

LA DIVERSIDAD CATÓLICA VISTA DESDE LOS NUEVOS ROSTROS DE DIOS*

Renée de la Torre
CIESAS Occidente – México

Resumen. Este artículo trata sobre la subjetivación de la creencia, que apunta a la diversificación de formas de ser, representarse y actuar de los católicos que participan en los nuevos movimientos eclesiales laicos. Para seleccionar los casos se diseñaron tipos ideales que responden a los siguientes criterios de contraste cualitativos: a) los procesos de conversión; b) la forma en que los laicos se perciben y se relacionan con la estructura eclesial desde su grupo de adscripción religiosa; c) la forma en que perciben y se enfrentan a la transformación de los ambientes sociales, y d) la forma en que conciben el ser y el deber ser del laico católico en el mundo desde su propia historia de vida (conversión, militancia, logros y obstáculos). Se analizan comparativamente los estudios de caso sobre líderes de diferentes movimientos laicales: las Comunidades Eclesiales de Base; Barrios Unidos en Cristo, Renovación Carismática y de un grupo esotérico católico llamado Misioneros Azules. Estos casos fueron seleccionados como tipos ideales para representar la amplia gama de interpretaciones teológicas y doctrinales, los distintos grados de compromiso y las maneras desniveladas de relacionarse con la jerarquía institucional, y por último, las diversas pastorales que promueven para resacralizar el mundo secular.

Abstract. This article deals with the subjectification of religious belief as it is related to the diversification of ways of being, of representing oneself and of behaving corresponding to Catholics that participate as lay men and women in new ecclesiastical movements. In order to select the cases included in the study, I designed ideal types taking into consideration the following criteria marking specifically qualitative constrasts: a) conversion processes; b) ways in which lay people perceive themselves and relate with church structure as part of religious groups; c) the manner in which lay people perceive and confront the transformation of their social environments; and d) the current and normative forms that their conceptions of Catholic lay people take on, as viewed from the lens of their own life history (conversion, militancy, successes and obstacles). In this article, I do a comparative analysis of case studies of leaders from different lay movements: *Comunidades Eclesiales de Base*, *Barrios Unidos en Cristo*, *Renovación Carismática* and an esoteric Catholic group called *Misioneros Azules*. These groups were chosen to be the ideal cases in order to represent the enormous spectrum of

theological and doctrinary interpretations, the distinct degrees of commitment and the unbalanced relationships with the institutional hierarchy, as well as, finally, the diverse pastoral visions promoted to resacralize the secular world.

La religión se vacía y se trasmuta,
adquiere nuevos rostros y figuras

Sbiner (1967, p. 108)

A partir de la segunda mitad de los años sesenta, en parte motivado por el Concilio Vaticano II, se ha abierto, aunque no sin resistencias, un nuevo espacio para la participación laical al interior de la Iglesia que anima tanto la autonomía del laico en el orden temporal, como su acceso a la administración de carismas (antes exclusivos para los sacerdotes) para ejercer ministerios al interior de la Iglesia. Esta situación de proliferación de nuevos movimientos eclesiales expresa la búsqueda de formas alternativas de responder a las necesidades actuales de los individuos y grupos sociales mediante los recursos simbólicos de los sistemas religiosos ya existentes (Wilson, 1982).

El catolicismo popular vive una transformación profunda, marcada por los cambios internos de la misma Iglesia para adaptarse a los ritmos y cambios del mundo secularizado, que incide en la formación de una diversidad de subidentidades religiosas al interior de la Iglesia católica, pero a la vez muy ligadas a procesos internos y plurales de promoción de modelos de pastoral inscritos en comunidades a través de las cuales los creyentes viven y significan de manera diferente y contrastante su identidad católica.¹ Algunos laicos se han formado una nueva concepción de lo que es la Iglesia, se han apropiado del enunciario y hablan de ser y hacer Iglesia y han aprendido a interactuar y relacionarse con la jerarquía a través de relaciones más horizontales, mas no por ello menos conflictivas pues – como veremos – a veces se relacionan a manera de colaboración, pero en muchos casos la actividad de los movimientos laicales construye relaciones tensas y de competencia con la jerarquía por la administración de lo sagrado.

Esta multiplicidad de versiones religiosas se expresa en distintos modos de interpretar la doctrina, distintos niveles de comprometerse con su fe y diferentes vías y sentidos de identificarse y relacionarse con la institución católica, de creer y relacionarse con la trascendencia (Dios y el

más allá) y de consagrar los mundos de vida para transformarlos en territorios de misiones.

Las formas en que los creyentes se identifican y viven como católicos son sumamente plurales y ambivalentes, casi imposibles de abordar en su totalidad. La identidad del católico está mediada, en primer lugar, por la pertenencia a una confesionalidad heredada de padres a hijos, que se refuerza con el cumplimiento de los sacramentos de la Iglesia, con la participación ritual como espacio casi único de la socialización comunitaria, donde se comparten convenciones dogmáticas y la veneración a imágenes y creencias trascendentes. Para muchos creyentes, a quienes identificamos como católicos nominales, pertenecer al catolicismo implica continuar con la tradición, que se vive como generalidad cultural que no se cuestiona y que ha sido incorporada al sentido común y se percibe como una norma a cumplir, más que como una convicción consciente que esté precedida por el acto de decisión y compromiso con la iglesia. Como lo señala Brandão, la manera en que el creyente asume y significa su afiliación al catolicismo puede tener al menos tres manifestaciones: a) una opción religiosa exclusiva como creencia y conducta; b) exclusiva como conducta e inclusiva como creencia; y d) plural como creencia y conducta de afiliación (Brandão, 1989, p. 82). Desde esta posición, los católicos también recrean su forma de vivir su religiosidad en múltiples relatos individualizados, que en muchos casos hacen del catolicismo una religión a mi manera.

Para otros católicos, en específico aquellos que participan activamente en las acciones de la iglesia, la relación con la institución y con la jerarquía está mediada por su participación en un movimiento o comunidad eclesial de pertenencia y, a la vez que significa un deseo por continuar la tradición que sus antecesores les legaron, interviene un compromiso activo con los grupos en que participan, a partir del cual la afiliación al catolicismo supone un proceso de compromiso militante para con la comunidad de creyentes e incluso un proceso de conversión individual y revitalización religiosa comunitaria. Estos procesos, que son los que atenderemos en el presente trabajo, conforman identidades emergentes dentro del catolicismo, diversifican el universo de creencias, marcos valorales y prácticas rituales que conforman el amplio espectro de eso que simplemente llamamos catolicismo.

El análisis que aquí se presenta sólo enfrenta una cara del espectro de la diversidad al interior del catolicismo, que apunta a detectar los

procesos de privatización de la identificación religiosa de los creyentes adscritos al catolicismo.

