se nutre el Movimiento de Renovación como es el pentecostalismo; para concluir con el crecimiento poblacional de nuestra ciudad capital y de la cabecera municipal de Guadalupe, en tanto ingrediente

complementario que desde el terreno religioso facilita ese proceso. Sin embargo, en tanto que las ciudades de Zacatecas y Guadalupe no son grandes metrópolis, este es un aspecto que debemos matizar.

2.1 Movimiento de Renovación Católica y Renovación Eclesial

La *renovación eclesial*, como rasgo medular del Concilio Vaticano II, se enfocó hacia un mayor compromiso de la Iglesia con la sociedad, caracterizado por la vuelta "...a las fuentes de toda vida cristiana... y una mejor adaptación a las condiciones de los tiempos..." (*ibid*: 43); es decir, a partir de ella, la Iglesia Católica buscó conocer y actuar cada vez más apegada a las condiciones del contexto y de la vida cotidiana de sus fieles. Este reconocimiento, más tarde se convertiría en uno de los fundamentos centrales para la práctica de los laicos, entre los que se encontraba el Movimiento de Renovación.

Vale la pena recordar que durante la *renovación eclesial* de la Iglesia Católica, en tanto elemento clave de la búsqueda o de reconocimiento de las religiosidades, surge todo un cúmulo de prácticas entre laicos y seglares. El espíritu que entonces privaba, tanto en lo social como en lo religioso, puede ser explicado así: la soledad y la búsqueda de las identidades funcionan como un proceso precipitante (Giddens, A.) de la transformación social y religiosa que se vive desde la segunda mitad del siglo XX, o como Bastian afirma:

Transnacionalización de las redes de comunicación, empobrecimiento y anomia de las masas, ausencia de movimientos sociales

autónomos y juego político cerrado, fracaso del catolicismo radical... son los principales factores explicativos del crecimiento de los nuevos movimientos religiosos (Bastian, J. P., 1997: 96-97).

Es decir, una gran mayoría de la población que es sujeta por las reglas socioculturales de una minoría, o por el campo de lo oficial, busca por sí misma la conformación de *reglas socioculturales subalternas* semejantes y muy próximas a la construcción de lo que viene a ser una cultura popular, no necesariamente contrapuestas a lo establecido. En el campo de lo religioso sucede un proceso que corre paralelo a éste: *poco a poco se producen y se van reconociendo distintas religiosidades; en tanto formas de dar significado al signo general*, como ya se dijo inicialmente en el capítulo 1. Este dualismo, por un lado, implica el desenvolvimiento de la religiosidad oficial a favor de la tolerancia, y por otro, el desarrollo de la religiosidad de los fieles; esta última entendida como una construcción práctico-simbólica de los sectores no oficiales que tienden a expresar de manera particular y espontánea los deseos, anhelos y esperanzas que la religión oficial no satisface ni resuelve. Este aspecto se convertirá en un segundo elemento que termina dando forma al Movimiento de Renovación actual; veamos este aspecto.

Como se sabe, la religiosidad no oficial conduce a lo que Weber denomina *una ética de la compensación*, que sin someterse al terreno de lo oficial busca la liberación del sufrimiento (Weber, M.; 1997: 395). Sólo en esta medida, la transformación en el campo de la religiosidad o de lo que se conoce como la *renovación eclesial*, recoge las percepciones y deseos que se albergan en la miseria material y moral, así como en la exclusión social de amplios sectores sociales (Fabrè Platas, D., 1996: 37). Es decir, no

sólo se trata de una respuesta de la Iglesia a favor de los pobres, sino también comienza a incluir a sectores sociales que están excluidos del Estado nación y de lo que deriva de él: nación, nacionalidad, nacionalismo y por supuesto integración social.

Empero, la respuesta que proviene del seno mismo de la Iglesia es un proceso que viene antecedido o cuando menos acompañado por el auge de una religiosidad de los creyentes, basada en la refuncionalización de sentimientos y expresiones culturales; que al no tener otras opciones, terminan reforzando los lazos con la Iglesia, pero ahora lo hacen ante la necesidad de reafirmar la vida y las percepciones en aquellos aspectos que escapan a la racionalidad del hombre y al sometimiento no racional de las actividades cotidianas canalizadas hacia los símbolos, como la reificación de los santos, que en gran medida cataliza los sentimientos y acciones del sujeto hacia un significado mítico. Obvio resulta que en algunos casos este proceso lleve a la hipercatectización religiosa,¹ y en otros a la toma de distancia respecto de esas interpretaciones.

