

Fue un Arzobispo trabajador y emprendedor, activo, incansable, entregado, con capacidad para programar: poner objetivos, establecer prioridades; audaz en algunos de sus proyectos, utilizando los medios de comunicación y publicidad capaz de transmitir su seguridad y su convicción a los demás; era positivo, optimista y agradecido. En algunas manifestaciones transparentaba paternalismo.

La fotografía de ese anciano, de solo sesenta y siete años, sonriente en el lecho de muerte; la colocación y la frase de la lápida que cubre sus restos mortales en la espera de la resurrección de la carne: «quiso siempre estar a los pies de todos»; su lema episcopal «me gastaré y me desgastaré»; un hombre de Dios que respondió cada día a la llamada del Señor a trabajar en su viña.

MUNDO RURAL

La deslegitimación simbólica del poder: *nuevos sentidos para los viejos símbolos*

Rev. Aragon. Teol. 21 (2005)

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Algunos interrogantes iniciales

Una de las acusaciones clásicas contra la religión fue la de acusarla de ser el *opio del pueblo*. Marx fue muy agudo al percibir cómo una gran parte del simbolismo religioso del siglo XIX se utilizaba para legitimar el orden social establecido y reforzar las estructuras de dominación de las clases hegemónicas. Lo que Marx no percibió es que su análisis crítico, como el de Feuerbach, cometió un error grave al no hacer distinción entre algunas formas históricas de la religión y las potencialidades posibles de la experiencia religiosa y del simbolismo a ella inherente. Que el universo simbólico de la religión fue usado para legitimar diversas formas de dominación social, es algo casi evidente. De lo cual no se deduce como un a priori natural que la religión, en su esencia, sea intrínsecamente alienante. Esta es la cuestión central que queremos discutir en este trabajo

La tesis que queremos mostrar es que Marx y Feuerbach cometieron un error al catalogar de forma absoluta que la religión es el opio del pueblo. Nuestro estudio muestra que la experiencia religiosa tiene en sí misma una potencialidad vital que puede ser utilizada para legitimar el orden social establecido o para desconstruirlo. La utilización en uno u otro sentido dependerá, en gran parte, de la significación otorgada al universo simbólico en el que se plasma la experiencia religiosa.

Nuestro estudio se centrará en un análisis de los símbolos religiosos del catolicismo popular brasileño. Ese análisis muestra que los mismos símbolos religiosos que durante siglos fueron usados para producir subjetividades obedientes y dóciles con el orden jerárquico establecido, esos mismos símbolos fueron resignificados con sentidos que posibilitaron la emergencia de subjetividades críticas y articularon prácticas sociales de carácter reivindicativo y libertador.

Avisamos al lector que el texto es fundamentalmente filosófico y no sociológico, histórico ni teológico. Que intentamos reflexionar en profundidad las potencialidades humanizadoras de la experiencia religiosa, a partir de las virtualidades inherentes a la dimensión simbólica del ser humano. Eso hará que el lenguaje sea inevitablemente más árido y denso que en un texto más sociológico, histórico o teológico. El universo simbólico que analizaremos corresponde, fundamentalmente, a la llamada religiosidad popular brasileña, que *mutatis mutandis* coincide en gran parte con gran parte de la red simbólica de la ya antigua religiosidad popular española.

El simbolismo y la sociedad de control

En las últimas décadas las sociedades del capitalismo mundial están generando dispositivos de control como eje central de su estructura de dominación global. Se están construyendo sociedades que dominan por el control minucioso de las prácticas en todos los ámbitos. La técnica del control está fuertemente asociada a la vigilancia de las acciones y de sus resultados. En casi todas las instituciones modernas se establecen cada vez más rigurosos controles sobre cada uno de los individuos que en ellas circulan. Son controles de producción, de calidad, de tiempo, de colaboración, de creatividad, de innovación, etc. El Estado, a su vez, controla la vida de sus ciudadanos de forma detallada en un indefinido número de cuestiones. En las sociedades contemporáneas la persona existe en cuanto se institucionaliza, fuera de las instituciones rige el campo de la exclusión. Excluido es una nueva categoría social que afecta a aquellos que no consiguen introducirse en las principales instituciones sociales: trabajo, salud, seguridad social, estudios, Estado, etc. La persona institucionalizada es reducida a número. Todos tenemos y somos un número (o muchos números) a través del cual damos cuenta de nuestras actividades, por el cual somos evaluados, en el cual somos reconocidos y sin el cual no somos nadie en una sociedad de control. Somos un número porque ese simbolismo posibilita un control detallado de lo que hacemos o dejamos de hacer.

Las técnicas de control tienen una particularidad que las técnicas de dominación tradicional no tenían. La dominación tradicional se efectuaba a través de dispositivos de fuerza, con autoritarismo e imposición. El modelo de subjetivación que esas técnicas producción era el de súbdito docil que obedecía con rapidez y sumisión las órdenes dadas. Ese modelo de subjetivación del súbdito es inviable actualmente porque las personas y las sociedades adquirieron un grado de autonomía que hace inviable o inestable cualquier modelo de dominación por la fuerza. En compensación, las sociedades contemporáneas invirtieron en formas de construcción de subjetividades

flexibilizadas. Las sociedades contemporáneas no quieren más dominar por la fuerza, ellas pretender controlar por la inducción del deseo.¹

La nueva forma de dominación social se efectiva, esencialmente, a través de la producción del deseos en los individuos. El individuo moderno se siente libre cuando realiza lo que desea. No se pregunta si su deseo es algo que le pertenece o fue inducido por un mecanismo de poder externo. Cuando el individuo identifica el deseo propuesto por una estructura externa con su deseo personal, se produce la conjunción perfecta de la dominación moderna. En ese momento el individuo buscará conseguir su deseo como forma de realizar su libertad, sin percibir que cuanto más persigue sus deseos más se sujeta a los objetivos externos de una estructura o institución que fabricó en él ese deseo. De esta forma se produce una paradoja en la cual el individuo moderno cuanto más libre se siente (al tener y conseguir realizar deseos), más dominado es por los dispositivos de poder que producen los deseos y los mecanismos que lo inducen dentro de él como deseos personales.

A grandes rasgos tenemos aquí dibujado el esbozo de lo que podemos denominar una sociedad de control. La sociedad de control domina a través de la producción de subjetividades. Subjetividades flexibilizadas que responden con rapidez a los estímulos externos. Para llevar a cabo ese ingente despliegue de dispositivos de poder que inducen el deseo de los individuos (y fabrican su sentido de la libertad) se utiliza como camino más eficiente la producción de símbolos y significaciones. Estamos inmersos en un enmarañado simbólico donde prevalecen los símbolos producidos con objetivo de inducir deseos en los individuos. Los cuales, a su vez, tienen como objetivo sujetar la práctica (y la vida) de los individuos a los objetivos de las instituciones. Este es el nuevo imaginario social de la sociedad de control.