Con este estudio se plantea acceder al imaginario religioso de Dios, entendido como el resultado de la interiorización subjetiva de la creencia, que contempla la integración del discurso proveniente de las normas y los dogmas difundidos por las instituciones con la experiencia colectiva o individual. Se atenderán narrativas, extraídas de relatos de historia de vida de laicos católicos,² que serán interpretadas desde un marco semiótico que distingue la concordancia o alejamiento entre los significantes y los significados de los imaginarios trascendentes. Con ello se intenta evidenciar la distinción entre imaginario de la creencia y la pertenencia confesional, pues aún cuando el significante de un imaginario (su expresión) puede coincidir entre el creyente y la institución, éste no garantiza que los contenidos (significados) tengan equivalencias. Se parte del supuesto de que:

Aceptar una creencia religiosa no implica adoptar la institución social que la porta, ni en términos de lógica representacional, ni en términos de lógica discursiva, ni en términos de lógica organizacional. Se oponen así dialécticamente el carácter funcional de las creencias y su legitimidad, la noción de utilidad y la de coherencia, la experiencia y la autoridad, lo singular y lo universal. (Lemieux et al., 1993, p. 99)

Los imaginarios trascendentes no necesariamente están determinados por los lineamientos dogmáticos u ortodoxos de las organizaciones sociales de pertenencia, sino por una composición dialéctica de rupturas dentro de la continuidad: “una historia de vida se conoce como una continuidad dentro de la ruptura” (Lemieux *et al.*, 1993, p. 100), que sintetiza la paradoja entre la permanencia de la creencia y la emergencia de la subjetividad de la creencia.

Por ello, más que hablar de identidades católicas, preferimos atender los procesos de identificación religiosa con el catolicismo, retomado de Roland Campiche que: “El proceso de autodefinition en relación con la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso” (Campiche *et al.*, 1992, p. 10).

Lo que se desea es atender las diferentes formas de orientación del creer, desde la perspectiva de los procesos de identificación religiosa, que ya no se limitan a los fueros confesionales, sino a la gama de combinaciones posibles que se dan en la intersección entre la elaboración individual de la creencia y las ofertas múltiples y heterogéneas (sistemas colectivos de organización de las creencias) que traspasan los marcos institucionales,

a la vez que son integrados a los marcos confesionales, convirtiendo estos últimos (las iglesias) en espacios plurales de identificación y diferenciación de la identidad católica. (Campiche, 1991, p. 749).

Atenderé la explicación de los procesos de identificación creyente analizando distintas modalidades en los contenidos de la creencia en una fuerza superior, es decir, la manera en que, de acuerdo a la experiencia personal y comunitaria de los católicos, se va forjando y recreando un imaginario de Dios a imagen y semejanza del individuo contemporáneo. El individuo elige los contenidos de las creencias en función de sus necesidades particulares, pero esta selección no es totalmente libre, sino que responde a un proceso de “apertura limitada”, en el cual se mantiene la tradición cristiana como un tronco común para la reconfiguración de las creencias (Lemieux et al., 1993, p. 130).

Los nuevos movimientos eclesiales se gestan a partir de la necesidad de adaptar la experiencia religiosa a las cambiantes circunstancias humanas – económicas, generacionales, políticas y sociales (Barker, 1985). Los nuevos movimientos eclesiales no se refieren a la creación de pequeñas denominaciones que se separan de las instituciones (a las que comúnmente se les denomina de manera peyorativa como sectas o cultos), sino a aquellos grupos o movimientos que se gestan al interior de las iglesias históricas, como es el caso de la Iglesia católica (Hervieu-Léger, 1996, p. 32).

Algunos de las características generales son:

- 1) se gestan como propuestas alternativas para dar respuesta a las necesidades no satisfechas por las religiones establecidas;
- 2) promueven procesos de conversión individual y grupal que generan: a) nuevas formas de relacionarse y de identificarse con la religión, pero sin provocar rupturas con la iglesia; y b) traza una distinción temporal en donde las prácticas y referentes simbólicos son resignificados a partir del antes y el después de su experiencia de conversión.
- 3) ofrecen un camino más próximo y accesible para lograr la salvación;
- 4) construyen nuevos significados de la relación de lo sagrado y lo profano y de su relación con la comunidad creyente y la jerarquía eclesiástica;
- 6) redimensionan la adscripción religiosa a procesos electivos a partir de su participación en nuevos movimientos católicos.

Dios a mi manera

El planteamiento de la cuestión del cuerpo de los dioses [es útil para] investigar el funcionamiento de su sistema simbólico, la forma en que el código corporal permite pensar la relación entre los hombres y los dioses bajo la doble figura de lo mismo y lo otro, de lo próximo y lo lejano, del contacto y la separación, sin dejar de señalar, entre los polos de lo humano y lo divino, lo que les une en virtud de un juego de similitudes, aproximaciones, imbricaciones y aquello que les separa por efecto de contrastes, oposiciones, incompatibilidades y exclusiones recíprocas. (Vernant, 2001).

Los nuevos conversos al catolicismo ya eran católicos antes de su conversión y, aunque el cambio no se da en una salida de la institución, sí ocurre en una nueva forma de situarse, de resignificar y de revitalizar su pertenencia al catolicismo, pero ya no sólo como católicos a secas, sino desde la experiencia comunitaria que les brinda su participación en una subidentidad del catolicismo. Desde ahí se producen nuevos referentes de identificación y diferenciación aún al interior del catolicismo. Los conversos adquieren un nuevo estatuto que distingue y marca las diferencias entre los diversos modos de ser católicos, ya que no es lo mismo ser católicos de las CEBs que los carismáticos o ser de la vela perpetua que los jóvenes de Barrios Unidos en Cristo. Desde el marco comunitario que brindan estas subidentidades católicas, se reformula su identificación con el catolicismo, se generan nuevos caminos para relacionarse con Dios y con la institución católica y con la sociedad en general. Es por ello que el énfasis en la presentación de los casos está puesto en los procesos de conversión, no como cambios repentinos de un estado inicial a uno nuevo,³ sino más bien como experiencias de transformación de la cosmovisión religiosa, de la relación comunitaria (Lofland; Skonovd, 1981), de la manera de representarse y relacionarse con la Iglesia y su jerarquía. La conversión, aunque se manifiesta en un cambio personal, no es netamente un hecho subjetivo, sino también un hecho social, pues transforma y es transformado por formas de convivencia y de organización grupal, así como nuevas formas de interacción y valoración de su adscripción e identificación con la institución católica (Greil; Rudy, 1982).

Los estudios de caso tratan sobre líderes católicos de asociaciones y movimientos apostólicos. El primero es el caso de una líder de la Comunidades Eclesiales de Base CEBs, que representa el modelo del

laico como pueblo de Dios y que debido a los conflictos con la jerarquía se sitúa en los intersticios de la Iglesia católica y en la misión milenarista de construir el reino de Dios mediante la acción cívico-política; el segundo caso representa la etapa de revitalización carismática al interior de la Iglesia católica a través del testimonio de un líder del Movimiento de Renovación Carismática Católica, un movimiento pentecostal católico que surge y es dirigido por laicos y que se basa en los dones extraordinarios o carismas otorgados por el Espíritu Santo; el tercer caso es el del líder y fundador de Barrios Unidos en Cristo, un movimiento ecléctico, que no responde a corrientes teológicas al interior de la Iglesia, sino a las necesidades de nuevos sectores urbano juveniles, como es el caso de los chavos banda (pandillas juveniles urbanas) y que ha sido incorporado a la arquidiócesis local. El último caso, representa a un grupo de católicos New Age, que expresa un modelo heterodoxo de experimentar su adscripción al catolicismo así como un nuevo espacio fluctuante, es decir sin fronteras claras entre el adentro y el afuera, de situarse en la relación con la institución católica, haciendo de la religión una experiencia espiritual mística-esotérica.

