

# El papel político-popular de jóvenes católicas desde las Comunidades Eclesiales de Base en Mexicali, Baja California

José Melecio Figueroa Rodríguez<sup>1</sup>  
Pedro Antonio Be Ramírez<sup>2</sup>

## *RESUMEN*

En este estudio buscamos indagar, a partir de jóvenes de Mexicali, Baja California, su actuar en la organización comunitaria o política-popular en la atención a diversas necesidades de su entorno social, dentro de su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). A partir de la acción comunitaria de estas mujeres jóvenes en diversos movimientos sociopolíticos a la luz de su fe católica, mediante un grupo focal se trata de discutir tres dimensiones de interés como la participación en los movimientos sociales y de organización política; su incidencia comunitaria o política-popular; y su percepción con respecto a la acción social y/o comunitaria. Bajo esta mirada crítica de su catolicismo y la acción social transformadora, estas jóvenes conciben su fe y sus convicciones políticas como una unidad dada la importancia del trabajo comunitario y de justicia social.

Palabras clave: Religiosidad popular, movimientos sociales, Teología de la Liberación, Comunidad, participación política.

---

1 Profesor en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Sus temas de interés tratan sobre religiosidad, movimientos sociales e ideología. Correo electrónico: melecio.figueroa@uabc.edu.mx

2 Profesor-investigador en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Sus líneas de interés versan sobre migración interna e internacional mexicana, vulnerabilidad y formación en investigación. Correo electrónico: pedro.be@uabc.edu.mx

## The political-popular role of young Catholics from the Ecclesial Base Communities in Mexicali, Baja California

### *ABSTRACT*

In this study we seek to investigate, from a group of young people from Mexicali, Baja California, their action in community organization or political-popular advocacy in the attention to various needs of their social environment, within the framework of their participation in the Base Ecclesial Communities. Based on the community action of these young women in various socio-political movements from their Catholic faith, through a focus group it is intended to discuss three dimensions of interest such as participation in social movements and political organization; its community or political-popular impact; and their perception of social and community action. Under this critical gaze of their Catholicism and transformative social action, these young women conceive their faith and political convictions as a unity given the importance of community and social justice work.

**Keywords:** Popular religiosity, social movements, Liberation Theology, community, political participation.

### **Introducción**

Lo que aquí proponemos es dar un paso en el entendimiento entre política y religión. Es notable que a partir de la Ilustración tome fuerza el discurso sobre la separación Iglesia-Estado, comenzando un proceso de secularización. Pero dicha secularización no debiera negar el intercambio simbólico entre religión y política. Como señala Tarot (2000), es lamentable que la investigación sobre la religión no tome suficientemente en cuenta las redes semánticas que se generan entre lo político y lo religioso, que no son solo descriptivas sino normativas.

Desde hace algunas décadas, el análisis de la relación religión-política se usa para explicar las relaciones de poder dadas en torno al Estado o a la Iglesia, dejando fuera el entramado de relaciones simbólicas que se pueden encontrar. Las investigaciones sobre los aspectos religiosos muchas veces toman el curso de análisis meramente ornamentales de lo simbólico-religioso, y se preocupan poco, en palabras de Tarot, por sus redes semánticas normativas. De lo que se trata es de reconocer que lo simbólico de la religión es en sí mismo de contenido político. Por ello, lo que aquí se pretende no es tanto un análisis institucional, por lo menos no desde el sentido clásico. De lo que se trata es de analizar esta dimensión simbólica-política de la religión en la mirada de sus creyentes.

Bajo esta mirada renovadora, en este estudio se pretende discutir el actuar de mujeres jóvenes en diversos movimientos sociopolíticos de la ciudad de Mexicali, Baja California, en el marco de su participación en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). A partir de un grupo focal, se coloca en perspectiva su praxis en los movimientos sociales y de organización política, su incidencia comunitaria o política-popular y finalmente, su percepción sobre la acción social y/o comunitaria. En ese sentido, el presente documento se estructura en una aproximación a los planteamientos de Masferrer (2013) sobre la perspectiva del creyente para comprender la Teología de la Liberación y su relación con las CEB. Desde ahí, se discute el papel político-popular de estas jóvenes a la luz de su catolicismo.

### **Un acercamiento a la religiosidad desde la perspectiva del creyente**

Cuando hablamos de “religiosidad popular” remitimos a un término familiar pero aún ambiguo. Por ello, Masferrer cuestiona su precisión, pues nos dice que remite a que las clases populares adaptan y resignifican la religión, y las clases altas no lo hacen y solo siguen el dogma. Esto está muy alejado de la realidad. Así, el autor prefiere el término *sistema religioso*, del cual nos dice:

Prefiero emplear el término sistema religioso como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural. Considero clave el papel ritual, porque mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos (2013: 25).