Situamos nuestro estudio sobre las potencialidades emancipadoras (humanizadoras) del imaginario religioso, dentro de este contexto de dominación de la sociedad de control, el cual, a través de la producción simbólica, induce el deseo de los individuos y los sujeta a los objetivos estructurales. Proponemos un segundo o tercer nivel de lectura del presente estudio, con objetivo de insinuar las posibilidades/potencialidades que el imaginario religioso (y su universo simbólico) tiene para crear nuevas formas de insurgencia humanizadora contra la sociedad de control que se cierne sobre los hombres y mujeres del siglo XXI.²

¹ Un estudio más detallado a este respecto se encuentra en: BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *Os Labirintos do Poder*, Porto Alegre, Escritos, 2004.

² Sobre la crisis y las potencialidades del humanismo invitamos a conferir BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *As Encruzilhadas do Humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

La deslegitimación simbólica del poder

El poder socialmente instituido sólo puede adquirir permanencia y estabilidad si existe una legitimación simbólica del mismo. Pero toda sociedad, por muy estable y duradera que permanezca, está sometida a un continuo proceso de transformación; las formas de poder instituidas son constantemente renovadas a través de períodos más o menos largos de tiempo. Nuestra hipótesis es que cualquier transformación social se realiza a partir de la resignificación del universo de sentido que instituye y legitima el ser de esa sociedad. Cualquier transformación de las instituciones, leyes, costumbres, mecanismos, tecnologías y estructuras de poder implica, necesariamente, una deslegitimación simbólica del orden social instituido y una confrontación de sentidos con otro universo significativo que se opone al existente y se propone como alternativa. El interrogante que queremos investigar y analizar es: ¿Cómo se realiza la deslegitimación simbólica del poder?

La potencialidad creadora del imaginario es incompatible con la noción de leyes definitivas de la historia o de la sociedad. Existe una indeterminación radical en el imaginario social que posibilita implementar la deslegitimación simbólica del poder. El modelo de sociedad capitalista siempre quiso legitimarse a partir de regularidades o leyes que ella denominaba de naturales o racionales que supuestamente serían inexorables. Al pensar la sociedad a partir de la categoría del imaginario social, nos desviamos, deliberadamente, de esos modelos teleológicos de sociedad y (pro)ponemos la posibilidad de desconstruir el entramado simbólico que lo legitima socialmente para, de este modo, pensar su substitución.

I

Nuestro estudio se realiza a partir del universo simbólico de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) de Brasil y el contexto social dentro del cual crearon sus significados así como las prácticas sociales a ellas atribuidas. Las CEBs surgieron en el final de la década de 1960 en las periferias de las ciudades (favelas) y se extendieron rápidamente para el mundo rural.

Las CEBs, en general, mantuvieron la mayoría de los símbolos tradicionales. Por este motivo, en el estudio de las CEBs como grupo social, es fundamental comprender las nuevas significaciones que son construidas para los viejos símbolos legitimadores del poder, de sus mecanismos y tecnologías. El cambio de sentido realizado para los viejos símbolos tradicionalmente usados en el contexto de la religiosidad popular permitirá una mejor comprensión del cambio de praxis que ocurre en los participantes de las CEBs frente al poder socialmente instituido. Una observación puramente empírica de los símbolos usados por las CEBs concluiría que mantienen la misma red simbólica que los grupos tradicionales de la religiosidad popular, es decir, que las relaciones de poder permanecen esencialmente inalterables.

Sólo el análisis de los nuevos sentidos construidos para los viejos símbolos puede hacernos comprender el poder deslegitimador que el símbolo posee, haciendo posible que los colectivos que forman el grupo social de las CEBs relativicen eficazmente el poder socialmente instituido, descodificando el sin sentido del mismo. Es la transformación significativa de los viejos símbolos la que provocará la deslegitimación de muchas formas institucionales de poder. El cambio significativo realizado en la red de sentidos permitirá la construcción de una conciencia crítica de la realidad. La creación de nuevos sentidos para los viejos símbolos hace posible que ciertos colectivos mantengan, a partir de los viejos símbolos que construyan su autoimagen, un mínimo de identidad con la tradición que los instituye socialmente, al mismo tiempo que los nuevos sentidos de esa red simbólica informan una novedosa praxis transformadora de la realidad.

Nuestro objetivo es realizar un estudio de los principales símbolos derivados de las CEBs, que no siendo fundamentales o esenciales dentro de la red simbólica, contribuyen decisivamente a tejer y reforzar la tupida red de significaciones que conforman el universo de sentido dentro del cual se mueven las personas de las CEBs.³

En cuanto símbolos derivados, ellos ocupan un lugar secundario dentro de la red simbólica. Ellos pueden desaparecer y con ello el universo de sentido de las CEBs no quedaría invalidado o modificado esencialmente. Sin embargo, todos ellos son muy importantes porque contribuyen fuertemente a reforzar el sentido de los símbolos fundantes. En la medida en que se construye una coherencia de sentido entre los símbolos derivados y los símbolos fundantes, la red significativa se autolegitima con más fuerza ante las propias personas que la tejen. La imbricación de los diversos símbolos derivados con los símbolos fundantes teje una densa y tupida red de sentidos a través de los cuales difícilmente se deja penetrar interrogantes, invadir vacíos, que se escurran incoherencias o que se filtren incomprensiones. Los diversos sentidos se entretejen reconstituyéndose mutuamente como un universo global coherente y legítimo que legitima la pretensión de abrirse paso históricamente e imponerse socialmente frente a otros universos significativos con los cuales entra en conflicto.

De la multiplicidad de símbolos derivados que forman parte de cualquier red simbólica, estamos obligados a elegir algunos más significativos. El análisis hermenéutico de los mismos nos irá demostrando cómo se produce la transformación significativa de los viejos símbolos, cómo a través de la transformación de sentido se va realizando la deslegitimación del poder instituido, de sus mecanismos y tecnologías, y cómo se tejen los diversos sentidos de los símbolos derivados con los sentidos de los símbolos fundantes hasta formar una tupida red significativa que da coherencia plena a las

³ Un estudio de mi autoría sobre los símbolos principales o fundantes de las CEBs fue publicado en Revista Aragonesa de Teología, año XI, n 21, enero-junio, 2005, p. 65-92.

nuevas relaciones de poder que se instituyen. Una parte de las formas y métodos que analizamos en la construcción del sentido de los símbolos fundantes se repetirá en los símbolos derivados, lo cual nos permitirá ser más concisos en su análisis.

