

# Las Comunidades Eclesiales de Base.

Mujeres, comunicación y vida cotidiana  
en Puerto Príncipe

En la búsqueda de la verdad, el mejor plan podría ser comenzar por la crítica de nuestras más caras creencias. Puede parecer un plan perverso, pero no será considerado así por quienes desean hallar la verdad y no la temen.

KARL POPPER

---

EMMANUEL

TOUSSAINT \*

## Las CEBs en el contexto haitiano

**S**ituada entre Cuba y Puerto Rico, la República de Haití es uno de los países del Tercer Mundo que conoció y sigue conociendo la miseria, la explotación y la opresión. Tiene una población de seis millones de habitantes y una superficie de 27,700 kilómetros cuadrados.

La primera población que habitaba Haití fue indígena. Se llamaban Tainos que significa "hombre pacífico" y Arawaks. El nombre "Ayiti" significaba "Tierras Altas". Esta isla conoció su primera colonización en diciembre de 1492 con la llegada de Cristóbal Colón. La población indígena fue exterminada por no poder resistir a las exigencias de los trabajos que tenía que realizar en las minas de oro. Estos indios organizaron una resistencia armada y fueron totalmente eliminados. Cabe recordar el nombre de Enriquillo, el cacique rebelde que huyó a las montañas del Bahoruco para organizar la resistencia en lo que vino a ser la primera guerrilla de América (Pierre-Charles, 1969).

El 22 de septiembre de 1957, el doctor François Duvalier llega al poder. Su régimen se caracterizó por el terror y la represión.

---

\* Haitiano, obtuvo el grado de maestro en Comunicación en el ITESO el 2 de octubre de 1990, con la tesis *El significado de las comunidades eclesiales de base para las mujeres de Puerto Príncipe en torno a su vida cotidiana.*

Con el apoyo de los gobiernos norteamericanos y su cuerpo paramilitar, los *tontons macoutes*, gobernó el país hasta 1971. Al morir, pasó el poder a su hijo Jean-Claude que tenía 19 años. Este siguió fielmente la política represiva de su padre al pisotear los derechos más elementales de los habitantes.

El 7 de febrero de 1986, el dictador Jean-Claude Duvalier, con su mujer y 22 de sus colaboradores, se vio obligado a abandonar el país ante la revuelta del pueblo. Esta participación masiva de las masas populares en el derrocamiento del dictador constituye uno de los eventos más importantes en la historia social haitiana en el siglo XX.

Desde la época colonial hasta finales de los años setenta, la Iglesia Católica apoyaba a todo gobierno antidemocrático y autoritario. Siempre ha frenado todo movimiento revolucionario: el vudú y el protestantismo siguen siendo sus enemigos. Todavía mantiene su hegemonía en Haití. Su gran tradición y su forma de organización la están ayudando a seguir ejerciendo un control en el país.

La Iglesia Católica empieza a cambiar su curso a partir de finales de los años setenta. Buena parte del clero diocesano y de las congregaciones religiosas empiezan a familiarizarse con los textos del Vaticano II, de las conferencias de los obispos latinoamericanos y de Paulo Freire. Muchos empiezan a hablar del compromiso con los pobres, del desarrollo de la conciencia crítica, del análisis social y de la participación de los seglares. Dentro de este contexto nacieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

En el derrocamiento del dictador Jean Claude Duvalier, todos los grupos sociales reconocen el papel activo y esclarecedor de la Iglesia Católica en la toma de conciencia del pueblo. La jerarquía de la Iglesia es consciente de que gozaba de la confianza de la mayoría de la población haitiana. Sabe que el pueblo espera mucho de ella. Frente a la debilidad de la sociedad civil, la Iglesia se convierte casi en un "super partido político" con el poder de plantear un proyecto de sociedad. Después de la caída de Duvalier, la Iglesia publicó tres documentos importantes que traducen el peso del poder religioso en Haití. En el mensaje pastoral del 11 de abril de 1986, señala

tres prioridades para un cambio profundo: la alfabetización, la reforma agraria y el empleo. El 27 de junio de 1986, los obispos emitieron un largo documento recordando los lineamientos de la doctrina de la Iglesia para una sociedad nueva. En su carta pastoral de navidad de 1986, los obispos hablan de la situación dramática de los campesinos, que constituyen el 85% del pueblo haitiano. Este campesinado era considerado como objeto del amor preferencial por parte de los obispos que declararon el año de 1987 "Año de Solidaridad con los Campesinos" en el marco del "Año Internacional de la Vivienda para los sin techo" proclamado por la O.N.U.

Sin embargo después de la euforia del 7 de febrero de 1986 que algunos han denominado equivocadamente "Revolución de Haití", la Iglesia Católica se ve criticada por muchos sectores progresistas del país. Esta misma jerarquía que había reconocido el papel de las comunidades de base en el proceso democrático en Haití y que han sido consideradas como lugares privilegiados de la renovación de la Iglesia y gérmenes de la renovación social, manifiesta ahora miedo y desconfianza frente a estas comunidades. Estas autoridades eclesiásticas haitianas temen que las CEBs, se escapen o funcionen fuera del sistema vertical de autoridad de la Iglesia Católica.

Las mujeres forman la mayoría de la clientela de las CEBs y de la Iglesia Católica en general. Se les encuentra en todas las organizaciones o movimientos de la Iglesia. Son las que transmiten los valores cristianos en la familia. Son las que participan más en las peregrinaciones. Son las que trabajan en los centros de salud promovidos por la Iglesia, en la preparación de los niños para la primera comunión y la confirmación. Además de ser mayoritarias en la CEBs, son ellas quienes forman en gran medida el laicado de la Iglesia Católica.