Esto es, más allá de los cuestionamientos a la religión, las manifestaciones de religiosidad popular, como se sabe, tienden de igual manera a mezclar el paganismo con la

¹ Los sujetos tienden a vivir inmersos en varias dimensiones sociales, todas y cada una de ellas conforman su identidad. Puede ocurrir que el sujeto tienda a destacar una de estas dimensiones como la más importante o definitoria en su vida, de tal forma que tienda a anular o descartar todas las demás dimensiones. Esto último es lo que George Devereux denomina "hipercatectización". Devereux, Georges, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975: 133.

santidad. Esta situación vista desde los cánones oficiales como “normal” nos habla de la necesidad de expresión que tienen amplios sectores sociales religiosos, los cuales encuentran en la práctica que recrean, el vehículo indispensable para redefinir su identidad a partir de las tradiciones culturales que el formalismo y el racionalismo modernizante hacen a un lado. Es decir, en este caso también se va produciendo un proceso de refuncionalización de sentimientos y expresiones culturales fundado en manifestaciones de fe, donde lo carnavalesco del mundo profano se entrelaza con el mundo de lo sagrado. Por supuesto, esta experiencia, entre otras cosas, lleva al desarrollo de una gran pluralidad de grupos de laicos, e incluso, a variaciones de un mismo grupo. Sin embargo, lo interesante de este asunto es que grupos de laicos como el Movimiento de Renovación también empiezan un proceso de cuestionamiento de los rituales, de la mediación de los sacerdotes entre Dios y el hombre, así como los significados de la *virtud* y *salvación*, etcétera. Para la Iglesia Católica, *este cuestionamiento no puede ser tolerable si no es a partir del reconocimiento de una profunda renovación eclesial que los incorpore y abra expectativas para su realización.*

Dicho sin rodeo: *la renovación eclesial impulsada por la Iglesia y el desarrollo de las religiosidades al seno de la misma son dos elementos clave que sirven de asidero para el desarrollo del laicismo, y por tanto, también son elementos clave para el Movimiento de Renovación.* Sin embargo, existen asimismo otras condiciones que lo hacen posible y que es necesario pasar revista.

2.2 El Movimiento de Renovación y la crisis de las identidades

La crisis ideológica como parte de este complicado proceso se presenta como resultado inercial de la pérdida de las identidades en general, llegando a repercutir en todas las instituciones de lo social, incluyendo la Iglesia. Por supuesto, la práctica de esta institución, además de ser oficialmente renovada, desde el terreno de los fieles también se va produciendo una afirmación o reafirmación de la misma. Esto es: *aunque la religión no es la única que permite al sujeto enfrentar la realidad, ella constituye un campo fecundo que hace posible la solución de los problemas identitarios*, permitiendo a su vez hacer frente a la soledad y despersonalización que se vive en la sociedad actual. En los casos en que ello es así, se abre la posibilidad de la reconstrucción simbólica del entorno inmediato a partir de un sistema reestructurado de creencias, basado en las necesidades y anhelos individuales que se desarrollan de manera colectiva, dando lugar a la conformación de pequeños espacios físicos y sociales de interacción, donde se generan experiencias comunes, reinterpretaciones de la realidad, expectativas así como estrategias individuales y colectivas necesarias para hacer frente a lo cotidiano.

Esto es, para los creyentes –cuya crisis de identidad se refugia en las creencias religiosas– las instituciones y autoridades que representan lo religioso pierden sentido o comienzan a perderlo a partir de su puesta en duda. Esto, por supuesto, lleva a una crisis de identidad que requiere de una solución con base en las opciones que están al alcance, donde por supuesto la ruptura con lo religioso es la más dolorosa y más difícil de resolver. Obviamente, hay sectores que contando con otro tipo de recursos no optan por esta vía. En cambio, para quienes se resisten a dejar

su religión, la búsqueda de una opción al seno mismo de la Iglesia es un paso obligado. Por supuesto, *esto conlleva necesariamente hacia la reestructuración del sistema simbólico de creencias y en algunos casos, da lugar también a la incorporación y militancia en nuevos grupos de laicos*. No está por demás señalar que los miembros de Renovación reconocen éste como un proceso problemático y doloroso que forma parte de su experiencia de conversión. Sin embargo, en la segunda generación –como sucede con los hijos de renovados–, el mismo contacto permanente con sus miembros permite asimilar las prácticas de grupo mediante la socialización primaria. Esto de ninguna manera significa que no haya dudas y conflictos que en el curso del desarrollo individual puedan expresarse.

