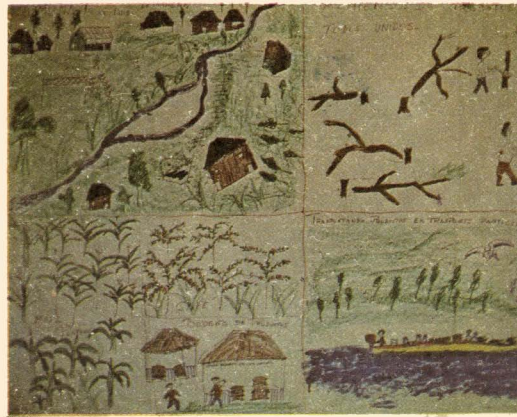


ecuador DEBATE

MAYO DE 1984

QUITO – ECUADOR



**RELIGIOSIDAD POPULAR
LA IGLESIA DEL PUEBLO**

5

\$ 5,00

ecuador DEBATE



R224-3048

QUITO - ECUADOR

ecuador DEBATE

COMITE DIRECTIVO:

José Lasso, Francisco Rbon Dávila, Lautaro Ojeda, Manuel Chiriboga, Jaime Borja.

CONSEJO EDITORIAL:

Galo Ramón, José Sánchez Parga, Manuel Chiriboga, Francisco Rbon Dávila.

COMITE DE REDACCION:

Andrés Guerrero, Fernando Gutiérrez, Carlos Jara, Iván González, Víctor Hugo Torres, Hernán Rodas, Francisco Gangotena, Carlos Arrobo, José Mora Domo, Antonio Guzmán, Adolfo Rutz.

DIRECTOR:

José Sánchez Parga

DISEÑO:

José Mora Domo

DIAGRAMACION:

Juan Calderón N.

BIBLIOTECA



CAAP

Portada: Dibujos FOIN
(Archivo CAAP)

PRECIO: 150 sucres

ecuador DEBATE

NOTAS

1. *La Colección ECUADOR DEBATE es una publicación del Centro Andino de Acción Popular CAAP, bajo cuya responsabilidad se edita.*
2. *ECUADOR DEBATE es una publicación periódica que aparece tres veces al año y cuyos precios son los siguientes:*

	<i>Suscripción</i>	<i>Ejemplar Suelto</i>
<i>América Latina</i>	<i>US\$ 10</i>	<i>US\$ 3,50</i>
<i>Otros Países</i>	<i>US\$ 12</i>	<i>US\$ 4</i>
<i>Ecuador</i>	<i>Sucres 400</i>	<i>Sucres 150</i>

(En todos los casos incluye el porte aéreo).

3. *La dirección postal de la Revista es: Apartado Aéreo 173-B, Quito, Ecuador, Oficina ubicada en Av. Las Casas 1302 y Arias de Ugarte. A esta dirección deberán enviarse las solicitudes de suscripción, compra de ejemplares sueltos y solicitudes de canje de similares.*
4. *El material sometido para su publicación (artículos, comentarios, etc.) deberá ser canalizado en la medida de lo posible a través de los miembros del Comité de Redacción.*
5. *Opiniones y comentarios expresados por los colaboradores son de responsabilidad exclusiva de éstos y no necesariamente de la Revista.*
6. *El material publicado en la Revista podrá ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente que le dé el respectivo crédito.*
7. *El símbolo de la revista es el logotipo del Centro Andino de Acción Popular.*

índice

	Pág.
EDITORIAL	5
COYUNTURA	
PROCESO ELECTORAL Y FUTURO POLITICO	9
Luis Verdesoto	
ESTUDIOS	
RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGION DE ESTADO	29
J. de Olano	
COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: UN FENOMENO ECLESIAL Y POLITICO	38
Hernán Rodas	
VISION PASTORAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	56
Angel Salvatierra	
RELIGIOSIDAD POPULAR: REFLEXIONES CRITICAS SOBRE UNA EXPERIENCIA	82
J. Comblin	
RELIGION Y FIESTA ANDINAS: RECONCEPTUALIZA- CIONES	92
J. Sánchez-Parga	

ANALISIS Y EXPERIENCIAS

EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR VISTO DESDE AFUERA 109
Juan Botasso

EL MUNDO RELIGIOSO DE LOS SHUAR ESTUDIADO A TRAVES DE LOS MITOS 115
Siro M. Pellizaro

LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LA SIERRA 125
Lucía Zalamea

LA RELIGIOSIDAD POPULAR DESDE LA IGLESIA EVANGELICA 134
Víctor Hugo Vaca

LA RELIGIOSIDAD DEL NEGRO ESMERALDEÑO 143
Bertha Isabel García F.

JERARQUIA ECLESIASTICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR 149
Entrevista a Mons. Luna Tobar

estudios

COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE, UN FENOMENO ECLESIAL Y POLITICO

Hernán Rodas

INTRODUCCION:

Con la celebración del Sesquicentenario de la muerte de Bolívar se revivieron en determinados espacios del continente las ideas en torno a la construcción de la Patria grande las intuiciones de los libertadores. Los peligros y amenazas frente a esas ideas han tomado cuerpo y siguen siendo parte del dinamismo que caracteriza nuestro siglo. El nacionalismo que nace en 1910 en México y que busca de forma desgarrante su identidad, su ser, su lugar en el contexto del mundo.

Hay un caminar de la historia Latinoamericana desde factores endógenos en los que encontramos la fuente de un dinamismo criollo independiente de la evolución global del mundo occidental. En ese dinamismo, la Iglesia juega un papel importante, tiene sus formas particulares de ubicarse y relacionarse con la sociedad. En este proceso podemos hablar de "modos de ser Iglesia", modelos históricamente dados en su tiempo y espacio determinado; los "modos" no son sólo objeto de un análisis teórico y científico, son a la vez prácticas políticas, prácticas eclesiales con su contexto propio.

Estas afirmaciones nos dan la línea metodológica con la que analizamos el nacimiento y desarrollo de las comunidades de base en nuestro medio. Por un lado la Iglesia no puede ubicarse al margen de los procesos históricos, de la conflictividad de nuestro tiempo; no dispone de un espacio al que no llegan los condicionantes económicos, políticos ideológicos de la sociedad. Ella está inmersa en esa realidad pero a la vez esa presencia de la Iglesia en la sociedad tiene una forma diferente y específica, una autonomía relativa.

El análisis socio-político no se opone a la comprensión teológica de la fe, cada uno tiene su espacio propio pero a la vez no van separados.

LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD MODERNA

Desde el siglo XVIII la Iglesia viene luchando por reubicarse en los espacios que le arrebató la revolución burguesa. Si la sociedad del medioevo era cristiana y

todo el quehacer de la sociedad estaba estructurado sobre la fe, la burguesía ha fundado la sociedad sobre una racionalidad económica en la que Dios y la fe no tienen puesto. Hoy vivimos en una sociedad cuya actividad social y económica está fundamentada en la razón y desde ella la sociedad se pregunta por el sentido de la fe. En este proceso la Iglesia ha desarrollado su propio lenguaje, buscando el sentido y la identidad de la fe frente a la racionalidad profana de la sociedad moderna.

En esta búsqueda se pueden distinguir dos etapas dice P. Richard: una primera de enfrentamiento y una segunda de conciliación. Esta segunda etapa es valorizada normalmente como una etapa positiva. Se considera así como positivo el proceso de conciliación y de apertura de la Iglesia a una civilización industrial, urbana y altamente socializada. Se valoriza el proceso de secularización, desmitologización y de clericalización de la Iglesia y de la teología. La Iglesia, finalmente, acepta los ideales democráticos y libertarios del humanismo, la moral y la cultura de la sociedad moderna. La Iglesia ya no es ajena a las esperanzas y angustias del mundo moderno y empieza a encontrar en él un espacio y una razón de ser.

En este proceso de adaptación de la Iglesia al mundo moderno ella ha tenido necesariamente que enfrentar y responder dos temas teológicos centrales: Qué es la Iglesia? y cuál es su papel en el mundo? Pero a la vez se plantea la polaridad de la identidad y misión de la fe frente a la razón, de lo sagrado frente a lo profano, lo sobrenatural frente a lo natural.

En la etapa en la que la Iglesia se enfrenta a la revolución burguesa cada polo de la contradicción aparece como irreconciliable y la Iglesia lanza sus anatemas intentando disputar desde su propia concepción medieval el centro y fundamento de la sociedad. Pero una vez constituida la burguesía como clase dominante, el enfrentamiento se transforma en paralelismo y así lo que la Iglesia condenaba como opuesto a la ley divina ahora la sociedad lo acepta como derecho inalienable: la fe y la razón, lo sagrado y profano. La Iglesia y el mundo son hoy parte de una misma realidad; la teología se desarrolla buscando la coherencia entre historia de la salvación e historia del mundo, entre Salvación cristiana y promoción humana; del anatema se pasa al diálogo. La Iglesia definirá su misión como la conciencia moral y trascendente en una sociedad cuya economía, ciencia y técnica es éticamente neutra y ajena a lo trascendente; su carácter es moral, pastoral, espiritual, religioso. La Iglesia al cabo de siglos encuentra así su lugar en el mundo moderno. La sociedad moderna reconoce la misión de la Iglesia. Cada uno, mundo e Iglesia tienen en la actualidad su propia identidad autónoma y específica, en una única realidad histórica. Dicha concepción la encontramos claramente en el concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes* 76 dice: "En sus propias esferas específicas la comunidad política y la Iglesia son mutuamente independientes y autónomas".

La Iglesia del Vaticano II apelando a los principios básicos de la dignidad humana y de la libertad religiosa reivindica sus derechos en una sociedad pluralista; insiste en que debe tener la libertad de realizar su misión sin interferencia del estado y aunque la Iglesia no está vinculada a ningún sistema social, político o econó-

mico, debe no obstante animar todo lo que es verdadero, bueno y justo en el mundo. Habla de la Iglesia como sacramento, pueblo de Dios, comunidad profética, sacerdotal y escatológica, aunque sin dejar de lado los elementos que la constituyen como "societas perfecta" concepto desarrollado como construcción teórica para demostrar la independencia de la Iglesia respecto a la sociedad civil. Este concepto comenzó siendo usado como un instrumento político y posteriormente para describir la esencia de la Iglesia.

"La Iglesia es una sociedad perfecta y absolutamente independiente con pleno poder legislativo, judicial y coercitivo" afirman los manuales de teología.

Sin embargo en ese largo caminar de la Iglesia por conciliar con el mundo moderno hay una contradicción clara entre el enunciado teórico de neutralidad frente a los distintos modelos de Estado y la preferencia práctica por determinados regímenes con los que la Jerarquía se entiende mejor. La Iglesia no sólo de hecho sino casi por principio ha sido partidaria de determinados sistemas políticos. Quien trata de esclarecer la relación entre Iglesia y Estado encontrará en los textos oficiales de la Iglesia numerosas líneas contradictorias. No se llega a clarificar el problema a menos que se prescindiera de todo lo que los papas declararon en los últimos 100 años sobre el tema.

El mundo moderno, recibió con interés y aplauso la evolución de la Iglesia Católica durante el Concilio Vaticano II que sin lugar a dudas marcó un giro trascendental.

MUNDO PROFANO – MUNDO RELIGIOSO

La identidad propia e irreductible de la Iglesia deja de ser un enunciado cuando la descubrimos y entendemos al interior de los procesos históricos. La Iglesia como sacramento de salvación se hace creíble a partir de las estructuras de pecado y de muerte. Afirma su identidad dentro de un proceso salvador y liberador, y pierde dicha identidad si se margina de él. Sólo en la lucha contra el mal, el pecado, la muerte y toda forma de opresión, los cristianos pueden acoger en la fe el don divino de la salvación anunciada y celebrada en la Iglesia, analizar el pecado en sus formas concretas, descubrir los mecanismos económicos, políticos y sociales de opresión y liberación son pasos imprescindibles para entender a la Iglesia como sacramento de salvación.

Es precisamente en este punto en el que encontramos las mayores contradicciones. El moderno estado capitalista se manifiesta decididamente por una separación radical entre la racionalidad económica-política del mundo profano y la dimensión moral y trascendente del mundo religioso; ni el estado debe intervenir en el campo religioso ni la Iglesia en la política. La necesidad que a su vez tienen uno de otro lleva consigo el esfuerzo por buscar un acuerdo entre las fuerzas políticas dominantes y la jerarquía eclesial bajo formas de concordatos, ventajas institucionales, libertad concordatoria de culto y apostolado.