Nuestro estudio surgió del interés por recuperar la historia de esta mayoría silenciosa que se siente explotada y sin embargo acepta comprometerse en la lucha por la vida, el amor, la solidaridad y el servicio.

En este proceso de investigación, centramos nuestro interés en detectar el significado que tienen las comunidades eclesiales de base para las mujeres que viven en Puerto Príncipe. Quere-

mos descubrir cómo relacionan su participación en las CEBs con su vida cotidiana. Se trata de analizar los discursos elaborados en torno a su participación en las CEBs y a su vida cotidiana.

### **El lenguaje de la igualdad, de la solidaridad y del cambio**

Las mujeres de las CEBs consideran como fundamentales los valores siguientes: la igualdad y la solidaridad para el cambio. Para ellas estos valores no son negociables sino incuestionables. Se sienten afectadas por toda práctica realizada fuera de estos valores.

a) *"Todas las personas son personas"* (*"tout moun sé moun"*).

Con esta lapidaria declaración, las mujeres de las CEBs están criticando severamente las estructuras sociales, económicas, religiosas que pisotean a la persona. Esta declaración expresa también su gran anhelo de ser tratadas como personas. Es una toma de conciencia de su explotación y la de todos los menospreciados de la sociedad.

Con esta expresión, las mujeres están afirmando que todos los hombres comparten una misma esencia y por lo tanto todos tienen que satisfacer sus necesidades materiales y espirituales.

Expresan su desacuerdo contra ciertas prácticas vigentes en la sociedad haitiana: oposiciones entre letrados e iletrados, campesinos y urbanos, cristianismo y vudú, matrimonio y *placage*,<sup>2</sup> idioma francés e idioma créol; hombres y mujeres.

"Todas las personas son personas" implica el reconocimiento del derecho de seguir viviendo, de poder mandar a sus hijos a la escuela, del derecho de satisfacer las necesidades humanas básicas. Esta afirmación encubre una crítica contra todo amor abstracto y toda igualdad abstracta. Quieren que el amor se traduzca realmente en acciones concretas.

b) *"Nos sentimos iguales a los hombres"*.

Las experiencias cotidianas vividas en las CEBs permiten a las mujeres cuestionar la relación hombre-mujer en la

<sup>2</sup> *placage*: unión libre

sociedad. Al sentirse iguales a los hombres, las mujeres están descubriendo su identidad.

Viven la vida humana como comunicación, es decir, aceptan a los hombres como compañeros y no como dueños. Al afirmar que no hay diferencia entre hombres y mujeres en las CEBs, las mujeres están descubriendo la falsedad de una supuesta superioridad de los hombres sobre las mujeres.

"Nos sentimos iguales a los hombres" significa que las mujeres están aceptando la dura lucha de estimarse a sí mismas y de expresar con libertad sus sentimientos, sus opiniones y sus ideas. Están encontrando en las CEBs condiciones para desarrollar sus potencialidades. Con esta afirmación, están reconociendo el valor de la participación social de las mujeres. Y sin menospreciar la vida privada, sienten y aceptan el reto de participar en la vida pública. La vida pública les ofrece la posibilidad de luchar al lado de los hombres por una sociedad y una Iglesia nuevas. Están descubriendo que tienen un papel que desempeñar en el cambio social.

Sus prácticas en las CEBs están enseñándoles que la división entre lo masculino y lo femenino es un producto social cuya finalidad es bloquear el crecimiento integral de la persona. Así, están rechazando la imagen de la mujer tradicional. No quieren considerarse como seres dotados únicamente de sentimiento y de emociones sino también de pensamientos, de voluntad.

Con el "Nos sentimos iguales a los hombres", las mujeres están empezando a desaprobar este viejo mito de toda sociedad machista expresada en estas oposiciones: lógico/ilógico; racional/irracional; pensamientos/conductas intuitivas. También implica complementariedad, cooperación mutua, cuestionamiento mutuo y participación activa en un proyecto común. Es un asumir su ser y reconocer los valores del otro.

"Nos sentimos iguales a los hombres" refleja la existencia de la desigualdad entre los sexos en una sociedad en donde la mujer es considerada como objeto o instrumento. En las CEBs, las mujeres están viviendo la experiencia de la humanización de las relaciones entre los sexos. Y esta humanización se da por la espontaneidad de sus

encuentros con los hombres de la CEBS. Salen muy enriquecidas de estos encuentros que no se realizan bajo el signo de una competitividad destructiva. Son encuentros buscados por los dos sexos. En su afirmación, se esconde una protesta o una réplica contra la división sexual del trabajo en el hogar, en donde las tareas domésticas recaen sobre la mujer.

c) *"Nos ayudamos mutuamente"*.

Las mujeres son conscientes de la existencia de la desigualdad e injusticias que reinan en la sociedad haitiana y creen en los valores de justicia y libertad reales para todos, por los cuales vale la pena vivir y morir. Ayudarse mutuamente es un acto político si consideramos que la mayoría de la población haitiana no llega a satisfacer sus necesidades básicas.

Esta ayuda mutua es fruto de la acción comunicativa de las mujeres y de los hombres de las CEBS es decir de su capacidad de ponerse de acuerdo para cooperar y lograr resultados. Esta ayuda mutua es un reconocerse iguales. También traduce la ausencia de todo abuso de poder entre ellos. Esta ayuda mutua incluye una cierta igualdad de poder entre los miembros de la familia.