Empero, la pérdida de las identidades tiene asimismo, entre otras causas más inmediatas, la heterogeneidad social y cultural, misma que da lugar al anonimato y según Touraine a la desinstitucionalización y disociación (Touraine, A., 1998). Por supuesto, este es un proceso que no es decisivo en ciudades pequeñas como Zacatecas y Guadalupe, pero que se intensifica con la globalización. Es decir, el acelerado proceso de soledad que se vive, aunado a la pérdida de identidades, origina en los individuos la necesidad de crear o refuncionalizar estructuras de solidaridad –que pueden ser o no religiosas–, en tanto sistemas de relaciones donde los sujetos se identifican entre sí. Esto es, la construcción de pequeños núcleos sociales religiosos como forma de hacer frente a la fragmentación de las identidades, la desinstitucionalización y disociación opera como un recurso muy socorrido en donde el individuo tiende a buscar relaciones solidarias. Dicho sistema de solidaridad es lo que podemos llamar *un nicho social-religioso*, aspecto que ya se ha indicado y que se continuará desarrollando en los capítulos subsecuentes.

Ya sabemos que la heterogeneidad social y cultural refiere a la presencia de una gran infinidad de grupos o clases sociales que no existen en las pequeñas comunidades rurales² y que, en cambio, sí tienen una gran presencia en la ciudad. Estos grupos sociales forman parte de la vida en sociedad, y también por tanto del proceso de socialización secundaria en que los individuos se ven involucrados y ante lo cual necesitan de respuestas permanentes. Frecuentemente, la existencia de este proceso hace difícil reconocer la lógica del todo social, que se complica en el caso del actor lego que sobrevive en el anonimato o en la búsqueda de relaciones afines a su identidad. De esa manera, las soluciones y las respuestas que se logran tener son cada vez más insuficientes, y sin embargo, se hacen también más apremiantes para la sobrevivencia. De ahí que la crisis de las identidades de los individuos se acompañe de otras crisis en el terreno social, como serían las crisis de las instituciones, las que no necesariamente se disuelven, pero que tienen que reformarse.

Ante un supuesto como el anterior, las respuestas han sido múltiples. Por ejemplo, en *el terreno religioso y no religioso*, los individuos tienden a fortalecer sus redes de relación social, potenciando con ello las relaciones directas, el intercambio de favores, el desarrollo de la solidaridad (Moctezuma, M., 1999) y de una religiosidad

² Con esto, lejos se está de suponer que las pequeñas comunidades rurales son homogéneas. Ellas también albergan distinciones sociales, pero en este caso, esas diferencias son más inmediatas para el individuo, lo cual le permite más fácilmente reconocerlas y responder a ellas con eficacia. Empero, lo opuesto también es cierto: la proximidad, familiaridad e intensidad de las relaciones lleva a conflictos y rupturas muy dolorosas; que bajo otras circunstancias su desenlace no se produce o se le vive con menos pasión.

vívida y reproducida por los mismos actores,³ la que, por supuesto, toma senderos muy disímiles y a veces distanciada del clero. Renovación constituye un caso que da cuenta de ello, ciertamente no se trata de una experiencia encaminada hacia la ruptura, pero sí de una práctica entre laicos que para las jerarquías religiosas resulta ser problemática y en algunos casos radical.

2.3 Un catolicismo identificado con la solución de la pobreza y exclusión

Parte los objetivos del espíritu de la renovación eclesial se manifestaron también en la *Teología de la Liberación* y en las *Comunidades Eclesiales de Base*. En el primer caso, la Teoría de la Liberación surge como respuesta al contexto social anteriormente descrito, buscando adecuarse y ser parte de la solución de amplios grupos que cuestionan o van perdiendo la identificación con el discurso católico oficial. Ésta tiene como una de sus raíces, el Concilio Vaticano II, donde la Iglesia Católica siguiendo la Constitución *Gaudium et Spes*, propone hacer conciencia de la necesidad del análisis histórico de la realidad, buscando la hermandad entre las naciones. La constitución señalada propuso un conocimiento de lo que

³ Juan Manuel Ramírez Sáiz señala que los comportamientos colectivos se dan con base en tres principios: la identidad, la oposición y la totalidad. El principio de identidad hace referencia a la autodefinición, a lo que se piensa de sí; el de oposición implica las relaciones que el nosotros guarda en relación al otro, y el de totalidad se refiere a las opciones prácticas históricas y culturalmente orientadas de las que se vale la colectividad para actuar (Ramírez Sáiz, J. M., 1991: 95). Los espacios sociales donde se dan los comportamientos colectivos, presentan estos mismos principios.

ellos llamaron *el signo de los tiempos*; al respecto, allí se dice:

Para cumplir esta misión es deber permanente de la iglesia *escrutar a fondo los signos de los tiempos* e interpretar a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a las perennes interrogantes de la humanidad, sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (*Gaudium et Spes*, 4, *las cursivas son mías*).