Según los resultados obtenidos en la Encuesta sobre diversidad religiosa en Guadalajara (1996), para la inmensa mayoría de los católicos, aunque con distintos rostros, Dios sigue siendo un símbolo importante dentro del imaginario religioso (Fortuny, 1999; De la Torre *et al.*, 1997). El dogma católico de la Santísima Trinidad, basado en la construcción simbólica de tres personas en un único Dios (Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo), a pesar de la complejidad conceptual que encierra, se conserva como modelo de aproximación a la imagen de Dios y es aún mayor que la idea postconciliar del humanismo cristiano de un Dios personal. Sin embargo, los datos también nos muestran que existe una creciente tendencia a la reelaboración subjetiva de la representación de Dios que incorpora la idea de Dios como fuerza vital o energía cósmica que se aparta de los significantes cristianos tradicionales y que se encuentra más vinculada con la nebulosa esotérica promovida por una espiritualidad de tipo *New Age* que atraviesa y genera nuevos sentidos para los católicos.⁴ Pero ¿en qué dioses creen los católicos? ¿Qué significados alberga la creencia cristiana en Dios (sea bajo la fórmula de la Trinidad o como Dios personal)? ¿Cómo se vive esa relación? ¿Qué rostros tiene Dios? ¿Desde dónde se construye la relación con Dios? y ¿Qué implicaciones tiene el imaginario de Dios en la vida cotidiana?

El Cristo resucitado en los movimientos sociales

El primer caso que expondré es el de la Coordinadora Regional de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Este es el testimonio de quien fue líder regional de Comunidades Eclesiales de Base en el Occidente de México y participó en las Comunidades de Base de Santa Anita, un pueblo tradicional que se encuentra integrado a la zona metropolitana de Guadalajara.⁵ Las repercusiones cotidianas de su conversión fueron radicales. Renunció a su trabajo y a una forma de vida de comodidades económicas para dedicarse de lleno a la construcción del Reino de Dios en esta tierra a través de la promoción y evangelización popular: asistir a talleres, marchas, mítines en favor de las causas de los sectores más desprotegidos de la sociedad. El tránsito entre estos dos caminos de compromiso cristiano y conversión a la pobreza se dio con muchos sobresaltos, rupturas, conflictos con la jerarquía eclesiástica y choques al interior de la familia.

Las CEBs surgieron en Brasil en los años 60, como una concreción de la Teología Latinoamericana de la Liberación. En Guadalajara, fueron inicialmente promovidas por los jesuitas y las monjas del Sagrado Corazón, y empezaron a conformarse en los barrios populares a principios de los años 70. Iniciaron como pequeños grupos de vecinos de las colonias populares que se reunían semanalmente a leer la Biblia. A la luz de las Sagradas Escrituras, se rescataban las dimensiones sociales y políticas del mensaje cristiano, se reflexionaba sobre los problemas cotidianos y se buscaban soluciones comunitarias a la luz de las Sagradas Escrituras. A esto se le conoció como el método **ver-juzgar-actuar** (De la Peña; De la Torre, 1990).

Desde su origen las CEBs se distinguían del resto de los grupos parroquiales porque su campo de acción ya no era al interior de los templos, sino el de la realidad cotidiana, fueron un fermento importante de los procesos de solidaridad barrial y de acción popular. Su posición con respecto a la jerarquía era más autónoma, pues al no contar con el reconocimiento oficial de la jerarquía (como era el caso de la Acción Católica), su organización se daba a través de redes y nexos informales con la institución eclesial.

Cuando yo era niña las monjas te metían ideas ancestrales basadas en la culpa y el Dios castigador, y yo sentía que así no debía ser. En las CEBs aprendí a desmitificar a la jerarquía. A través del conocimiento de la Biblia Aprendimos que no obedecemos a los hombres, obedecemos a Dios, y creemos que Dios no está hablando, está gritando desde acá. Intentábamos rescatar nuestra historia, nuestras tradiciones, volverlas a vivir.

Incluso, el modelo comunitario de CEBs, basado en la utopía de conformar el Pueblo de Dios con una acción preferencial por los pobres, promovía una relación más horizontal con la jerarquía e incluso llegaba a cuestionar los modelos jerárquicos y autoritarios de la Iglesia, a la vez que reivindicaban que la santificación no requiere ni de la autorización ni de la cooperación con la jerarquía eclesiástica, sino más bien está presente en el transcurrir diario de la vida cotidiana (Lehmann, 1996).

En Comunidades Eclesiales de Base aprendí a conocer, relacionarme y confiar en un Dios Padre. No más miedos, no más temores al infierno, yo si existe o no el infierno me tiene muy sin cuidado. El saber que hay un ser que me creó y que confía en mí para seguir transformando esta sociedad y que lo que yo no haga va a quedar sin hacer lo que él confió en que yo hiciera.

La interpretación de los pasajes bíblicos despertaba una conciencia crítica sobre las condiciones económicas y políticas que propiciaban la pobreza, la misión de Cristo era interpretada en un sentido de solidaridad con los más desprotegidos, y aportaba un modelo de acción política tendiente a denunciar las injusticias y un compromiso social marcado por la opción preferencial por los pobres. Los pasajes del antiguo testamento de la Biblia se interpretaban como una teodicea en la que lo cristianos estaban llamados a construir el Reino de Dios en la tierra. Las CEBs desarrollaron un sentido profético de las Santas Escrituras, con el que denunciaban las condiciones de injusticia sociales y un sentido de acción liberadora, para transformar las estructuras de dominación, en un mundo más justo, solidario e igualitario.

Yo siento como que él al darme la vida, se hizo la esperanza de un programito, algo, un hecho que yo debo realizar. Yo me siento así como con ese placer de realizar, como parte del plan de Dios, colaboradora de plan de Dios. Osea que lo que Jesús dejó a medias, porque lo asesinaron antes de tiempo, nosotros tenemos la obligación de continuarlo. No con

la esperanza de que haya cielo y de que hay que hacer esto para que te ganes el cielo, creo que parte de cielo ya lo hemos palpado aquí, en esa relación familiar, en esos logros de la comunidad, en esa conciencia que das a tanta gente, el ver yo que llegan compañeras, así encorvadas, con la actitud así, y luego a luego se van enderezando, y que de no hablar una palabra después les oye uno cada cosa, yo siento que eso es tocar el cielo. El arrancar servicio, con garras, a mordidas a las autoridades es parte de los logros de la felicidad. Yo así concibo pues mi cristianismo.

Su percepción de la Iglesia no sólo fue transformada, sino devaluada. Pues la CEBs vivieron una dura experiencia de desautorización por parte de la institución católica. Para ella la Iglesia más que ser un apoyo en sus labores, se convirtió en un obstáculo. Frente a la exclusión y falta de reconocimiento y apoyo eclesial, muchos líderes progresistas de CEBs han dejado de trabajar en las parroquias, pero continúan su misión de cumplir con el Plan de Dios a través de una organización diocesana, que funciona como una red de intercambio de experiencias y solidaridad que se extiende desde lo local, regional, nacional hasta nivel latinoamericano.