Esta actitud de ayudarse mutuamente constituye una condición sumamente importante para facilitar el desarrollo de esta potencia humana: unirse con los demás. Esta actitud despierta en ellos muchos deseos que han sido reprimidos por una sociedad cuyos principios son la adquisición, el lucro y la propiedad. Son deseos de compartir, de dar y sacrificarse. Aprender a ayudarse mutuamente es una manera de cuestionar un estilo de vida meramente individualista. Es una crítica contra un yo absoluto, punto originario del pensamiento y de la sociedad. Es un intento para escaparse de la prisión del egoísmo.

Esta afirmación encuentra eco en algunos proverbios muy usados en Haití tales como: "La comida preparada (cocida) no tiene dueño" (*mange kuit pa gen met*), "con muchas manos, no se nota el peso de las cargas" (*men ampil, chay pa lou*).

El compartir los mismos objetivos y el ayudarse mutua-

mente está ayudando a las mujeres a entenderse mutuamente. Están aprendiendo a entender los problemas de los demás, captar sus sentimientos, ponerse en su lugar, imaginar las vivencias y consecuencias de lo que les pasa a los demás.

) *"En las CEBs buscamos el cambio y otro estilo de vida".*

Las mujeres hablan de cambio. ¿En qué consiste su lucha por el cambio del país? Su lucha por el cambio consiste en una diversidad de demandas que se relacionan primeramente con su vida cotidiana. Quieren vivir, es decir, están cansadas de tolerar una existencia infrahumana. El cambio deseado pasa por la protesta contra una profunda e injusta pobreza de bienes materiales y culturales.

Lo que buscan es llegar a satisfacer prioritariamente sus necesidades básicas o existenciales. Su lucha principal es por el derecho a la vida, por la búsqueda de oportunidades para la subsistencia. En otras palabras, el cambio se refiere al incremento de salarios, precios bajos para los alimentos, mejores condiciones de trabajo y de servicios educativos, equipamiento físico y social, equipamiento sanitario, viviendas, servicios públicos, transporte.

El cambio significa tener oportunidades en la educación de los hijos. Quieren una vida mejor para ellos. No quieren que la vida de éstos sea hipotecada.

No quieren ser víctimas de la violencia represiva. En esta afirmación, están reconociendo su derecho a ser tratadas como personas humanas. "En las CEBs, buscamos el cambio y otro estilo de vida" significa su rechazo a ser tenidas como instrumentos y cosas. Es un querer pasar de espectadores a actores, es decir, quieren sentirse plenamente haitianas en Haití.

*"Necesitamos organizarnos para conseguir el cambio".*

Reconocen que el cambio soñado exige organización. La lucha permanente por sobrevivir es lo que justifica su voluntad de organizarse. El querer organizarse es más una expresión de demandas reivindicativas, socioeconómicas, que de carácter propiamente político. Las mujeres descubren que el futuro del país depende de la organización, es decir, de un ponerse de acuerdo sobre los problemas

que deshumanizan a las mayorías populares. Organizarse significa socializar los problemas meramente individuales y familiares. Organizarse significa para ellas romper el muro entre el ámbito privado y el ámbito público.

La voluntad de organizarse está asociada a la voluntad de expresarse y de comunicar no solamente sus problemas sino también sus esperanzas. La urgencia de organizarse expresa su voluntad de recuperar un derecho que ha sido pisoteado por los regímenes autoritarios de los Duvalier.

Su necesidad de organizarse aparece como el camino o el espacio ideal para oponerse a su nula participación en las decisiones claves que afectan al país. Quieren "estar con". Están buscando un espacio capaz de generar el desarrollo de su conciencia. En otras palabras, manifiestan la necesidad de comunicarse. Buscan un espacio para hablar, discutir y poner en común sus saberes. Su misma participación en las comunidades eclesiales de base es una manera de oponerse al espíritu de desconfianza y de miedo que el régimen fascista de los Duvalier alcanzó a producir en la sociedad haitiana.

- f) *"La Iglesia y el gobierno no quieren el cambio, son los responsables del incendio del templo de San Juan Bosco el 11 de septiembre de 1988".*

El silencio de la jerarquía católica después del incendio del templo en donde el padre Jean-Bertrand Aristide celebraba la misa, lleva a las mujeres a considerar a los obispos como cómplices. De hecho oponen las homilias del Padre Aristide a las de la mayoría de los obispos haitianos. Según ellas, las homilias del padre son "sueros" que fortalecen y vivifican.

Detrás de estas afirmaciones se esconde su voluntad de transformarse en sujetos. Quieren ejercer su capacidad de pensar y de buscar las causas de su pobreza o de su situación. Quieren recuperar su palabra, están rechazando su condición de objeto en que eran tenidas en la Iglesia y en la sociedad.

Considerar a la jerarquía de la Iglesia Católica como aliada del gobierno es negar su opción por los pobres o por las mayorías populares. Así, las mujeres están cues-



tionando la manera según la cual los obispos están ejerciendo su poder. Implícitamente, las mujeres están cuestionando la uniformidad de la ética cristiana. Y por lo tanto, están rechazando toda neutralidad que se volverá contra sus intereses. El papel de los obispos es cuestionado. Las mujeres aspiran a una redefinición del papel de los obispos en función de la posición de los explotados, perseguidos y humillados.

