

En la contextura espiritual y moral de la persona hay unos modos de ser que muestran la riqueza y complejidad del hombre. Los matices son mínimos pero en ellos habita todo el sujeto, definen a quien los tiene. Tres cualidades resaltaría de la personalidad de D. Alfonso: su interés por crear y mantener un clima intelectual, la sencillez y su apertura espiritual. Su espíritu ha estado presente desde la primera hora en nuestro centro, animándolo con sus encarecidas palabras; una buena formación intelectual es imprescindible para una buena actividad pastoral. Llegó sencillamente hasta adentrarse en la realidad penetrando en ella sin darle importancia, que es la mejor prueba de autenticidad. La sencillez suele ser la virtud de quienes han aprendido de la vida a dejar lo ficticio, lo superficial, lo impuesto por las convenciones sociales. De esa sencillez brotaban la serenidad, la finura y agilidad de su espíritu, y una buena dosis de ironía, característica del hombre que tiene sentido del infinito y de la caducidad de todo lo existente. La sonrisa aparecía con facilidad en su rostro amable, una sonrisa irónica que brotaba de su mirada profunda sobre esta realidad humana, y también eclesial, tan compleja. D. Alfonso, gravemente alegre, rompía con su sonrisa la corteza endurecida de la vida. Esa sonrisa era una luz de esperanza.

Enseñando Historia de las Religiones y Ecumenismo aprendió esa actitud del espíritu que se define como dialogal. Lo que empezó manifestándose como tolerancia, como aceptación de los otros, surge más tarde con fuerza nueva y lo ecuménico es ya una dimensión de la reflexión teológica y de la actividad pastoral. El ecumenismo va haciéndose y definiéndose cada día; de ahí la dificultad de pensarlo sólo con las categorías de la teología clásica. "Nace de una voluntad libre del Dios de la gracia, que se traduce en unas vocaciones" (Congar). D. Alfonso vivió también esa vocación ecuménica; quería una teología abierta a todos los cristianos y creyentes; veía la necesidad y la importancia de suscitar y fomentar actitudes ecuménicas para transmitir y vivir hoy con todos los hombres el Espíritu del Evangelio: es una manera nueva de vivir el misterio de Cristo. Con su trabajo en América, al final, abría nuevos caminos y su corazón se hacía más grande...

Aragónés por sensibilidad y por algo todavía más hondo que la sensibilidad: por sentirse afectado en la integridad de su destino por lo que aquí ocurre. D. Alfonso es una referencia imprescindible a la hora de perfilar la historia del CRETA. ¿Fue reconocido entre nosotros y estimado como uno de los más serios valores de nuestra Iglesia aragonesa?

La muerte nos arrebató esta vida excelsa lejos de nuestra tierra a la que tanto quiso y en la que gastó sus energías. Su entrega sin tasa ni límite por amor a la Iglesia es el regalo magnífico de este hombre, sacerdote y profesor. La noche de su muerte brilla cada día más hermosa. Su nobleza de ánimo, su serena prestancia

imperturbable de hombre bueno toma cuerpo ante nuestros ojos recordándonos las esperanzas sin logro, la carga de ilusiones y preocupaciones que llenaron su vida. Ilusiones y sueños que conocemos muy bien los que hemos tenido la suerte de convivir con él. Si la vida humana es el despliegue de la esperanza del recuerdo tenemos que dar vida a esos sueños casi ilimitados que brotaron en su corazón transformado por el Espíritu.

MUNDO RURAL

Perplejidades, dilemas y esperanzas de una sociedad (pos)humana

Experiencia trascendente, creación simbólica y religiosidad popular

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

1. Los hijos de la perplejidad

“Lo que transforma al ser humano no son los acontecimientos, sino la manera de interpretarlos”

Epícteto

Vivimos tiempos de perplejidad en que prolifera la información y escasea el conocimiento, y con mucha dificultad algún tipo de conocimiento consigue incorporarse como vivencia cultural. La complejidad de las transformaciones que vivimos han dejado trasnochadas todas las ideologías clásicas, y en su lugar se ha (im)puesto la vanalidad de lo efímero con apariencia de realidad absoluta. El sentimiento de perplejidad se hace especialmente denso cuando se trata de comprender cuál es el papel de la fe cristiana en una sociedad que cada vez se perfila como esencialmente pos-cristiana, pos-religiosa y también pos-humana. Una sociedad en que la racionalidad está instrumentalizando la ciencia y la tecnología como herramientas para fabricar subjetividades flexibilizadas, usando el conocimiento como el medio principal de controlar la vida de los individuos.

En los siglos pasados, la racionalidad instrumental del capitalismo, consciente o inconscientemente, hizo una investida frontal y brutal contra los valores religiosos, especialmente contra la experiencia humana de la trascendencia. Ya Nietzsche supo predecir que habíamos provocado la muerte de Dios. La racionalidad instrumental o el uso mercantilista y utilitarista del conocimiento, había aplastado al ser humano a una existencia rasa, intranscendente. De ahí en adelante, se construyeron los fetiches de la producción y del consumo como compensación por el achatamiento existencial a

que nos sometimos. Parece que el sistema había conseguido erosionar suficientemente la dimensión de fe y la esperanza trascendente, resituando la fuerza productiva del individuo en el ahínco cotidiano de intentar ser feliz produciendo y consumiendo cada vez más en mayor escala. Esa sociedad pos-religiosa aparece como una evidencia en casi todas las latitudes occidentalizadas del planeta. Todo lo que se contamina con la influencia del modelo occidental de sociedad, termina experimentando la crisis de los valores religiosos. Sin embargo todavía no se percibe tan claramente el perfil pos-humano al que nos está conduciendo el modelo de racionalidad instrumental de matiz mercantilista.

Nos estamos adentrando a pasos agigantados en una sociedad de control que podemos denominar de pos-humana porque la persona se va perfilando cada vez más como un medio en sí misma. Catalogar de pos-humano al modelo de sociedad que estamos generando, puede parecer un poco abrupto. Pero el calificativo de pos-humano no es gratuito cuando se constata que precisamente son los valores humanos el mayor obstáculo al que las nuevas tecnologías se enfrentan para desarrollar la eficiencia potencial de nuevos dispositivos de control social. En la sociedad pos-humana la eficacia productiva es un fin en sí misma, y la vida un medio; el ser humano es un recurso cualificado para la optimización de las instituciones, la persona una pieza singular que debe ajustarse a los modelos impuestos por lo estructural. El control de los individuos es un fin necesario para un ajuste eficiente de su comportamiento a los objetivos institucionales. La complejidad humana debe reducirse a parámetros de control, simplificando la diversidad en modelos señalados de conducta y conduciendo la libertad personal por dispositivos de estímulos y compensaciones. Los nuevos dispositivos de control tienden cada vez a fabricar la voluntad de las personas ajustando sus motivaciones a los intereses de las instituciones. Se busca interferir directamente sobre los sentimientos y motivaciones individuales, produciendo los deseos personales a través de dispositivos simbólicos de inducción de comportamiento. De este modo el sujeto se ata voluntariamente a los dictados del sistema, asumiendo como propios los valores venidos de fuera de él. Se tiende a fabricar subjetividades flexibilizadas que se adapten con maleabilidad a la diversidad de demandas institucionales que el sistema requiere.

Definitivamente, en este modelo, la persona es un medio y el sistema un fin. Por eso los valores humanos entorpecen el funcionamiento eficiente de las estructuras productivas; ellos parecen trasnochados cuando son contemplados desde la altura de las nuevas tecnologías que reclaman la ausencia de la ética para conseguir eficiencia técnica. Los valores humanos son vistos como el último reducto de los idealistas, la última frontera de los utópicos, el último bastión ideológico que el imperio de la razón instrumental tiene que derrumbar. Los valores humanos emergen como la última

barrera para el nuevo salto cualitativo del progreso en la sociedad de control. Lo humano, entendido como un valor en sí mismo, es visto como no eficiente, poco maleable, no científico, poco productivo. La propuesta de que el ser humano es el fin de cualquier institución y de que la vida es un absoluto en sí misma, no encaja dentro de los rígidos procesos de dominación y control de los dispositivos de poder de las nuevas instituciones globalizadoras.