A mí no me incomoda ni me cuestiona no ir a misa, es algo que a la mejor eso sí me hizo sufrir. Porque nos hacían creer que si no vas a misa es pecado. Entonces yo entiendo que ahora es eucaristía lo que realizas todo el día, que te estás ofreciendo. Si desde un principio lo que haces es para bien de los hermanos, para bien del proyecto del Reino de Dios estás haciendo una eucaristía, y estás participando de la manera más difícil, porque te está pesando la crucifixión. Y nos toca el desgarrar, las críticas, el que te despersonalizan, el que te aíslan. Yo así siento la crucifixión. Siento que quienes entendimos en profundidad qué son las Comunidades Eclesiales de Base, vivimos una continua resurrección y es un continuo sacrificio también en la cruz. Porque sacrificamos tiempo que debíamos emplearlo para descansar, para gozar, para hacerte de mejores recursos económicos, y todo eso queda crucificado por un bien superior. Sacrificamos salud, prestigio. Y hay veces que te mueres y se te mueren amistades en las que confiaste y te traiciona quien más quisiste. Esa es una muerte. A ellos (los sacerdotes) los cambian, y ellos se van. Pero tienen seguridad y alimentos y todo. En cambio quienes nos comprometimos (se refiere a los laicos) nos quedamos en medio de la tempestad, y solo a nuestras fuerzas. Y te duele hasta lo más hondo. Te quedas como rompecabezas. ¿Qué te mantiene? Sólo la fe en Dios y la fuerza del espíritu te mantiene.

De la fe de la razón a la fe del corazón

El Movimiento de Renovación Carismática Católica surge como un movimiento de espiritualidad laical basado en los carismas o dones otorgados por el Espíritu Santo (profecía, sanación, don de lenguas, discernimiento, intercesión, exorcismo, escritura, etc.). Tiene su origen en los Estados Unidos en el año de 1966, como resultado de la reflexión y búsqueda de alternativas para revitalizar la fe católica, de un grupo de universitarios laicos católicos de la universidad de Duquense, en Pittsburg, que se reunían semanalmente. En su búsqueda se pusieron en contacto con pastores de iglesias pentecostales y vivieron la experiencia del bautizo en el Espíritu. Este grupo comenzó a propagar sus experiencias y para 1970, ya existían 203 grupos de Renovación en los Estados Unidos formados por laicos. Ante su gran aceptación los obispos norteamericanos declararon al nuevo movimiento como un movimiento católico. El Movimiento de Renovación Carismática (CRM), inició en Guadalajara en la década de los 70. De 1972 a 1977 el CRM surge mediante comunidades domésticas al estilo de las asambleas de oración pentecostales, que se reúnen alrededor de líderes carismáticos y en torno a encuentros masivos donde se testifican en vivo y en directo los milagros de sanación de enfermos producidos por el Espíritu Santo.

Es un movimiento de revitalización del catolicismo, que se caracteriza por expresiones altamente emotivas (cantos, aplausos, alabanzas, llantos, glosolalia, música). En comparación con otros movimientos apostólicos, han creado sus propios rituales en donde la figura de los laicos es central, y se caracterizan por la espontaneidad y la vivencia profunda de experimentar la presencia del Espíritu Santo, la manifestación de los carismas o dones especiales que le dan un aura milagrosa al movimiento, entre ellos el milagro de la sanación de los enfermos es uno de los más importantes.

En el inicio, estos grupos no gozaban de la autorización formal – carecían de estructura orgánica y de asesor eclesástico – aunque la diócesis los toleraba. Los primeros grupos participaban en asambleas ecuménicas con otros grupos cristianos (protestantes y evangélicos). Las asambleas de oración fomentaban la lectura de la Biblia, la experimentación personal de las manifestaciones del Espíritu Santo mediante la vivencia de hablar en lenguas (glosolalia), la manifestación de los

dones y carismas extraordinarios que los laicos recibían por intermediación del Espíritu Santo (sanación milagrosa, exorcismo, cambio radical de actitud, profecía, etc.).

En esta etapa hubo luchas por el liderazgo del movimiento, entre quienes se legitimaban por el reconocimiento comunitario de los carismas otorgados por el Espíritu Santo y quienes estaban autorizados por la diócesis de Guadalajara. Para muchos de los seguidores del movimiento las asambleas de oración, que son los espacios rituales en donde el creyente se pone en contacto directo con el Espíritu Santo y en donde se vivía una experiencia mística profunda, llegaba a ser más importante que la celebración eucarística en donde el sacerdote y los símbolos del catolicismo son centrales. Entre laicos y sacerdotes se emprende una rivalidad por el poder simbólico, generado por la lucha por administración de los sagrado y los secretos de salvación, a los cuales los líderes carismáticos podían acceder por la vía del reconocimiento de los dones otorgados por el Espíritu Santo.

El caso que presento es el de un médico gineco-obstetra, de 71 años de edad, que tras 45 años de ejercer su profesión su incursión en el Movimiento de Renovación Carismática, lo transformó a un médico de almas: su vida sufrió un cambio radical, a partir de que su esposa sufrió un cáncer médicamente incurable.⁶ Se acercó a Renovación Carismática en busca de un milagro y ahí vivió su re-conversión al catolicismo. Ahora él es el coordinador del apostolado de oración para enfermos, y aunque su vocación de sanar enfermos continúa, ya no trabaja con el bisturí, sino con un nuevo instrumental: la oración y la imposición de manos. Si antes creía que para salvar enfermos había que estar actualizado en los avances científicos de la medicina, ahora está convencido de que “lo que sana es la fe en Dios, y a ella se llega a través de un cambio interior”. En una frase dice que su experiencia como renovado consistió en: “antes conocía a Dios con la cabeza, pero no lo había sentido en el corazón”. El cambio, no sólo se da en la manera de experimentar sus creencias, sino que sobre todo tuvo que cambiar su vida cotidiana a fin de cumplir con el compromiso de apostolado que exigía la nueva doctrina:

Viví un gran cambio. Sentí realmente mi encuentro personal con Jesús. Me hice más piadoso. Antes tenía yo una fe cerebral. Yo sabía que Dios estaba para ayudarnos, pero lo sabía con la cabeza, no con el corazón.

Antes no era de misa diaria, era ocasional. Aunque nunca fallé a las obligaciones, pero ahora lo siento como una necesidad, y hasta mis pláticas son diferentes. En el ámbito social he perdido algunos amigos, pues los enfadamos porque no hablamos más que del Señor y de los testimonios que vemos a diario en Renovación. Me dedico de tiempo completo al apostolado. En el consultorio mismo también hago oración y me pongo en manos del Espíritu Santo. Aunque también este cambio ha hecho que pierda pacientes, pues los matrimonios no quieren tener ya muchos hijos y yo tengo que estar siendo consciente de hacerles ver que primero tienen que cumplir también con las leyes divinas. Yo tengo que hacer apostolado con mis pacientes, tengo que hacerles sentir que Dios está primero, eso es también una forma de evangelizar.

Otro cambio importante se da en su manera de vivir la misa y en su concepción y relación con Dios:

Ahora la vivo más. Antes era una rutina, o la sentía más estructurada, y ahora yo siento que esto es un verdadero regalo que da el Espíritu Santo, esa libertad de expresión, a diario se vive algo nuevo, respetando, claro, la tradición y la liturgia. Pero las misas son tan distintas, cuando son realmente carismáticas se viven se sienten, son misas alegres. Por ejemplo la manera en que los renovados vivimos un sepelio es muy diferente al resto de los católicos. En lugar de que sea de tristeza y de llantos, ahí mismo en el cementerio, se hacen oraciones y cantos, se vive la paz y la alegría de la muerte, porque la muerte es nomás un cambio, y es para mejorar, es un regalo para toda la familia. Uno se prepara y para aceptar que la muerte es el momento que Dios escogió para recogerte.