De parte de las mujeres, hay un intento de controlar las prácticas de los obispos a partir de las necesidades de la mayoría explotada. Tratan de relacionar el discurso oficial de la jerarquía con las prácticas de esta misma jerarquía.

Con el incendio del templo de San Juan Bosco, perdieron fe en las instituciones políticas y religiosas del país. En efecto, el templo significaba mucho para ellas: era un espacio de comunicación y de convivencia. Muchas de estas mujeres que estuvieron en el templo durante el incendio aprendieron y experimentaron las últimas consecuencias del compromiso cristiano. Al mismo tiempo, nació en ellas el sentimiento de ser abandonadas por la jerarquía católica.

1. *"No quieren al padre Aristide, quieren acabar con el padre y con nosotros, no quieren a los sacerdotes que luchan por los pobres".*

El discurso de este sacerdote salesiano tenía eco en ellas. Este discurso les daba fuerza y ánimo para seguir viviendo o para no caer en la desesperación. Cada domingo acudían al templo para escuchar al sacerdote. El templo de San Juan Bosco se convertía en un gran espacio de comunicación. Las mujeres se reconocían en este discurso caracterizado por la denuncia de las situaciones injustas en la sociedad y en la Iglesia. Aceptan el liderazgo del Padre Aristide. Ellas lo llaman "nuestro hermano mayor" (*se gran fre nou*). Su liderazgo no puede ser entendido fuera de los procesos sociopolíticos. Su identificación con este sacerdote se explica por las realidades sociales, políticas y culturales. Su opresión en todos estos campos les habilita a dar crédito al discurso religioso del padre.

## Las Comunidades Eclesiales de Base, símbolos de casa y de familia

### a) *"las CEBs son nuestra casa"*.

Al identificar las CEBs como su casa, las mujeres están hablando de la protección y del calor humano que reciben en tales comunidades. Las CEBs resultan para ellas nido y ciudadela. Para ellas las CEBs están simbolizando el lugar de confianza íntima y de la convivencia.

Frente a los problemas de vivienda, de salud, de educación y de descanso que viven la mayoría de las mujeres, encuentran en las CEBs un refugio absoluto y necesario. Las CEBs les permiten enfrentar la hostilidad de las condiciones de vida y ser al mismo tiempo ellas mismas. Hay una fuerte valoración de los encuentros que se dan en las CEBs. Las CEBs les permiten vivir una dimensión muy importante de la cultura haitiana: el sentido de la hospitalidad. Así, a pesar de la superficialidad de las relaciones que surgen en la ciudad, dentro de las CEBs las mujeres no se sienten desarraigadas.

Los sacerdotes que hablan del cambio social y que denuncian la miseria de las mayorías son los verdaderos seguidores de Jesús. Reconocen que el Padre Arístide y otros sacerdotes de la línea de la Teología de la Liberación se ganan enemigos al denunciar la ideología de la seguridad nacional usada para justificar la violación de los derechos humanos, con su denuncia del modelo de desarrollo vigente en Haití y que produce pobreza, hambre, enfermedades, analfabetismo y muerte. También gana enemigos la denuncia ritualizada sin amor por el prójimo.

Las CEBs simbolizan su casa porque las relaciones vividas en ellas no son relaciones forzadas e impuestas. "Las CEBs son nuestra casa" traduce su libertad, su alegría y su voluntad de compartir, de dar y de recibir. Con esta afirmación, las mujeres nos hablan de la calidad de las relaciones humanas en estas comunidades. No son relaciones frías y masivas. Estas relaciones son, por el contrario, de naturaleza especialmente cálida.

*“Las CEBs son nuestra familia”.*

Las mujeres reconocen el valor de la familia. Expresan con esta afirmación su sentido de la solidaridad. Implícitamente, expresan su reprobación a la sociedad competitiva en la que el deseo de imponerse o de dominar implica la anulación de los demás. Su comprensión de la familia desborda el ámbito de la familia nuclear. Con esta afirmación, las mujeres están resucitando un valor de la cultura haitiana: la superación. “Las CEBs son nuestra familia” no contradice este proverbio haitiano “Los vecinos son familia” (*vouazinaj se fanmy*).

Esta afirmación expresa también algunas de sus necesidades o más bien lo que esperan de cualquier familia: apoyo mutuo, diálogo, comunicación, cariño, afecto, amor y libertad. También saben que estos valores se contraponen muchas veces al autoritarismo que rige en muchas familias haitianas. Y en muchas ocasiones, las condiciones infrahumanas de habitación y de trabajo les impiden vivir concretamente estos valores en la propia familia, pues muchas de ellas se encuentran condenadas a una lucha diaria para encontrar cómo satisfacer sus necesidades mínimas.

Implícitamente, las mujeres están pidiendo el nacimiento de nuevas comunidades capaces de favorecer el crecimiento integral de las personas. Necesitan comunidades en donde puedan satisfacer sus necesidades existenciales y sus necesidades propiamente humanas.

Las mujeres descubren una dimensión familiar en las CEBs. Esta dimensión familiar de las CEBs les lleva a cuestionar las actitudes dictatoriales que se están dando en la vida política haitiana.