La insistencia sobre el tema en documentos tan importantes como "Santa fe", informes del pacto trilateral, informes sobre la situación centroamericana, XIV Conferencia de ejercicios americanos, etc., crece a partir del nacimiento y fortalecimiento de un movimiento de Iglesia, que surge desde los "condenados de la tierra", desde los pobres fruto de un sistema de dominación, despojo de la opresión que tiene sus raíces en la explotación colonial, que hoy emergen luchando por la vida, por su identidad social y cultural con una conciencia cada vez más lúcida de la sociedad global y de sí mismo. Con una decisión cada vez mayor expresa su palabra y se organiza para crear nuevas estructuras sociales que permitan satisfacer sus necesidades y generar verdaderas condiciones de libertad. Se trata de la irrupción masiva de los pobres en la sociedad. Ello coincide en América Latina con el crecimiento del número de cristianos que expresan y celebran su fe en Cristo y su esperanza en el Reino al interior de este proceso, expresándose en diferentes formas de vida y de comunidad cristiana.

La irrupción del poder se da también en la Iglesia produciendo una transformación religiosa y eclesial. El sistema tiene necesidad de crear un mundo religioso ajeno a las estructuras del poder, de dominación de los mecanismos nacionales e internacionales que concentran los capitales, la tierra, las innovaciones técnicas—científicas, la producción de armamentos que destruyen la vida, la transnacionalización de la economía y las decisiones políticas. De esta forma se da un desdoblamiento de la realidad que responde a los intereses de las clases dominantes para ocultar y legitimar su proyecto de muerte. Para P. Richard el proceso de adaptación de la Iglesia al mundo moderno y dualidad del mundo moderno no son sino dos mecanismos distintos de un mismo proceso histórico que nos llevaría a enfrentar dos problemas, el uno de carácter teológico y el otro de carácter político.

Por un lado tendríamos una teología y una Iglesia vaciadas de la fuerza salvífica del evangelio y reducidas a un código de normas, preceptos y principios sobre la sociedad, y por otro lado el sistema encontraría en el cristianismo su fuerza legitimadora. En nombre de ella quedarían fuera de la legitimidad la irrupción de los pobres que se convierten en irrupción del error, el ateísmo, la inmoralidad, la violencia, el desorden para las clases oprimidas. La coherencia entre fe y mundo moderno es una realidad sufrida puesto que representa la sacralización de la opresión; fe y racionalidad, salvación y progreso no son en ese sentido sino el reflejo de la conciliación de la Iglesia con las clases dominantes.

Desde la conciliación a la contestación encontraremos en nuestro continente y en nuestro país diferentes prácticas eclesiales expresadas en estructuras eclesial—económico, eclesial—políticas; eclesial—culturales, organizaciones y movimientos católicos autónomos que por sus características, su forma de concebir y relacionarse con la sociedad con el estado y los sectores populares se les puede tipificar en Iglesia conservadora; Iglesia social—cristiana; Iglesia de los pobres, definiciones que sin caer en esquematismos, son reflejo de prácticas que evolucionan, cambian, se redefinen.

LA IGLESIA DE LOS POBRES

La existencia de una Iglesia de los pobres en América Latina es el hecho mayor y más decisivo en la historia contemporánea de la Iglesia. Varios factores han jugado en su surgimiento. Nace como un largo y difícil proceso de desarrollo y maduración en el que podemos señalar etapas, variedad de experiencias y formas de expresión distintas. Hay también ambigüedades, errores propios de lo nuevo. De ahí que la Iglesia de los pobres es ininteligible si no se considera la totalidad de su experiencia.

Hay tres situaciones vitales y convergentes que afectan profundamente la vida de la Iglesia, al sistema de neo—cristiandad, y a la gestación, movimiento y desarrollo de la Iglesia de los pobres:

- La crisis del sistema capitalista.
- El auge del movimiento popular.
- Las nuevas formas de dominación.

La crisis del capitalismo conlleva también la crisis de la Iglesia. El eje central del sistema capitalista respecto de la Iglesia pasa por la relación de la jerarquía con el poder dominante. La Iglesia usa las estructuras de poder del sistema para asegurar su proyecto evangelizador, el respeto de los espacios, la separación entre actividad eclesial y actividad política. Así se han mantenido las mejores relaciones con los sectores dominantes a quienes se espera cristianizar; se legitima por lo tanto en la práctica el sistema de dominación.

La Iglesia sabia y prudente en sus formas de adaptación, pasó de las economías rurales, de los sectores marginados esclavos, a las metrópolis de Roma, a los imperios, colonizaciones, manteniéndose siempre y readaptándose a las nuevas exigencias de los tiempos.

Hoy los pobres de un continente al que cristianizan amenazan su estructura y su modelo de Iglesia; hoy los pobres son los evangelizadores de las propias estructuras de la Iglesia al destruir el sistema de dominación.

Tomemos el espacio comprendido entre 1959—1980 para analizar someramente este proceso:

En 1959 con el triunfo de la primera revolución socialista Latinoamericana se acentúa la crisis de la nueva cristiandad; en este espacio la Iglesia estará marcada por tres grandes acontecimientos que cambiarán su rumbo: Vaticano II, Medellín y Puebla. En ellos encontramos formas concretas de cómo la Iglesia legítima el poder del estado, los tipos de alianzas; la crisis y ruptura de esas alianzas, la forma como la jerarquía rechaza o acepta el nacimiento de la Iglesia de los pobres, su presencia militante en el poder organizado de los trabajadores.

La relación Iglesia—Estado—movimiento popular es un hecho eclesial y político en la que están implícitas formas de entender la Iglesia, su misión, cambios en su estructura, posturas frente a lo político. Este proceso es vivido con formas propias y características singulares en cada país, en cada región y zona.

Si la década de los 50 estuvo caracterizada por un cierto optimismo por quienes creían haber encontrado en las teorías desarrollistas la clave de la solución a los problemas sociales, la década de los 60 muestra su crisis total y la instalación de los regímenes dictatoriales.

Entran en crisis los modelos de industrialización, de desarrollo nacional, del estado democrático—representativo. Nacen polos de desarrollo dentro de un estancamiento generalizado y altos niveles tecnológicos, en los centros de acumulación bajo control de las multinacionales.

La pauperización de los sectores populares creció; grandes masas campesinas emigran hacia las ciudades; crece el desempleo y queda palpable el fracaso de las reformas agrarias y de la "revolución verde" que no logró cambios significativos en la estructura de tenencia de la tierra, en la diversificación de la producción, ni en el aumento de la productividad.

La Iglesia en su etapa anterior al Vaticano II está condicionada por los planteamientos de la teología europea. Ve el modelo desarrollista con igual optimismo, está en la línea de los partidos demócrata—cristianos, y en su práctica pastoral genera instituciones que la vinculen a una sociedad cada vez más alejada de su seno. Se tiene una concepción global de la sociedad sin ningún sentido de clase, y se deja a los seglares el mundo de la política.