Lo importante es que en Renovación te sientes amado por Dios, se quita la idea del Dios justiciero, del Dios vengador, porque Dios es un hombre bueno, le gusta la alegría. Nos hicieron sentir un cristianismo triste, nos señalaban de culpables de la muerte de Cristo, nos inculcaron un complejo de culpa. De los ejercicios espirituales salía uno desecho por todo lo que le habíamos hecho a Jesús, pero aquí el sistema es nuevo, descubrimos un Dios vivo, resucitado, que es feliz y nos acepta como somos. Aquí uno se siente perdonado y sabe que Dios así nos ama. Ama al pecador, no al pecado, y conforme va uno cambiando se siente uno más amado de Dios, y se siente uno con más necesidad de vivir y trabajar por él. La misa no es para que nos regañen, ni para darnos lineamientos cívicos, es para dar el mensaje a la palabra de Dios, pero dada con amor. El laico necesita sentirse amado por su sacerdote.

El Dios carnal

Pon la mano en la mejilla de tu compañero
 ¿Este es el rostro de Jesús?
 Jesús es atento, Jesús sabe amar y está presente con tu
 hermano.
 En ese al que les estás tocando la mejilla.
 Que no te dé vergüenza, deja que Jesús
 te acaricie la cara. Toca su cabello, su rostro...

Alfonso Fabián (El Poncho) (02-03-1995).⁷

Barrios Unidos en Cristo es un movimiento laico que tiene como meta evangelizar lo que Juan Pablo II ha denominado “la cultura de la Muerte” adoptando las formas y símbolos propios de los “chavos banda”⁸ y de las juventudes de barrio para resignificar cristianamente estas expresiones. La diferencia con otros movimientos eclesiales que trabajan en la rehabilitación y evangelización de drogadictos, es que

Los de Barrios Unidos en Cristo son jóvenes y buscan evangelizar la cultura juvenil de las bandas: el tatuaje, el rock pesado, el calbó, el graffítí, el encuentro de la banda en la esquina y no condenarlo, sino cristianizarlo. En cambio nosotros [los sacerdotes] les ofrecemos un cambio, y les pedimos que arranquen de ellos todo aquello y que se alejen de las drogas, del rock, de todo aquello. (Entrevista personal con el sacerdote José de Jesús Madrid, encargado de “Casa Nazaret” para la rehabilitación del joven con problemas de adicción. Guadalajara, 4-03-1996).

Este movimiento surge en el barrio del Divino Preso en Guadalajara,⁹ en el año de 1989. Las inquietudes de un grupo de jóvenes que pasaron por la experiencia de las bandas y vivieron su propia conversión en Cristo los llevó a fundar un movimiento que atendiera a este sector social: “El más señalado, más odiado, más recriminado de la sociedad. Nuestro objetivo es atenderlos llevando el evangelio y alcanzado la prevención y rehabilitación de la drogadicción” (Entrevista personal J. CH., fundador y dirigente de Barrios Unidos en Cristo, 5-05-1995).

Este caso está dedicado a uno de los fundadores del movimiento Barrios Unidos en Cristo quien además ha sido, desde su fundación, el Coordinador General del Movimiento. Es un joven de 29 años que conserva el aspecto y la estética de chavo banda.¹⁰ Tanto su infancia como su juventud estuvieron marcadas por la incompreensión de los adultos. A la

edad de 17 años ya era todo un delincuente, formaba parte de una pandilla, robaba a mano armada, había participado en secuestros, falsificaba y vendía recetas médicas y era perseguido por la policía federal. La conversión de J. CH. – aunque la experimentó de manera personal e íntima – tiene que ver con el cambio que toda su pandilla experimentó en unos encuentros de Semana Santa. Para él, el encuentro le dio elementos para conocer a Dios, pero no llegó a sentirlo: “En mi primer encuentro viví la fe. Me dijeron “Cristo te ama” y yo lo acepté, porque era el trámite para andar feliz, como mis compas [compañeros]. Pero no lograba ser tan feliz como ellos”. El encuentro real con Cristo, “el que se convirtió en mi razón para vivir”, lo pudo experimentar en la alegría profunda que le dio dar servicio a los demás, sentirse útil:

Realmente mi encuentro con Cristo se dio cuando me subí a un camión a pedir limosna para ayudar a otros hermanos a que entraran a vivir un Encuentro. Ahí es el encuentro que tengo con Dios en el sentido de servicio, de alegría. Esta vez me bajé del camión y fue la vez que me sentí más alegre en toda mi vida. Fue la primera vez que hice algo de corazón y quedó bien tatuado esto en mi vida. Si bien mi vida ya iba cambiando, me faltaba lo principal, no sólo bastaba con tener conocimiento de Dios, sino que tener la presencia de Dios total en mi vida.

Otro momento revelador de su conversión fue en la clausura del segundo encuentro, donde vivió el sentimiento de liberación a través del perdón. Ahí sintió dentro de sí al Señor y recobró su capacidad para llorar: “llegué, me hiqué y sentí una pureza espiritual. Estuve chillando, lágrima tras lágrima. Salí de mi encuentro y vi a mis papás. Yo no tenía conciencia de que los odiaba, yo sabía que tenía miedo, que había una barrera, mas yo no podía darle nombre a ese sentimiento. Los abracé y algo dentro de mí me dijo ‘lo perdono, lo perdono y perdón’”.

Su conversión personal estuvo marcada por tres momentos: un encuentro espiritual con Dios, un encuentro en el servicio a los demás y una reconciliación con los demás a través del perdón. Estos tres elementos marcarán el carisma propio del movimiento. Como él, varios de sus compañeros del barrio se convirtieron y posteriormente formaron un grupo juvenil de la parroquia del Divino Preso y empezaron a destinar su tiempo libre a la evangelización: hacían misiones en el Divino Preso, organizaban obras de teatro, coros. Poco después empezaron a convocar a la gente del barrio a las actividades parroquiales. A sus vecinos le llamaba mucho la atención que aquellos *chavos* (jóvenes) que se la vivían

en las calles haciendo *dagas* (maldades, averías, delitos) ahora se tomaran en serio las cosas de la Iglesia.

No teníamos director espiritual. Nosotros llegábamos a la casa agarrábamos la Biblia y mira: “Pide que se te dará” “Busca y encontrarás”. Teníamos ganas de crecer, teníamos ganas de ser bien amigos de Jesús. Era lo único que teníamos. Nos estábamos enamorando de Jesús y él se estaba enamorando de nosotros. Yo me pregunto ¿Cómo nos verá el Señor?, Porque estamos bien locos, estamos bien maniacos, bien chiflados [locos]. Estamos como sacados de un cuento o no sé de dónde chingados [jodidos] ¿Cómo nos verá el Señor? Yo creo que ve a los sacerdotes y dice órales [está bien], ve a las monjitas y órales, ve a los sidosos y órales, ve a los presos y orales, pero ve a los Barrios Unidos y se la botanea [se divierte]. Yo creo que somos los más chiqueados, porque lo hacemos reír más, le caemos bien... somos el circo del Señor.

Desde un inicio, las prédicas eran fuertes (al estilo Alcohólicos Anónimos). Se mantuvo el lenguaje de las bandas y pandillas juveniles, lo que se cambió fue el contenido. Esto, por un lado, les ha permitido identificarse con los *chavos* del barrio; pero, por otro lado, ha provocado muchos problemas con algunos adultos del barrio. El grupo no tenía un asesor espiritual, era algo espontáneo que iba dando respuestas a muchos jóvenes que pasaban por los mismos problemas que ellos. Poco a poco sus territorios de misiones fueron traspasando los límites del barrio, y empezaron a visitar otras colonias y pueblos cercanos. Ya para entonces el grupo había crecido a diecisiete jóvenes. Empezaron a organizar encuentros para jóvenes que jalaban a “la raza loca” (así se reconocen estos jóvenes), evangelizaban a las pandillas en las esquinas, en la penal, en el reclusorio preventivo. Diseñaron escuadrones de predicación, en los que el grupo se distribuía los barrios, las esquinas, las bandas. Organizaban con éxito inusitado conciertos cristianos de Rock pesado destinados a los “batos locos”: “La raza agarró ese carisma de predicar más fuerte. Y ya de ahí, platicar los problemas, bajar el evangelio aquí, aplicarlo. Dejarnos de tantos rollos”.