## 15 mujeres y el sentido del trabajo en las fábricas

*“El trabajo en las fábricas nos convierte en lápices”.*

Las mujeres de las CEBs que trabajan en las fábricas viven la cruel experiencia de ser explotadas. Manifiestan una actitud crítica frente a las malas condiciones de trabajo. La ejecución de su trabajo no les permite autorrealizarse. Este trabajo se les presenta como un ente extraño, una

fuerza independiente. "El trabajo en las fábricas nos convierte en lápices" es una clara toma de conciencia de su explotación: su trabajo es consecuencia del interés material de los dueños y no de la espontaneidad gozosa y del amor al prójimo. Su trabajo produce maravillas para los dueños, pero para ellas produce deformidades, privaciones y aburrimiento. Con este trabajo se convierten en esclavas de sus fuerzas físicas y espirituales y por lo tanto su vida no les pertenece.

Pierden su libertad porque se ven obligadas a aceptar las condiciones de trabajo inhumanas para no morir de hambre o para llegar a satisfacer a medias la conservación de su existencia particular y la de sus familias.

b) *"Trabajar en las fábricas es una vergüenza".*

Les resulta difícil hablar de su trabajo fuera de casa si trabajan en las fábricas o si han tenido experiencias de trabajo en las mismas. Viven su trabajo en las fábricas con frustración, sufrimiento, malestar, competencia enfermiza, castigo, maldición de la vida cotidiana, estancamiento y freno al desarrollo de sus potencialidades.

La vergüenza experimentada en las fábricas significa la alienación de las relaciones humanas: la relación entre obreras y dueños es una relación de tiranos y esclavas. El trabajo genera incomunicación, y por lo tanto son incapaces de ser ellas mismas, ni vivir un estado de síntesis creadora con otros seres humanos y con las cosas, porque las estructuras de las relaciones humanas están lejos de ser fraternales.

No pierden de vista que el trabajo en las fábricas no genera gozo ni alegría. No les ayuda ni siquiera a satisfacer sus necesidades fisiológicas, psicológicas, sociales y trascendentales.

### **Vivir en Puerto Príncipe**

a) *"Todo está sucio y feo en Puerto Príncipe; la vida en Puerto Príncipe es una vida de perros con rabia".*

Con esta afirmación, las mujeres están criticando la mala administración que reina en los organismos del Estado. Lo feo y lo sucio son sinónimos de desorden, de miseria

material y espiritual. Lo feo y lo sucio reflejan la ausencia de órganos administrativos y colectivos que defiendan los derechos de los de abajo. La expresión “vida de perros” refleja la inseguridad y la violencia que reinan en la capital de Haití. También expresa la marginalidad de las mayorías, desprovistas de una base económica para poder enfrentar las exigencias de la vida urbana. Su participación ciudadana se ve muy limitada en el espacio urbano.

“Una vida de perros con rabia” es una vida en la que no quedan satisfechas estas necesidades: trabajo, seguridad, entorno urbano equipado, servicios accesibles, reconocimiento social. Es una vida en la cual no existe una comunicación real y efectiva. En este sentido, la comunicación está más bien al servicio de la rivalidad y de la recíproca destrucción del otro. La espontaneidad en el decir y en todo otro género de haceres es sustituida por la frialdad y la instrumentalización en las relaciones humanas y sociales.

“Una vida de perros con rabia” es una vida que no favorece la dignificación de las mayorías populares y de sus espacios urbanos, que son diametralmente opuestos a los de las clases dominantes. La vida en Puerto Príncipe está muy lejos de eliminar o neutralizar las desigualdades sociales. Con estas afirmaciones, las mujeres consideran Puerto Príncipe como una ciudad desigual. Puerto Príncipe es incapaz de generar bienes, servicios y centros culturales a la disposición de todos.

## Las mujeres y la política

*“Después de la caída de Duvalier, hubo una gran limpieza en las calles de Puerto Príncipe, las mujeres aseaban las calles de sus barrios”.*

Las mujeres hablaban con emoción de la caída del dictador Jean Claude Duvalier el 7 de febrero de 1986. Era un día de fiesta. Con espontaneidad participaron con otras mujeres en la limpieza de las calles de sus barrios. Participar en el aseo de las calles de su barrio significa decir un “sí” a la vida y a la democracia y un “no” a la miseria y a la dictadura.

La limpieza se opone a la suciedad. Sin explicitación, la

suciedad se refiere a las prácticas inhumanas del régimen de los Duvalier. La suciedad que reinaba en las calles simbolizaba horror, terror y atrocidad. Era la expresión de la violación sistemática de los derechos humanos: derecho a la vida, la libertad y seguridad personal, derecho a la igualdad ante la ley, derecho a la protección del honor, reputación personal y vida privada, inviolabilidad del hogar y la correspondencia, derecho a un juicio justo, protección contra el arresto arbitrario, derecho al proceso ante la ley.

El impulso de limpiar las calles después de la caída del régimen de Duvalier (Girault y Godard, 1983) traduce su deseo apasionado de vivir. También es un intento de liberar su inconsciente reprimido y encadenado bajo la ferocidad de los *tontons* de Duvalier.

Con el aseo de las calles de Puerto Príncipe, las mujeres están expresando su deseo de participar en el desarrollo integral del país. También manifiestan su amor a la tierra haitiana y su inconformidad de seguir viviendo en la miseria y la insalubridad.

Compiten entre ellas para ver que las calles queden más limpias. Esta competencia al nivel barrial simboliza o traduce la capacidad de lucha de estas mujeres. Esta competencia no tiene como objetivo la eliminación del adversario. Esta competencia refleja su voluntad de sacar al país adelante. Es el ejercicio de su espíritu de lucha.