Así, el sistema religioso es esencialmente ritual, pues a través del rito es que se internaliza la religión misma. Pero estos ritos, a su vez, están articulados en un sistema cultural por especialistas religiosos. De ahí que para nosotros se vuelva valioso recuperar el término popular por dos cuestiones. En primer lugar, se busca dar cuenta de una parte de la participación política de las CEB que no han abandonado la cuestión popular, es decir en los barrios, colonias y movimientos sociales. Por otro lado, desde el mismo discurso de la Teología de la Liberación y de las CEB se reivindica mucho la cuestión de una “religiosidad popular”, es decir que nazca del pueblo y sirva al pueblo. El mismo Masferrer no descarta esta visión de lo popular, pues incluye el debate con Marzal (2002), el cual dice que:

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

Así, aunque aquí sigamos la propuesta de sistemas religiosos del autor mencionado, no desdeñamos el potencial que aún tiene que ser debatido y analizado del concepto “popular”. Otro aspecto central en los planteamientos de Masferrer se refiere a la perspectiva del creyente. Masferrer sigue a Víctor Turner cuando dice que la arena es “el escenario concreto en el cual las ideologías se transforman en símbolos y el poder político se moviliza, actuando los símbolos como fuerzas en los procesos sociales y cumplen determinadas funciones en las ceremonias rituales” (2013: 18). Desde esta perspectiva, la arena religiosa es el lugar donde se simbolizan las ideologías y se moviliza el poder político. El ámbito religioso ya está permeado por símbolos culturales y políticos (Masferrer, 2007).

Entonces, cuando estudiamos la religiosidad partimos del supuesto de que ésta es fruto de una ideología y a su vez incluye o es fruto de un poder político. Pero no podríamos acceder directamente a ellas, sino que hay que partir de los ritos, cantos, liturgia, etcétera, pero no en abstracto sino desde sus creyentes. Entonces las ceremonias rituales cumplen determinadas funciones en la comunidad religiosa, y dichas ceremonias se transforman en símbolos que representan procesos sociales, los cuales podemos interpretar como ideología y poder político movilizado.

Hay un paso de las ideologías a los símbolos, y estos símbolos son parte activa de las movilizaciones políticas y populares. Quizás podríamos aventurarnos a que toda ideología religiosa se transforma en movilizador de poder político, y esta movilización política retorna a la ideología religiosa en forma de símbolos. La cuestión es cómo y hacia dónde ocurre esta movilización política e ideológica. Entonces, la tarea es revisar cómo se da ese paso ideología-símbolos-poder/movilización política en las Comunidades Eclesiales de Base a través de la simbolización de sus ceremonias rituales y su participación política.

Como hemos señalado, y siguiendo a Masferrer (2011: 64), tendremos que partir de la perspectiva de los creyentes, pues nos dice que “el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos”. En el caso de este ejercicio, toca analizar las transformaciones de símbolos y rituales religiosos a partir de la movilización política, transformación que tiene como característica salirse del marco religioso habitual como la liturgia canónica y los espacios sagrados, para sacralizar y “liturgizar” nuevos espacios y momentos. Resulta aún más interesante esta perspectiva de Masferrer cuando vemos que los espacios religiosos de las Comunidades Eclesiales de Base se vuelven espacios de discusión política, pero también viceversa: sus acciones políticas están impregnadas de discurso religioso.

### **La Teología de la Liberación: una teología para América Latina**

Para poder entender esta visión más politizada del cristianismo, habrá que analizar la postura de la Teología de la Liberación, su nacimiento y desarrollo, es decir las condiciones materiales en las que florece y la novedad teológica que propone. El Concilio Vaticano II fue la última gran reforma de la Iglesia, fue una gran sacudida en esta institución. Al ser un fenómeno tan grande y nuevo, su recepción fue distinta, hubo muchas interpretaciones de distintos grupos. Quizás la más radicalizada, políticamente hablando, fue la Teología de la Liberación. Y uno de los motivos es la efervescencia política que ya había de por sí en América Latina; innumerables movimientos políticos e ideológicos de todo tipo.

En este continente el Concilio se interpretó en gran parte, como señala Morello, como *transformatio mundi* y no como *fuga mundi*; como una serie de ideas para transformar el mundo y no como una negación y llamada a ‘huir’ de él: “el catolicismo se transformó en una religión que pedía a sus seguidores comprometerse con la causa de los pobres a través de una reforma estructural de la sociedad convirtiéndose en una fuerza política progresista” (2007: 82). Esta interpretación, aunque suene radical, iba acorde con el espíritu político del tiempo: las y los cristianos no podían quedarse de brazos cruzados ante los problemas políticos y sociales. Sin proponérselo, pero presionado por un catolicismo popular que exigía una Iglesia que se preocupara por los problemas del mundo, el Concilio Vaticano II otorgó las herramientas pastorales y los elementos dogmáticos para ello.

Pero esto no estuvo exento de tensiones. Había desde los más revolucionarios que abogaban por una compatibilidad entre el cristianismo y la lucha revolucionaria propuesta por el marxismo, hasta los más conservadores que efectivamente aceptaban una renovación en la institución católica y en su liturgia, pero no miraban con buenos ojos la participación en política. Incluso, como el mismo Morello señala, el documento *Gaudim et Spes* abrió las puertas a un cristianismo que resiste ante las injusticias al señalar como criminales las acciones que violan los derechos humanos. Por ello la visión cristiana sintetizada por la Teología de la Liberación fue la más sobresaliente en esta época de América Latina.

### **Teología de la Liberación: la experiencia del pueblo pobre y oprimido**

Como dejan en claro los hermanos Boff y Boff (1984), la novedad de la Teología de la Liberación no es propiamente su dogma, sino que está inmersa en una problemática histórica específica; de pobreza y opresión, de una exigencia de nuevas formas de organización social. Por ello, cuando se habla de la eclesiología resultante de esta teología no debería partirse de lo meramente intelectual sino de su contacto con el mundo, del “contacto vivo con la vida de la Iglesia”.