En este tenor, si la sociedad estaba caracterizada por la opresión, la forma de hacerle frente debería ser la búsqueda de la libertad de los sectores oprimidos. Empero, con ello no sólo se buscaba impactar en lo religioso, sino también llevaba a hacerlo en el campo estrictamente social.

Otra de las raíces de la Teología de la Liberación, más próxima al contexto social en el que nos movemos, sería la II Reunión del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) celebrada en Medellín, Colombia: en donde a partir de los postulados propuestos en el Vaticano II se vio la necesidad de promover cambios estructurales al interior de la Iglesia Católica latinoamericana, proponiendo acciones que habían de seguir los obispos de la región. Por tanto, la Teología de la Liberación implicó un compromiso social a partir de la eliminación de las opresiones de los desposeídos, buscando el establecimiento de una sociedad de hermanos; es decir, de iguales, donde la libertad, igualdad y fraternidad fueran patrones de conducta. Luis G. Del Valle comenta que la Teología de la Liberación:

...se caracteriza por estar inserta en la vida de un pueblo, con la consecuencia de tomar muy en serio el análisis de la realidad... tiene un lugar social,... pretende un nuevo ordenamiento de las relaciones sociales, y en este sentido es una teología política(Del Valle, L., 1996: 238).

Es decir, la Teología de la Liberación implica un análisis constante de la realidad, busca un cambio en la sociedad, cambio que debe encaminarse a propiciar la igualdad entre los individuos, constituyendo por tanto una opción a favor de los pobres así como de aquellos grupos que están socialmente excluidos, como las etnias: éstas en tanto signo de pluralidad. De ahí que, como es sabido, no fueron pocos los casos en los que sacerdotes y religiosos afines a la Teología de la Liberación se comprometieron en auténticas luchas populares y sociales en nuestra América Latina.

De la misma manera, las Comunidades Eclesiales de Base surgieron a la luz del Vaticano II. Desde un principio y como rasgo característico, éstas se consideraron a sí mismas como un grupo de católicos que habían encontrado en la solidaridad el mecanismo para hacer frente al dolor, la injusticia y el sufrimiento social (Zenteno, A., 1983: 200-201), pues se trata de:

...grupos eclesiales de gente del pueblo que forman verdaderamente comunidad, comunidad cristiana eclesial, que analiza su realidad, la reflexiona a la luz de la fe y se compromete a luchar por transformarla liberadoramente. Su vida-actuar es celebrando la fe, se orienta a la transformación de la iglesia misma y de la sociedad. Todo esto vivido en el seno del pueblo mismo y en el compromiso con el pueblo todo (*ibid*: 198).

Esta definición da cuenta de que estos laicos buscan ser *auténticos grupos de acción* que rebasan el ritual y la

reflexión; por ello, la Teología de la Liberación así como las Comunidades Eclesiales de Base son consideradas, por algunos sectores conservadores de la Iglesia Católica, como movimientos contestatarios de corte marxista. Algunos de estos movimientos no pocas veces se han visto activos en los movimientos de liberación; aunque, el ser parte de un orden jerárquico con el cual no rompen, rápidamente han sido localizados y controlados.

Es decir, tanto la Teología de la Liberación como las Comunidades Eclesiales de Base conformaron inicialmente un intento de respuesta católica hacia la apertura de la religiosidad de sectores inmersos en la anomia social. Estos dos movimientos y su opción de ayuda a los pobres y excluidos, ciertamente implicaba una renovación eclesial; pero, como grupos desarrollados al seno mismo de la Iglesia Católica, su consolidación radical puso en serio peligro el estatus de las altas jerarquías. Por tanto, ante esa situación límite se buscaron soluciones diversas: *una opción alterna, tolerable para las altas jerarquías, que pretende suplir a la Teología de la Liberación y a las Comunidades Eclesiales de Base lo que llevó a constituir el Movimiento de Renovación Católica Carismático en el Espíritu Santo*. Por supuesto, su evolución ulterior se nutre de esas experiencias.

Hasta aquí queda claro que el contexto en el que surge el Movimiento de Renovación está caracterizado por la renovación misma de la Iglesia Católica, por la crisis social de las identidades y por el surgimiento de expresiones radicales que al seno mismo del catolicismo se transforman en un problema como son los casos de la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base. Sin embargo, el cuadro aún no está completo ya que Renovación también recoge una serie de símbolos y rituales propios del pentecostalismo de origen presbiteriano y metodista, que ahora es necesario describir.