No sólo vivimos tiempos de pensamiento único, sino que los nuevos tiempos dispensan cualquier tipo de pensamiento, a no ser el del ajustamiento del individuo a los paradigmas hegemónicos de los valores dominantes. Por este motivo es prioritario pensar nuevas perspectivas de lo humano para reorientar la esperanza; es urgente construir nuevas epistemologías que nos ayuden a formular horizontes alternativos de existencia. La trascendencia es inherente a lo humano; la esperanza es lo único que motiva su vivir cotidiano; la fe es siempre una búsqueda permanente del rostro inefable del Absoluto al que (per)seguimos sin saber y en el creemos sin querer; lo Infinito habita dentro de nosotros y nos deja siempre insatisfechos con lo que vivimos, nos lanza en busca de la plenitud infinita que nunca terminamos de conseguir y que nos pone, irremediablemente, en el horizonte de la trascendencia. ¿Cómo (re)pensar lo humano en el seno de una sociedad que instrumentalizó la vida como un simple medio de eficiencia productiva? ¿Qué nuevos paradigmas humanos pueden resquebrajar la bóveda de intrascendencia pueril en que nos ha encerrado el sistema social que vivimos? ¿Qué espacio resta para la teología, para el Dios desconocido, en un mundo en que cada nueva mercancía se presenta como el fetiche de la felicidad evidente? Éstas son las cuestiones que no sólo nos impulsan a escribir, sino que orientan nuestra búsqueda existencial.

2. La bóveda intrascendente de la racionalidad instrumental

“La razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, y que constituye el reino de las imágenes”¹

Persiguiendo las consecuencias de la metáfora de la bóveda férrea que el modelo social ha construido sobre nuestra existencia en los últimos siglos, nos percataremos de que estamos en una coyuntura socio-histórica donde el imperio de la racionalidad ins-

¹ DURAND, G., *L'imagination symbolique*, París, Presses Universitaires de France, 1984b, p. 127.

trumental ha “enyesado” casi todas las dimensiones humanas reduciéndolas a meros medios. La racionalidad instrumental se impone con especial autoritarismo en la denominada lógica del mercado. Esta lógica tiende a reducir la vida a mercancía y el ser humano a un medio de producción; ella organiza del tal modo las relaciones sociales que el fin del lucro justifica todos los medios. Su densidad es tan grande que adquirió los rasgos de lo que ha venido a denominarse de ideología idolátrica. El mercado un nuevo ídolo que incorpora los atributos tradicionales de la divinidad. Aparece como trascendente porque su locus está en un más allá de la mera voluntad humana; es omnipotente porque puede regular todas las relaciones humanas y sociales; es omnipresente porque está presente en todos los ámbitos de la vida social; es justiciero porque otorga el premio a los que saben vencer en la competición inexorable contra los otros más débiles o menos preparados; es invisible porque es una entidad que se regula por leyes de la naturaleza; es omnisciente porque sus leyes dirigen de forma correcta el rumbo de la historia, etc. En resumen, el mercado es supra-humano y consecuentemente supra-histórico.

Aunque tenemos conciencia de la perplejidad que nos ocasiona las dimensiones mundiales del nuevo sistema, sin embargo ni las personas ni las sociedades se resignan a ser meros sujetos pasivos de esta neodictadura liberal. La bóveda de intrascendencia, no es omnipotente ni siquiera totalmente hermética. Existe en el ser humano una dimensión antropológica de esperanza creadora que trasciende todos los dispositivos de poder ideológicos impuestos por los nuevos paradigmas intrascendentes del mercado.

La tesis que pretendemos defender en este trabajo es que esa dimensión de esperanza se manifiesta siempre como creación simbólica de nuevas perspectivas de existencia. La creación simbólica se sobrepone a la mera racionalidad instrumental. Contrariando los axiomas del iluminismo occidental, proponemos que ni la vida ni la persona se agotan en la intrascendencia del pragmatismo racionalista, ni en el utilitarismo mercantilista, ni en cualquier otra forma de racionalidad instrumental. Más allá de las versiones instrumentales de lo humano, la vida no se explica ni clasifica lógicamente, porque la Vida se implica de modo simbólico. Lo simbólico posee una dinámica de trascendencia y un potencial re-ligador que posibilita al ánimo humano proyectarse más allá del humus mercantilizado por las lógicas instrumentales.

¿Cómo se manifiesta esta dimensión de esperanza creadora de lo simbólico? ¿De qué forma podemos reconocer esa nueva perspectiva antropológica? ¿Qué referencias teóricas podemos desarrollar para presentar ese modelo no instrumental de vida? ¿Cómo vincular la dimensión antropológica de lo simbólico con la experiencia teológica del ser humano? Como ejemplo ilustrativo de estas cuestiones teóricas, presentamos en este artículo la experiencia de resignificación simbólica de las

Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Brasil, así como algunas de las implicaciones antropológicas y sociales que de ellas se han derivado.

3. El imaginario social y lo simbólico

“Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen en seguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para “expresarse”, lo cual es evidente, sino para “existir”, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de “imágenes”, pero estas “imágenes” están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero, también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es”.²

Aunque pueda parecer un poco árido para el lector no ducho en la filosofía contemporánea, es imprescindible que hagamos una breve referencia a algunas categorías filosóficas que nos ayuden posteriormente a realizar una hermenéutica de la práctica social. Las categorías que pretendemos introducir son: el imaginario, lo simbólico y el poder paradójico con que articula ambas dimensiones para efectos de práctica social y construcción política.

Para iniciar, hacemos nuestra reflexión sobre lo simbólico desde la perspectiva social. Cualquier sociedad se constituye como tal sociedad, en la medida que tiene un poder de crear un imaginario propio para producir y articular los valores, costumbres, modos de vida, instituciones, estructuras, tecnologías etc., como elementos identificativos de los sujetos que la componen³. Esos valores y formas de vida son siempre formas simbólicas que se articulan entre sí constituyendo una red de senti-

² CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989, vol 1, pp. 219-220.

³ La imaginación es lo que nos permite crear un mundo, o sea, presentar alguna cosa, de la cual sin la imaginación no podríamos decir nada y, sin la cual, no podríamos saber nada. Es fácil ver un ejemplo elemental, porque la imaginación comienza con la sensorialidad. Ella es manifestada en el elemento mas inmediato de la sensorialidad.

Tomando como ejemplo el color. Podemos establecer una correspondencia que no es rigurosa entre la longitud de la onda y el color rojo o azul. No podemos explicar el color rojo o azul, en su especificidad particular. Podemos ver el rojo, azul y el azul, rojo. Podríamos ver colores absolutamente inimaginables. No hay ninguna explicación para lo que ocurre con el color. Es la imaginación sensorial la que hace existir el color para nosotros, en cuanto que, en la naturaleza de los físicos, no hay color. Hay longitud de onda. Y una longitud de onda no tiene color, no es un color; es un campo electromagnético que se propone. CASTORIADIS, C., *A criação histórica*, Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1992, p. 89.

dos con una coherencia propia. Esa red simbólica es lo que denominamos cultura, creencias, valores, formas de vida, costumbres, instituciones, estructuras, técnicas, etc. En ella los individuos se socializan interiorizando el conjunto simbólico de los valores, formando, de este modo, el estilo de su subjetividad. La red simbólica del imaginario social tiene el poder de interferir de forma activa en la formación de la subjetividad de las personas, por eso una persona que incorporó el imaginario social de la sociedad feudal no tiene el mismo modo de subjetivación que un bosquimano, ni que un japonés del siglo XXI. La red simbólica del imaginario social tiene el poder de producir modos de subjetivación y, consecuentemente, estilos de subjetividad. Todas las instituciones y prácticas humanas tienen una dimensión simbólica que las origina y justifica socialmente⁴.

El imaginario social crea la dimensión simbólica de cada sociedad, estipula qué símbolos son los más aceptables, cuales no tienen valor, qué costumbres son las buenas, cuáles son las creencias plausibles, etc. Cada imaginario social tiene el poder de producir su universo simbólico. Sin embargo lo simbólico tiene una dimensión paradójica con respecto al imaginario social ya instituido.

Entendemos por imaginario social instituido la red hegemónica de sentidos e representaciones que tejen los valores y las formas de vida de una sociedad. En este sentido el imaginario instituido se identifica con los valores dominantes de una sociedad. Siendo así, el imaginario social puede usar lo simbólico para legitimar el orden social instituido como si fuese el mejor de los órdenes posibles; para ello creará justificaciones simbólicas que legitimen sus instituciones, sus leyes, sus valores, etc. Es el poder legitimador de lo simbólico. El uso de elementos simbólicos para legitimar el orden social, es una práctica habitual utilizada por los dispositivos de poder existentes.