De la cruz como aceptación, a la cruz como victoria

La cruz es un símbolo religioso extensamente divulgado y profundamente significativo para la inmensa mayoría de los grupos populares brasileños, de igual forma que en la cultura española y occidental. Es un símbolo cotidiano y un referente que crea sentido a muchas de las experiencias existenciales y sociales de las personas. La cruz está simbólicamente asociada al sufrimiento humano. El dolor interpela la existencia humana, la cual nunca se queda satisfecha con las explicaciones teóricas. ¿Por qué sufrimos? ¿Por qué sufro yo? Las explicaciones racionales son insuficientes para dar sentido al sufrimiento. La pura racionalidad, ante el sufrimiento humano, se muestra impotente y sólo sabe explicar las causas (en algunos casos) pero nunca consigue dar un sentido. El sentido para el sufrimiento humano es algo que supera la mera racionalización y penetra en los entresijos de las convicciones: este es el sentido de lo simbólico.

La incapacidad de la razón para dar sentido al sufrimiento humano, así como al insondable misterio de la existencia, demuestra, una vez más, que el ser humano no es sólo un ser racional, sino que es, fundamentalmente, un ser simbólico. El sentido está construido por racionalidad pero también por algo que la supera. El sentido es racional y simbólico.

La cruz es un caso ejemplar en que se entrecruzan esos dos elementos: razón y sentido para construir el sentido simbólico de la misma. Esa dimensión simbólica hace que la cruz se transforme en una fuente hermenéutica que puede dar sentido a aquello que aparece como un *sin-sentido*. Es decir, la cruz es el símbolo que hermeneutiza el *sin-sentido* del dolor humano intentando encontrar o dar un sentido (que excede la explicación) al sufrimiento. El símbolo de la cruz sintetizó, en nuestras culturas occidentales, la posibilidad de un sentido del *sin-sentido* del sufrimiento humano.

I

En la red de significados tradicionales de la religiosidad popular, el símbolo de la cruz se imbrica con los sentidos fundantes de la aceptación pasiva y resignada del sufrimiento humano. La cruz es el símbolo que refuerza el sentido fundante del Dios normalizador de la existencia humana. Ese es un Dios que tiene un destino predestinado para las personas. En el sentido tradicional, la cruz se destaca como forma simbólica de un Dios que quiere (y necesita) los sacrificios humanos para pagar la falta (pecado) que la humanidad cometió contra Él. El pecado original de la humanidad fue

interpretado de forma jurídica y el sufrimiento humano sería el pago necesario que todos tenemos que hacer para intentar saldar la deuda inicial que era infinita.

La muerte de Jesús en la cruz era interpretada como un destino marcado y querido por Dios a través del cual enaltece el valor salvífico del sacrificio humano. Las significaciones tradicionales del sentido de la cruz tienen un fuerte componente determinista y fatalista, las cuales contribuyen para legitimar todo sufrimiento humano como un destino querido o enviado por Dios para compensar los pecados personales y de toda la humanidad. En esa perspectiva un verdadero cristiano es aquél que se somete obedientemente al sufrimiento sin cuestionar las causas del mismo. El sufrimiento sería voluntad de Dios y ante ella sólo cabe la obediencia. Tenemos aquí dibujado el modelo perfecto de subjetivación del súbdito docil, propio de las sociedades autoritarias y jerarquizadas. En este modelo de subjetivación la cruz es sinónimo de aceptación pasiva de la realidad vivida.

Los significados tradicionales derivados del simbolismo de la cruz refuerzan (y producen) el modelo de subjetivación del súbdito estimulando la aceptación pasiva de las contradicciones sociales como si ellas fuesen parte de la voluntad de Dios. En esta perspectiva simbólica, la cruz refleja el símbolo de un Jesús ahistórico, que sería un modelo de resignación pasiva del sufrimiento y obediente a la voluntad de un Dios que quiere su sacrificio. El sentido tradicional de la cruz translada el sentido del sufrimiento y de las contradicciones sociales para una fuerza heterónoma y trascendente ante la cual sólo cabe la sumisión. En este imaginario tradicional, la única actitud posible que la cruz impone es la de aceptar resignadamente la realidad.

Según el sentido tradicional, la cruz es un símbolo de la sincronía determinista que domina la historia. En ella se conjugan la verticalidad de una decisión impuesta de forma heterónoma, con la horizontalidad de un destino histórico que transcurre en una sucesión de hechos predestinados y sin sentido en sí mismos, es decir, sin autonomía real. La sincronía del fatalismo vertical sale al encuentro de la horizontalidad de todo hecho histórico o de cualquier experiencia vital. El cruce que se produce entre la inevitable imposición del sacrificio humano y el necesario devenir histórico de la existencia individual y social reproduce, en un escenario de repetición escenificada e inevitable, la cruz de la verticalidad heterónoma que se clava en la tierra y que se cruza con la horizontal cotidianidad de los hechos.

II

Las CEBs se caracterizan por desarrollar un pensamiento crítico a través de cual se pretende armonizar fe cristiana y compromiso social por la justicia. En vez de rechazar el símbolo de la cruz como elemento alienador de las conciencias e inhibidor de la praxis, las CEBs lo integraron pero cambiaron sus significados y con ello consiguieron construir nuevos sentidos para un viejo símbolo.

Asumieron el tradicional símbolo de la cruz sometiénolo a una *hermeneusis* innovadora de sentidos. El sentido tradicional de la impotencia fatalista del viejo símbolo fue reconstruido con la nueva significación de que la cruz es una realidad eminentemente histórica. La cruz de Jesús es contextualizada históricamente dentro de la realidad del imperialismo brutalmente represor y sanguinario de Roma. Jesús es uno de los millones de crucificados por la injusticia estructural del imperio romano. La muerte de Jesús en la cruz no es un destino fatalista impuesto por Dios, sino una consecuencia de la opción que Jesús hizo en favor de los pobres y oprimidos. Ella es instrumento de represión política que intenta acallar la denuncia de las injusticias sociales y la búsqueda de liberación.

La legitimación simbólica del poder que se imponía a través de la aceptación pasiva de todo sufrimiento, cuyo símbolo más emblemático era la cruz de la resignación, es descodificada y deslegitimada por el nuevo sentido que busca en la injusticia social las causas de gran parte del sufrimiento humano. De esta forma se reconstruye el viejo símbolo de la cruz con el nuevo sentido de solidaridad y resistencia ante la injusticia. Solidaridad de Jesús con todos los ajusticiados de la historia y resistencia ante todas las formas de exclusión y marginación socio-históricas. La cruz es transformada en símbolo del compromiso radical que todo cristiano debe asumir en su vida en favor de todos los oprimidos del mundo.

"Viernes Santo. Hoy celebramos la muerte, señal de una vida dada por muchos. Así como Cristo dio su vida, muchos de nuestros hermanos negros dieron y están dando sus vidas para que no haya discriminación de origen, sino para que todos seamos hijos de Dios".⁴

El simbolismo derivado de la cruz también ayuda en las CEBs a reforzar el sentido de los símbolos fundantes de su universo significativo. La cruz es el símbolo del compromiso histórico de Jesús con la causa de la justicia. Es el símbolo de su solidaridad con los oprimidos de la historia y adquiere el significado de resistencia y de lucha contra las causas que provocan la crucifixión. La cruz se transforma en el símbolo de resistencia contra toda opresión.