Por eclesiología, los hermanos Boff están entendiendo las consecuencias pastorales de la Iglesia en el mundo. La Teología de la Liberación tiene un especial interés en esta eclesiología “hacia afuera”. Sin profundizar, señalan que hay un elemento principal y primigenio de la Teología de la Liberación: la causa del pobre. Y señalan que “la teología de la liberación no pretende ser nada más que el grito articulado del pobre a partir de la fe” siendo que es una “relación concreta y viva con la praxis de la fe, en tanto que compromiso de transformación” (p. 195-196). La Teología de la Liberación, más que enseñanza pretende ser voz de los pobres: de quienes no han tenido voz en un contexto de opresión; es la articulación fe y vida, religión y política-popular. Latinoamérica es terreno fértil para esta visión.

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

aleja del “misticismo” de intentar explicar a Dios, y se aboca a condenar el sufrimiento del pobre, haciéndolo partícipe de la historia.

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

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

El socialismo era más justo que el capitalismo porque “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido”, el sistema que mejor adaptaba los requerimientos morales del Evangelio, en donde el trabajo humano ocupaba el puesto que se merecería. La declaración, concluían, estaba inspirada en el Evangelio que denunciaba todo lo que atentara contra la dignidad del hombre. La religión no era opio del pueblo sino fuerza de los débiles ( 2007: 94).

A esto hay que agregar lo dicho por Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, sobre que “solo el socialismo podrá dar a Latinoamérica el verdadero desarrollo” y que “el sistema socialista es más conforme con los principios cristianos de verdadera fraternidad, de justicia y de paz” (Morello, 2007, p. 97). Los obispos Cámara y Méndez Arceo representan a miles de sacerdotes y laicos que hacen una apuesta por una transformación radical de la sociedad capitalista.

En este punto queda claro que: a) La Teología de la Liberación, más que una teología intelectual, de lectura e interpretación del dogma, es una propuesta de actuar en el mundo a través de la fe cristiana; y que, b) éste actuar en el mundo debe partir de aquellas y aquellos que históricamente se les ha negado la voz y que son del pueblo pobre y oprimido. La Teología

de la Liberación toma partido por los pobres y excluidos en toda realidad de opresión y dominación.

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

Estas palabras dicen algo de la misión de la Iglesia y de espiritualidad, pero no tocan su ser pobre, ni su destino de persecución por defender a los pobres. No se tenía en cuenta la dimensión histórica y dialéctica del pobre. Ni menos aún su dimensión salvífica: la Iglesia debe servir a los pobres, sí, pero los pobres pueden salvar a la Iglesia (2008: 396).

Sobrino aboga por que no es suficiente poner a los pobres en el mapa de la Iglesia, sino reconocer que son el centro de ella, que los pobres son la Iglesia misma. La Iglesia no “ayuda” a los pobres o se preocupa por ellos, sino que los pobres mismos son la Iglesia. La Iglesia al defender la causa del pobre no está haciendo ningún favor, sino que, al contrario, se está incluyendo en la problemática de liberación. Los pobres, cuando buscan liberarse son perseguidos, y por lo tanto la Iglesia pobre es perseguida.

Aquí debemos de tomar en cuenta que estas palabras de Sobrino las refiere en el contexto de Iglesia católica salvadoreña literalmente perseguida; el asesinato de Monseñor Romero, la posterior masacre de la UCA donde fueron asesinados seis sacerdotes jesuitas y las incontables muertes y desapariciones de sacerdotes y laicas y laicos católicos en el contexto de la guerra civil. Las palabras de Sobrino se vuelven casi literales, pero no pierden fuerza para el resto de América Latina; miles de militantes de las CEB en todo el continente fueron perseguidos por estar de lado de las luchas populares.

Sobrino continúa y en el mismo texto cita Monseñor Romero, arzobispo de San Salvador asesinado por su apoyo al levantamiento revolucionario: “Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres” (2008: 399). La Iglesia conciliar reconoció al pobre como sujeto, pero hacía falta dar el paso para hacerlo constructor de la historia, como lo intentó



la Iglesia Latinoamericana. Aquí notamos el paso del Concilio Vaticano II a la Teología de la Liberación.

En el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica se reconoce como parte del mundo, adaptándose a las nuevas dinámicas y problemáticas, y por tanto reconocía su nuevo papel en la modernidad, en la dinámica capitalista actual. Pero la Teología de la Liberación va dos pasos más allá diciendo que no solo hay que reconocerse en el mundo, sino participar en él, lo que implica involucrarse en la búsqueda de justicia ante las dinámicas de exclusión y dominación. El Concilio es la Iglesia involucrándose en el mundo; la Teología de la Liberación es la Iglesia de los pobres intentando transformar el mundo.

### **La Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)**

Fruto de las reflexiones de la Teología de la Liberación, pero también de la pastoral obrera francesa, las CEB sintetizan el método: ver-juzgar-actuar. No es espacio para analizarlo en profundidad, pero baste decir que se trata de analizar alguna problemática social o comunitaria, interpretarla a partir de la palabra de Dios (casi siempre la biblia) para posteriormente proponer actividades que intenten subsanarla o erradicarla. La Iglesia latinoamericana hizo suyo ese método en el primer documento posconciliar, en la CELAM realizada en Medellín. Pero posteriormente, con la llegada de Juan Pablo II, en las CELAM de Puebla y Santo Domingo se intentaron borrar, pues había una relación muy difícil con la Teología de la Liberación, a veces muy parecida a una persecución (Costadoat, 2021).