Pero lo simbólico también puede ser un elemento desestructurador del imaginario social instituido, o sea, un elemento transformador del orden social. Nuevas formas simbólicas pueden ser creadas para criticar el sistema vigente y proponer nuevos estilos de vida, nuevas instituciones, nuevas leyes, valores, costumbres, etc. Por eso

⁴ "Este elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significativo-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos —este elemento no es otro que el imaginario de la sociedad o de la época considerada— CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983, vol 1, p. 252.

lo simbólico también posee un poder transformador de la realidad. Esta dimensión transformadora de lo simbólico es el espacio de esperanza que resta a la creación alternativa.

El imaginario social tiene, pues, un poder legitimador del estatus quo que podemos denominar de poder instituyente. A través de ese poder instituyente, el imaginario social presenta las instituciones vigentes como si fuesen las mejores posibles, las más racionales, o las únicas lógicamente correctas. El poder instituyente del imaginario social del mercado legitima sus instituciones consolidando los valores que las sustenta; valores como la competición, el uso estratégico de las relaciones humanas, la concepción utilitarista de la naturaleza, etc. Estos valores (simbólicos) son defendidos como valores racionales, procuran fundamentarlos con argumentaciones supuestamente científicas. Usan el discurso de la razón y de la ciencia para legitimar las instituciones como las más eficientes y necesarias, cuando en realidad no son nada más que construcciones simbólicas que pueden ser substituidas por otros modelos institucionales de vida con otro referente simbólico.

En los siglos pasados el imaginario social instituido usaba discursos religiosos para legitimar el status quo, mostrando que era el que mejor se adecuaba la voluntad de Dios a las instituciones vigentes. Las sociedades contemporáneas (occidentales) se consideran pos-religiosas y substituyeron el simbolismo religioso por el científico. Al final de cuentas, lo que nos interesa percibir es que siempre por detrás de la supuesta objetividad científica existe (o se esconde) una comprensión simbólica de lo real que instrumentaliza el conocimiento en función de los intereses sociales.

El imaginario social del mercado legitima el universo simbólico de sus instituciones con argumentos científicos. Se apela para la llamada racionalidad natural del mercado, como si fuese una ley interna de la naturaleza humana. Se habla de las leyes de la oferta y de la demanda, como si fuesen leyes físicas de la naturaleza. Se propaga que los dispositivos del mercado son naturales y racionales, como las leyes de la biología o de la física. Cuando en realidad todo el discurso del mercado es una construcción simbólica coyuntural que surgió de modelos culturales y atiende a intereses concretos. El imaginario social hegemónico de nuestras sociedades presenta el símbolo del mercado como una entidad lógica que demanda instituciones acordes con los imperativos a ella atribuidos. Fuera del símbolo del mercado se encuentran los que ellos denominan despectivamente de idealistas; serían las interpretaciones provenientes del mundo de la hermenéutica. Por eso se popularizó la afirmación de que fuera del mercado no hay salvación.

La permanencia socio-histórica de unas determinadas legitimaciones simbólicas depende de la conjunción de varios factores sociales e históricos⁵. Por este motivo, mientras determinados símbolos mantienen su poder legitimador durante siglos, otros tienen corta duración, incluso algunos otros resurgen una y otra vez a lo largo de la historia en una especie de contradictoria diacronía sincrónica. En todos los casos, la permanencia y cohesión de una sociedad está directamente vinculada al poder legitimador de la red simbólica. A través de esa red simbólica, la sociedad se auto-instituye y legitima como la mejor o la única posible, la natural, la querida por Dios, etc. Consecuentemente cualquier mudanza simbólica afectará inmediatamente a las estructuras políticas de la sociedad. Por este motivo, la lucha por el control de los símbolos hegemónicos de una sociedad se convierte en una lucha de poder de primera magnitud. Toda confrontación simbólica es un enfrentamiento político, por eso cualquier transformación social demanda como primer paso una resignificación de la red simbólica del modelo social dominante.

Sólo alcanzaremos a comprender la importancia de la dimensión simbólica cuando entendamos que todos somos seres simbólicos; que aunque hagamos una crítica de nuestro universo simbólico, siempre lo haremos creando otras formas simbólicas; que para el ser humano no existe el lado de fuera de lo simbólico, pues cualquier postura crítica o reflexiva requiere un lenguaje y una cultura que necesariamente usará nuevas formas simbólicas. De igual forma no es posible pensar en un punto neutro desde el cual podamos realizar una crítica al universo simbólico de una sociedad. No hay alternativa para lo simbólico, a no ser la creación de nuevos símbolos, aunque estos sean reflexiones filosóficas o antropológicas como la presente. Por este motivo el control del significado de los símbolos así como el poder de producir nuevos símbolos, se constituye en un espacio de poder singularmente eficiente. La disputa por la producción simbólica y por el control de los símbolos, es la disputa de poder más intensa que existe en las actuales sociedades.

Al enunciar la estrecha vinculación que existe entre simbolismo y poder, entre hermenéutica y praxis, nos situamos delante de un conflicto clásico entre los que defienden que la transformación social es esencialmente praxis y los que dicen que cualquier praxis transformadora exige un cambio de perspectiva simbólica. Consideramos que es irrelevante plantear si la prioridad de la transformación social

⁵ En esta misma perspectiva se desarrolla la historia cultural propuesta por Roger Chartier cuando afirma que: "quiere comprender a partir de las mutaciones en el modo de ejercicio del poder (generadores de formaciones sociales inéditas) tanto las transformaciones de las estructuras de la personalidad como las de las instituciones y de las reglas que gobiernan la producción de las obras y la organización de las prácticas." Id., "O mundo como representación", *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, 11 (5), Enero-Abril, 1991, p. 188.

pertenece al sentido o a la praxis, ya que ambos están entrelazados en una urdimbre de complicaciones que hace irreal e ilusorio proponer una jerarquía de dependencias entre ambos. Toda praxis está constituida y dirigida por un sentido previamente dado, y todo sentido es un sentido practicado —es praxis dada. Éste a su vez es consentido por la praxis que instituye, la cual lo resignifica en nuevas formas de comprensión de lo real. El sentido surge de la praxis —es praxis—, y la praxis es inexistente sin un sentido dado.

No obstante nos parece fundamental —en el doble sentido de la palabra: fundamento e importancia— para la comprensión de la sociedad mostrar cómo se produce la deslegitimación del poder social; cómo se realiza la transformación de las significaciones de la red simbólica hegemónica, para, en un segundo momento, poder comprender cómo interactúan la deslegitimación simbólica del poder y la nueva praxis que de ella se deduce.

No pretendemos realizar solamente una reflexión teórica, sino que nos queremos inclinar ante —reflexionar— la realidad de un grupo social determinado, las Comunidades Eclesiales de Base de Brasil (CEBs), y a partir de un estudio de las mismas, en cuanto movimiento socio-religioso, poder extraer conclusiones para una mejor comprensión de la importancia de lo simbólico en la construcción y deconstrucción del poder social.

Las conclusiones de este estudio no son paradigmáticas, en el sentido de que no pretenden constituir un modelo o norma a partir de la cual todo grupo social realiza o deba realizar su proceso de deslegitimación simbólica y transformación social, ni tampoco pretendemos mostrar que el proceso realizado por las CEBs sea superior o cualitativamente mejor que otros, o que sea el ideal a realizar por el conjunto de grupos o movimientos sociales o religiosos; tampoco desconocemos que en todo proceso histórico existen multitud de contradicciones o de valores que se escapan al observador. Pero, al mismo tiempo, el proceso de transformación social de un grupo —su deslegitimación simbólica— es un ejemplo de creatividad socio-histórica único e irrepetible, a la vez que es uno de los incesantes procesos que se realizan a lo largo y ancho de nuestra múltiple amalgama social y a través del hacer humano de todos los tiempos —lo que hemos convenido en llamar historia.