### **Las mujeres de la CEBs reconocen la comunicación como una necesidad**

El autoritarismo es un rasgo fundamental de todos los gobiernos haitianos. Este autoritarismo tiene una presencia activa en todas las instituciones haitianas. Este autoritarismo se llama también obscurantismo, machismo, intolerancia, violencia corporal y psicológica, irracionalismo. La participación de las mujeres en las CEBs manifiesta su desacuerdo con el autoritarismo que deshumaniza al hombre.

Las mujeres de las CEBs consideran su participación como una respuesta al autoritarismo. Sienten la comunicación como una necesidad. Con su participación en las CEBs, las mujeres están

pidiendo el diálogo, la participación en las tomas de decisión al nivel social y al nivel eclesial.

Las mujeres privilegian la comunicación sobre el autoritarismo. En las CEBs gozan las virtudes de la comunicación: llegan a decir su propia palabra, ejercen su derecho de hacer preguntas, derecho de informar y de ser informadas, se sienten iguales a sus interlocutores del sexo masculino.

No quieren satisfacer esta necesidad únicamente al nivel de las CEBs. Lo que están buscando es participar activamente en las actividades del país con derechos y deberes. Están reclamando lo suyo y lo propio de los bienes y servicios. Tienen necesidad de una sociedad igualitaria y por lo tanto se muestran insatisfechas de su lugar en las relaciones de producción. Se vuelven sensibles a todo signo de autoritarismo, sea en las relaciones sociales o en las interpersonales.

### **Mujeres, CEBs y Democracia**

Las mujeres son celosas de la seguridad encontrada al interior de las CEBs. No quieren hipotecar su derecho a la palabra. Marcadas por las prácticas de las CEBs, dudan de la capacidad de los partidos políticos actuales en sus aspiraciones de satisfacer sus necesidades materiales y espirituales. El aprendizaje de la democracia en las CEBs es incompatible con las dificultades que tienen los partidos políticos para poder democratizar sus prácticas y emprender actividades que respondan a las necesidades del pueblo.

Las mujeres no salen de su casa para hacer política en el sentido tradicional. No desvalorizan la participación política, pero en su imaginación siguen creyendo que la política pertenece al mundo de los hombres. El mundo de los hombres es símbolo de la fuerza, del engaño, del autoritarismo, de la arbitrariedad y de la concentración del poder.

Las mujeres están poniendo en duda todo movimiento político en el cual el poder de decisión, la información, están en manos de unos pocos. Su resistencia a participar en partidos políticos es una manera de escapar a la dominación masculina y de afirmar su fe en la democracia. Llegarán a satisfacer su

necesidad de comunicación únicamente en organizaciones que practican una democracia auténtica.

La participación de las mujeres en la política partidaria depende o dependerá de la capacidad de los partidos políticos de convertirse realmente en partidos de masas en donde el pensamiento no sea el monopolio de unos cuantos. En tanto que los partidos políticos actuales son incapaces de ejercer una gran influencia sobre amplios estratos de los sectores desfavorecidos, las mujeres de las CEBs se resistirán a tener una participación partidaria.

La tradición populista demagógica de los políticos no les convence. La participación en las CEBs es una nueva manera de hacer política, de relacionarse y de organizarse. Su no participación masiva en partidos políticos no nos habilita a calificar a las CEBs como movimiento reformista o reaccionario. Lo importante es ir buscando las verdaderas causas de su pasividad.

Lo que los partidos políticos haitianos tendrán que entender es esto: las mujeres quieren enriquecerse humanamente. Buscan el reconocimiento y la valoración pública de su persona. Al interior de la CEBs, llegan a redefinirse, a discutir y hallar respuestas satisfactorias a los problemas de la injusticia, del autoritarismo, de la intolerancia, del machismo y del sentido de su vida. La tarea de todo partido que se califica de revolucionario sería buscar estrategias eficaces y racionales para atraer a estos nuevos sujetos sociales.



## Referencias bibliográficas

- ACUÑA O., Víctor Hugo (1988): "Fuentes orales e historia obrera: el caso de los zapateros en Costa Rica", en: vv.AA., *Historia oral e historias de vida*. Cuadernos de Ciencias Sociales No. 18, FLACSO, San José Costa Rica.
- ALTHUSSER, Louis (s/f): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ediciones Quinto Sol, México.
- ALONSO, Jorge (1992): "La convergencia, constitutivo del movimiento popular", en *Sociedad y Estado* No. 4-5. CISMOS Universidad de Guadalajara, septiembre 1991-abril 1992, Guadalajara, pp.25-54.
- AMATULLI VALENTE, Flaviano (1989): *Religión, política y anticatolicismo. La extraña mezcla de la Iglesia La Luz del Mundo*. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, México.
- ANDERSON, Perry (1988): *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI editores, México.
- ARIES, Philippe y Georges DUBY (1989): *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*. Tomo V, Taurus Ediciones, Madrid.
- BAHRO, Rudolf (1986): *Cambio de sentido*. Ediciones HOAC, Madrid.
- BAJTIN, Mijail (1990): *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Universidad, México.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1967): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- BERTAUX, Daniel (1988): "El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades", en: vv.AA. *Historia oral e historias de vida*. Cuadernos de Ciencias Sociales No. 18, FLACSO, San José Costa Rica.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990): *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo, México.
- BOURDIEU, Pierre (1987): "Algunas propiedades de los campos", en Gilberto GIMENEZ (Comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*. SEP/U. de G./COMECSO, Guadalajara. pp.209-304.
- CAMACHO, Daniel y Rafael MENJIVAR (1989): *Los movimientos populares en América Latina*. Siglo XXI, México.