La solidez del poder que era legitimado por el universo simbólico del antiguo régimen de la cristiandad se resquebraja ante la relativización de sentido a que es expuesto por las nuevas significaciones instituidas, las cuales proponen una nueva praxis transformadora de las relaciones de dominación y opresión socialmente existentes. La cruz, que a través del mecanismo de la resignación legitimaba relaciones de opresión social y explotación económica, resignificada con el nuevo mecanismo de resistencia solidaria, reconstruye relaciones de reacción social contra la dominación establecida y relación solidaria con los que la sufren.

⁴ Cuadernos de celebracones de las CEBs de Ilheus, Bahía, 1988, p. 25.

"Tú eres el crucificado que en la cruz venció la maldad del mundo, denunciando al opresor injusto, levantando a los pobres del polvo. Te pedimos que nos escuches, que escuches el clamor de tu pueblo. Tú eres el crucificado en la caña de azúcar, masacrado por los poderosos. Hoy derramamos tu sangre también en la sangre de los caldos de las fábricas de azúcar. Tú eres el despedazado en la cruz, que construyes la paz con la justicia. Ayúdanos a no desanimar en la lucha para que venga vuestro Reino. ¡Que tu paz nos alcance cuando hagamos brotar la justicia!"⁵

La cruz, al desconstruir su sentido de fatalismo sacrificialista, es resignificada con la contradictoria sincronicidad-diacrónica de una victoria plena y definitiva de la justicia y de la vida que está siempre en un proceso de construcción, pero que a su vez está garantizada en el hecho *trans*-histórico de la Resurrección.

La cruz es el símbolo de la tensión escatológico-epifánica de lo socio-histórico. Ella se clava como esperanza en la inevitable lucha socio-histórica que impulsa a la superación de toda forma de injusticia e inhumanidad. La cruz simboliza la contradicción de la sincrónica-diacronicidad de la esperanza humana, que siempre se renueva en la constante lucha por deconstruir la injusticia presente e innovar la vida futura. Ella es el símbolo que cruza la inquebrantable sed de plenitud vital, con la sofocante finitud de todo lo socio-histórico; la verticalidad de una permanente, constante y novedosa construcción significativa de la vida digna, con la horizontalidad de una realidad socio-histórica que la siembra de limitaciones. La horizontalidad de la continua innovación epifánica de las significaciones sociales se cruza con la escatológica sincronicidad de una esperanza humana permanente, que siempre anhela una plenitud de existencia a la que continuamente se resignifica con novedad de sentido. La verticalidad sincrónica de una permanente búsqueda de la vida justa se incrusta en la horizontalidad diacrónica de la injusticia estructural que acompaña a lo socio-histórico.

El viejo símbolo fatalista de la cruz se transforma en la significación contradictoria de una victoria que es a la vez realidad y promesa, hecho y futuro, posibilidad y novedad. La cruz, cruzada con la significación de la Resurrección, es dotada de un sentido de contradictoria victoria de la justicia sobre la injusticia, de la liberación sobre la opresión. Ella es símbolo de la contradictoria historicidad de la trascendencia divina, que se ha involucrado escatológicamente en lo socio-histórico sin determinarlo; que ha plantado la esperanza cierta de que la expectativa humana de liberación de los oprimidos de la historia es compromiso de la divinidad. La cruz de la victoria no garantiza un guión histórico a seguir o esperar, ni es garantía de ninguna acción heterónoma en lo socio-histórico. Ella es la motivación de una esperanza posible, en cuanto lucha y

⁵ Comisión de la Pastoral de la Tierra, Ipojuca, Pernambuco, 1991, p. 13.

⁶ CEBs de Belém, Sao Paulo, 1991, p. 20.

construcción novedosa, pero es también símbolo de una contradictoria dimensión escatológica de la indeterminación radical que envuelve lo socio-histórico.

*“Jesús victorioso nos reunió alrededor de la cruz. Es la cruz del sufrimiento, de la muerte y de la resurrección. En ella está el grito de todos los perseguidos, ajusticiados y condenados a muerte. Y en ella está la victoria de los pequeños”.*⁶

En las CEBs, la inevitabilidad del sufrimiento humano se disocia de la evitabilidad del sufrimiento socio-histórico. El viejo símbolo de la cruz que reforzaba la actitud sumisa y pasiva ante el sufrimiento social es reinterpretado con la significación de la relatividad de gran parte del sufrimiento humano. La vieja actitud de resignación es cruzada por el nuevo sentido esperanza, que a su vez genera la nueva praxis del compromiso y lucha para superar todo el sufrimiento, que es relativo e impuesto por las condiciones estructurales e institucionales de lo socio-histórico.

*“Jesús luchó y dio la vida para que todos tuviésemos Vida, pero Cristo no se quedó en la cruz del sufrimiento, Cristo resucitó. Por eso vamos ahora a besar la cruz, sin el Cristo, porque creemos que Él Resucitó. Y ahora vamos a decir en qué vamos a trabajar para liberarnos de este sufrimiento y conseguir Vida Nueva”.*⁷

La procesión se transforma en “caminada” reivindicativa

La libertad es correlativa al poder de crear. Ese poder se concreta en la producción de nuevos símbolos y en la recreación de sentido para los antiguos. Pero es una ingenuidad pensar que la potencialidad creadora del imaginario puede innovar símbolos o significaciones de forma voluntarista y aleatoria. Precisamente para que un elemento adquiriera la categoría de símbolo tiene que llegar a ser asumido colectivamente, es decir, tiene que ser socialmente instituido. El poder de instituir los símbolos o las significaciones es la otra dimensión del imaginario. Ese proceso es algo muy complejo, requiere largos períodos de tiempo y una capacidad de penetración en la subjetividad personal y en el tejido cultural. Por eso los símbolos que identifican a un grupo social son objeto de permanentes disputas por los grupos de poder a fin de controlar sus significados y conseguir influenciar la sociedad.

Un elemento innovado por la potencialidad creadora del imaginario sólo llega a adquirir la categoría de símbolo una vez que consigue ser instituido socialmente. Su poder simbólico estará en relación directa con el poder legitimador con que ha sido instituido. Por este motivo, aunque los símbolos son una posibilidad inagotable que se enraíza en la potencialidad creadora del imaginario, son, al mismo tiempo, bienes

⁷ CEBs de Paulo Afonso, Bahía, 1990, p. 33.

escasos y difíciles de innovar dentro de un grupo social. Por esta razón los bienes simbólicos existentes en una sociedad o grupo social son constante objeto de disputa para poder adquirir el control estratégico o hegemónico de sus significaciones.