2.4 El pentecostalismo

Los pentecosteses, según Harold Bloom (1994: 60-62, 186-187), se ven a sí mismos como herederos de la tradición continua del Pentecostés, pero su verdadero origen lo tienen en el año de 1801 cuando en Cane Ridge, Kentucky, se unieron 25 mil personas buscando experimentar un encuentro con el Espíritu Santo, entre los cuales se encontraban presbiterianos, metodistas, bautistas, etcétera, en un *camp-meeting* durante una semana para recibir la gracia del Espíritu y buscar el retorno a la iglesia primitiva. Ritualmente, la reunión se caracterizó por los cantos, las alabanzas y las oraciones. Es ahí donde sectores de las iglesias presbiterianas y metodistas se separan en búsqueda de una religión pragmática, empírica, llena de magia y eminentemente oral; es decir, el *pentecostalismo*.

Esta propuesta religiosa llega a América Latina a principios del siglo XX y se extiende a mediados del mismo siglo. Mayoritariamente se explica por constituir una forma de organización religiosa para enfrentar la miseria y reconstruir la identidad de los marginados (Bastian, J. P., *ibid*: 146). En esta medida, el pentecostalismo se presenta como uno de los bienes de salvación no católicos de mayor demanda en la región, siguiendo pautas idénticas a las de la religiosidad popular, donde la oralidad se convierte en un elemento básico:

...lejos de representar una ruptura social absoluta con la religión popular tradicional, las nuevas sectas (particularmente las pentecostales y adventistas), mantienen una secreta continuidad con ellas a nivel de códigos y de lógica profunda, como son la heteronomía, la resistencia a la sistematización intelectual, la orientación pragmática y experimental de las prácticas

religiosas, la búsqueda de lo maravilloso (como glosolalia y las curaciones milagrosas) el emocionalismo intenso y finalmente, la esperanza utópico milenarista en situaciones extremas de opresión y de crisis (Giménez, G., 1989: 128).

Es decir, para Gilberto Giménez el pentecostalismo engrana más o menos bien con lo multifacético de las prácticas religiosas populares; de ahí que identificándose con ellas logre extenderse y servir de inspiración a grupos como el Movimiento de Renovación. De hecho, como veremos a partir del siguiente capítulo, muchas de las prácticas rituales de los renovados son muy semejantes a aquellas que forman parte de las ceremonias entre los pentecosteses.

Así, como sucede en el Movimiento de Renovación, los movimientos pentecosteses se caracterizan por oponer la cultura religiosa de la oralidad a la cultura escrita y teológica. En ambos casos, lo simbólico y ritual, al tener bases orales, actúan como instrumentos que pretenden dar respuesta a los problemas de los más necesitados; según Bastian:

Tanto por su forma de organización como por su sincretismo religioso activo, *los pentecostalismos latinoamericanos se revelan como una genuina expresión religiosa popular*. Sin embargo, empiezan a la vez a interesar a ciertos sectores medios urbanos quienes encuentran en el desahogo espiritual que ofrecen una manera de superar las angustias ligadas a la precariedad de su posición de clase media, siempre amenazada por las crisis económicas recurrentes (subrayado por nosotros, Bastian, J. P., *ibid*: 146).

Podemos ver que el pentecostalismo actúa como un capital religioso que se opone a estructuras de las iglesias, en cuanto que éstas no satisfacen demandas de tipo

sociocultural; es decir, no hacen frente a la necesidad de mitigar la movilidad social descendente, la soledad, las preocupaciones metafísicas e incluso la salud. Asimismo, los grupos pentecosteses se presentan como una vía que permite la recuperación del lenguaje entre los desposeídos, que buscan escapar de la marginación y la angustia y proponen una práctica de “salvación” basada en la recodificación del entorno. Lo peculiar de este tipo de organizaciones es que ven al sujeto como un virtuoso, que en el ascetismo intramundano busca llevar la religiosidad al mundo y al establecimiento de mecanismos para enfrentarlo. Justo estos aspectos son los que el Movimiento de Renovación recoge de esta experiencia y que en los subsecuentes dos capítulos intentaremos demostrar.

Por lo ya señalado, se desprende que el pentecostalismo busca adaptarse con facilidad a la cotidianeidad de los sujetos por medio de elementos simbólicos, pretendiendo encontrar soluciones a los problemas espirituales originados por los desajustes sociales; para ello se vale de la glosolalia, la taumaturgia y el exorcismo, los cuales dan contenido mágico a sus prácticas religiosas, además de ser considerados como carismas, cualidades sobrehumanas o excepcionales que apartan al sujeto de los individuos comunes (Weber, M., 1998: 57).