A partir de los años 60 se da a la vez un ascenso constante del movimiento popular; se expresan nuevas concepciones teóricas que explican los mecanismos de dominación, que dejan las teorías desarrollistas y asumen las categorías de "dependencia"; surge una nueva izquierda que formula la organización como expresión de necesidades concretas del proceso y no como una imposición teórica; se pasa de los textos al análisis de la realidad; un debilitamiento de los populismos. El movimiento obrero—campesino encuentra nuevas formas de organización y resistencia en situaciones de represión; crecen los movimientos indígenas; la organización popular se consolida como un imperativo dejando al descubierto la crisis de los partidos de los sectores dominantes.

La Iglesia responde a esta situación uniéndose inicialmente a la campaña anti—comunista, y a las decisiones tomadas en Punta del Este (Alianza para el progreso, reformas agrarias, etc.), que justificaban a Kennedy presidente católico, y que entran en cuestión con su muerte.

La burguesía y la jerarquía se ven incapaces de conducir en esas crisis a las bases cristianas. No puede permanecer inalterable a la presencia de las comunidades cristianas de base; ante la irrupción de los pobres en la Iglesia y su participación en las organizaciones populares.

Los pobres, a partir de una relectura de la Biblia, y fundamentalmente a través de su participación en el movimiento obrero—campesino, se descubren así mismos como sujetos de su historia, responsables de la construcción de la comunidad cristiana. Se entiende el conflicto social como conflicto político; se es consciente de la realidad de la lucha de clases, se descubre la dimensión de la organización y

la teoría proletaria; se valoriza el papel que juegan las organizaciones y los partidos de izquierda; se dinamiza la relación lucha por la justicia—lucha de clases.

La maduración política y cristiana estuvo y está condicionada por el avance de la Iglesia de los pobres y la teología de la liberación.

Con el Vaticano II la Iglesia sale de sí y centra su atención en el mundo, se presenta como sacramento de unidad, de salvación para el mundo. Esta concepción eclesiológica tiene profundas repercusiones en la Iglesia Latinoamericana. A la comprensión de que construir la sociedad es construir Iglesia, es trabajar por el Reino de justicia, de paz y amor, se añade toda la politización y el impacto revolucionario que vive el continente. Este hecho pone en crisis a todos los movimientos apostólicos (JUC, JOC, JEC, etc.) y provoca la respuesta de la Iglesia oficial que condena fundamentalmente la politización de los movimientos.

Medellín será como una convergencia de Vaticano II (62—65). Tres encíclicas papales, (M.M., 61; PT, 63, PP, 67); el mensaje de los obispos del Tercer Mundo (67), la fundación del CELAM (56) y su desarrollo, (Reunión en Roma (63), y la presencia de figuras proféticas, concluyen en hacer de Medellín un hito histórico en el desarrollo de la Iglesia de los pobres.

Medellín dió una expresión oficial y eclesial al camino abierto por las minorías proféticas. Medellín fue difundido e interpretado al interior del movimiento cristiano, que hoy ya no es una minoría sino un amplio y profundo movimiento de Iglesia.

Puebla supondría un avance mayor, enfrentar temas palpitantes como la identidad cristiana y la opción política partidaria.

En Puebla el pobre es un pobre concreto, fruto de unas estructuras de dominación a las que hay que destruir. Asume la dimensión política y entiende la acción educadora de la Iglesia como una acción conscientizadora, crítica, politizadora, presente en el seno de las masas, en sus organizaciones.

Puebla no se limita, al hablar de injusticia institucionalizada, a señalar la situación de opresión que se vive en América Latina, se refiere también a la realidad de represión presente en la región, denuncia la "permanente violación de la dignidad de la persona" y se añade: "a esto se suman las angustias que han surgido por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustia por la represión sistemática o selecta, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos, de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante una justicia sometida o atada. Tal como indican los Sumos Pontífices, la Iglesia, "por un auténtico compromiso evangélico", debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se llaman cristianos (Conferencia Juan Pablo II, Doc. Inaugural II, 1).

En el documento sobre el "Pueblo de Dios, signo y servicio de comunión", se afirma que los años post—conciliares fueron marcados en América Latina "por

un despertar de las masas populares" (No. 232-233). Esto, y otras razones llevan a reclamar en otro documento que el pueblo pobre latinoamericano "sea tenido en cuenta como persona responsable y como sujeto de la historia donde pueda participar libremente en las opciones políticas, sindicales y en la elección de sus gobernantes" (No. 131-136). Por ello, y consciente de que "es el pueblo . . . a través de sus organizaciones propias quien constituye la sociedad pluralista", la Iglesia debe dar un aporte para construir no sólo "una sociedad nueva para el pueblo, sino con el pueblo" (No. 1220).

En el enfrentamiento político, entre el poder de dominación y la creciente fuerza de los dominados, los cristianos hemos ido encontrando la racionalidad histórica adecuada para entender teológicamente, a la luz de la fe, el enfrentamiento al interior de la Iglesia entre cristiandad e Iglesia. Si la cristiandad encuentra su racionalidad histórica al interior del sistema dominante y de las clases opresoras, la Iglesia comienza ahora a encontrar su propia racionalidad histórica desde los pobres y sus luchas liberadoras.

La crisis del capital, el resurgimiento del movimiento popular han generado nuevas formas de dominación en el continente. Regímenes dictatoriales represivos; la doctrina de "la seguridad nacional"; toda una nueva racionalidad neo-conservadora, que pretende detener la crisis fortaleciendo alianzas anti-populares so pretexto de detener el avance comunista, el incremento a los presupuestos militares; el fortalecimiento de los aparatos represivos de inteligencia; el libre mercado, son muestras de las respuestas capitalistas de dominación.

Las contradicciones son cada vez mayores, las formas de control y represión se recrudecen, el capitalismo ensaya nuevas formas de dominio.

Estas nuevas formas de dominación acentúan más la crisis de la relación Iglesia-Estado. La Iglesia jerárquica se ve obligada a defender su autonomía, como Iglesia, frente a las dictaduras, a la doctrina de seguridad nacional; y por lo tanto va paulatinamente cediendo al reto de las grandes mayorías pobres y creyentes.