La escasez de bienes simbólicos los convierte en un campo de confrontación social y política. Los conflictos son tanto por el control de los mismos como por el dominio de los instrumentos de creación simbólica más importantes. En las sociedades tradicionales, la religión era el hilo principal o hegemónico en torno del cual se tejía la mayoría de la red de sentidos socialmente asumidos. En la modernidad, la construcción simbólica se realiza principalmente, también, a través de la educación y de los medios de comunicación social.

Los símbolos no existen aisladamente, sino dentro de una red de sentidos que constituye el universo significativo de una sociedad. Por este motivo, de la multitud de elementos que son propuestos como símbolos, sólo unos pocos llegan a ser instituidos socialmente como tales. Muchos elementos sociales innovados por la potencialidad creadora del imaginario son difuminados como humo por el viento de los acontecimientos. La mayoría de los nuevos símbolos son absorbidos por la "vorágine" creadora de lo socio-histórico, tornándose, de esta forma, insignificantes para la sociedad.

Dentro de la red significativa que instituye el ser de cada sociedad, algunos elementos son captados significativamente e instituidos con un sentido de especial importancia para el conjunto social, lo cual les da lugar y permanencia dentro del universo de sentidos colectivamente asumidos. Los símbolos más estables son los que han sido instituidos a partir de las necesidades interpretadas como más vitales o profundas por un determinado grupo social o sociedad; eso hace que estos símbolos terminen constituyéndose en la razón de ser, existir y actuar de los individuos y de los grupos sociales.

El mero voluntarismo de una persona o grupo no consigue imponer un símbolo a la sociedad. Los símbolos llegan a ser instituidos como tales cuando el sentido con que son interpretados sale al encuentro de una necesidad socialmente sentida, de una experiencia existencial o social que ve en ellos la expresión de su sentir, querer, necesitar o desear. Un elemento sólo llega a ser instituido simbólicamente cuando su sentido significa una praxis real del grupo o cuando la praxis social consigue expresarse significativamente en un determinado elemento visual. El símbolo es praxis significada, y la praxis es simbolización actualizada. El símbolo no se impone a la praxis, ni la praxis construye aleatoriamente símbolos o sentidos, sino que la interacción de ambas, en un complejo, indefinido e indeterminado cruce de posibilidades, hace real la institución social de lo simbólico.

Toda sociedad construye e instituye sus símbolos y significaciones de forma procesual. Cualquier elemento adquiere densidad simbólica solamente cuando está

fundamentado en la praxis del grupo. A su vez, todo símbolo y sentido está sometido a una constante recreación de significado, es decir, está coimplicado en la acción creadora de las personas y grupos sociales; en el caso contrario la tendencia de los símbolos sería solidificarse en un único significado, que lo convertiría en pieza de museo y lo expulsaría al olvido, o lo dogmatizaría imponiéndose de forma autoritaria y despótica al conjunto de la sociedad.

I

La escasez de bienes simbólicos lleva a los diversos sujetos y agentes sociales a la confrontación social y política para poder constituirse como instancia legítima en la construcción de las significaciones de los diversos símbolos. Las CEBs, en cuanto grupo social, es también un sujeto que entra en la confrontación por el control de los bienes simbólicos disponibles o existentes. Esta lucha simbólica, como venimos mostrando, ocurre con el conjunto de los símbolos fundantes y derivados. Y como no podría ser de otra forma, ocurre con otro de los símbolos derivados más utilizados en los grupos populares, que es la *procesión*.

La procesión es al mismo tiempo símbolo y rito. En cuanto rito, es profundamente popular pues da un protagonismo a los participantes mucho más expresivo que la pasividad de estar sentado en un banco de la Iglesia. En cuanto símbolo, representa la expresión pública de una fe tradicional, que a su vez refleja, en gran parte, el sentido hegemónico del régimen de cristiandad que el conjunto de la sociedad adquiere. La procesión refuerza el poder social y público de la institución y de los sentidos fundantes que la legitiman.

La procesión, en cuanto símbolo, no es exclusivo de la Iglesia católica. Recordemos la importancia simbólica de las grandes y deslumbrantes procesiones litúrgicas del imperio babilonio o egipcio para legitimar socialmente el poder divino de sus gobernantes. Ni tampoco es un símbolo exclusivamente religioso. Basta retrotraernos a la Roma imperial para ver la importancia de los desfiles organizados para recibir a los héroes vencedores de las diversas campañas, y cómo estos desfiles procesionales servían para legitimar el poder imperial. Volvamos nuestra mirada hacia los actuales desfiles militares y cívicos cuyo objetivo es reforzar la legitimación social de las diversas instituciones que en ellos se representan.⁸ También las manifestaciones populares son una variable moderna de la procesión tradicional.

⁸ En cuanto ritos, se puede establecer una cierta distinción entre la procesión y el desfile. La procesión implica una participación más activa y envolvente de todas las personas, en cuanto el desfile ritualiza más la participación a través de la observación aclamatoria. Pero ambas son manifestaciones públicas, de masas, y suponen una expresión ritualizada de forma colectiva y pública de un conjunto de símbolos socialmente instituidos.

En cuanto símbolo religioso, la procesión entra en conflicto con el universo significativo de la modernidad. Del mismo modo que la modernidad instituyó la separación entre lo público y lo privado, construyó la separación entre lo político y lo religioso. La religión, según la modernidad, pertenece a la esfera de lo privado, de la conciencia, mientras la política pertenece a la esfera de lo social o público. La religión pertenece, prioritariamente, al mundo de las vivencias, de la privacidad. De esta manera cualquier manifestación pública de lo religioso es considerada, en cierta forma, como una invasión de una esfera pública que no es la suya.

Al mismo tiempo, la modernidad instituyó la libertad de expresión y organización como un valor social y público. Como rito y símbolo de estas significaciones sociales, la modernidad instituyó la *manifestación*. Ella es la reconstrucción significativa de la procesión a partir del simbolismo laico instituido por la modernidad. La manifestación es un rito y símbolo propio de la modernidad, que ninguna sociedad del antiguo régimen tenía ni podía aceptar. En el antiguo régimen no podía existir una expresión pública organizada y divergente del poder instituido; las únicas manifestaciones públicas socialmente asumidas eran la procesión religiosa y el desfile o parada militar oficial, que legitimaban el poder socialmente instituido. La manifestación, en la red significativa de la modernidad, es el símbolo ritual que expresa la dimensión pública del derecho a la divergencia, al disenso, del orden social constituido, así como también puede ser expresión de la aprobación del mismo. Manifestarse es una simbolización ritualizada de la libertad de expresión política que la modernidad ha construido. Diferentemente, para la modernidad, la procesión es una expresión pública de la esfera privada de lo religioso. Es tolerada, pero contemplada como una contradicción andante en medio de una realidad social segmentada en espacios paralelos y casi estancos entre lo público y lo privado, que es el nuevo universo significativo que la modernidad ha instituido para lo social. Desde varios aspectos significativos, la modernidad construyó un conjunto de sentidos contradictorios entre la religión y la política, entre lo privado y lo público, entre la conciencia y la sociedad, entre la procesión y la manifestación.