4. El poder de lo simbólico

“El hombre no puede escapar a su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro uni-

*verso físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esa red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica”.*⁶

El símbolo tiene el poder de legitimar la realidad social, pero a su vez también tiene la potencialidad de ser refigurado⁷. Es decir, el símbolo ofrece un sentido abierto, puede ser comprendido de muchas formas, eso le posibilita estar siempre en un proceso constante de comprensión que a su vez origina nuevas interpretaciones sobre antiguos símbolos. El poder instituyente del imaginario social intenta dar la mayor estabilidad y permanencia posible a los sentidos legitimadores del “status” social dominante. A su vez, y paradójicamente, la potencialidad creadora que tiene el imaginario social, somete la red simbólica a una constante reinterpretación buscando sentidos nuevos para viejos símbolos o nuevos símbolos para nuevos sentidos. Eso origina una permanente tensión social entre las fuerzas que quieren consolidar los sentidos y símbolos establecidos y las que buscan renovar el sentido.

Es importante deshacer una de las falacias de la modernidad, que propone que todo lo nuevo es bueno y mejor que lo tradicional, y que el progreso se hace por el cambio permanente de lo establecido. La lógica del capitalismo aplica eso de forma inexorable estableciendo el mito de que todo cambio es bueno y que siempre lo nuevo supera a lo anterior que siempre es simbolizado como un atraso. Como dice el personaje de la novela *El Gatopardo*, de Tomasi de Lampedusa: es necesario transformar todo para que nada cambie. De este modo se devoran paisajes, urbanismos, modas, valores, costumbres, objetos, relaciones, culturas, etc. Se establece el imperio de lo efímero como la nueva verdad (simbólica); se enaltece la volatilidad como consubstancial de lo mejor. Llegamos, por este camino, a la civilización de lo descartable, todo se puede descartar porque al descartar se mejora. Este universo simbólico es creado por dispositivos de poder que pretenden reafirmar la lógica de la producción y el consumo en gran escala y de modo compulsivo como dimensiones inexorables de la existencia humana.

⁶ CASSIRER, E., *Antropología Filosófica*, México, F.C.E., 1974, pp. 47-48.

⁷ “Por símbolo o forma simbólica ha de entenderse aquí toda energía del espíritu en cuya virtud el contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente” CASSIRER, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 165.

La tensión entre el imaginario social instituido y su transformación, es permanente y no se resuelve con el pensamiento simplificador de que transformar es mejorar, ni tampoco de que conservar es lo verdadero. La tensión forma parte de la dimensión trágica de la existencia humana, que a su vez requiere el riesgo de crear con libertad.

Sin embargo, y delante de la bóveda férrea de racionalidad instrumental que nos toca vivir, entendemos que la potencialidad creadora del imaginario social es la que impide -pidiendo incesantemente un nuevo sentido- que lo socio-histórico, lo humano, sea algo determinado, definitivamente reglamentado, plenamente clausurado en un único sentido posible de ser. Esa apertura de sentido de toda sociedad es realizada por la potencialidad transformadora de lo simbólico a través del poder deslegitimador que el propio símbolo posee, como ocurre en el caso específico de las CEBs que a continuación desarrollamos.

Las significaciones que legitiman el ser y el orden establecido de una sociedad forman una densa y espesa red simbólica en la cual los diversos sentidos se entrecruzan en una conjunción de significados que dan coherencia al conjunto de las instituciones, costumbres, comportamientos, leyes, saberes, valores, normas, estructuras que componen todo entramado social. Esa red simbólica se instituye en una auténtica tela de araña donde los sujetos que la tejen están a la vez presos en la misma. Romper un hilo de la tela: modificar un símbolo, transformar un sentido, innovar un significado, construir una significación social, puede tener mayor o menor repercusión en el conjunto del entramado significativo, dependiendo del lugar que el "hilo" modificado ocupa dentro del conjunto de la red⁸.

Por este motivo, en toda sociedad o grupo social podemos diferenciar la existencia de símbolos o significaciones fundantes o fundamentales y otros símbolos que podemos denominar de símbolos derivados porque su situación dentro del entramado significativo es menos importante.

Los símbolos fundantes son aquellos que poseen un lugar estratégico importante, fundamental, dentro de la red de sentidos que instituyen un grupo social o una sociedad. Son fundantes porque constituyen el fundamento que legitima el ser de esa sociedad; sin ellos esa sociedad, tal como ella es y se comprende, no existe o existe

⁸ "Las motivaciones que ordenan los símbolos ya no forman, por tanto, no sólo largas cadenas de razones, sino ni siquiera "cadena". La explicación lineal del tipo deducción lógica o relato retrospectivo no sirve ya al estudio de las motivaciones simbólicas" DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1979, p. 28.

de forma tan diferente que podemos considerar que es otra forma social diversa. Los denominamos símbolos fundantes porque ellos dan origen no sólo a sus propios sentidos, sino que fundan o fundamentan un conjunto mucho más amplio de sentidos, significados y símbolos derivados. Estos símbolos derivados adquieren su legitimidad social porque están vinculados de una u otra forma al sentido de los símbolos fundantes. Si por ventura fenecen los símbolos fundantes o se transforma su sentido de forma radical, la sociedad como un todo sufre una gran crisis de identidad, sus instituciones pierden sentido, los valores se resquebrajan, los estilos de vida quedan en entredicho, las estructuras comienzan a tambalearse y el conjunto de la red de sentidos derivados se desintegra como humo en el aire. Todo eso ocurre porque la red simbólica que sustentaba el ser y el hacer pierde su legitimidad significativa, desaparece su poder instituyente de sentido y todos los sentidos simbólicos deben desaparecer o a resignificarse⁹.

Un ejemplo contemporáneo que ilustra muy bien este proceso que aquí describimos, lo podemos encontrar en la desintegración vertiginosa de la antigua Unión Soviética. Una sociedad que entró en profunda crisis, no sólo porque sus instituciones no eran eficientes, sino porque todo el universo simbólico que durante casi un siglo sustentó esa sociedad, de repente, perdió sentido. Lo mismo podemos percibir en los cambios simbólicos provocados por la emigración rural en la España de los años 50 a 70, la crisis de los valores ancestrales del mundo rural entran en jaque cuando se ven cuestionados por el universo simbólico del capitalismo urbanizado, las tradiciones rurales son vistas con desprecio por la tecnología industrial, los valores tradicionales son despreciados y suplantados por la eficacia de la producción, la profunda fe religiosa es removida por el frenético consumismo, la tradicional cultura musical del mundo rural es sofocada por los modernos ritmos anglo-americanos, el estilo de vestir rural es visto como algo desfasado y pueblerino que debe actualizarse con el "imperio de la moda". Resumiendo, el mundo rural español sufrió el impacto profundo del universo simbólico de la modernidad del mercado, los símbolos fundamentales que legitiman su existencia perdieron parte de su consistencia y con ello las personas los fueron rechazando o, en el mejor de los casos, vivieron una resistencia a ultranza en

⁹ Desde esta perspectiva podemos entender mejor por qué en una sociedad como la ateniense, donde el derecho al diálogo para discutir y cuestionar cualquier opinión constituía su propia autocomprensión como polis, pudieron existir procesos públicos en el Ágora que culminasen con la muerte de Sócrates, la expulsión de Protágoras y Anaxágoras, la huida de Platón y Aristóteles. Todos ellos acusados de impiedad e inmoralidad, como lo fueron también Tespis, el dramaturgo, y Eurípides, entre otros muchos. Esa acusación pública de impiedad e inmoralidad no supone nada más que el intento de defender y preservar los símbolos fundantes del panteón ateniense, que legitimaban el ser y el orden de esa sociedad, de cualquier intento hermenéutico deslegitimador de los mismos.

reductos que mantuvieron un estilo de vida que el resto de la sociedad española - ahora ya muy moderna- veía como sobrepasado por el mito del progreso.

Entre los varios ejemplos que pueden servir para analizar en profundidad la importancia del universo simbólico para la existencia de una sociedad o de un grupo social, elegimos el ejemplo de las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base), Brasil, porque ese grupo social realizó una experiencia creativa con la preservación de los símbolos tradicionales de la religiosidad popular y la construcción de nuevos significados para esos símbolos. La importancia de esta práctica de resignificación simbólica se entenderá mejor si percibimos que los símbolos de la religiosidad popular son los símbolos fundantes de una gran parte del mundo rural brasileño (como de hecho también lo son, o lo eran, del mundo rural español). La identidad de una gran parte de la sociedad rural brasileña se construye en torno de los símbolos de la religiosidad popular: costumbres. Valores, relaciones sociales y familiares, estilos de vida, opciones existenciales, etc., que caracterizan el modo de ser y de vivir de las personas de mundo rural, se afianzan en el universo simbólico de la religiosidad popular. El ejemplo de las CEBs que aquí presentamos, es un caso inédito en que una parte importante de la sociedad rural resistió de forma activa y creativa al embate del racionalismo mercantil, conservando la simbología tradicional de la religiosidad popular pero resignificando los símbolos, adaptándolos para dar sentido a unas nuevas prácticas sociales. Los símbolos se mantienen, la fe en ellos también, pero ambos sufren una hermenéutica nueva que les da un sentido diferente.