La presencia de una Iglesia que surge desde la masa de los desposeídos es una realidad presente en el continente y en nuestro país. Iglesia que tiene su puesto ganado en los procesos vividos en el cono sur, en Brasil, en Perú, en Centroamérica; que tiene sus miles de mártires, y un nuevo santoral incorporado a la imaginera popular; que tiene su forma propia de leer la Biblia; su filosofía de la liberación y su teología que nace allí donde el imperio y el capitalismo desatan su fuerza irracional de opresión y represión; que toma como tema central de su quehacer teológico el problema de la liberación de millones de hermanos explotados, dominados. Una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas, políticas de hoy; una teología militante que utiliza y recupera el conocimiento dado por el análisis y la transformación de la historia. Como se dice en su definición: la reflexión crítica de la praxis de la liberación.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Quien haga un repaso de todos los documentos que reproducen la síntesis del trabajo de grupos y plenarios de los Encuentros Nacionales de las comunidades de base rurales y urbanas en el Ecuador va a encontrar una vivencia eclesial muy rica, un rápido crecimiento y una cada vez más clara formulación de una teología popular que procede de una experiencia de fe y de comunidad.

Las Comunidades Eclesiales de base son un acontecimiento significativo en nuestra Iglesia. Han nacido en el proceso pastoral que se desarrolla en el país. El texto de Opciones Pastorales es el fruto en gran parte de la reflexión hecha en cada Diócesis sobre los textos de Puebla; reflexiones que fueron retomadas en Asamblea General de la Conferencia Episcopal y delegados de todas las Diócesis del país, Sacerdotes, Religiosas, Seglares al tomar en sus campos de acción y compromisos a las Comunidades Eclesiales de base; recoge las experiencias que se viven a nivel nacional, las valora y las impulsa señalando tareas muy concretas; ve en las comunidades de base la respuesta a la descomposición familiar, la pérdida de valores culturales, la falta de formación política, vivencia comunitaria de la fe, organización popular (P.P. 212). En el No. 214 aplica a las Comunidades Eclesiales de base los criterios fundamentales de la evangelización expuestos en el No. 59. Veamos el texto.

“Conseguir mediante una adecuada formación que los miembros de la CEB tomen conciencia de su responsabilidad cristiana, tanto dentro de la Iglesia como de la sociedad; participen en la construcción de la Iglesia en forma activa y coordinada, asumiendo su compromiso evangelizador y misionero y llegando a desempeñar diversos ministerios; asuman la misión profética de anunciar la palabra y de denunciar lo que se opone al plan salvífico de Dios; iluminen la realidad con la Palabra de Dios, para transformarla, y celebren el misterio de liberación del pueblo por medio de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía; participen de las luchas por los derechos del pueblo, formando parte de las organizaciones populares, con su responsabilidad personal propia.

Y puesto que el Ecuador está ubicado en el contexto histórico de A.L., caracterizado por un proceso revolucionario, participen activa y críticamente en este proceso, que tiende a la creación de una nueva sociedad, a fin de realizar en ella las exigencias evangélicas de la justicia social y del amor fraterno”.

En los números siguientes insiste en la educación, en la fe, la reflexión y sistematización teológica sobre el misterio de Cristo, respeta las modalidades con las que se van desarrollando las comunidades, coordinarlas a nivel local y nacional, en comunión con los obispos.

En nuestro medio el origen y la motivación central de las comunidades y las organizaciones populares que han surgido con su impulso es la fe en Cristo, el deseo de construir el Reino en comunión con los Obispos y la Iglesia Universal en cuanto que manifiestan y realizan la salvación integral. Cristo es el centro de la vida de las

Comunidades, su muerte, su resurrección, su entrega para liberar a los hombres de toda forma de servidumbre. Todos los integrantes tratan de identificarse con El, capacitándose para "amar hasta el extremo" como El nos amó.

La comunidad es animada por la Palabra de Dios, parte de los diarios acontecimientos para iluminarlos a la luz de la fe, buscando el compromiso transformador, individual y comunitario, planificando y evaluando sus acciones, procurando que el evangelio se haga vida en la comunidad, en las organizaciones. Denuncia con palabras y con hechos los atropellos, la injusticia, la opresión que se hace contra las personas y los pueblos y por eso recibe el precio de su profetismo. Las comunidades llaman a la conversión personal, al cambio de la sociedad y de modelos de Iglesia contrarias al espíritu de Jesús, se busca un mayor compromiso en la lucha por la justicia y el amor fraterno. Las comunidades celebran la fe, dando sentido comunitario a la piedad popular, buscando participación y encarnación; la oración comunitaria, los cantos, los sacramentos, la lectura de la Palabra de Dios ayudan a celebrar la fe, el amor solidario y liberador, la acción profética.

Este amor solidario ha llevado a las comunidades a estructurar formas de organización popular con características propias, no han surgido las organizaciones como una segunda etapa, como algo separado, han surgido más bien en la experiencia de vivir lo que Cristo significa para la comunidad, la forma como el Reino de Dios se realiza desde sus esfuerzos por tener un pedazo de tierra para trabajar, un techo, un trabajo asegurado, luz, agua, escuelas, mejor precio a sus productos, salario justo, para construir una sociedad más humana.

Transcribimos textualmente la síntesis del trabajo de grupos y plenarias de un encuentro nacional en el que encontramos la autocomprensión de las comunidades eclesiales de base.

POR QUE NOS LLAMAMOS COMUNIDAD ECLÉSIAL DE BASE?

Comunidad:

Nos llamamos comunidad porqué:

- formamos como una familia (jóvenes y adultos, varones y mujeres).
- nos sentimos semejantes, iguales entre todos los miembros,
- compartimos el amor (no tenemos intereses lucrativos o egoístas).
- somos una célula organizada y organizadora: estamos unidos y nos reunimos con asiduidad.
- compartimos nuestro tiempo y nuestras cosas
- compartimos los mismos ideales
- actuamos en común (trabajo mancomunado)
- tenemos un mismo fin, que es buscar la liberación hacia una nueva sociedad.
- sin cerrarnos entre los miembros de la comunidad, antes abriéndonos a nuestros semejantes y manifestando nuestra solidaridad con ellos.

Eclesial:

Nos sentimos comunidad eclesial porqué:

- somos convocados por Cristo y queremos seguirle viendo en él el primer revolucionario que entregó su vida por amor.
- a imitación de las primeras comunidades cristianas
- escuchamos la Palabra de Dios que nos reúne en comunidad y nos ilumina.
- participamos del sacerdocio de Cristo
- somos Iglesia viva, constituyendo células eclesiales de amor
- estamos unidos a los pobres (sacerdotes y obispos) no queremos estar separados de ellos
- cuestionamos a la Iglesia desde dentro, para que sea fiel en todo a Cristo
- somos esperanza de la Iglesia, una especie de renacimiento eclesial
- celebramos nuestra fe a partir de las luchas y esperanzas no contentándonos con rezar
- compartimos la fe cristiana y velamos por ella, participando en la evangelización.
- participamos como animadores en los actos sacramentales.
- damos testimonio de que la Iglesia es fermento de un mundo nuevo, de una sociedad justa y fraterna.