Las CEBs, divergiendo de la modernidad, han realizado una integración significativa de las dimensiones privadas y públicas de lo religioso y de lo político, de la conciencia individual y social, de la procesión y de la manifestación. Sin pretender instituir un régimen social de cristiandad o de predominio hegemónico del cristianismo o de lo religioso, las CEBs han asumido la expresión pública de la fe como un espacio para la *manifestación* de las reivindicaciones sociales, políticas y económicas de los pobres y oprimidos. Manifestar públicamente la fe es inseparable de manifestarse públicamente contra las injusticias existentes. Para el universo significativo de las CEBs no se puede glorificar a Dios en una procesión sin reivindicar la dignidad humana en una manifestación; y viceversa, no existe manifestación social o política que reivindique justicia y

dignidad humana que no sea una expresión, consciente o inconsciente, de la glorificación de Dios.

En el significado tradicional, la procesión era un símbolo derivado que reforzaba la legitimidad de los diversos símbolos fundantes o de otros símbolos derivados de carácter tradicional. En cuanto rito, la procesión contribuía a divulgar y densificar los sentidos de los diversos símbolos que se legitimaban en la misma. En las CEBs, la procesión es respetada y valorada en cuanto símbolo del grupo social pero es comprendida con un nuevo sentido el cual integra la dimensión privada de la fe y la expresión pública de la justicia. La procesión tradicional es descodificada en cuanto símbolo y rito que legitimaba el poder institucional del régimen de cristiandad. En la red significativa de las CEBs, la procesión, construida con los nuevos sentidos liberadores y transformadores de la realidad, es también un símbolo derivado que contribuye a reforzar el conjunto de los símbolos fundantes de su universo significativo.

La división entre lo público y lo privado impuesta por la modernidad es resignificada por las CEBs como una imposición autoritaria que relega los universos significativos culturales, religiosos y sociales de los diversos grupos populares al mundo de la marginalidad, reclusándolos en un ámbito que inevitablemente los llevará a desaparecer. La división segmentaria realizada por la modernidad entre lo público y lo privado, entre la conciencia y la sociedad, entre la religión y la política, es descodificada como una separación arbitraria, significativamente informada por los intereses de los grupos privados -burguesía- que controlan de forma estratégica o hegemónica las diversas sociedades. Si la procesión es la forma de legitimación institucional del antiguo régimen de cristiandad, la manifestación no es la única forma de expresión pública de lo social y de lo político. La manifestación, en cuanto símbolo y rito, no posee el monopolio de sentido para poder expresar la dimensión pública de las reivindicaciones sociales o de las expresiones culturales de autoafirmación étnica, de género, etc.

Desde esta perspectiva, las CEBs reconstruyen significativamente tanto el símbolo de la procesión instituido por el antiguo régimen como el símbolo de la manifestación instituido por la modernidad. Las CEBs mantienen el sentido de la manifestación pública de la fe que la procesión posee y al mismo tiempo asumen la expresión de reivindicación que la manifestación tiene. Con esta recreación de sentidos, en las CEBs la procesión deja de ser procesión para transformarse en caminada. El nombre de *caminada* se ha generalizado en la sociedad brasileña como expresión simbólico-ritual que diverge tanto de la procesión tradicional como de la manifestación laicalizada. Integra al mismo tiempo la expresión pública de la fe y la reivindicación social, política o económica.

La importancia de este nuevo símbolo y rito de la caminada hizo que a lo largo de todo Brasil se hayan generalizado las caminadas por la vivienda digna, caminadas

por el trabajo, caminadas por mejores condiciones de salud, caminadas por la reforma agraria, caminadas contra la violencia, caminadas por mejores salarios, etc. La importancia socio-histórica de estas caminadas, en Brasil, es muy significativa, tanto durante el régimen militar como posteriormente, por el número de participantes -en algunos casos decenas de miles de personas-, por su extensión geográfica a lo largo de todo Brasil, por la novedad histórica de la manifestación de grupos sociales históricamente pasivos, por la nueva conciencia y praxis que estos grupos han adquirido, por los resultados concretos de las reivindicaciones, por la presión social que ejerce la mera existencia de las mismas sobre las clases dominantes. Presentamos un testimonio de caminata realizada por las CEBs de Canoas, Río Grande do Sul, en la ocupación de una gran área de tierra para construir casas populares, finalmente victoriosa.

II

Otro de los símbolos de manifestación pública de la fe que las CEBs resignificaron en su sentido y que tiene una gran influencia a lo largo de toda la geografía brasileña son las *romerías*. La romería es un símbolo que dentro del universo de sentido construido por el antiguo régimen adquiere un significado semejante al de las procesiones. El origen histórico de las romerías se pierde en la noche de los tiempos, donde los diversos monumentos funerarios y religiosos megalíticos nos sugieren la experiencia de la peregrinación o romerías a lugares santos. Ese simbolismo de emigración itinerante ha recorrido toda la historia de los diversos pueblos y ha penetrado las diversas sociedades con multiplicidad de sentidos, desembocando incluso en la compulsiva romería laica que significa el desenfrenado viajar para visitar determinados lugares turísticos, para conocer la casa o lugar de personajes famosos, para participar de fiestas o eventos, etc. El turismo es una peregrinación de masas hacia lugares "sagrados" que la sociedad de consumo ha instituido como símbolos de felicidad, de belleza, de placer, de cultura, etc. El turismo es una significación novedosa que la sociedad de consumo ha instituido. Él resignifica, de forma laica, el viejo símbolo de la peregrinación religiosa, sólo que ahora con fines lúdicos, económicos o culturales.

Las romerías son símbolos y ritos que expresan públicamente unas creencias colectivas, unos sentidos socialmente asumidos. La romería es un simbolismo ritualizado que se une al conjunto de símbolos derivados y se entrelaza con ellos formando una densa y compleja red de sentidos construidos a partir de los diversos símbolos fundantes. La romería se realiza habitualmente a determinados lugares sagrados o santuarios donde se exponen públicamente los símbolos fundantes de la red simbólica. En Brasil, por la idiosincrasia del pueblo brasileño, las romerías poseen un carácter muy masivo de participación -a veces sobrepasan el millón de personas, como es el caso de la romería del Cirio de Nazaret, en Manaus-, proliferan de forma prolija a lo largo de toda la geografía -podemos hablar de decenas de miles de romerías a lo largo del año-, y poseen un impacto simbólico muy fuerte en las personas y en los grupos sociales que se identifican con ellas.