Podemos adelantar que las CEBs consiguieron irradiar su influencia a grandes capas de la sociedad brasileña. Otros grupos sociales, incluso urbanos, incorporaron la simbología y los sentidos creados por las CEBs. El universo simbólico de las CEBs y su práctica social contribuyó para propiciar nuevos estilos de subjetivación, que a su vez influenciaron enormemente la vida social brasileña. Baste recordar que el propio presidente de Brasil, Lula, así como una parte importante de los cuadros políticos y sociales del actual gobierno, surgieron y maduraron como personas públicas a partir de los movimientos de base de Brasil, que a su vez tienen como referencia la práctica de las CEBs.

Las CEBs construyen su identidad de grupo social a caballo entre dos redes simbólicas en pugna, entre dos modelos sociales diferentes y divergentes. Por un lado, en diversos grupos populares de Brasil existe y subsiste un entramado simbólico tradicional que pertenecían a un régimen social jerárquico y autoritario. Frente a esta red simbólica tradicional se impone hegemonícamente, en el conjunto de la sociedad, el entramado simbólico de la modernidad. La red tradicional de significaciones, en la que se socializaron una gran parte de los grupos populares de Brasil, servía para legitimar

el orden del antiguo régimen autoritario y feudal. En la realidad brasileña actual perduran prácticas de ese antiguo régimen en que multitud de formas de poder feudales, semiesclavistas, patriarcales, comunismo primitivo, etc., conviven y coexisten con el modelo liberal de la modernidad en la economía, familia, producción, creencias, valores, actitudes, comportamientos, hábitos, etc.

El imaginario social tradicional, con su entramado simbólico, servía para legitimar el orden jerárquico. Eso muestra que lo paradójico atraviesa cualquier realidad social. Ni el progreso es positivo por renovar todo, ni lo tradicional es bueno por conservar el pasado. Sin embargo los teóricos del mercantilismo racionalista de la modernidad partían de un prejuicio global contra todo el universo simbólico de la tradición rural. Fundamentados en este prejuicio, descalifican de forma absoluta la red simbólica de los grupos populares calificándolo como atraso intelectual, alienación social o superstición religiosa¹⁰. Convencidos de que lo moderno es mejor, impugnan el conjunto de símbolos y sentidos que instituyen las vivencias y experiencias de los diversos grupos populares, haciendo que éstos se sientan agredidos, marginados, desvalorizados, excluidos. Esa descalificación de los grupos populares del mundo rural fue impuesta a través de la red simbólica del liberalismo social y económico –por sus intereses de clase. La confrontación simbólica es, en realidad, una disputa de poder que alcanza directamente a las personas, –sus valores, costumbres, hábitos, lenguaje, instituciones, creencias, modos de existir y subsistir– y su modo de vida.

La red de sentidos tradicionales en la que se socializó una gran parte de los grupos populares rurales, se confronta social y políticamente con el grupo intelectual urbano, burgués y económicamente hegemónico. A su vez, la red simbólica tradicional del mundo rural es usada para legitimar las formas de dominación del antiguo régimen. Los símbolos tradicionales que entretejen la identidad rural, son relegados por la burguesía ilustrada como poco modernos para los nuevos tiempos de la fábrica y de la producción en cadena. La contradicción se da por el hecho de que los símbolos tradicionales del mundo rural son esenciales para consolidar la identidad de las personas, en este sentido serían símbolos positivos; pero a su vez esos mismos símbolos son usados por las clases dominantes rurales para legitimar las relaciones de dominación, las jerarquías sociales, las prácticas de sumisión de los más pobres, etc. En el mundo rural brasileño se vive un conflicto de identidad interno, muy habitual en otras latitudes, entre la afirmación positiva de los símbolos tradicionales para la identidad del grupo, y

¹⁰ Pico, J., *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 14-15.

el uso significativo de esos símbolos para legitimar la desigualdad social y la sumisión de los oprimidos¹¹. En el mundo rural las personas vivieron y viven ese conflicto de poder simbólico entre mantenerse fieles a las creencias, valores y modos de vida aprendidos en su grupo social y que forman parte de su subjetividad, o si las (re)niegan, están (re)negando una parte de su propia identidad, anulando parte de lo que fue su modo de subjetivación, su modo de ser persona. Muchas personas viven la contradictoria experiencia de querer negar las significaciones sociales del antiguo régimen, que les someten a condiciones humillantes de vida y a relaciones de poder denigrantes, pero a su vez esas significaciones forman parte de su identidad personal y colectiva y negándolas, se niegan, en parte, a sí mismas.

El poder instituyente del imaginario social legitima, a través del simbolismo tradicional, muchas formas de explotación económica, opresión política, dominación social, alienación ideológica del llamado antiguo régimen, que en parte se identifica políticamente con las clases dominantes agrarias. No obstante, ese mismo simbolismo instituye la identidad personal y colectiva de muchas personas y grupos, constituye su particular forma de expresarse, de autovalorarse, de autoafirmarse como personas y sujetos sociales en una selva social despiadadamente racionalizadora y mercantilizadora.

Esa difícil confrontación simbólica, es también un conflicto de clases que desemboca en enormes asimetrías o desigualdades sociales. Esa confrontación de poder se amplía en la propia expulsión del campo para la ciudad de masas agrarias, generando a su vez grandes bolsas de marginación cultural, exclusión social, dominación política y explotación económica. Grupos rurales expulsados del campo, al llegar a las ciudades pierden las referencias simbólicas de su identidad y se pierden como personas en el modelo masificador de las periferias metropolitanas. No ignoramos que el elemento económico es decisivo en esta problemática, ni queremos decir que el problema de la marginación y exclusión social sea sólo una cuestión de conflictos simbólicos, sino que toda forma de marginación y exclusión es, también, una confrontación de sentidos, es decir, un conflicto social y político que no se resuelve plenamente con medidas simplemente económicas, pero que tampoco se disuelve en un etéreo mundo de sentidos o simbolismos ahistóricos o asociales.

La cuestión que se plantea es: ¿cómo mantener la identidad de los grupos populares rurales respetando –valorando y potenciando su riqueza simbólica–, posibilitando al mismo tiempo la construcción de una conciencia crítica de la realidad y una praxis transformadora del propio contexto socio-histórico?

¹¹ TEIXEIRA, F. L., *A gênese das CEBs no Brasil. Elementos explicativos*, Sao Paulo, Paulinas, 1988, pp. 32 y ss.

5. La transformación significativa de los símbolos fundamentales

“El hombre es pre-visor. Está orientado –como Prometeo– a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al contrario del animal, vive para el futuro y no en el presente.”¹²

La posibilidad de deslegitimar el orden social instituido es factible, dado el poder deslegitimador que el propio símbolo posee. La dispersión inherente al símbolo le confiere la capacidad de integrar, en una misma figura, la cualidades más contradictorias. Por su poder de “repetir”, el símbolo sobrepasa su inadecuación fundamental. El carácter de redundancia del símbolo no es tautológico, sino perfeccionador y correctivo de la inadecuación simbólica a través de aproximaciones acumuladas. Un conjunto de símbolos que se entretajan alrededor de un tema central, se complejifican y esclarecen entre sí. Esa complejidad les acrecienta un poder simbólico complementario en la medida que esos símbolos esclarecen redundantemente un conjunto significativo de gestos, relaciones lingüísticas o imágenes.

Los grupos sociales participantes de las CEBs, e identificados como tales, estructuran su red simbólica en torno a símbolos fundantes (o fundamentales) religiosos. Como afirmamos anteriormente, esta característica no pertenece en exclusiva a los grupos participantes de las CEBs, sino que la religiosidad, como núcleo relacional que estructura de forma estratégica el conjunto de las significaciones sociales, es característica de la absoluta mayoría de los grupos populares brasileños contemporáneos, principalmente entre las décadas de 60 y comienzos de los noventa, que es el corte temporal en el cual se desarrolla nuestro estudio de las CEBs¹³.