De base:

Nos llamamos comunidad eclesial de base porqué:

- así como Cristo fué pobre y se identificó con los pobres, la Iglesia de Jesucristo nace de los pobres que toman conciencia de la situación de explotación y marginación y se comprometen por la liberación
- el pueblo pobre y oprimido que se organiza es la base del edificio de la iglesia
- Las comunidades eclesiales están constituidas por gente humilde que ha optado por los más pobres y por otras personas más acomodadas que han tomado la misma opción
- partimos de la situación real de nuestro pueblo
- se busca adquirir una conciencia crítica de nuestra realidad y del papel de las clases explotadas
- buscamos una línea de masas: no nos encerramos en la comunidad ni en el conjunto de las comunidades, sino que partimos de la situación de las masas del pueblo y orientamos nuestro trabajo a las masas no organizadas.
- servimos a los intereses comunes del pueblo
- somos fermento y semilla de una nueva sociedad igualitaria y fraterna.

El aspecto característico que nos distingue de otras comunidades cristianas, es el DE BASE. Indica que nuestra opción fundamental es por los pobres y su proyecto histórico, en seguimiento de Jesucristo Pobre. Desde los pobres que forman

estas comunidades, la Iglesia anuncia el Reino de Dios e invita a la conversión de todos los hombres. Las CEB son anticipo del Reino de Dios al comprometerse por la justicia y por la fraternidad.

COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE – COMUNIDADES CRISTIANAS CAMPESINAS – IGLESIA DE LOS POBRES – NUESTRO CAMINAR ECLESIAL Y POLITICO

En el Ecuador el movimiento de Iglesia en la línea de Puebla Medellín y Opciones Pastorales, ha pasado de una primera etapa de contradicciones intraeclesiales, a una presencia activa, creadora en el seno de los sectores populares, de los pobres de nuestro país; obreros, campesinos, sectores poblacionales, indígenas, negros. En comunión de fe, servicio, eucaristía y misión (el movimiento) está vinculado a las Iglesias locales y nacionales. Es verdad que aunque todos los obispos firman el documento de Opciones Pastorales no todos están de acuerdo con esta forma de vivencia eclesial, por la que se asume comunitariamente la vida y misión de la Iglesia y su compromiso y vocación de servicio en la historia, en la que se actualiza la Pascua del Señor en términos de liberación, de transformación revolucionaria, de santificación.

La Coordinadora Nacional de Comunidades Cristianas Campesinas y la de Comunidades Urbanas tiene una presencia en las organizaciones populares y a través de ellas en las distintas centrales sindicales y movimientos a los que éstos están afiliados; desarrolla una reflexión teológica-política de nuestra experiencia; ejerce la coordinación a nivel latinoamericano con sectores populares y movimientos de Iglesia, los encuentros regionales, publicaciones, talleres; la presencia de algunos obispos a su interior le garantiza un carácter eclesial. Todo esto entre otras cosas, constituyen acciones que van fortaleciendo nuestra presencia en la vida de la Iglesia nacional y latinoamericana.

La Iglesia desempeña en nuestra sociedad un papel importante; esta presencia es criticada cuando se fundamenta en el compromiso que tiene con el poder económico y político, cuando se preocupa insistentemente y no como sacramento de salvación, comunidad de servicios. La Iglesia ecuatoriana ha realizado serios esfuerzos por aplicar a nuestra realidad los enunciados de Vaticano II, Medellín, Puebla. Las tendencias y conflictos que se dan en su seno, tenues si comparamos con los países vecinos, responden a su vez a la estructura económica-política y a la coyuntura actual de nuestro país.

La pluralidad de opciones estratégicas no es fuerte y en el seno de la Conferencia Episcopal se hace todo esfuerzo por mantener la unidad. Las ambigüedades y la falta de unidad se dan cuando se pasa a la práctica y las estrategias pasan a la práctica en las que se descubre la representación que las Iglesias diocesanas se hacen de sí mismas, del mensaje que transmiten, del "Dios" del que se da testimonio, del tipo de organización interna y del comportamiento religioso, y de como esas es-

trategias religiosas responden a su vez a estrategias políticas vigentes en la sociedad.

El movimiento que anima a las Comunidades Cristianas de Base, a las Organizaciones Populares, ha partido de la elección de un instrumento de análisis de la realidad que incluye una posición ético-político, nuestro compromiso práctico-político. La presencia eclesial en el proceso de liberación ha supuesto partir de un determinado análisis de la situación de nuestro pueblo.

Así mismo hablar de teología de la liberación no ha supuesto una simple manifestación de reformismo eclesiástico, sino una ruptura decidida con el análisis desarrollista en el plano socio-político. Ha supuesto debatir y aclarar posiciones ideológico-políticas que permitan establecer claramente distintas opciones frente a la euforia inicial, creada por Vaticano y Medellín, y el repliegue a posiciones intra-eclesiales, de vagos principios proclamatorios y genéricos, sin asumir los problemas estratégico-tácticos que supone la concreción histórica de la liberación, y la fe entendida como praxis histórica de liberación.

Teológicamente supuso un alejamiento del eje central primero de la fe entendido como un cuerpo de doctrina, una práctica cultural y un acercamiento al elemento profético como denuncia y praxis; asomó entonces el tema de la conflictividad al introducir la lucha de clases como concepto de análisis operativo.

Nuestra presencia permanente en el seno de las masas tuvo su primer impacto al desbloquear y debilitar la superestructura representada por los colores burgueses tradicionales y pseudocristianos introyectados en nuestro pueblo. El paso de una conciencia cristiana a una conciencia histórica es un aporte fundamental a nuestro entender para que nuestro pueblo recobre el pasado como explicación del presente y proyección del futuro.

La ahistoricidad ha sido siempre un elemento fundamental para una religión usada desde y para la dominación. Es en la superestructura, y no sólo en la infraestructura, donde se han eternizado bloqueos al cambio. Aquí toma relevancia un elemento básico de la fe cual es el compromiso y la tarea de crear el hombre nuevo, no sólo como producto espontáneo de las nuevas estructuras, sino a la vez como respuestas al llamado de una permanente conversión.