Poco a poco se fueron ganando la confianza de los sacerdotes para entrar en las parroquias – aunque no sin rechazos de muchos sacerdotes que desconfían de ellos por sus apariencias y su estética agresiva y extravagante. Actualmente han logrado extenderse de manera creciente en los últimos años por las parroquias de la diócesis y en otros estados del país.

Actualmente BUC funciona a través de una organización sumamente estructurada de formación de líderes modernos, cursos bíblicos, cursos de evangelización, asambleas de oración, etc. Organizan conciertos de rock, realizan reuniones semanales al estilo Alcohólicos Anónimos para ayudar a los jóvenes a salir de la drogadicción, la prostitución y el bandolerismo, tienen casas de rehabilitación y emprenden una nueva pastoral dirigida a jóvenes en situaciones críticas. A continuación reproduzco un fragmento de las dinámicas que se realizan en los cursos para establecer relación con Dios:

Abre tus ojos. Es bien fácil ver y descubrir que Cristo está aquí y sabes que yo no lo había tenido en mis manos, nunca había dialogado con él. A mí esto me pasó en San Juan de los Lagos. Yo nunca había tenido a Jesús en mis manos y ¿sabes qué? Sentí bien gacho [muy feo], carnal [hermano], bien gacho, sentí como que algo me quemaba y sentía algo muy pesado carnal, porque era Jesús, porque yo tanto que lo busqué... y lo tenía un día en mis manos y me di cuenta que Jesús era grande, era grande y no se agüitaba [entristecía], carnal. No se agüitaba, como una vez que sucedió que unos compas [compañeros, amigos] fueron a robar a una iglesia y se cagaron en las ostias y valió queso [se frustró]. Y la gente decía: "ira que gacho [mira qué grave], ¡Que los maten, cadena perpetua!" Pero ¿sabes qué onda?, Jesús los perdonó, porque no era tan maje [tan tonto] para estar ahí, no era tan inútil para estar ahí, se salvó: "ahí pisenla, pisenla" – se refiere a la ostia. Y ¿sabes qué? Yo no yo soy digno de merecerlo, ira [mira] – empieza a destruir entre sus manos la ostia y la tira al suelo. Los presentes están asustados – Yo no soy digno de merecer a Jesús. Ira, ahí está tu Dios, carnal – y señala la ostia tirada en el piso – Cuántas de las veces lo has recibido y hasta ahorita te das cuenta de que Jesús está vivo, carnal. De que Jesús que está en la ostia, es en la fe y por eso existe Barrios Unidos, existen otros grupos juveniles ¿sabes por qué? Porque es por medio de Dios que va su poder.

En los distintos testimonios sobre la manera en que conciben y se relacionan con Dios, encontramos que es un Dios amigo, un Dios "carnal" (hermano) en sus propias palabras. Un Dios que perdona, se ríe, se la cura de ellos. Es un Dios que no se escandaliza ni con las drogas, ni con los lenguajes, ni con nada. Un Dios amoroso que los acepta tal y como son: greñudos, tatuados, mal hablados, pachecos. También es un Dios exigente, que invita al cambio de vida, a la entrega total, a pensar de otra manera al otro, que les pone pruebas. Pero sobre todo es un Dios amigo: "Dios sabe porque hace las cosas, porque prefiere así de tú a tú. Así carnalmente".

El Dios energía

Para amar necesitamos amarnos primero
Y para esto necesitamos conocernos
Y al hacerlo descubrimos que somos una partecita
De Él y al sabernos pedacito de Él,
Nos amamos y amamos a los demás
Pues cada uno de nosotros somos una partecita de Él.

*Ana la Maestra Celestial (1983)*¹¹

El siguiente testimonio es sobre una mujer católica, ama de casa, de aproximadamente 45 años, que incorpora a sus marcos creyentes elementos de la religiosidad Nueva Era y que participa en un pequeño grupo de superación espiritual denominado Misoneros Azules.¹² Los miembros del grupo tienen en común la interiorización de nuevas formas de experimentar la divinidad mediante la asistencia a grupos espirituales y de superación personal que aunque no es un movimiento eclesial católico, funciona como un marco de religiosidad complementario para resignificar y vivir su catolicidad. El grupo está conformado por diez mujeres, de la clase media, de las cuales tres de ellas se identifican como católicas. La actividad principal de este grupo es realizar meditaciones y clases de metafísica guiadas por la líder del grupo. La líder es una especie de médium de Anita (el espíritu de Santa Ana, la Madre de la Virgen María) y de seres celestes (los respectivos ángeles guardianes de cada uno de los participantes). Anita les da orientaciones prácticas para la autosuperación de la vida diaria que van desde recetas de cocinas hasta consejos para relacionarse con los demás, con la familia, el trabajo, el cuidado del cuerpo, la salud, etc. Los miembros del grupo, aunque no tienen una actividad pública, mantienen contacto con grupos que forman parte de la red Nueva Era, como son gnósticos, grupos de mexicanidad y religiosidades orientales (Mahikari). Aunque ellas no se reconocen como seguidoras del *New Age*, comparten la creencia de que estamos viviendo un cambio de era, un despertar de la conciencia cósmica que anuncia la unidad del planeta y en donde ellas participan en una red de movimientos espirituales que buscan: “lograr la unidad del planeta. Sin distinción de religiones ni de razas, todas las creencias nos llevan a la existencia del mismo Dios. Hay que equilibrar las energías de este planeta para lograr la armonía, para elevarnos de nivel”.

Lo interesante de este relato es que la interiorización de la experiencia de contacto con distintas manifestaciones de la divinidad: ángeles guardianes y guía o maestra celestial lejos de contribuir a un rompimiento con la idea tradicional de Dios, en muchos casos la confirma en la manera en que interpretan sus experiencias sagradas. Aunque dentro de la cosmovisión Nueva Era se adopta una visión holística de Dios, representado como una energía cósmica, esto no invalida que se mantenga el referente de Dios como Dios personal, conceptualizado como una imagen con la cual se establece una comunicación personal, lo que sucede es que se vive una transformación en la concepción plural de las manifestaciones de la divinidad en la que poco importa si se manifiesta a través de Anita, Cristo, la Virgen, los santos, los ángeles o incluso Buda. Ya que Dios es una energía cósmica que se manifiesta en todos y cada uno de ellos. La energía trasciende las religiones y sus divinidades, porque es la totalidad, que engloba sus manifestaciones, pero que a la vez está presente en cada una de sus partes. Dios deja de ser una representación de alteridad radical, pues en este principio holístico de la Energía, se cree que “todos somos un pedacito de él”. Esta nueva religiosidad se centra en la experiencia individual y los individuos comparten una percepción negativa del control institucional y del dogma. En contraste, valoran la experimentación personal a través del uso de técnicas variadas de perfeccionamiento interior, entre las que se pueden nombrar la meditación, el contacto con los ángeles, sesiones de tipo espiritista, técnicas de sanación mediante el manejo de energías, plantas o saberes mágico-esotéricos, o mediante consumos alternativos de tipo ecológico (Gutiérrez, 1996).