5.1. Del Dios autoritario al Dios liberador

Dios es uno de los símbolos fundantes. Tal vez es el símbolo fundamental que tiene más poder estructurador de sentido en las sociedades donde la religiosidad es el principal elemento ordenador de la red de significaciones sociales instituidas. Por la importancia significativa que posee el símbolo de Dios, la historia de las diversas

¹² GEHLEN, A., *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 36.

¹³ El hecho constatado por nosotros de que la religiosidad es la significación social estratégica que estructura el entramado de significaciones de los grupos populares brasileños, no es nada más que la constatación de la tesis durkheimiana: “Se puede decir que casi todas las instituciones sociales nacieron de la religión... Una única forma de actividad social no fue todavía expresamente referida a la religión: es la actividad económica” DURKHEIM, E., *La formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Scaphire, 1968a, p. 598.

sociedades está marcada por una gran conflictividad en torno al sentido y significado que posee este símbolo fundante. La confrontación no se realiza sólo en torno a las significaciones teológicas del mismo, sino, y principalmente, alrededor de las implicaciones sociales que se derivan de las diversas significaciones de Dios.

No queremos decir que la confrontación socio-histórica en torno al significado de Dios se pueda restringir a los intereses sociales —eso significaría reducir la potencialidad simbólica a la funcionalidad social, lo cual es falso e irreal. Sino que, como toda confrontación simbólica, el conflicto de significaciones en torno al símbolo de Dios es, también, un conflicto social y político, pues quien consiga imponer un sentido hegemónico para este símbolo fundante, conseguirá una posición estratégica, hegemónica, de poder dentro del entramado social. Si no, baste recordar como en el último conflicto bélico entre USA e Irak, ambos lados invocaban a Dios para legitimar la invasión o para resistir al demonio occidental.

En la red tradicional de significaciones, propia de la mayoría de los grupos populares rurales brasileños, el sentido dominante para el simbolismo de Dios es el de una autoridad que debe ser obedecida. Él representa la autoridad máxima que posee todas las formas de poder sobre la enfermedad, sobre la muerte, sobre la vida, sobre la naturaleza, sobre el destino, sobre la riqueza y pobreza, etc. La autoridad máxima de Dios, que concentra todo el poder posible, exige, como forma de relación, la obediencia. Ser obediente, dócil a la voluntad de Dios, es la única forma de poder conseguir sus favores, su bendición, y de poder escapar a su castigo, su maldición¹⁴.

El Cielo, como lugar de Dios, es comprendido bajo la figura de un orden establecido donde existe una jerarquía de poderes y la estratificación social está bien definida; allí la mayor fidelidad y obediencia es aceptar el estrato social de cada uno sin pretender ser diferente de lo que se es. En contraposición, el mal, el diablo, es aquel que no acepta el orden establecido por Dios y se rebela contra Dios porque se rebela contra su voluntad, contra su orden. Ese desobediente, el diablo, será expulsado del paraíso al castigo eterno.

Estas significaciones tradicionales, a través de las cuales se construye un sentido para el símbolo de Dios, son legitimadas por todo un conjunto de ritos, celebraciones, creencias, etc., que constituyen los símbolos derivados y que refuerzan el sentido del símbolo fundante.

¹⁴ BENEDETTI, L. R., *Os santos nômades e Deus estabelecido*, Sao Paulo, Paulinas, 1984, pp. 52 y ss.

La incidencia en la praxis social de este conjunto de significaciones construidas para el símbolo de Dios resulta casi evidente. Dios es invisible e inalcanzable, por eso la voluntad de Dios se hace presente en la autoridad socialmente instituida, que le representa o que es reflejo de su imagen. De alguna forma toda autoridad social: el padre, el patrón, el “fazendeiro”, el político, el militar, el religioso, etc., son representación de la imagen de autoridad que hay que aceptar y obedecer. La obediencia a la autoridad socialmente instituida, en cuanto praxis, deriva del sentido construido para Dios como autoridad. El Dios autoridad legitima el poder de la autoridad social, que de alguna forma es un símbolo del poder que Dios otorga en la tierra. A su vez, el orden social fuertemente estratificado en clases sociales está legitimado por la propia estratificación del cielo. Quien pretende subvertir el orden social, es como el diablo que no acepta a Dios y se rebela contra Él. Por eso su castigo será terrible.

El modelo ideal de persona es aquel que acepta con obediencia y sumisión la ley, el orden y la autoridad instituida: la buena esposa, el buen hijo, el buen trabajador, el buen ciudadano. Por el contrario, el modelo de diablo es la persona que se rebela contra el orden, la autoridad, la ley, que se legitiman por el poder trascendente del símbolo de Dios y se imponen por la trascendencia del poder con que son instituidas las distintas figuras sociológicas o instituciones que las mantienen.

Estas significaciones sociales pueden parecer superadas por la crítica ilustrada o por la dialéctica marxista, pero hay evidencias socio-históricas de que su vigencia se da en una gran parte de los grupos populares brasileños, y nos atrevemos a decir que latinoamericanos así como de otras sociedades: el islamismo, las nuevas y numerosas sectas norteamericanas, el hinduismo de castas, el animismo, los nuevos y viejos esoterismos de la cartomancia, el horóscopo, el espiritismo cardécista, los movimientos de la “nueva era”, etc. Incluso es sorprende constatar cómo estas significaciones del poder trascendente como un poder autoritario se encuentran como significación social legitimadora del orden liberal del mercado, incluso en las llamadas democracias formales, principalmente en la figura del mercado y su modelo de sociedad consumista¹⁵.

Existe otro conjunto de significaciones tradicionales para el símbolo de Dios, entre las que podemos destacar la oferta de una felicidad ahistórica, considerando lo

¹⁵ Sobre el carácter trascendental de los objetos de consumo Baudrillard dice: “Bajo esta determinación paradójica, los objetos son por lo tanto el lugar, no de la satisfacción de necesidades, sino de un trabajo simbólico, de una “producción” en el doble sentido del término: pro-ducere -se los fabrica pero se los produce también como prueba. (...) la moral del consumo sustituye a la de la producción o se traba con ella en una misma lógica de la salvación” BAUDRILLARD, J., “Función-signo y lógica de clase”, *Crítica de la economía política del signo*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 7. Sobre la dimensión teológica del mercado liberal y su exigencia idolátrica de sacrificios humanos para poder existir y subsistir, cf. HINKELAMMERT, F., *As armas ideológicas da morte*, Sao Paulo, Paulinas, 1983.

socio-histórico como un simple lugar de paso, sin relevancia dentro de la salvación personal o social. Habría dos órdenes separados e incomunicados: lo natural y lo sobrenatural. Lo natural es perecedero, inviable, sin sentido; su sentido es servir de transición hacia lo absoluto, lo sobrenatural, donde todo se vuelve definitivo. El sentido principal del ser humano sería purificarse de los pecados, por este motivo los sufrimientos socio-históricos deben ser aceptados con naturalidad y sin rebeldía. La praxis que estas significaciones provocan es la de aceptación fatalista de la propia realidad social, así como una actitud de resignación conformista que no busca causas sociales e históricas para comprender la situación en que se vive e incluso integra el sufrimiento como algo necesario para conseguir una mejor transición al estadio sobrenatural.

Muchos grupos y movimientos sociales de carácter político pretendieron concienciar a las clases populares del mundo rural sobre la raíces socio-históricas que provocan su situación de sufrimiento. En su metodología de concientización, partían del prejuicio iluminista contra el universo simbólico del mundo rural, rechazando abiertamente y de forma explícita toda y cualquier dimensión religiosa. Las CEBs parten de un presupuesto diferente, en vez de rechazar el simbolismo tradicional del mundo rural lo integran como parte esencial de la práctica transformadora de la realidad y lo potencian como elemento de identidad de los nuevos grupos sociales.

En las CEBs el símbolo de Dios es acogido como símbolo fundante, pero su sentido es transformado. La figura de Dios es resignificada como Dios liberador. Es el Dios que se hace historia, se encarna en la historia, y realiza una opción de clase por los pobres y oprimidos con el objetivo de ayudarles en la liberación socio-histórica de todo lo que les oprime. Esta significación liberadora de Dios se legitima a partir de otro símbolo fundante con el cual interactúa y construye sentido: la Palabra de Dios. Textos como Ex 3,7-10 son considerados paradigmas de este nuevo sentido del Dios liberador¹⁶.