Hemos pasado por una profunda conversión al intentar ser consecuentes con nuestra opción por los pobres; conversión fundamentada, por otro lado, en su acercamiento al ser del pueblo. El descubrimiento de su ser, de su cosmovisión su racionalidad, sus mitos y ritos, su organización social, sus formas de autodefensa, su religiosidad, su articulación al mercado y al sistema. Esta realidad rompió nuestros esquemas mentales y resquebrajó nuestra supuesta sólida formación filosófico-teológico, nuestra forma de entender lo político y la política.

La confrontación diaria con la cotidianidad del pueblo nos lleva a entender que en todos los aspectos de la vida se presenta y representa lo político, y que por lo tanto es necesario participar en la politización de todas las esferas de la vida social; politización que entendemos como la conciencia de que toda la actividad tiene una dimensión política y que las implicaciones de este hecho, analizadas concre-

tamente en una situación histórica, coyuntural determinada, llevan a una acción y a una responsabilidad ética. Toda ética política del orden establecido, tiende a estrechar el campo de lo político, despolitizando áreas de la actividad humana. Por eso la ampliación o el entendimiento de la noción de acción política va ligada a un proceso de cambio o al mantenimiento de las estructuras vigentes.

Trabajando sobre la religiosidad del pueblo hemos descubierto paulatinamente, que en ésta se manifiestan de forma profunda y concentrada sus sueños, sus esperanzas, sus reivindicaciones. En esos espacios abiertos por la reflexión, por la investigación—acción, los sujetos se expresan solidarios de manera totalizante. Allí hemos descubierto que los violentados por el sistema tienen que liberarse desde el ámbito de la violencia que los condiciona, articulando dialecticamente la situación existente, históricamente interiorizada en su conciencia.

La lucha popular como lucha humanizada representa un trabajo que genera excedentes socio—culturales, ó si se quiere símbolos y mitos, cuya intención práctica, profunda, es la de estar en disponibilidad para el hombre en situaciones de sufrimientos, alegría, amor, muerte. Así, el mito, el símbolo, lejos de ser irreal y enajenante es parte esencial de la dimensión ética de la autoidentidad.

El capitalismo hace de la religión una mercancía, se apropia de esos excedentes socio—culturales, los pervierte haciéndoles ahistóricos, usándolos como una forma de incorporación al sistema.

En esos ámbitos, aparentemente tan subjetivos en las relaciones diarias, en las formas de comportamiento, en sus concepciones, hemos descubierto cómo los problemas van mucho más allá de la relación capital—trabajo. En tales ámbitos se generan nuevas formas de lucha y conflicto que generalmente son consideradas como secundarias; las relaciones familiares, las creencias, la ritualidad, la medicina, el transporte, la tierra, etc.

Este descubrimiento nos llevó necesariamente a dejar un lenguaje generalizador, cargado de ambigüedades teórico—políticas, incapaz de entender el ser del pueblo, para profundizar y analizar la presencia y conformación histórica de las étnias y sus particularidades. No podemos tener un mismo lenguaje semántico igual para el montuvio manabita, para el negro esmeraldeño, para el indígena de Cotopaxi, el chazo lojano, el Shuar, el obrero, el poblador. Es necesario comprender las características regionales, las formas como se desarrolla el capital, como se introduce y reproduce en la economía, en la ideología, y a la vez las estrategias de supervivencia y acumulación en su situación concreta y actual.

Desde nuestra práctica vemos clara la necesidad de una radicalización teórica para pasar de un análisis economista—obrerista hacia la comprensión de la multilateralidad de la expresión popular.

Al hablar de poder popular, de hacer del saber del pueblo poder del pueblo, hemos llegado a plantearnos la politización de todas las esferas de su vida poniendo en crisis una concepción del poder cosificada, que hace referencia únicamente a la constitución del aparato del Estado, de las clases y los partidos políticos, a la

separación de lo político y lo privado. Se requiere un análisis del poder totalizador, en el que se da cuenta acabada de su funcionamiento, como relación social de clase, como proyecto de acumulación, como funcionamiento de micropoder que genera contrapoderes. El poder dominante está presente en la tecnología, en el aparato escolar, en las autoridades parroquiales, al interior de la Iglesia, en el comercio, en las instituciones, en los programas del Estado, en los medios de comunicación, etc.

Si logramos una comprensión de la sociedad ecuatoriana en su diversidad, si radicalizamos nuestra percepción del poder como elemento que cruza todas las relaciones sociales, nos encontramos con la riqueza del ser popular, pero sobre todo con las formas de resistencia y contrapoder que ha generado en su vida diaria. Ejemplo de estas formas de resistencia está en las luchas por elecciones de autoridades parroquiales, en asambleas populares; el control popular de las escuelas; la denuncia de la medicina liberal y la recuperación de formas comunales del cuidado de la salud; los trabajos comunales; las formas comunales de autofinanciación para la movilización; la acción de las comunidades urbanas y rurales incorporadas a las organizaciones populares, la recuperación de la racionalidad en la producción y la lucha contra los nuevos modelos de desarrollo; la creación permanente de nuevos signos y símbolos, que expresan, las vivencias de lucha del pueblo; las formas de comunicación popular y creación de expresión cultural; la recuperación de la historia; la investigación acción como forma de ciencia popular y alternativa frente a la ciencia oficial y académica.

La no percepción del ser popular y el intento nuevamente agitacional conlleva la incapacidad de convocar, persuadir y organizar al movimiento popular y se tiende a reemplazar al pueblo por concepciones partidarias verticalistas, mecanicistas, dogmáticas, en las que muchas veces se repite el mismo esquema en el que se fundamente la Iglesia tradicionalista. La ortodoxia por encima de ortopraxis, la separación de teorías y práctica; la referencia textual a los libros y autores sagrados; la ausencia de autocrítica; la ritualidad para la iniciación e ingreso al "sancta sanctorum"; el adoctrinamiento permanente, etc.

Entender al Estado, y las relaciones sociales específicas que genera con su forma de dominación; entender el capital no sólo como proyecto de acumulación sino también como ejercicio ideológico y de poder, nos está llevando a descubrir una nueva dimensión, la capacidad de oposición que tienen los sectores populares en su cotidianeidad.

Un problema político y teológico largamente debatido entre nosotros es el de la autonomía del movimiento obrero y campesino frente a la Iglesia y el de la identidad de la Iglesia al interior del movimiento popular.

En el Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas Cristianas se llegó a tipificar las distintas experiencias tenidas a lo largo del país: a) comunidades cristianas que han nacido como fuerza paralela al movimiento popular y que están en proceso de integración; b) comunidades integradas en el movimiento popular; y, c) comunidades cristianas que están enfrentadas a los movimientos sindicales y políticos.