En la confrontación por el control del poder simbólico, las CEBs no han conseguido, generalmente, realizar una amplia transformación de sentido de los lugares sagrados o santuarios, sino que, la mayoría de las veces, han tenido que convivir con la duplicidad contradictoria de los sentidos tradicionales del lugar sagrado que se resiste a cambiar de sentido -principalmente por imposición y resistencia de las jerarquías eclesásticas que poseen el control canónico de los lugares tradicionales de romerías- y la necesidad de construir un nuevo espacio para expresar los nuevos sentidos. En la mayoría de los lugares, las CEBs han conseguido realizar romerías alternativas, pero no han asumido el control simbólico del lugar sagrado. Un ejemplo es el caso de Nuestra Señora Aparecida, principal santuario de Brasil, donde se realiza el 1º de mayo la romería de los trabajadores, y se significa a Nuestra Señora Aparecida como el símbolo de la resistencia negra -ella es negra-, pero no tienen el control estratégico de la producción simbólica que es el lugar sagrado, que mantiene a lo largo del año su papel y sentido tradicional. Lo mismo ocurre con los principales santuarios de Brasil: Bom Jesús da Lapa, Bahía; Trindade, Goiás; Pe. Cícero, Ceará; etc.

La imposibilidad de conseguir el control de los centros de producción simbólica, que representan los lugares sagrados, unido a la vinculación que el universo significativo de las CEBs realiza entre fe y vida, hizo que, además de crear romerías alternativas en los lugares sagrados ya existentes, se creasen nuevos espacios "sagrados" constituidos a partir de las necesidades reales de los diversos grupos sociales. Para ello el potencial creador del imaginario de las CEBs extendió la significación de *espacio sagrado* a todo espacio social, es decir, que todo espacio social y vital es resignificado como presencia real de Dios que convive en toda experiencia realmente humana y sacraliza, de hecho, todo lo que es humano. De esta forma se abolía la separación dualista construida por el universo significativo de la cristiandad tradicional entre el espacio sagrado y el profano. La ruptura de esta separación dualista, significando que todo espacio real y social es lugar de la presencia de Dios, permitió que se creasen nuevos espacios para nuevas romerías. Éstas se integraron como símbolos que refuerzan la red de los nuevos sentidos instituidos por el universo simbólico de las CEBs. Buscando estos nuevos espacios sagrados, se construyeron nuevas romerías en los lugares más significativos de los antiguos mártires despreciados por la historia oficial y resignificados por las CEBs. Así fueron construidas las romerías de Canudos, para significar el sentido de la lucha del pueblo "nordestino", la romería a Zumbi de los Palmares, para reforzar la significación de la conciencia negra, etc.

La creación simbólica de las CEBs llevó a construir la romería como el espacio público donde se expresa la densidad simbólica religiosa y se manifiesta la reivindicación social, política y económica. Ella fue instituida significativamente con nuevos sentidos a partir de las necesidades o realidades más clamorosas por los distintos grupos sociales. De este modo se instituyeron las romerías de los Crucificados de la Caña, para significar la realidad de explotación de los trabajadores emigrantes, temporeros

de las plantaciones de caña; las romerías de la juventud, para simbolizar los valores de los jóvenes de las clases populares, etc. De entre todas las romerías instituidas simbólicamente, se destacan por su divulgación geográfica, por su densidad significativa y por su importancia social, las romerías de la tierra, las romerías de los trabajadores y el "grito de los excluidos".

Las romerías de la tierra se han generalizado, como símbolos, en todos los Estados brasileños. Adquieren una gran importancia significativa tanto por el número de participantes, que pueden alcanzar en cada romería varias decenas de miles de personas, como por las significaciones que construye. Las significaciones de cada romería de la tierra son creadas a partir de las diversas ocupaciones y reivindicaciones realizadas en la lucha por la reforma agraria; se denuncia la violencia contra los trabajadores rurales, los innúmeros asesinatos por robarles las tierras o por expulsarles de ellas; a su vez es muy significativo el sentido de la fiesta y la celebración de las victorias y de las experiencias positivas ya conseguidas por diversos grupos.

Para la realización del "grito de los excluidos" se aprovecha el día de la "independencia" del Brasil, 7 de septiembre, organizándose, en casi todo Brasil, concentraciones y caminadas paralelas a los desfiles oficiales; que manifiestan el rostro excluido de las grandes mayorías sociales, de la dependencia y exclusión a que todavía están sometidas. El "grito de los excluidos" supone una confrontación simbólica deliberada con los símbolos oficiales de la independencia brasileña. Es una pugna política por resignificar el sentido de la esclavitud todavía existente en una gran parte del pueblo brasileño, que continúa excluido de los mínimos derechos humanos.

Con sentidos semejantes son organizadas en todo Brasil las romerías de los trabajadores, donde se exponen reivindicativamente la luchas de la clase obrera y se celebran vitalmente las conquistas ya realizadas. Existen múltiples modalidades de realización de romerías, pero en todas ellas se muestran de forma evidente la relación existente entre las significaciones construidas por el universo de sentido de las CEBs y la praxis social y política de la lucha por la reforma agraria, por los derechos de los trabajadores, la denuncia de la situaciones de exclusión, etc. La romería de la tierra, la de los trabajadores, el grito de los excluidos y otras, como símbolos derivados que son, refuerzan la legitimidad de los símbolos fundantes y contribuyen a densificar la tela de sentidos que se urde para instituir la coherencia del universo significativo que legitima la praxis transformadora de lo socio-histórico.

"La romería de la tierra es una caminada que se hace siguiendo las pisadas de Dios, a través de la Biblia. Él ya nos había revelado que sólo lo podemos encontrar allí donde están los pobres sufriendo: aquello que hicisteis a un menor a mí me lo hicisteis".⁹

⁹ Comisión Pastoral de la Tierra, Río Grande do Sul, 1984, p. 2.

III

Son múltiples los símbolos derivados de la cultura y religiosidad popular que los diversos grupos de las CEBs han resignificado con el objetivo de intensificar significativamente el nuevo universo simbólico construido por ellas: rosarios, vía crucis, novenas, fiestas del Espíritu Santo, etc. En todos ellos se manifiesta la doble dimensión del poder del imaginario que por la potencialidad creadora innova sentidos y significaciones y por el poder instituyente los constituye socialmente como sentidos socialmente asumidos y aceptados.

El poder del imaginario es el que hace posible que una sociedad o grupo social pueda realizar una interacción entre sentido y praxis, haciendo posible la transformación significativa del universo de sentido que constituye el ser de toda sociedad, a la vez que se realiza la transformación social, política y económica de las diversas instituciones que legitiman sus sentidos fundantes o derivados. La complejidad del entramado simbólico que instituye el ser de toda sociedad posibilita que la transformación de la misma nunca se dé totalmente o de una vez, sino que se realiza procesualmente. El poder instituyente de imaginario impone la posibilidad de permanencia del ser de una sociedad, a la vez que la potencialidad creadora propone la inevitable y permanente transformación de la misma.