A lo anterior hay que agregar que las dictaduras y los movimientos contrarrevolucionarios fueron aplastando los ideales radicales de transformación. Las CEB y los sacerdotes y laicos radicalizados dejaron de participar en movimientos políticos, al menos de manera masiva, pero la participación de las y los cristianos, inspirados por la Teología de la Liberación, y organizados en Comunidades Eclesiales de Base, continuaron en luchas populares y en su participación dentro de la Iglesia misma. El mismo Costadoat señala que

Si en los años 70 esta teología puso su acento en la lucha contra las estructuras injustas, con el correr del tiempo valoró aún más la lucha de los pobres por una vida digna; está, a la vez, se comprendió a partir de la lectura de la Palabra de Dios (y la Palabra de Dios, al tiempo, fue comprendida a partir de la vida). El ícono de la teología latinoamericana de liberación es gente pobre con la Biblia en sus manos, sobre todo cuando su lectura se realiza durante la eucaristía (2021: 7).

Así, más allá de los triunfos o fracasos políticos (todos parciales y relativos) el gran legado del concilio y la Teología de la Liberación, hecho realidad por las Comunidades Eclesiales de Base fue traer la Palabra de Dios a la voz misma de los pobres, y llevada a la vida concreta y a la participación política. Dios ya no era ni exclusivamente divino, ni exclusivamente de las élites eclesísticas; Dios también sale de la boca de los pobres y en la búsqueda de dignidad está su voluntad (Richard, 2000).

## **Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)**

### *Las CEB en México*

En la ciudad de Morelia, en 1975, las mismas CEB se definen en el sentido de que “queremos ser fuerza para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncien el Reino de Dios en un proceso dinámico de cambio liberador mediante la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de la fe y la acción organizada en compromiso con el pueblo” (Concha *et al.*, 1986: 235). Las CEB se ven a sí mismas como un grupo organizado que reflexiona y participa dentro de la sociedad, no solo de manera asistencial sino para propiciar un “cambio liberador”. No niegan ni rechazan su pertenencia al catolicismo, sino que ven en él su campo de reflexión y acción. No ven a la Iglesia como institución inamovible ni la parroquia como lugar exclusivo del cristiano, sino estas dos como un instrumento para “la construcción del Reino de Dios”.

Ellas no entienden el Reino de Dios como algo metafísico, sino como una promesa y un proyecto de verdad y justicia en el mundo actual. Un grupo de CEB en Cd. Nezahualcóyotl, en el Estado de México, asumen que sus demandas eran de justicia social, de agua, y en general de voltear a ver al pueblo pobre, de tal forma que parte importante es su organización popular y su inclusión efectiva en las decisiones de los gobernantes. Las CEB también tienen una presencia importante en los movimientos populares de las regiones donde trabajan. Aunque si bien pocas veces son organizadoras, siempre son impulsoras de estos; las CEB son instancias de toma de consciencia, organizadoras e impulsoras de procesos populares (Concha *et al.*, 1986).

Las CEB y la Teología de la Liberación nacen de la unión de la religiosidad con la vida cotidiana: no reniegan de la tradición cristiana,

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

Encontramos un par de informes sobre la situación de las CEB en México, mandados hacer por ellas mismas. Primero tenemos el Diagnóstico que realizó Luis Leñero (2003) con información recolectada en 1999. En él encontramos que el 25.1% de quienes integran las CEB pertenecen a lugares con menos de 5,000 habitantes, cifra parecida al 28.9% del INEGI arrojada diez años después. Otro dato muy interesante es que el 58.3% de quienes integran las CEB viven con menos de dos salarios mínimos. Se puede considerar, entonces, que son grupos eminentemente pobres, más aún si se toma en cuenta que están muy por encima de la media nacional de aquel entonces (31% según la Encuesta Nacional sobre Ingresos y Gastos de 1996). Es así como, en el año 2000, 3 de cada diez mexicanos vivía con menos de dos salarios mínimos, pero casi 6 de cada 10 integrantes de las CEB vivía con la misma cantidad. La del pueblo pobre es notable en las CEB.

En esta encuesta se les preguntó cuál creían que era un problema importante en su localidad. El 90% eligió el alcoholismo, seguido por el mal gobierno (78.2%) y la migración (76%). Muy por debajo, de hecho, en el antepenúltimo lugar de la lista, está la falta de fe en Dios, que fue señalada por el 50.7% de los encuestados. Queda la duda si esto podría interpretarse como una tendencia de las CEB a ser más sociales que religiosos en su caracterización de las problemáticas, pero sí resalta una notable preocupación por la vida social-comunitaria y no tanto religiosa.

Más adelante, el 54.2% de los encuestados está de acuerdo con la afirmación de que “el participar en acciones ciudadanas ha ayudado al compromiso cristiano”. Es decir que más de la mitad de los encuestados percibe una clara unión entre acción social y cristianismo. En el mismo tenor, el 13% manifestó participar en organizaciones ciudadanas, y de ellos

el 78% dijeron que eran organizaciones “de izquierda”. Más aún, el 87.9% de los encuestados dicen que “en las CEB han incrementado su conciencia política”, y el 28.8% considera que las CEB han ayudado al PRD a ganar elecciones municipales (no está de más recordar que el estudio es del año 1999).