Indudablemente hay peligro de paralelismo, como el caso en el que nace de la Iglesia un movimiento popular diferenciado, de reeditar tercerismos, lesionando al movimiento popular; el caso de la instrumentalización y la reducción política de la Iglesia. Estos problemas se van clarificando en la práctica, en la dinámica interna del movimiento popular y de la Iglesia de los pobres. Allí va naciendo la teoría que ayuda a clarificar las mutuas exigencias de lo político y lo teológico. El movimiento popular afirma su autonomía en la medida en que la Iglesia afirma su autonomía y en la medida en que, afirme a la vez su carácter.

La autonomía del movimiento popular exige que la Iglesia no se convierta en poder paralelo y sea realmente comunidad de fe. La exigencia política se convierte así para la Iglesia en una exigencia teológica de constante conversión a su dimensión sacramental y oreyente y de la misma forma esta exigencia teológica se convierte para el movimiento popular en una exigencia política basando su poder en el poder de clase y no al amparo del poder eclesástico.

Esta experiencia de acompañamiento al proceso de organización popular nos ha llevado de lleno a afrontar los distintos aspectos del proceso; lo político, lo orgánico, lo teórico.

La política referida al movimiento popular y al pueblo como sujeto histórico de cambio; lo orgánico referido a todas las formas de organización e instituciones que va creando el pueblo en su proceso de liberación y la instancia teórica que es la que transforma la experiencia de organización y lucha del pueblo en teoría del cambio.

La práctica política liberadora no es pues una categoría abstracta sino que está cargada de toda una racionalidad histórica concreta, en lo político, orgánico y teórico.

Esta práctica supone un sujeto histórico determinado que está presente en las clases populares y el conjunto de fuerzas revolucionarias. Supone un proyecto histórico, una alternativa que va diseñándose como sociedad del futuro.

La construcción del hombre nuevo, del socialismo, de la civilización, del amor, supone a la vez elementos indispensables para su construcción: un programa, una estrategia, una táctica. Esta práctica política tiene su propia racionalidad y exigencia para el cristiano. La identificación es plena, sin ninguna idea anterior, sin ningún intento de bautizar la práctica política.

El sentido cristiano se descubre y construye inmerso en la lucha de los pobres. Hay como una pérdida y recuperación de la identidad cristiana que se realiza en la práctica política. Eso implica para el cristiano un proceso de continua conversión, la entrega de la propia existencia identificada con la causa del pobre. La práctica política, orgánica y teórica nos lleva a encontrar un nuevo sentido al evangelio, a la figura de Jesús, a nuestra oración, a nuestro compromiso, a nuestras celebraciones culturales.

Esta nueva forma de pensar y obrar que define a la Iglesia popular ha provocado el rechazo y la condena de algunos obispos que ven a la Iglesia de los pobres como

una Iglesia paralela, una anti-Iglesia. La Iglesia de los pobres no es fruto de una pelea intra-ecclesial, no nace en contra o al margen de los obispos, nace por el contrario desde la Iglesia convocada por los pobres. En ella el pobre no es el objeto de evangelización y amor preferencial por parte de la Iglesia como una actitud paternal. A diferencia de esa actitud tradicional, la Iglesia popular reconoce que el pobre es sujeto evangelizador y constructor de la única y universal Iglesia. El problema no es sólo eclesiológico sino político y es lo uno porque también es lo otro; la contradicción se da entre Iglesia de los pobres e Iglesia jerárquica marcada por las características de cristiandad que ve falsamente en la Iglesia de los pobres un poder alternativo que amenaza las estructuras eclesiales. La crisis de cristiandad y el surgimiento de la Iglesia popular es la contradicción fundamental desde los años 60 y seguirá siendo en esta década; ella nos indica el camino a seguir.

Nuestro compromiso cristiano con el pueblo, con el ser popular, significa una profunda relación con la organización popular, con la lucha y movilizaciones de campesinos, pobladores, obreros, indígenas. No entendemos nuestro trabajo como separado del ámbito político, al contrario, nos consideramos inmersos en él.

La Iglesia de los pobres tiene una nueva lectura del ser popular, en el que enfatiza la necesidad de politizar todas las prácticas; no sólo la explotación por las modalidades que asume el capital y poder, sino también los elementos que hacen parte en su forma de vida, su cultura, la religiosidad; porque eso es el pueblo, fuerza verdadera de la liberación nacional.

Nos interesa aportar también con la diversidad de las comunidades y organizaciones que se encuentran en espacios regionales diferentes de la Costa, la Sierra y el Oriente; con nuestro método de trabajo que permite la más amplia expresión; ya que los puntos de vista de pueblo no se contraen a las necesidades de la teoría y del programa, sino que, crean ese programa en la medida de que recuperan su esperanza, su fe, su creatividad y capacidad transformadora. Al poner al debate la diversidad del sujeto social, pensamos en la necesidad de unir lo diverso en su programa. Para unir lo diverso es necesario concomitantemente una lectura más general, que tome en cuenta los proyectos de dominación, las políticas globales del Estado y el capital, la unidad entre la lectura del Estado sobre la Sociedad Nacional y una lectura desde el ser popular al Estado Nacional.

En la actual coyuntura política se hace necesario un fortalecimiento democrático de las organizaciones populares, hay que pasar de las formas de resistencia espontánea, de los contrapoderes creados por el pueblo a programas más sólidos, alternativos, que puedan disputar al Estado y al capital un espacio. En este sentido, son las bases, los oprimidos los que tienen la palabra, son los actores privilegiados y no simples acompañantes de un proceso que no controlan. No se trata de hacer de la organización popular una simple correa de transmisión de consignas elaboradas en el ámbito político, sino posibilitar mecanismos que sustenten su propia politicidad, esa es nuestra comprensión de lo que consideramos fundamental en la actual situación.

Nuestro país heterogéneo y diverso, no sólo en sus paisajes y su geografía, lo es también en su gente y en las modalidades de desarrollo capitalista. Esto significa que todo programa liberador debe basarse en la especificidad de los ámbitos regionales y locales, alrededor de los que se organizan las expresiones populares.

Este contexto nos obliga a repensar radicalmente nuestro ser cristiano y nuestro ser como Iglesia. No sirve ya la aplicación de viejos conceptos; es la necesidad de vivir y pensar la fe desde categorías distintas esto produce temores, inquietudes, pero diariamente se presenta la urgencia de responder al llamado del Señor.

“Deja tus hermanos, deja tu padre y tu madre, abandona tu casa, porque la tierra gritando está no traigas nada contigo, porque a tu lado estaré es hora de luchar porque mi pueblo sufriendo está”



FLACSO
ECUADOR



REU3048