A partir de las experiencias místicas esotéricas, han construido una nueva manera de redimensionar y subjetivizar su identificación con la religión católica a través de su propia experiencia individual:

Es que la religión católica pues sí dice muchas cosas, pero como todas las religiones, es defectuosa, están hechas por humanos, hay distorsión, hay duda y error. Son palabras de humanos y no de Dios. En cambio ahora yo sé que sí existe Dios. Directamente lo siento. Yo elijo la imagen que quiero venerar, pero sé que Dios no es eso, no es la imagen sino que es mucho más, está en todas partes. A mí no me gustan esas imágenes de Dios por ningún lado, con los brazos así extendidos muriéndose, no si Dios debe ser bellísimo, si la naturaleza es bellísima, mas debe ser Dios. (Gutiérrez, 1998, p. 344).

Eso me gusta más que ese Dios que castiga todo. Ahora sé que el amor del Padre, no es una leyenda como nos lo enseñaba la religión católica, ahora lo veo, yo lo siento.

En la Iglesia dicen que no, pues no a cualquiera se le va a manifestar Dios ¿verdad? Pero ahora yo sé que sí, que a cualquiera, que a todos porque todos somos un pedacito del él y porque su amor es tan inmenso.

A nivel subjetivo Dios se representa mediante la gestación de un imaginario que funciona bajo la lógica alquimista en donde todo se conecta con todo, todo es equivalente a todo, porque todo proviene de un mismo principio unificador de la totalidad: dios, espíritu, fuerza, energía, amor, bondad, aparecen como el principio unificador de toda distinción posible e imaginable.

Antes de participar en Misioneros Azules, ella había pertenecido durante algunos años a un grupo de Renovación Carismática, sin embargo, la contradicción que vivió entre los sacerdotes y el carisma propio del movimiento de Renovación, le producía más conflictos para integrar las nuevas experiencias de su relación personal con Dios a los referentes tradicionales de sus creencias católicas, que en este espacio ajeno al catolicismo, como es su grupo espiritual y a partir del cual se siente más libre para construir sus propios marcos para legitimar sus experiencias con lo divino y nuevos puentes que le dotan de coherencia individual a lo nuevo y a lo tradicional y que le da la posibilidad de establecer continuidad en la ruptura. Veamos el siguiente testimonio:

Y con la cuestión de los santos pues en el Espíritu Santo y desde antes yo pensaba: bueno, si puedes hablar con el presidente, pues para qué recurrir a los gobernadores ¿verdad? [...] Antes del Espíritu Santo yo era muy devota de los santos y de vírgenes, fue con el Espíritu Santo que tuve más dudas de esto, pero ahora con Anita comprendo cómo es posible que se realicen esos milagros, porque ellos pueden hacer eso y que son seres de luz. No significa que sean dioses, sino que han alcanzado ya otro nivel y por esos pueden hacer esas cosas y por eso recurrimos a ellos. Ahora lo de la Virgen, pues es que yo creo que Dios es Padre y es Madre y por eso así le decimos ahora, porque yo creo que si no, pues no está bien ¿por qué olvidarla? (Gutiérrez, 1998, p. 349).

A manera de reflexiones finales

La conversión de los católicos nos habla de un proceso de individuación de la religión. La experiencia personal con lo divino se constituye en el principio máximo que autoriza los modos diferenciados de creer. Los cinco casos sobre procesos de conversión individual están enmarcados en dinámicas de “reafiliación” y transformación religiosa dentro del catolicismo, a través experiencias religiosas que se generan dentro de comunidades electivas (o nuevos movimientos eclesiales) (Hervieu-Léger, 1999, p. 124).

¿Qué implica este tipo de conversión? Una transformación del carácter obligatorio de la tradición católica, hacia procesos de creencia y participación religiosa cada vez más opcionales. Estos procesos de conversión no se dan en una ruptura con el catolicismo, sino en una transformación individual de la forma de participar y experimentar lo religioso, de la forma de renovar su relación con la jerarquía, de revitalizar y resemantizar los símbolos y rituales tradicionales del catolicismo, y de la manera de construir una nueva imagen de Dios y de relacionarse con él. La conversión produce un nuevo marco de identificación con el catolicismo y regenera un campo complejo de identidades y alteridades al interior de éste.

Cada narrativa, nos plasma una historia de vida que va engarzando rupturas dentro de procesos de continuidad. Cada católico converso busca negociar el equilibrio entre su nueva forma de identificarse con el catolicismo y la continuidad con la tradición que le permite mantener su permanencia dentro del marco institucional del catolicismo. Cada católico reconvertido vive la intensamente la experiencia de la reapropiación personal de su propia tradición religiosa, con la que renueva el compromiso de su filiación y participación religiosa. Su relación con el linaje creyente del catolicismo sobrevalora la experiencia subjetiva por sobre cualquier intermediación eclesial. Asimismo, la intermediación institucional con lo divino se acepta y se usa en la medida en que convalide la experiencia subjetiva con lo sobrenatural. La reorientación utilitaria de la vida espiritual pone en relieve la intermediación de la dimensión comunitaria y emocional de los procesos de identificación con el catolicismo.

Los cinco casos muestran también distintos tipos de identidad católica, es decir, de una diferenciación del sentido profundo que tiene el

ser católico y los contenidos de su creencia. El primer caso, referido a un católico de Comunidades Eclesiales de Base, nos habla de la dimensión profética y política del sentido de la conversión, cuyo Dios es aquel que exige construir el Reino de Dios de la justicia y la igualdad, un Dios con una agenda revolucionaria que sacraliza las acciones políticas encaminadas a lograr mejores condiciones sociales para los sectores pobres. El segundo caso, un católico de Renovación Carismática, pone en relieve la dimensión emocional del catolicismo mediante la cual recupera el sentido profundo de la experiencia íntima con Dios, un Dios que perdona y ama, un Dios vivo que sana a los enfermos, que elige a los laicos para desarrollar nuevos carismas que antes estaban monopolizados por la jerarquía y transforma radicalmente su manera de experimentar la ritualidad católica. El tercer caso, el de Barrios Unidos en Cristo, nos manifiesta la dimensión estética y cultural del catolicismo, en el que se evangelizan las nuevas expresiones de la cultura juvenil de las pandillas urbanas, se resignifican los significantes que funcionan como marcas estigmatizantes de este nuevo sector social que ha sido rechazado y excluido por la sociedad. Construyen una idea de un Dios con sentido del humor, un Dios compasivo y comprensivo, un Dios amigo, un Dios tolerante de la diversidad cultural. El cuarto caso, ilustra la sensibilidad místico esotérica, que mantiene su filiación católica, en un bricolage con nuevos elementos provenientes de la espiritualidad New Age, nos habla de la dimensión mística-esotérica del catolicismo. Es importante detenernos en el imaginario de Dios, pues aunque comparte con la sensibilidad New Age la idea de una energía cósmica que engloba las diversas imágenes de Dios provenientes de distintas tradiciones religiosas, renueva el significante tradicional de Dios en uno nuevo, pero en su experiencia personal mantienen una comunicación con un Dios personal, dándole continuidad a un contenido tradicional cristiano. Dios ya no se vive como una alteridad radical, sino como una realidad que está dentro del propio individuo, transformando la noción de Dios Personal, e incluso de la relación interpersonal con Dios, en una idea holística que conecta a un Dios transpersonal, con un Dios intrapersonal.