### *Las CEB de Mexicali*

Para el caso de Mexicali, las CEB se dividen en grupos a los que llaman comunidades. No hay una manera uniforme, o características fijas, en las que se determine la composición de dichas comunidades. Cada región, parroquia o demás las va adaptando a sus necesidades y a lo que considera más importante. Como es de esperarse, la mayoría de las CEB de México están vinculadas a una parroquia, por lo que la vida religiosa determina en gran parte la composición de estas comunidades. Michel Löwy caracteriza a las CEB como

Un pequeño grupo de vecinos que pertenecen al mismo barrio popular, ciudad perdida, aldea o zona rural y que se reúnen regularmente a rezar, cantar, celebrar, leer la Biblia y discutirla a la luz de su propia experiencia de vida. Cabe observar que las CEB son mucho más convencionales desde el punto de vista religioso de lo que se cree (1999: 67).

Entonces, hay que partir de que la organización de las CEB, en términos generales, es muy tradicional con respecto a la religiosidad popular vivida dentro del catolicismo. En el caso de Mexicali ya hace casi 20 años el proceso es distinto, no tan apegado a la parroquia. Las comunidades se dividen por colonias, habiendo en Satélite, Robledo, Poblado Compuertas y Ejido Hipólito Rentería. Hay que decir que dentro de esas comunidades se adhieren personas que no necesariamente viven en ese lugar, pero que por cuestiones históricas siguen participando en las CEB. Además, cuentan con una comunidad de Jóvenes, que viven mayormente en la colonia Satélite pero no se limitan a ella. En esta comunidad es donde nos enfocaremos.

### **Método**

En este estudio empleamos el grupo focal como una técnica grupal para indagar sobre su actuar en la organización comunitaria o de incidencia política-popular en la atención a diversas necesidades de su entorno social. Para Carey (2003: 264), un grupo focal se caracteriza por “una sesión de

grupo semiestructurada, moderada por un líder grupal, sostenida en un ambiente informal, con el propósito de recolectar información sobre un tópico designado”. Un elemento de importancia es la naturaleza misma del grupo, que le convoca y provee un sentido de conexión a razón del tema a discutir entre los integrantes del grupo focal. Por ello es importante cada una de las etapas que lo conforman, como es la preparación, la implementación, así como el análisis y la interpretación<sup>3</sup>.

Dado que la construcción del conocimiento surge en la interacción entre los participantes, en el grupo focal se busca indagar el surgimiento de creencias, experiencias, opiniones, actitudes y sentimientos sobre el tema de interés a tratar, a partir de una estructura discursiva establecida y con la participación más directiva del moderador quien propicia el diálogo entre los asistentes, quienes comparten una experiencia o característica en común con respecto al tema central (Carey, 2003; Pérez, 2021). En ese sentido, el grupo focal se emplea para propiciar la sinergia en la discusión sobre un tópico en concreto, con la participación de un grupo pequeño de integrantes que faciliten el diálogo entre sí (Domínguez y Davila, 2008).

La comunidad de jóvenes con las que se desarrolla este estudio está compuesta por alrededor de 8 a 10 personas, todas ellas mujeres. El tiempo de participar activamente en las CEB va desde los seis hasta los quince años. La más joven tiene 19 años, y la mayor tiene 29. Un aspecto importante que señalar es que la mayoría son profesionistas y la preparación académica es notable. Por ejemplo, la más joven, actualmente está realizando estudios universitarios, mientras que otra abandonó momentáneamente sus estudios. El resto de las mujeres cuentan ya con una carrera profesional: dos son pedagogas, una historiadora, y una ingeniera. Un elemento singular, es que todas ellas poseen una amplia experiencia en el trabajo comunitario.

Hemos seleccionado este grupo ya que en los últimos años han desarrollado un papel más activo en los movimientos sociopolíticos, como el movimiento por la defensa del agua ocurrido en 2017, o los movimientos feministas, por citar algunos. Es muy probable que esto se deba a que por ser mujeres jóvenes cuentan con más tiempo y entusiasmo para dedicarse a la movilización. En cambio, es notorio que en el caso de las CEB compuestas mayormente por personas de la tercera edad, su participación es más

<sup>3</sup> Para Pérez (2021), dichas fases o etapas se componen de: preparación, reclutamiento, proceso o desarrollo, y finalmente, una del análisis de datos.

comunitaria y parroquial, localizada en su barrio, y no tanto en el activismo social. De ahí que en este grupo focal se busca indagar tres dimensiones de interés: su participación en los movimientos sociales y de organización política; su incidencia comunitaria o política-popular; y su percepción con respecto a la acción social y/o comunitaria.

Para realizar las actividades en el marco del grupo focal, se informó a todas las participantes del objetivo de la técnica, la colaboración e intervención de cada una acompañado de un consentimiento informado donde se detalla la seguridad con que se desarrollará la actividad, precisando la confidencialidad de su persona, la información que comparta y la posibilidad de abandonar la sesión en el momento que lo desee. De esta manera, la reunión se hizo en casa de una de las participantes. Al ser un grupo pequeño, la sugerencia es que la charla se hiciera en la mesa del comedor para estar cómodos y aprovechar el espacio para colocar la grabadora de audio al centro.