De la pastoral normalizadora a la praxis liberadora

La relación entre el universo de sentido y la praxis, en las CEBs, no se realiza exclusivamente en acciones aisladas o eventuales reivindicaciones sociales, sino que se articula en la creación de formas de acción colectiva que expresan la coherencia que existe entre el sentido instituido y la acción transformadora. Para el universo significativo de las CEBs, la praxis, entendida como acción transformadora de la realidad, es la que expresa el verdadero sentido instituido, o la "veracidad" de las significaciones sociales creadas por la nueva red simbólica. Esa interacción entre sentido y praxis es entendida como coherencia de sentido. Ella se manifiesta en la praxis y también como praxis recreadora de sentido. La necesaria relación y coimplicación entre la red de sentidos y la praxis es urgida a partir de la hermenéutica de la Palabra de Dios, que en numerosos textos -el texto paradigmático es Mt. 25- impone la necesidad de que las obras, la vida, la praxis, sea la prueba veraz que evidencia las creencias, o el sentido instituido: *"Por sus obras los conoceréis"...* *"Lo que hicisteis a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis"* etc. En las CEBs, la forma de interacción colectivamente articulada entre el sentido construido y la praxis impulsada por ese sentido se manifiesta en las llamadas pastorales sociales.

La significación "pastoral" pertenece al universo simbólico de la cristiandad tradicional.¹⁰ Esta significación era comprendida como la necesidad de tutela, cuidado, orientación que la jerarquía de la Iglesia institucional ha tener sobre el rebaño de los fieles para que éstos se mantengan dentro de la ortodoxia de las creencias, sigan con obediencia las directrices morales y cumplan los diversos mandamientos que la institución crea, a fin de evitar que se descarrien por falsos caminos. La praxis pastoral de la cristiandad adquiere el sentido de normalización del colectivo de los fieles a partir de las orientaciones, normas o disposiciones de la jerarquía eclesiástica. En su origen, la pastoral de la cristiandad no busca normalizar al colectivo de creyentes con el objetivo inmediato de ejercer un poder más autoritario, sino como forma de mantener la fidelidad a la "verdad" revelada. Esa verdad que sólo es posible comprender desde el único centro hermenéutico de la misma: la institución. Esa tutela y normalización pastoral del colectivo de los fieles, en la cristiandad, será extendida paulatinamente al conjunto de la sociedad, entendiendo que lo humano debe estar supeditado a lo divino, lo natural a lo sobrenatural, lo profano a lo sagrado, lo político a lo religioso, lo social a lo eclesial.

Si consideramos las diversas formas de Estado como la significación social que crea formas políticas de poder centralizado y centralizador, la pastoral se diferencia del mismo en que es una forma de poder individualizador, es decir, normalizador de la red de sentidos que constituyen el universo cotidiano de las personas: comportamientos, creencias, valores, sentidos, actitudes, relaciones, acciones, etc.

La red simbólica de la cristiandad significó el concepto de pastoral con el sentido de control espiritual de las almas. Dentro de la significación dualista de la realidad que la cristiandad instituyó: Dios y mundo, tierra y cielo, cuerpo y alma, espíritu y carne, natural y sobrenatural, profano y sagrado, la pastoral tenía como objetivo directo la preocupación por el control de las almas para facilitarles el camino de la salvación apartándoles de todas las tentaciones que el mundo, la carne y el demonio tendrían constantemente. La preocupación pastoral excluía cualquier compromiso con las condiciones materiales, socio-históricas en que las personas vivían. Éstas eran consideradas inferiores e incluso despreciables frente a la bondad, magnanimidad y eternidad de las realidades sobrenaturales. El control pastoral se preocupaba de la moral individual, entendida principalmente como dominio de las pasiones, que era la que podía salvar o condenar a las personas. La pastoral de la cristiandad tradicional, en cuanto praxis de un colectivo, está informada por su propio universo de significaciones que la integra con coherencia dentro de su red de sentidos. La red simbólica de la cristiandad tradicional legitima la praxis de la pastoral normalizadora, y a su vez, dialécti-

¹⁰ Michel Foucault expone que aunque el poder pastoral fue desarrollado ampliamente por la cristiandad, su origen es anterior, y remite a las sociedades orientales antiguas: Egipto, Babilonia, Asiria, Judea, mientras que Grecia y Roma desconocen la repercusión política del poder pastoral. cf. Id. "Omnes et singulati", *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, págs. 95-140.

camente, esa praxis refuerza en intensidad y profundidad la red de sentidos en la cual está legitimada.

Después de siglos de práctica pastoral, el modelo social de la cristiandad desarrolló un conjunto de significaciones sociales e instituyó una variedad de mecanismos de control social identificados con el poder pastoral. Esos mecanismos de normalización y control social desarrollados por el poder pastoral de la cristiandad fueron transferidos, en muchos casos, a las diversas instituciones sociales, estando en el origen de muchas de las formas de vigilancia jerárquica y poder disciplinario instituidas por la modernidad.¹¹

I

Las CEBs asumen el símbolo de la "pastoral" como una significación colectivamente instituida dentro de la Iglesia para expresar su praxis. Sin embargo la significación "pastoral" es integrada dentro de la nueva red de sentidos que las CEBs han construido. Se retira del concepto/símbolo "pastoral" el sentido normalizador y controlador de conductas con que el término el mismo fue instituido por la cristiandad tradicional. Se hace que la pastoral normalizadora pierda su eficacia simbólica y consiguientemente su poder controlador o domesticador de conductas individuales. En su lugar, el concepto de pastoral es reconstruido como la expresión del compromiso socio-histórico de los cristianos en busca de la justicia e igualdad social, lo que en lenguaje teológico se simboliza con *"la construcción del Reino de Dios"*.

La significación pastoral dejará de tener el sentido normalizador de conciencias y voluntades para adquirir el significado de integra-acción entre fe y vida, creencia y práctica, sentido y praxis. Las CEBs descodifican el dualismo instituido por la cristiandad y construyen un conjunto de sentidos donde las realidades que anteriormente aparecían dualísticamente separadas son resignificadas como dimensiones integradas y unidas por lazos indivisibles formando una unidad de sentido: Dios-y-mundo, tierra-y-cielo, cuerpo-y-alma, carne-y-espíritu, natural-y-sobrenatural, profano-y-sagrado.

La pastoral pierde el sentido de control y normalización de los individuos. La acción pastoral de las CEBs será interpretada como la praxis colectiva de los cristianos para transformar las diversas realidades de marginación, opresión, injusticia,

¹¹ Michel Foucault defiende la tesis de que el poder pastoral de controlar los individuos, y las tecnologías desarrolladas por el mismo, entraron a formar parte de la construcción del Estado moderno en muchos de sus mecanismos e instrumentos: *"Podemos decir que el pastoreo cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron a estos juegos -el de la ciudad y el del ciudadano, el del pastor y el del rebaño- en eso que llamamos Estados modernos"* Id. *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991, págs. 116-117.