En el pentecostalismo, así como en Renovación, la oralidad es un elemento básico en sus prácticas rituales y en la transmisión de sus creencias. El sentimiento es canalizado por medio de la expresión individual. La oralidad, manifestada en la glosolalia (o hablar en lenguas), aunada a prácticas celebradas en términos festivos y de fuertes lazos de solidaridad grupal, permite al sujeto –sin desconocer sus límites– construir y codificar un espacio

socio-temporal desde donde se refuncionaliza su relación con el mundo. La autopercepción del hablar en lenguas da también lugar a la elaboración de una recodificación alterna a la establecida por la racionalidad dominante, donde el individuo se percibe dueño de sí y de su entorno, construyendo su seguridad ontológica. Por otro lado, la salud y la muerte, al ser parte de una realidad, son vistas en un sentido mágico, su tratamiento tiene un carácter chamánico, basado en la taumaturgia y el exorcismo, los cuales buscan librar al sujeto de una vida fuera de orden.

Así, la interacción con la realidad se vive como una “guerra metafísica entre la divinidad y el demonio” donde el individuo debe buscar la “virtud”, entendida ésta como una conducta éticamente correcta expresada en la práctica cotidiana para su santificación. Ésta atiende a un proceso paulatino en el modo de percibir la realidad, donde la salvación se presenta como una proyección de la vida cotidiana que implica “renacer”, permitiendo que el individuo se apropie de una identidad así como de un modo de vida (Weber, 1997: 419-420). *Podemos decir que las prácticas específicas de los pentecosteses denotan una lucha por la manipulación de símbolos; es decir, buscan manipular las visiones del mundo, construyendo un discurso basado en la oralidad, la magia y la identificación.*

La virtud pentecostés, al contrario del catolicismo oficial, es entendida como un quehacer y como un ser en el mundo y no ejemplificada y focalizada en un sistema de santos. Por ello, en el catolicismo, la vida ejemplar y acética de los santos es recordada como modelo de conducta de los laicos. Así, mientras en el catolicismo comúnmente los santos son utilizados para adaptar los conjuntos simbólicos a una realidad determinada y dotarlos de carismas como sanidad, fortuna y longevidad a los

individuos; tanto en el pentecostalismo como en Renovación los individuos son considerados como el medio humano de acceso directo al carisma. Dicho en otros términos: los dones pentecosteses y carismáticos son delegados por la divinidad en el hombre; metafóricamente, la divinidad los pone a disposición del hombre para que se sirva de ellos; es decir, son dones divinos en los cuales Dios se hace presente como prueba de su existencia y poder. En este caso, la interpretación religiosa del mundo no requiere de la mediación de una jerarquía compleja y pesada, sino que descansa en sujetos surgidos de la misma comunidad, que cuentan con la “capacidad” de sanar y expulsar los demonios. Justo esta interpretación de los dones es la que lleva a encontrar un paralelismo entre el pentecostalismo y el Movimiento de Renovación, cuya diferencia radica en el primer caso, en la relación siempre directa con Dios y en el segundo, en la eucaristía; es decir, el sacramento que se cree contiene “el cuerpo y la sangre de Cristo”, siendo éste el principal motivo que los mantiene cohesionados en torno al catolicismo. Este es un aspecto que retomaremos en el desarrollo del siguiente capítulo.

Al contrario de la relación comúnmente aceptada entre lo sagrado y lo profano, según la cual lo sagrado está dirigido por virtuosos que viven en el mundo de lo colectivo y lo extraordinario, mientras lo profano está inmerso en el mundo de la masa que vive en lo trivial y lo ordinario; en el pentecostalismo, ambos elementos se conjugan en la medida en que cada miembro es chaman y enfermo, fuente de soluciones y problemas.

Por otro lado y a diferencia de las altas jerarquías eclesásticas católicas, el pentecostalismo ha sabido aprovechar las tradiciones. Así, la cosmovisión pentecostés incluye una serie de demonios y espíritus malignos que

son combatidos por medio de los carismas, cuya denominación religiosa retoma los contenidos simbólicos tradicionales, permitiendo reconfigurar una religiosidad sincrética. Dicha religiosidad sincrética, aunada al desarrollo de la misma dentro de comunidades sectarias,⁴ permite al sujeto realizar una reorganización social de su entorno, es decir:

La comunidad sectaria es fundamentalmente un espacio de (re)organización social... Para familias que han perdido todo tipo de vínculos tradicionales, el espacio comunitario pentecostal les permite establecer un nuevo tipo de lazo fundado en la confianza y la solidaridad (Bastian, J. P., 1997: 200).