Desde el inicio, todo fue en tono amistoso y animado, lo que propició que las cosas fluyeran de la mejor manera y esto podría decirse que fue porque: a) las participantes y uno de los entrevistadores se conocen desde antes; b) las participantes conocen el trabajo de investigación de uno de los entrevistadores, al mismo tiempo que ellas mismas son profesionistas cercanas a la cuestión académica, por lo que no representó una dificultad para realizar el ejercicio con fluidez; y, d) llevar a cabo el grupo focal en la comodidad de la casa de una de las participantes, le dio un tono más informal y por lo tanto menos rígido. Bajo este panorama, la sesión se llevó a cabo de manera participativa, aportando sus ideas, reflexionando e incluso retroalimentándose entre sí.

### **El papel político-popular de las jóvenes de la CEB**

Es importante señalar que uno de los objetivos principales de esta investigación es analizar la participación política de las CEB en el movimiento urbano-popular, dado mayormente entre 1980, o quizás un poco antes, y 1994. Entonces, observar la participación política-popular actual a través de las Jóvenes de la CEB, será de mucha ayuda para poder analizar las continuidades y discontinuidades, lo que caracteriza a la CEB y lo que en ellas permanece. Sobre el análisis que aquí se presenta, se contó con la participación de cinco jóvenes. En la comunidad, son las más activas;

tres de ellas, participan fácilmente en la CEB, pese a ser jóvenes. Las dos restantes, que son las que menos tiempo tienen de participar, a la vez que las más jóvenes de edad, por momentos participaban menos por no conocer de primera mano el evento del que se hablaba, pero aún con eso no dudaban en dar su opinión o en agregar alguna anécdota complementaria.

## **1. La participación política-popular de las Jóvenes en CEB**

En cuanto a los movimientos sociales y organizaciones políticas en donde las jóvenes participan o han participado, encontramos una amplia gama. Los movimientos sociales que mencionaron fueron YoSoy132 (2012), la defensa del transporte público y por Haití, contra las reformas de Peña Nieto, por los estudiantes de Ayotzinapa (2014), el movimiento en defensa del agua (2017), así como las recientes marchas feministas. En cuanto a organizaciones, se mencionaron a la Organización Socialista de Trabajadores (Cuarta Internacional), YoSoy132, Organización Política del Pueblo y los Trabajadores (OPT), Nueva Constituyente Ciudadana y Popular y Mexicali Resiste. De entrada, hay que recalcar el hecho que, aunque sea casi obvio, todas las organizaciones tienen una clara tendencia de izquierda, pero a su vez muy variadas (socialista, zapatista, entre otras), aunque son organizaciones que tienen poco contacto entre sí.

En el caso de la organización Mexicali Resiste, se les preguntó sobre sus aportaciones y lo que se resaltaba más fue la experiencia en el trabajo de base, como bien las jóvenes mencionan: “se acercaron pidiéndonos apoyo para un taller de metodologías participativas a las CEB”, “El contacto con [la organización] Agua para Todxs [...] fue a partir de nosotras”, “nosotras también hicimos la propuesta de metodología para la realización de la ley popular de aguas”. En ese sentido, su trabajo no es solo ornamental, con pancartas en las manifestaciones, ni solo de apoyo asistencial, sino que tienen una actividad propositiva y organizativa. Las jóvenes de las CEB se enorgullecen de su trabajo de base, que no es poco. Además, se nota que otras organizaciones confían en ellas para llevar a cabo actividades. Como señala Löwy (1999), los pobres pertenecientes al cristianismo liberacionista toman consciencia de su condición para luchar en diversos sindicatos, asociaciones vecinales, etcétera, desde su fe y perteneciendo a una Iglesia. Vemos que las jóvenes de CEB no renuncian a su cristianismo, y que para las otras organizaciones tampoco es un impedimento para confiar en ellas.

Además, en las CEB no hay contradicción entre pertenecer a la Iglesia y participar en estos movimientos. Su mismo ser cristiano les impulsa a esta participación. Viven un cristianismo liberacionista que no solo les hace tomar conciencia de su opresión, sino que les impulsa a participar en contra de ella. De ahí que las jóvenes se sientan tan orgullosas de ser una parte activa de los movimientos sociales en Mexicali, pues solo a través de dicha participación es que sienten que llevan a cabo su verdadero cristianismo. En ese sentido, cristianismo y participación política son una y la misma cosa para estas jóvenes.

Cómo vimos al principio de este artículo con Masferrer (2011) y Marzal (2002), dentro de los sistemas culturales se articulan los sistemas religiosos, y estos a su vez crean sistemas simbólicos, crean una religiosidad con sentido de comunidad que justifican o resisten a la hegemonía de los sistemas culturales. Así, las CEB crean un sistema simbólico que se inserta en el contexto de lucha social de su barrio y de su ciudad. Ellas se sienten más cercanas a esta lucha contrahegemónica de la cultura y la política dominante que al propio sistema religioso de la tradición católica.

## **2. La incidencia comunitaria o participación política**

Como hemos visto, el participar no solo ocurre “dentro” de los movimientos sociales, es decir que no solo se agregan a ellos, sino que también son fuente de movilización. Aunque esto no se traduce en una creación de sus propios movimientos sociales, por lo menos no en sentido tradicional, sino que esto se da más bien desde la creación de solidaridad comunitaria.