- CHAVEZ, Benjamín (1989): "Breve crónica de la Iglesia de Guadalajara, Jalisco" en *Revista Informativa de la Iglesia de La Luz del Mundo* (edición especial), Guadalajara. pp.2-3.
- COFIÑO, Manuel (1987): *El último amor y el próximo combate*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- COHEN, Ira (1991): "Teoría de la estructuración y praxis social" en GIDDENS y TURNER (Eds.), *La teoría social hoy*, Grijalbo/Alianza Editorial/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Los 90). México.
- DE LA PEÑA, Guillermo y Renée DE LA TORRE (1990): "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", en *Estudios Sociológicos* Vol. VIII No. 24, El Colegio de México, México. pp.571-602.
- DE LA TORRE, Renée (1993): *Discurso, identidad y poder en la construcción de una realidad religiosa: La Luz del Mundo*. Tesis de Maestría en Comunicación, ITESO, Guadalajara.
- DE LA TORRE, Renée y Patricia FORTUNY (1991a): "Mujer, participación, representación simbólica y vida cotidiana en La Luz del Mundo. Estudio de caso en la Hermosa Provincia", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Vol. IV No. 12, Universidad de Colima, Colima. pp.125-150.
- DE LA TORRE, Renée y Patricia FORTUNY (1991b): "La construcción de una identidad nacional en La Luz del Mundo", en *Cristianismo y Sociedad 1991. Sociología de las sectas y nuevos movimientos religiosos*, Vol. XXIX/3 No. 109, México. pp.33-47.
- DIAZ SALAZAR, Rafael (1991): *El proyecto de Gramsci*. EH/Anthropos, Barcelona.
- ENTREVERNES, GRUPO de (1982): *Análisis semiótico de los textos*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- FERRAROTTI, Franco (1988): "Biografía y ciencias sociales", en VV.AA. *Historia oral e historias de vida*, Cuadernos de Ciencias Sociales No. 18, FLACSO, San José Costa Rica.
- FESTIVAL INTERNACIONAL DE LAS ARTES (1992): *Latins Anonymous*. Compañía de Teatro Latino de Los Angeles. Programa.
- FLORES, Fernando (1984): "Historia inmortal de un pueblo", en: *Revista La Luz del Mundo* No. 4, marzo-abril, Guadalajara.
- FOUCAULT, Michel (1979): *Microfísica del Poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- FUENTES NAVARRO, Raúl (1991): *La comunidad desapercibida. Investigación e investigadores de la comunicación en México*. ITESO/CONEICC, Guadalajara.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1990): "Escenas sin territorio. Cultura de los migrantes e identidades en transición" en: *La comunicación desde las*

- prácticas sociales. Reflexiones en torno a la investigación.* Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 1. UIA, México.
- GARCIA, Rafael (1990): "Samuel Joaquín Flores Apóstol de Jesucristo" en: *Revista La Luz del Mundo*, agosto, Guadalajara, pp.4-5.
- GAXIOLA, Manuel (1970): *La serpiente y la paloma.* William Carey Library, South Pasadena.
- GIDDENS, Anthony (1986): *The constitution of society.* California University Press, Berkeley.
- GIDDENS, Anthony (1987): *Las nuevas reglas del método sociológico.* Amorrortu, Buenos Aires.
- GIDDENS, Anthony (1991): "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura", en GIDDENS y TURNER (Eds.): *La teoría social hoy.* Grijalbo/Alianza Editorial/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Los 90). México.
- GIMENEZ, Gilberto (1993): "La religión como referente de identidad" (mimeo).
- GIRAULT, G. y GODARD (1983): "Port-au-Prince: dix ans de croissance (1970-1980) la metropole comme reflet de la crise haitienne", en: *Villes et nations en Amerique Latine.* CNRS, Paris.
- GOFFMAN, Erving (1970): *Relaciones en público. Microestudios del orden público.* Alianza Editorial, Madrid.
- GOFFMAN, Erving (1972): *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales.* Amorrortu, Madrid.
- GONZALEZ GONZALEZ, Fernando M. (1993): "Creencia y facticidad en relación al discurso religioso y político", en LAMEIRAS y ROTH (Comps.): *El verbo oficial: política moderna en las periferias del Estado mexicano.* El Colegio de Michoacán/ITESO, Guadalajara.
- GONZALEZ, Jorge (1990): *Sociología de las culturas subalternas.* Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- GONZALEZ, Jorge y Rossana REGUILLO (1992): "México: volver al futuro. Comunicación y culturas a la vuelta del milenio", en *La investigación de la comunicación en México: tendencias y perspectivas para los noventas.* Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 3, UIA, México.
- GOODMAN, Felicitas (1974): *Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia.* The University of Chicago Press, Chicago.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno.* Cuadernos 1. Juan Pablos editor, México.
- HELLER, Agnes (1984): *Sociología de la vida cotidiana.* Grijalbo, Barcelona.