La comunidad sectaria, propia de la organización del pentecostalismo, además de ser un lugar de ayuda mutua y de (re)identificación colectiva, funciona como un espacio de reconstrucción simbólica, donde de manera colectiva se dan la pautas específicas para la interpretación del signo general religioso.

Estas estructuras comunitarias reproducen un sistema organizativo en donde el dirigente, persona investida de carisma y proveniente de la misma realidad que los dirigidos, reproduce los lazos de unidad orgánica como mecanismo para obtener el acceso a la salud o el acceso colectivo al lenguaje (glosolalia). En esta medida, el pentecostalismo funciona también como agente de (re)identificación, lo cual queda demostrado en la medida en que logra que sus miembros “hipercatecticen” la identidad del grupo –como ya se ha visto–, lo que los hace diferentes, provocando que esta dimensión no sea sólo la

⁴ Entendemos la palabra secta en dos sentidos: i) como *sequi*, que significa seguir a una doctrina o jefe, o ii) *secare*, separar o disociar.

más importante sino la única válida, a partir de la cual se entienden todas las demás dimensiones identitarias. Un ejemplo de esto lo encontramos en Harold Bloom, quien al describir a los miembros del pentecostés dice:

...su vida se desenvuelve en el milagro; la razón, la sociedad y la naturaleza quedan reducidas sujetas a su religiosidad (Bloom, Harold, 1994: 189).

Esto es, el sujeto que se convierte al pentecostalismo pasa por una serie de experiencias, no necesariamente siguiendo una continuidad. Sin embargo, se prefiere mostrar su proceso siguiendo su lógica intrínseca con el objeto de luego poder analizar la experiencia que viven los miembros del Movimiento de Renovación Católica Carismático en el Espíritu Santo.

a) El neoconverso pentecostés al ingresar al grupo lo hace para buscar una solución a problemas económicos, de salud-enfermedad o por una inconformidad personal. Busca mitigar con ello un dolor o una carencia cuya base es la redefinición de sí mismo.

b) Una vez en el grupo o la secta, los mecanismos de cohesión internos influyen, ya sea para que en el sujeto:

- i) operen supuestas curaciones milagrosas –la mayoría de las cuales son sobre enfermedades psicosomáticas no fáciles de curar–;
- ii) refuercen su identidad a partir de la interrelación con otros sujetos que comparten su misma experiencia;
- iii) sientan un alivio ante la insatisfacción en la medida en que la ética de salvación del grupo requiere modificar la actuación personal y/o
- iv) reciban una serie de bienes y servicios materiales por parte de la comunidad.

c) Asimismo, el sujeto experimenta esa solidaridad y comienza a perfilar la reidentificación individual en torno a la colectividad. Es a partir de entonces cuando el individuo se replantea su interacción en la familia, la escuela, el trabajo, la sociedad, etcétera.

d) Los neoconvertidos pentecosteses comienzan a periodizar su vida en “un antes y un después”, lo que da muestra de la reidentificación; por último,

e) En muchos casos, los neoconvertidos suelen influir en sus familias y amigos para futuras conversiones. El proceso secuencial da cuenta de cómo la religiosidad contenida en el pentecostalismo constituye una opción que permite a estos individuos hacer frente a la realidad; de igual manera, las prácticas y las creencias reconfiguran la identidad de los sujetos y por tanto hacen que la relación con su entorno se refuncionalice (Hourtat, F., 1998: 112).

2.5 Movimiento de Renovación y diversidad social y cultural en Zacatecas

Con el objeto de retomar la idea de la existencia de un proceso de la disociación y heterogeneidad social, pasemos revista a lo que sucede en el entorno inmediato de estudio. La capital zacatecana es todavía una ciudad pequeña. Hasta 1990 logra rebasar los cien mil habitantes (100,051) en tanto que Guadalupe apenas se aproxima a esa cantidad, ya que según el Censo General de Población y Vivienda de 2000, el municipio entero –que incluye los espacios rurales y urbano– tiene sólo 108,881 habitantes.