El nuevo sentido del Dios liberador origina una praxis de transformación social. La adhesión a la voluntad de Dios se ha transformado de servil sumisión en fidelidad al compromiso liberador con la causa de los oprimidos. Dios no es reducido a ideología o identificado con la acción, sino que, preservando el potencial simbólico de Dios, el nuevo sentido liberador provoca una nueva praxis social de acción transformadora

¹⁶ Gilbert Durand critica las visiones que aproximan los designios de Dios a la historia, por considerarlas reduccionistas de su ser trascendental, cf. Id., "Estrutura e função recorrentes da figura de Deus", *A fé do sapateiro*, Brasília, UnB, 1995, pp. 113-149. Contrariamente, Gianni Vattimo propone que la secularidad no es una característica exclusiva de la modernidad, sino del propio cristianismo. A diferencia de las religiones sacrificiales, el cristianismo originario secularizó a través de la "ontología débil" —de la encarnación de Dios en la historia, kenosis— la autoritaria transcendencia de un Dios inaccesible. cf. Id. *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

de la realidad. Lo socio-histórico es el espacio de la presencia actuante de Dios; la justicia es la mayor expresión de la voluntad divina en el mundo. La autoridad instituida, y las instituciones que la legitiman, son relativizadas en función de la justicia social. El poder deslegitimador de lo simbólico hace que la legitimación del poder instituida anteriormente sea relativizada en función de los nuevos sentidos creados, de las nuevas significaciones que emergen y de la nueva praxis que las provocan.

5.2. Del Cristo ahistórico al Jesús comprometido

Otro de los símbolos fundantes dentro de la red simbólica de la religiosidad popular es la persona de Jesús. Jesús, en cuanto símbolo fundante, repite en gran parte todo el proceso de significación realizado con el símbolo de Dios.

Todos los símbolos fundantes de una red, están interligados en una coherencia de sentido; esto permite que se refuercen mutuamente y, en su conjunto, legitimen con mayor intensidad el universo de sentidos construido por el complejo entramado de la red simbólica. Entre los diversos símbolos fundantes de una trama simbólica no puede existir contradicciones graves ni divergencias estridentes, porque eso pondría al descubierto la relatividad del sentido instituido, que a su vez fragilizaría el conjunto de la red.

En la visión tradicional el sentido de la persona de Jesús está revestida con un fuerte énfasis en su divinidad, desconociendo u ocultando la realidad socio-histórica que vivió y las implicaciones que tenían sus palabras, acciones, gestos, opciones y modo de vida. En la visión tradicional, las repercusiones del mensaje y persona de Jesús se elevan a un plano meta-histórico y se niegan las implicaciones socio-políticas de su mensaje y vida.

En las CEBs hay una resignificación de la persona de Jesús a partir de las implicaciones socio-políticas de su vida y mensaje. Su nacimiento se construye a partir del símbolo paradigmático de opción por los pobres, que confirma el sentido construido para el símbolo fundante del Dios liberador. La muerte de Jesús no es una fatalidad querida por Dios, ni una expiación del pecado original, como expresaba el sentido tradicional, sino que es consecuencia de su coherente radicalidad de vida frente a una sociedad excluyente, como fue la judaica de la época, y un sistema opresor y sanginario, que fue el imperio romano. Su vida y su mensaje es una constante solidaridad con los pobres y oprimidos, con los enfermos, con los excluidos, con las mujeres marginadas.

El nuevo sentido del Jesús comprometido, es un modelo de praxis solidaria con los excluidos sociales y de compromiso con la justicia. Él contribuye a tejer la nueva

red de sentidos que deslegitiman las antiguas significaciones sociales tradicionales, y consecuentemente relativizan todas las formas de poder social por ellas instituidas.

La nueva red de sentidos, construida por el potencial creador del imaginario social, tiene el poder de deslegitimar las significaciones sociales que fundamentan el orden social vigente. El símbolo, que por el poder instituyente del imaginario sirve para legitimar el orden social, posee en sí mismo la potencialidad de deslegitimar el sentido impuesto anteriormente. Su apertura de ser le permite construir tensionalmente tanto la legitimación del orden social como la deslegitimación del mismo. Esa posibilidad sólo se transforma en hecho social a partir de la creatividad de las personas y colectivos que la realizan, y nunca por inmanencias o teleologías del deber ser.

Existen muchos ejemplos históricos de grupos sociales del Brasil que motivados por la nueva red de sentidos deslegitimaron el orden social secularmente aceptado y promovieron una nueva praxis social. Por citar un ejemplo, podemos mencionar el proceso de ocupación de una gran área de tierra urbana con objetivo de construir casas populares. Eso ocurrió en Canoas (Río Grande do Sul), en 1979, donde aproximadamente mil personas, después de intensas reflexiones sobre el sentido de la Navidad, analizando por qué Jesús no tuvo una casa dónde nacer, y comparando con su realidad de familias “sin techo”, decidieron organizarse como grupo, ocupar una área de tierra abandonada y luchar por una casa digna para sus hijos. Fue una ocupación de tierra impulsada por las CEBs de Canoas, iniciada principalmente en la reflexión de los grupos de mujeres de las CEBs¹⁷, que trajo consigo un largo período de represión militar, de resistencia en chabolas, de prisiones, procesos judiciales, amenazas de pistoleros, quema de casas, etc. Actualmente esa área es un barrio de cerca de sesenta mil personas, “Matías Velho”, de la ciudad de Canoas. Este breve ejemplo refleja miles de otros casos que durante las décadas pasadas se diseminaron por todo Brasil.

La absoluta mayoría de las personas protagonistas de esta acción pertenecían a grupos sociales de origen rural, que tenían asumidos el simbolismo tradicional del valor sagrado de la propiedad privada, de la obediencia incontestable a la autoridad establecida, del individualismo, de la baja autoestima, etc. Los valores del simbolismo tradicional favorece una actitud pasiva delante de la injusticia y alimenta una sumisión al orden establecido. Existe abundante material que indica cómo las CEBs usaron la simbología más tradicional y popular para provocar un cambio en la subjetividad de las

¹⁷ Sobre la importancia y el papel de la mujer en las CEBs y en las organizaciones populares de base, cf. GOHN, M.G.M., *A força da periferia - A luta das mulheres por creches em São Paulo*. Petrópolis, Vozes, 1984.

personas. Comenzaron rezando el rosario en las casas y reflexionando sobre la actualidad de los misterios; María era un ejemplo de mujer que atenta a las circunstancias históricas, sabía tomar opciones de compromiso; se estimulaba la celebración, en las casas, de fiestas tradicionales del mundo rural, como por ejemplo los cantos del Espíritu Santo, grupos folklóricos de tradición portuguesa, la devoción a San Benedito –santo negro–, etc. Pero siempre, junto con el respeto y potenciación de la simbología propia de la religiosidad popular, se va produciendo la resignificación de los diversos símbolos. Resignificación que va resintiendo la red significativa del sentido tradicional y realizando la transformación de ese sentido que legitima el orden social sobre la propiedad, la ley, la autoridad, la pobreza y el orden.

5.3. La María sumisa se convierte en mujer consciente

Otro de los símbolos fundantes que teje la tela significativa de un amplio conjunto de símbolos derivados, es la persona de María. Como los anteriores símbolos fundantes, la red significativa tradicional construida en torno al símbolo de María refuerza el sentido de autoridad, obediencia y sumisión al poder establecido y al orden social instituido.

El impacto social del símbolo de María penetra profundamente en los grupos sociales populares por la significación de madre resignada y de mujer obediente. En cuanto mujer, ella es construida como modelo de resignación al sufrimiento. La aceptación de la muerte de su hijo es el paradigma de aceptación de todas las adversidades socio-históricas, de todo sufrimiento, que tiene su origen en la voluntad de Dios. Mujer silenciosa y silenciada, que tiene una presencia “humilde”, escondida, desconocida, porque cede el primer puesto al hombre-varón que es su hijo. Mujer paciente, que padece en silencio, callada, resignadamente, todos los sufrimientos propios de su condición de mujer. Mujer-madre servicial, ejemplo del destino natural de toda mujer. Mujer esposa fiel y obediente, espejo de servicio en el que toda mujer-esposa debe mirarse para reflejar en él su estilo de callada servicialidad al marido. María, en cuanto mujer, que encarna todas las significaciones sociales más importantes de lo femenino y la feminidad, ya que se niega que éstas puedan existir en Dios, dado que se piensa que lo femenino representa la debilidad, la imperfección, la dependencia, la tentación, por eso, en el simbolismo tradicional, Dios es esencialmente varón¹⁸.