Cada imagen de Dios, está narrada a partir de la experiencia íntima de su relación con Él. Los relatos de conversión no hablan también de la transformación de su manera de imaginar y relacionarse con Dios, de una ruptura con el imaginario de Dios sufriente, que fue

crucificado por causa de nuestros pecados, por un Dios resucitado, que cambia los valores del dolor, el sacrificio, la culpa y el temor en el castigo divino, por el amor, el servicio, el perdón y la aceptación. Si durante años la jerarquía se afanó en administrar el carácter normativo y castigador de Dios, la subjetivación de la creencia en Dios mediante rituales de experimentación personal, transforman el significado de un Dios castigador a un Dios tolerante, que se experimenta bajo el sentimiento del amor y la comunicación plena.

En conjunto los cinco casos de conversión de los católicos nos hablan de una subjetivación de la creencia, que apunta a la diversificación de modos de vivir la pertenencia al catolicismo. La institución va perdiendo su carácter obligatorio, su capacidad normativa, su capacidad de homogeneizar sentidos; por su parte se tiende a hacer del catolicismo una experiencia más personal, individual: “se aflojan los vínculos institucionales, se flexibiliza la interpretación doctrinal, y la misma noción de pertenencia deja de tener la connotación de sumisión a los dirigentes jerárquicos” (Mardones, 1996, p. 211).

Notas

¹ Estas pueden ser de tipo territorial (parroquias y regiones eclesísticas con rasgos particulares) o funcionales (a través de la militancia en grupos y movimientos seculares que representan versiones diferentes y aún antagónicas del catolicismo). Para mayor información sobre este tema, puede consultar De la Torre (1996, p. 25-48).

² Las historias de vida se realizaron durante 1992 a 1997, como parte de una investigación más amplia sobre la diversidad de las identidades católicas en Guadalajara. Los resultados de esta investigación se pueden consultar en De la Torre (1998).

³ Este modelo equivaldría al modelo “paulino”, que define la conversión como la experiencia individual e interior de un llamado de Dios que produce un cambio repentino y total. (Richardson, 1985).

⁴ La jerarquía católica ha manifestado en múltiples ocasiones su desautorización de la noción de Dios como energía cósmica, pues consideran que contradice la noción cristiana basada en un Dios personal, al transformar la imagen de Dios en una noción de absoluto anónimo. Al respecto puede consultarse la carta pastoral del Cardenal Daneels (1993). Este texto ha sido ampliamente difundido (mediante talleres de reflexión para sacerdotes y laicos) en la diócesis de Guadalajara para prevenir a los católicos sobre la influencia New Age en los católicos.

⁵ Este caso está basado en la entrevista personal realizada con G.T. el 9 de agosto de 1994.

⁶ Historia de vida reconstruida con base en entrevistas personales con I. A., 6/10/1995 y 13/06/1996.

⁷ Dinámica con el tema “El endemoniado de Jerasa”, realizada en el Curso de Barrios Unidos en Cristo (BUC), para Jóvenes en Situaciones Críticas, 2-10-1995.

⁸ Chavo banda se refiere a los jóvenes que forman parte de las pandillas, que han conformado una identidad juvenil urbana, que a cuentan con un lenguaje (escrito – graffiti; hablado – calhó; y gráfico – tatuajes) y una estética particular, inspirada en los *gangs* de Estado Unidos y también en las pandillas juveniles chicanas (pachuchos, cholos).

⁹ La parroquia tiene ese nombre, porque es vecina a la penal de Guadalajara. Para mayor información sobre este movimiento laico, puede consultarse De la Torre (2000).

¹⁰ La historia de vida está reconstruida a partir de dos fuentes: la entrevista personal realizada el 5-07-1995 y la exposición “Experiencia de Barrios Unidos en Cristo”, en el Primer curso para asesores de jóvenes en situaciones críticas, Guadalajara, 3-09- 1995.

¹¹ Este es un libro publicado por las seguidoras de Anita, donde escribieron las enseñanzas y se utiliza como guía práctica del grupo Misioneros Azules.

¹² Este grupo fue estudiado por Cristina Gutiérrez Zúñiga, a quien agradezco profundamente el haberme autorizado a analizar el material de entrevista que forma parte del trabajo de campo que ella realizó dentro de un estudio más amplio sobre Nuevos Movimientos Religiosos en Guadalajara, y que se encuentra publicado en Gutiérrez (1998).

Referencias

- BARKER, Eileen. New Religious Movements: Yet Another Great Awakening?. In: HAMMOND, P. *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v. 3, n. 7, p. 82, 1989.
- CAMPICHE, Roland. De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día. *Religiones Latinoamericanas*, México, I, n. 1, 1991.
- CAMPICHE, Roland. Individualisation du croire et recomposition de la religion. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, n. 38, p. 117-132, 1993.
- CAMPICHE, R. et al. *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: L'Age d'homme, 1992.
- DANEELS, Godfried. *Cristo o Acuario: el católico frente a la New Age*. Chihuahua: Editorial Camino, 1993.
- DE LA PEÑA, Guillermo; DE LA TORRE, Renée. Religión y política en los barrios populares de Guadalajara. *Estudios Sociológicos*, México, 8, n. 24, p. 571-602, 1990.
- DE LA TORRE, Renée. La administración de la heterogeneidad: estudio de caso en la Arquidiócesis de Guadalajara. *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Zamora: El Colegio de Michoacán, n. 65/66, p. 25-48, 1996.
- DE LA TORRE, Renée. *La Ecclesia Nostra: la Arquidiócesis de Guadalajara desde la perspectiva de los laicos*. Tesis (Doctorado en Ciencia Sociales) – CIESAS Occidente/Universidad de Guadalajara, 1998.
- DE LA TORRE, Renée. Dos caminos alternativos para ser católicos: CEBs y Barrios Unidos en Cristo. *Revista Estudios Jaliscenses*, Guadalajara, 39, p. 57-71, 2000.
- DE LA TORRE, R. et al. Tradición y secularización en Guadalajara. *Revista Eslabones*, 14, p. 130-149, 1997.
- FORTUNY, Patricia (Coord.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS/INAH, 1999.
- GREIL, Arthur; RUDY, David. What we know about Conversion Process? In: *Annual Meeting of Society for the Scientific Study of Religion*, Providence, 1982.
- GUTIÉRREZ, Cristina. *Nuevos movimientos religiosos*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 1996.
- GUTIÉRREZ, Cristina. Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario. In: MASFERRER KAN, E. (Comp.). *Sectas o Iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER:Plaza y Valdés, 1998. p. 331-354.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. In: GIMÉNEZ, G. (Comp.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1996.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti: le religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.
- LEMIEUX et al. De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 38, n. 81, p. 99, 1993.
- LOFLAND, John; SKONOVD, Norman. Conversion Motifs. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 20, p. 473-485, 1981.
- MARDONES, José María. *¿A dónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Térrea, 1996.
- RICHARDSON, James T. The active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, p. 119-236, 1985.
- SHINER, Larry. The concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, p. 102-234, 1967.
- VERNANT, Jean Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós Orígenes, 2001.
- WILSON, Bryan. The new religions: preliminary considerations. In: BARKER, E. (Ed.) *New Religious Movements: a perspective for understanding society*. New York: The Edwin Mellen Press, 1982.