Igualmente, como indicador de la diferenciación social, encontramos que en el municipio de Zacatecas, 4.7% se ubica laboralmente en el sector primario, 22.1% en el secundario, 71.1% en el terciario y 2.1% sin especificar. En el municipio de Guadalupe, 16.7% se inscribe en el sector primario, 27% en el secundario, 52.1% en el terciario y 4.2% no está especificado (INEGI, 1997: 141). Es decir, *de acuerdo con su población y diferenciación social a la que ambas ciudades han dado origen, aún no podemos decir que se cuenta con una marcada heterogeneidad social y cultural*. Sin embargo, es necesario tomar en consideración la existencia de una polarización entre quienes se ubican laboralmente en el sector terciario y el resto de los sectores sociales; es decir, los sujetos que radican en la capital zacatecana y que en su mayoría provienen de comunidades rurales donde la tradición y los estrechos vínculos de interrelación son por lo general parte de la vida, aún no sufren tan intensamente como en las metrópolis. Esto sin embargo no deja de ser problemático, ya que, si se siente la necesidad de buscar la cercanía con pequeños grupos de relación, se requiere al mismo tiempo de un proceso de integración social más amplio, en donde las relaciones íntimas son trascendidas, como sucede en general con cualquier inmigrante que llega a nuestras ciudades. En este caso, el *anonimato* se caracteriza por la impersonalidad, diversidad y racionalización, que en conjunto también provocan tolerancia hacia lo diferente (Chinoy, E., 1996: 228-232).

Empero, no debe perderse de vista que en las pequeñas ciudades, si bien es cierto que se presentan los desajustes propios de toda integración social, tampoco debe ignorarse el proceso inverso; es decir, aquel que hace posible una cierta interacción que facilita dicho proceso. En este caso, los propios factores culturales, como la

existencia de una identidad fuerte contribuyen a ello. A nuestro entender, esta es una característica peculiar de ciudades como Zacatecas donde el sentimiento territorializado de sí mismo y manifiesto en el orgullo es más que claro. En ese sentido, la ciudad de Guadalupe recibe una fuerte influencia de identidad en torno a la capital zacatecana.

En este tenor, quienes buscan “resolver” su integración social desde el campo estrictamente religioso, también recurren a los pequeños grupos de laicos organizados y por supuesto, desde allí comienzan a ver su “horizonte”. Ahora bien, para el caso que nos ocupa, cuando llega Renovación a Zacatecas las opciones donde el laico católico puede actuar y desarrollar una experiencia propia son escasas; de ahí que los primeros iniciados de este grupo estén muy encapsulados, aspecto que también trataremos en los capítulos III y IV.

Resumiendo: entre los religiosos, la religión funciona como un principio de identidad en torno al cual contingentes de individuos se unen. En el presente capítulo vimos que tanto los grupos pentecosteses como la Iglesia Católica generaron sus opciones para hacer frente a las rupturas socioculturales. Una constante en dichas opciones lo constituye la tendencia al desarrollo de prácticas religiosas encaminadas a la superación de la exclusión.

Empero, las organizaciones religiosas, como la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base —que pretenden superar no sólo la exclusión sino también la pobreza— pusieron en serio peligro el *status quo* de la Iglesia Católica, convirtiéndose todo ello en los condicionantes sociales más importantes a favor de una

profunda renovación eclesial. Ésta, a su vez, implicó la búsqueda de una organización capaz de hacer frente al magisterio paralelo para recatolizar a los fieles; así es como surge el Movimiento de Renovación Católica Carismática, el cual viene a fundir la religiosidad popular con la religiosidad carismática pentecostés y la teología católica; en palabras de Roberto Blancarte, Renovación es:

...una nueva versión del neopentecostalismo, puesto que no ponía en entredicho la pertenencia a la iglesia católica, sino que buscaba renovarla carismáticamente por medio del Espíritu Santo (Blancarte, Roberto, 1993: 365).

Para los pentecosteses, al igual que para los miembros del Movimiento de Renovación, la base de su oralidad se encuentra en los carismas otorgados por el Espíritu Santo. Los renovadores católicos creen en la Santísima Trinidad y en los santos, y consideran que el Espíritu Santo no sólo es una doctrina en la cual hay que creer, sino que, además, se debe experimentar, interiorizándola y exteriorizándola. Por tanto, desde la Iglesia Católica, el Movimiento de Renovación fue pensado, por un lado, como una alternativa para enfrentar la “religiosidad popular desviada”, que ofrece a los católicos un movimiento lleno de contenidos, retomando la oralidad y la magia y ofreciendo una perspectiva sincrética que busca una opción frente al pentecostalismo. O sea, Renovación funciona como una trinchera desde donde la Iglesia Católica pretende defender su estatus; sin embargo, Renovación está actuando asimismo como espacio de reconstrucción social donde sus miembros buscan alternativas poco ortodoxas a los problemas cotidianos. Esta es la parte problemática que el catolicismo oficial no puede eludir y a la cual es necesario dirigir la mayor atención.