¹⁸ Sobre la confluencia sincrética de las divinidades femeninas en la persona de María, así como su poder simbólico de mediación, cf. DURAND, G., “A Virgem Maria e a alma do mundo”, *A fé do sapaterio*, Brasília, UnB, 1995, pp. 81-112.

María es un símbolo popular fundante en el cual se engarza una gran simbología derivada de devociones, fiestas, ritos, creencias, sincretismos, etc. La transformación significativa que las CEBs realizan del símbolo de María se construye a partir de otro símbolo fundante que es la Palabra de Dios. Cualquier transformación de sentido que pretenda deslegitimar las significaciones sociales instituidas debe construirse con coherencia a partir de los diversos símbolos fundantes. De esta forma crea un entramado de legitimaciones que refuerzan los nuevos sentidos fundamentales que se pretenden instituir y sirven como estímulo y motivación de una praxis social y de un modelo antropológico.

A partir de textos como el cántico del Magnificat, Lc. 1,51-53, se reconstruye el símbolo de María como una mujer consciente de su realidad, que en su relación con Dios expresa la injusticia sufrida y el deseo de igualdad. María es transformada en la mujer consciente que acompaña comprometidamente a su hijo, junto con el grupo de hombres y mujeres que lo siguen. No es ya una mujer pasiva y resignada, sino una mujer decidida que supo optar en la vida. Ella no es una mujer de las clases dominantes, sino una mujer del pueblo oprimido, y en cuanto mujer del pueblo es modelo y referencia de la solidaridad de Dios con los pobres y oprimidos, ya que Dios escogió, en María, la realidad socio-histórica de los excluidos de Galilea. María es modelo y referencia para las mujeres del pueblo que quieren comprometerse en favor de los demás, en busca de la justicia, luchando por rescatar su dignidad de persona-mujer.

Con base a la simbología de este imaginario, se crearon, en todo Brasil, miles de grupos de mujeres que semanalmente se encontraban para hacer una reflexión de su realidad de hambre, falta de atención médica, paro, etc., a luz del ejemplo de María. Como fruto de la organización de estos grupos, surgieron hornos comunitarios de pan, grupos de cooperativas de venta directa de productos del campo para los barrios, farmacias comunitarias, escuelas y guarderías comunitarias, luchas por conseguir médicos, etc. Además de los aspectos materiales de la práctica social, es importante resaltar el cambio significativo en la subjetividad de muchas de las mujeres de las CEBs, que pasaron, en gran número, a incorporarse en la vida social y política, ocupando hoy en día incluso ministerios como el de medio ambiente, ministra Marina Silva de las CEBs del estado de Rondonia, etc.

5.4. La Palabra de Dios se transforma en fuente de interpretación

El enraizamiento simbólico del lenguaje hace posible que éste no construya una clausura de sentido en torno a la realidad descrita, sino que connote una indefinida posibilidad de ser. El lenguaje no se encierra en un único sentido denotativo, sino que

se abre a una múltiple posibilidad de sentidos. Toda palabra escrita posee una potencialidad metafórica que permite, con fidelidad al texto escrito, construir una multiplicidad de sentidos interpretativos de la misma. Cada sujeto, cada sociedad, lee los textos a partir de una hermenéutica diversa y plural, lo cual hace posible la construcción de sentidos múltiples y hasta divergentes para un mismo texto.

Esta potencialidad hermenéutica del texto escrito se hace más floreciente en los considerados textos sagrados, o textos fundamentales. El Corán, la Biblia, el Capital, la Riqueza de las Naciones, los Vedas, las Constituciones, los Derechos Humanos, son textos fundantes, entre otros muchos, que crean un universo de sentido y posibilitan la construcción de una red de significaciones siempre nuevas y novedosas. Todos los intentos de clausurar el texto escrito en una única interpretación verdadera, han llevado inexorablemente al dogmatismo institucional y al fanatismo social; además el dogmatismo ha demostrado la inutilidad histórica de pretender reducir el sentido de la palabra escrita a una única verdad posible o a la univocidad de un único y verdadero sentido de la misma.

El texto, que legitima simbólicamente un conjunto de significaciones sociales instituidas, posee, también, la potencialidad de deslegitimar esas mismas significaciones y el orden social por ellas legitimado. Esa posible co-implicación tensional que posee el texto para legitimar y deslegitimar al mismo tiempo la misma realidad, es manifestación de su naturaleza simbólica, que instituye la palabra escrita como algo más que pura racionalidad formal.

En el caso específico de las CEBs, la Biblia es el símbolo fundante a partir del cual se reconstruyen las significaciones tradicionales del conjunto de símbolos que forman parte de su red simbólica. La Biblia es la fuente hermenéutica que hace posible la creación de nuevos sentidos para los viejos símbolos; al mismo tiempo que, en cuanto palabra de Dios, tiene el poder de legitimar la creación de esas nuevas significaciones.

Todas las instituciones legitimadas por un texto sagrado o fundante saben del “peligro” existente en la potencialidad hermenéutica del mismo. Ésta hace posible la relativización de las formas institucionales, la deconstrucción de las significaciones sociales que las legitiman como las verdaderas formas institucionales o como fuentes únicas de la verdad. El Partido Comunista, los Imanes, los economistas neoliberales, los Brahmanes, el Estado, la ONU o el Vaticano todos tienen en común el sentimiento de guardianes de la ortodoxia del texto; ellos se sienten detentores de la única verdad posible y objetiva que emana del texto sagrado o fundante. Todos ellos niegan, censuran o persiguen, de muy diversas formas, cualquier hermenéutica del texto que des-

legitime los sentidos construidos por la propia institución. Frente a la lectura hermenéutica del texto sagrado o fundante proponen una lectura literal, dogmática, o fundamentalista del mismo.

Las CEBs no son, en absoluto, las creadoras de la hermeneusis bíblica, como tampoco lo es ningún autor intelectual o escuela. Ella se instituye desde el mismo momento en que se reconoce la existencia colectiva de los textos sagrados. En el caso del cristianismo, la larga historia de dos mil años de herejías y dogmas, de excomuniones y credos, de cismas y anatemas son expresión de la potencialidad innovadora de sentido que todo texto fundante posee. La propia reforma protestante consolidó la libre interpretación como característica de sus Iglesias; aunque en la práctica también se establecieron mecanismos censuradores del texto para mantener la legitimidad de las instituciones reformadas.

Las CEBs incorporaron un modelo de hermenéutica propio —que no quiere decir creado por ellas—, que es la relectura del texto bíblico a partir de los pobres. Es la llamada lectura sociológica de la Biblia. La Palabra de Dios adquiere valor a partir de la realidad vivida. De esta forma ella no tiene un valor absoluto en sí misma, como definía la reforma, sino que su sentido viene dado por la vida, por la realidad. Más específicamente, el sentido más auténtico de la Palabra de Dios surge a partir del sufrimiento y de los clamores de los pobres y oprimidos. Se comprende que la revelación de Dios es histórica y no institucional, y que como tal revelación ella continua siendo un acontecimiento histórico. Hoy, la historia y sus acontecimientos es el libro de la revelación y de la interpelación de Dios. Por eso se propone una lectura del texto bíblico a la luz de los acontecimientos históricos, para escuchar y sentir las interpelaciones de Dios que emergen de los hechos históricos.

Existe una relación dialéctica —un diálogo coimplicante— entre la Biblia como símbolo fundante y la realidad social de las personas y grupos que la interpretan. Esta relación dialéctica es fuente permanente de nuevas interpretaciones y sentidos. La metodología de leer la realidad a la luz de la Biblia y la Biblia a la luz de la realidad, posibilita la construcción de sentidos y significados nuevos, que surgen a partir de la experiencia vital de las personas y de los grupos sociales.

Esta relación hermenéutica entre la vida y la Palabra de Dios da autonomía real a las personas y a los grupos sociales para construir nuevos sentidos, desvinculándolos de la dependencia heterónoma de una autoridad, normalmente institucional, que dicta o define cuál es el sentido verdadero o único que hay que entender o interpretar. La autonomía de las personas y los grupos para la construcción de sentidos propios, a partir de la vida y de la Biblia, les capacita para poder deslegitimar simbólicamente