- HELLER, Agnes (1985): *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Grijalbo, México.
- HERITAGE, John (1991): "Etnometodología", en GIDDENS y TURNER (Eds.), *La teoría social hoy*, Grijalbo/Alianza Editorial/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Los 90). México.
- HOGGART, Richard (1990): *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Grijalbo. Colección Enlace, México.
- IBARRA, Aracely y Elisa LANCZYNER (1972): *La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara*", Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- KOSIK, Karel (1976): *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo, México.
- LAVE, Jean (1991): *La cognición en la práctica*. Paidós, Barcelona.
- LINDHOLM, Charles (1992): *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- LOURAU, René (1978): *L'État-inconscient*. Les éditions de minuit, Paris.
- LOURAU, René (1989): *Diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (1987): *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerarios para salir de la razón dualista*. FELAFACS/Gustavo Gili, México.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (1991): *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili, México.
- MARTIN BARO, Ignacio (1983): *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica I*. UCA editores, San Salvador.
- MARX, Karl (s/f): *Tesis sobre Feuerbach* (mimeo).
- MARX, Karl (1978): *El Capital. Crítica de la economía política*. 3 Vol. FCE, decimotercera reimpresión, México.
- MARX, Karl y Federico ENGELS (1973): *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires.
- MATTELART, Armand y Michèle (1988): *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. DEI, San José Costa Rica.
- MATTELART, Armand y Michèle (1991): "Recepción: el retorno al sujeto", en *Diálogos de la Comunicación* No. 30, FELAFACS, Lima.
- MONSIVAIS, Carlos (1987): "La cultura popular en el ámbito urbano" En: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. FELAFACS/Gustavo Gili, México.
- MORA, Raúl H. (1986): "Escuelas y técnicas de interpretación simbólica. Síntesis de un método". Mimeo, Guadalajara.

- MORAN, Rodolfo (1986): *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- "Obra del mes. La Luz del Mundo" (1993), en: *Obras*, marzo Guadalajara, pp.10-21.
- OROZCO GOMEZ, Guillermo (1992): "El niño como aprendiz y televidente en los estudios de audiencia en México", en *La investigación de la comunicación en México: tendencias y perspectivas para los noventas*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales No. 3. UIA, México.
- ORTIZ, Renato (1992): "Cultura, Espacio Nacional e Identidades". Ponencia presentada en el *VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*. Acapulco, octubre.
- PIERRE-CHARLES, Gerard (1969): *Radiografía de una dictadura*. Nuestro Tiempo, México.
- PRIETO CASTILLO, Daniel (1992): "Alternativas extrauniversitarias, una práctica pedagógica", ponencia presentada en el *VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*, Acapulco, octubre.
- REGUILLO, Rossana (1991): *En la calle otra vez. Las bandas, identidad urbana y usos de la comunicación*. ITESO, Guadalajara.
- RETES SERRANO, Sofía Lili (1989): *La religión protestante como factor de cambio sociopolítico en Santa Ana Mayorazgo*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAEM, Toluca.
- RODRIGO ALSAINA, Miquel (1989): *La construcción de la noticia*. Paidós-Comunicación, Barcelona.
- RODRIGUEZ VILLASANTE, Tomás (1990): "Teoría de redes de comportamiento", en *Salida* No. 2. Revista teórica editada por la FACMUM, Madrid, pp.93-144.
- SABATO, Ernesto (1993): *Sobre héroes y tumbas*. Seix Barral, México.
- SCHMUELER, Héctor (1992): "Las industrias culturales: entre la ilusión y la desesperanza", ponencia presentada en el *VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*, Acapulco, octubre.
- SCHEFF, Y.J. (1979): *La catársis en la curación, el rito y el drama*. Fondo de Cultura Económica, México.
- SANDOVAL GARCIA, Carlos (1991): *Temas y problemas en la teoría de la comunicación social*. Universidad de Costa Rica, Instituto de Investigaciones Sociales. Colección Contribuciones No. 10. San José Costa Rica.
- SOLINIS, Germán (1988): "Dinámica sociocultural en la auto-urbanización de un asentamiento irregular. Caso Lomas de Tabachines." ITESO Departamento de Ciencias Sociales, Guadalajara.
- SOLIS A., Manuel et al (s/f): "Joaquín García Monge y El Repertorio

Americano. Momentos de afirmación de la cultura política costarricense". Avances de investigación, mimeo, San José Costa Rica.

TAYLOR, Steve y Robert BOGDAN (1990): *Introducción los métodos cualitativos de investigación*. Paidós Básica, Buenos Aires.

THOMPSON, Edward (1982): *Miseria de la teoría*. Editorial Crítica/Grijalbo, Buenos Aires.

TOURAINE, Alain (1986): "Los movimientos sociales", en: GALVAN (Comp.): *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*. UAP/UAM-Azcapotzalco. México.

TOURAINE, Alain (1992): "Frente a la exclusión" en: *Sociológica* No. 18. UAM-Azcapotzalco, México. pp.201-210.

TURNER, Victor (1988): *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.

VARGAS, Abisai (1988): "La Iglesia del Dios Vivo, columna y apoyo de la verdad, La Luz del Mundo celebra su 62 Aniversario en la Cd. de Monterrey, N.L.", en: *Revista de La Luz del Mundo*, agosto. p.10.

WERTSCH, James (Ed) (1985): *Culture, Communication and Cognition. Vygotskian Perspectives*. Cambridge University Press.

WILLIAMS, Raymond (1982): *Cultura*. Paidós-Comunicación, Madrid.

WOLF, Mauro (1979): *Sociologías de la vida cotidiana*. Cátedra, Madrid.

WRIGHT MILLS, C. (1987): *La imaginación sociológica*. FCE, México.

ZEMELMANN, Hugo y Guadalupe VALENCIA (1990): "Los sujetos sociales, una propuesta de análisis" en: *Acta Sociológica*.