También se les pregunta por aquellos eventos, hechos o situaciones que implican un proceso de organización como jóvenes de CEB, con incidencia comunitaria o política-popular, iniciativas surgidas del mismo grupo de CEB. Sobre ello, sus respuestas fueron principalmente en tres sentidos: 1) Notidejes, el cual es un folleto que se reparte en la colonia Satélite mensualmente con noticias e información relevante, e incluso trae información sobre las próximas marchas o manifestaciones que se realizan en la ciudad. Ellas lo elaboran y distribuyen. 2) Murales en la misma colonia sobre Justicia para la Guardería ABC, por “El Cuidado de la Casa Común”, o en “Memoria y resistencia de las mujeres que luchan”. Tres murales con tres temas que son muy recurrentes en las jóvenes de las CEB de Mexicali



corresponden a la búsqueda de justicia, la ecología y el movimiento feminista. 3) “Noches bohemias” y “Tardes culturales”, que son eventos más recreativos o lúdicos, pero siempre con un sentido de aprendizaje sociopolítico.

En común, estos eventos se realizan en la colonia donde más tienen incidencia. No están tan preocupadas por llevar reclamos a las autoridades, o por seguir las vías institucionales de “educación” o de búsqueda de justicia. Están más interesadas en la movilización y concientización comunitaria, en su colonia de residencia. No siguen la lógica de la izquierda tradicional de buscar adherentes o “hacerse ver” en plazas públicas y demás. Apuestan más por una solidaridad comunitaria, muy localizada en sus barrios y colonias. De nuevo Löwy nos habla de ello:

La experiencia de las CEB, gracias a su poderoso componente democrático, ha contribuido con frecuencia a una nueva calidad de los movimientos sociales y políticos que ha fomentado: enraizada en la vida cotidiana del pueblo y sus preocupaciones humildes y concretas, ha alentado la autoorganización de las bases y la desconfianza de la manipulación política, el discurso electoral y el paternalismo de Estado (1999: 69).

No es que las CEB desprecien la participación en partidos políticos o movimientos sociales, e incluso en determinados momentos ellas mismas institucionalizan su participación convirtiéndose en ONGs, pero en su ser creyente cristiano no está inscrito este propósito, sino el de crear comunidades, construir relaciones solidarias en sus barrios y colonias. De hecho, es notable que este propósito es mucho más importante que la propaganda política. Esto se observa en las actividades realizadas como boletines informativos, murales o eventos recreativos, es decir concientizar y crear lazos solidarios.

### **3. La percepción de las CEB sobre su participación política**

Pero surge la duda de cómo se perciben ellas mismas, más aún, cómo perciben dicha participación política y los procesos de concientización comunitaria de los que son parte. Esto nos resulta de interés porque no es que las CEB lleven su fe de manera acabada a los movimientos populares, tampoco es que ya tengan un programa político-religioso que lleven a cabo. Tanto su participación política como sus prácticas religiosas se van significando y resignificando mutuamente. Como señala Tahar-Chaouch, existe “una distancia entre el ideal radical de concientización popular de la Teología de la Liberación y la realidad variada de las prácticas en las Comunidades Eclesiales de Base, muchas veces más tradicionales de lo que

se pensaba” (2007: 435). Es decir, que su participación política y comunitaria no necesariamente responde a una conciencia plena de un deber, sino que se sigue viviendo como fe, como su ser cristiano.

Por ello, las últimas preguntas iban encaminadas no tanto a los hechos empíricos, sino a su propia percepción sobre su trabajo dentro de su acción comunitaria en el marco de las CEB. Cuando se les pregunta sobre las sensaciones que les deja toda esta participación política-popular de la que hablamos, las participantes coinciden en que conocer a más personas dentro de la lucha social les da ánimos. “Siempre eran actividades que servían para recargar fuerzas, que te emocionaban y te daban ánimos...”, señala una de las participantes. Otra menciona que formar vínculos en otros espacios de lucha social le ayudó pues se había desanimado por la “experiencia bastante ruda y hostil con el obispo [unos años atrás] y [por lo tanto] estar más ocultas [las CEB]”.

Aquí notamos de nuevo que su participación política no es una actividad más, no es una parte separada de su fe. En ellas ven la oportunidad de reconocerse a sí mismas, reconocer que el trabajo y las ideas que persiguen las CEB no son tan desacertados. Su participación política es una fuerza que da ánimos ante la pasividad y hostilidad de una Iglesia católica encerrada en sí misma la mayoría de las veces, y, en otras, directamente castigadora de las y los cristianos que apuestan por una fe distinta.

Löwy sigue a Marx en su propuesta de análisis de la religión, tal como aparece en la Ideología Alemana, donde se trata de abordar la religión “como una de las múltiples formas de ideología, esto es, de la producción espiritual de un pueblo, de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y sus correspondientes relaciones sociales” (1999: 15). Como hemos observado, las CEB se componen de estratos pobres de la sociedad, por lo que no es extraño que se sientan mucho más cercanas a los movimientos populares, surgidos de reclamos que consideran justos, que de la jerarquía eclesiástica y en general de la institucionalidad católica. Tenemos que la producción de ideas, en este caso cristianas, van de la mano con las relaciones sociales, de pobreza y marginación, en la que se desarrolla. Las CEB están insertas en contextos de pobreza y marginación, y por lo tanto su ser comunidad y su cristianismo se expresa como respuesta y rechazo a esas condiciones, y no tanto como la expresión de creencias religiosas individuales.

Igualmente notamos esa visión de Masferrer (2013), donde el análisis de los sistemas religiosos tiene que partir de cómo lo llevan a cabo sus creyentes. En este caso, las integrantes de las CEB en ningún momento reniegan de su fe cristiana, y ni siquiera del catolicismo en cuanto tal. Pero sí hacen énfasis en que su fe es más cercana a los movimientos políticos y a la comunidad que al clero.

Esto nos lleva a la última serie de preguntas donde se intenta abordar la relación que ellas observan entre fe y política. Una de ellas señala: “Escuchamos de muerte, de injusticias, y nosotras estar simplemente encerradas rezando o pidiendo porque esto se acabe no es la solución, sino que tenemos que estar ahí afuera, tenemos que estar viéndolo”. Aquí encontramos una triada inseparable, formada por fe, vida y política. En dicho encuentro, fue mucho más común escuchar palabras como dignidad o justicia, que espiritualidad, por ejemplo. A partir de estas discusiones podemos señalar que es erróneo ver a las CEB como una religión politizada, pues para ellas religión y política van de la mano; si dejan de participar políticamente, directamente dejan de sentirse cristianas. Una participante lo expresa de manera magistral:

nuestro ser cristiano es movido o impulsado como proyecto amplio que le llamamos Reino de Dios, que es como la dignificación de la vida. Mientras haya muerte, mientras haya injusticia, mientras haya gente con hambre, siempre habrá dónde participar, dónde exigir y dónde luchar por esa vida digna. Que creo que es al final lo que buscamos.

## **Conclusiones**

La participación política-popular de las jóvenes de CEB está más encaminada a lo comunitario, lo que aquí precisamente llamamos “lo popular”, tanto en cómo enfocan su trabajo político, es decir en los movimientos sociales y demás, como en su propia percepción de sus aportes simbólico-religiosos. Por ejemplo, en el caso de su participación en Mexicali Resiste intervinieron en los plantones, consiguiendo víveres para los mismos, en las marchas, etcétera, pero esto lo mencionan poco. En cambio, resaltan mucho más el trabajo comunitario que hacen en las colonias y barrios, haciendo talleres, murales, boletines informativos, etcétera. En ese sentido, esto habla de la importancia que ellas mismas dan a su ser comunidad, a la vida de la colonia y el barrio.

También es relevante que en su discurso prácticamente no haya una separación entre fe y política, entre creencias religiosas y convicciones políticas. Su participación política-popular se inserta naturalmente en las tareas de ser una CEB y, más aún, de su ser cristiano. Incluso en la entrevista hay poca o nula referencia a lo que tradicionalmente se llamaría “religiosidad”, y cuando lo hacen reniegan del clero. Aunque quizás esto se deba a la dinámica y a los discursos contruidos entre las participantes donde se tuvo la libertad de expresar y concebir su catolicismo en los términos que cada uno consideraba pertinentes.

Asimismo, es notable que su lenguaje se acerca mucho más al de un movimiento social que de un grupo religioso; la búsqueda de la justicia, el rechazo a la dominación, su participación en los movimientos feministas, etcétera. Aunado a lo anterior, se alejan de algunas prácticas de la izquierda tradicional, esto se nota, por ejemplo, cuando vemos que sus actividades son muy barriales, preocupándose más por ser activas en las colonias donde tienen presencia, que darse a notar pública o masivamente; sus actos no son en lugares de alta afluencia, sino en su lugar de residencia.

## **Bibliografía**

CONCHA, M., GONZÁLEZ, Ó., SALAS, L. Y BASTIAN, J. P. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. Siglo XXI.

COSTADOAT, J. (2021). Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación: a cinco décadas de su origen. *Theologica Xaveriana*, 71. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.vtllcdo>

BOFF, L. Y BOFF, C. (1984). Cinco observaciones de fondo sobre la Teología de la Liberación. *Regno*, 29, 193-196. [https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol23/92/092\\_boff.pdf](https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol23/92/092_boff.pdf)

CAREY, M. A. (2003). El efecto del grupo en los grupos focales: planear, ejecutar e interpretar la investigación con grupos focales. En J. M. Morse

(Ed.). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Universidad de Antioquía. pp.262-280.

DOMÍNGUEZ, M. Y DAVILA, A. (2008). La práctica conversacional del grupo de discusión: jóvenes, ciudadanía y nuevos derechos. En A. J. Gordo y A. Serrano (Coords.). *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. Pearson Educación. pp. 97-125.

LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI

MASFERRER, E. (2013). *Religión, política y metodología. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. Libros de la Araucaria.

\_\_\_\_\_ (2011). Algunas cuestiones conceptuales en antropología de las religiones. *Claroscuro. Revista del centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, (10), 61-78. <https://rephip.unr.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/2133/13343/4-Claroscuro%2010-%20Masferrer%20Kan.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

\_\_\_\_\_ (2007). *¿Es de César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. (2ª. Ed.). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.

MORELLO, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(199), 81-104. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>

PÉREZ, M. V. (2021). Grupos de discusión y grupos focales. En J. M. Tejero (Ed.). *Técnicas de investigación cualitativa en los ámbitos sanitario y sociosanitario*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. pp. 103-111

RICHARD, P. (2000). El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (7), 22-40.

SOBRINO, J. (2008). “La Iglesia de los pobres” no prosperó en el Vaticano II. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, 346, 395-405.

TAHAR, M. (2007). Mitos y realidades sociológicas en la Teología de la Liberación en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 25(73), 69-103. <https://doi.org/10.24201/es.2007v25n73.443>

TAROT, C. (2000). Religión y política: relaciones peligrosas. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, 6(1), 131-155. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28060108>