
EL PÉNDULO DE LAS IDENTIDADES CATÓLICAS: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional

Renée de la Torre¹

La identidad religiosa es algo parecido a Dios, en la medida en que se encuentra en “el cielo, en la tierra y en todo lugar”, pues al conectar el mundo trascendental con la vida íntima, adquiere un carácter omnipresente.

Hablar de identidad religiosa nos remite a un sinfín de manifestaciones, discursos, prácticas simbólicas, rasgos distintivos, formas de sentir y vivir la religión. Sus referentes son múltiples: interinstitucionales, institucionales, comunitarios, familiares o individuales. Por eso, para estudiar “la identidad” necesitamos adentrarnos en el tejido social, pero no como una bola de estambre enmarañada, sino que requiere ser pensada en la manera en que se fija el sentido social de una identidad religiosa en el paso por las diferentes escalas de las representaciones, ya sean sociales, grupales o individuales.

El presente documento contiene una reflexión metodológica sobre las distintas mediaciones que están presentes y modifican los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades al interior del catolicismo. No intento presentar un modelo metodológico acabado, tan sólo compartir preguntas, caminos, escenarios y situaciones a través de las cuales la identidad, más que representar un hecho aislado, forma parte de un juego permanente de encuentros comunicativos, de producción de marcos culturales de identificación, de formas de nombrarnos frente al

mundo y ser nombrados por los otros, de lugares a través de los cuales nos miramos con los ojos de nuestros semejantes y atendemos a la diferencias a través del contraste, de situaciones de generación de conocimientos y de categorías sociales. Se busca ver de qué manera los eventos distantes en conexión con las pertenencias grupales logran anidar en las conciencias individuales y de qué manera contribuyen en la producción de identidades culturales.

La identidad como marco que guía la construcción del Yo-nosotros-ustedes

La identidad la entenderé en un primer momento como el sistema de referencias simbólicas (valores, normas, representaciones) que permiten establecer un nosotros frente a un los otros. La identidad aunque es una construcción de grupalidad, pues requiere de códigos, valores, proyectos, prácticas compartidas, es a la vez un constructo subjetivo que se genera desde individuos posicionados en un lugar social con ubicación espacio-temporal. Aquí es donde inicia el problema de la identidad, pues no existe una entidad grupal independiente de los individuos, como tampoco puede imaginarse una identidad individual que no esté relacionada con la idea de cuerpo social. Primer problema de operacionalización del concepto: la identidad no es únicamente la autodefinición del individuo, pues traspasa los marcos subjetivos al conectarlos con una idea de colectividad, que definirá la relación ego-alter. De igual manera, la identidad no es en sí misma el grupo, pues se refiere a la forma en que los individuos asumen su propia personalidad de manera referencial a categorías socialmente ofertadas. En consecuencia la identidad no debe ser abordada ni como el marco de representaciones individuales ni como la descripción de una grupalidad. Tendremos que definir la identidad como una práctica intersubjetiva, que se refiere tanto a la representación de un sí mismo en concordancia con la representación de un nosotros situado frente a los otros.²

En este sentido, Gilberto Giménez acota las posibilidades para enfrentarnos al problema de la identidad al plantear que una identidad

es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida (Giménez 1993:2).

Estas tres características de la identidad muestran que la identidad:

1) es relacional en cuanto se distingue de los otros;

- 2) tiene una estructura de elementos simbólicos que puede modificarse históricamente a fin de lograr su adaptación con el exterior, y
- 3) requiere a la vez ser socialmente reconocida por los otros para lo cual necesita de manifestaciones objetivas.

En este sentido, el marco de representaciones sociales no permanece únicamente almacenado en los individuos que conforman una grupalidad, ni en los emblemas culturales con los cuales se representa, sino que sobre todo se expresa históricamente como práctica social: acciones, discursos y símbolos que ocupan un lugar social dentro del sistema o campo especializado en que se gestan. De acuerdo con la definición de Ramírez Saiz:

La identidad es la capacidad de los actores sociales de reconocerse y ser reconocidos como parte de una misma unidad social, es decir, identidad en sí o para sí y para el otro (Ramírez Saiz 1994:11).

La identidad es una práctica social y por lo tanto es un objeto de poder en constante lucha por las clasificaciones sociales, por el poder simbólico, por la producción de sentido, por la percepción legítima y la valoración social de atributos y prácticas de un grupo (De la Torre 1993:15). Esto se debe a que la manera en que los unos y los otros reconocen una identidad no siempre es unívoca; en ocasiones ni siquiera es semejante. La identidad produce una lucha por las clasificaciones sociales en la conquista por los procesos de reconocimiento cognitivo y valorativo encaminados a que los otros puedan tener una imagen satisfactoria sobre nosotros. El proceso de constitución de identidades se convierte en una práctica de poder que continuamente produce y reproduce procesos de inclusión y exclusión, de valorización y descalificación, de luchas que defienden el valor de ser y permanecer uno mismo en contraposición de quienes buscan reivindicar el derecho a convertirse en otro y en casos extremos, cuando las identidades se saben debilitadas o amenazadas por los otros, se producen prácticas de intolerancia.³

La identidad y el problema de las escalas

Un segundo problema para operacionalizar el concepto de identidad es el que se refiere a las escalas de representación, vinculadas a campos de interacción. Siendo la identidad un concepto relacional, la forma en que un individuo, grupo o institución se autodefine está mediada por la construcción del otro. Frente al posicionamiento del nosotros-los otros

se forja la imagen de quién soy, cuándo soy y dónde soy, lo que soy o lo que pretendo ser, o en su caso la imagen que pretendo que los otros tengan de mí mismo ¿Quién soy en lo público o en lo privado? ¿cómo soy reconocido por los otros? La identidad se construye y se manifiesta en campos de interacción social, tanto en los procesos grupales de construcción de sentidos comunes, como en la confrontación cotidiana con los otros. ¿Frente a quién o quiénes soy o no soy lo que soy? y ¿frente a quiénes es necesario mantener la distancia y la diferenciación? La identidad debe ser comprendida

en relación con los contextos históricamente específicos y socialmente estructurados e inmersas en los procesos en los que, y con los significados que, estas expresiones simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas (Thompson 1990:136).

Por ejemplo, utilizaré tan sólo el caso de la señora María del Refugio que se autodenomina como un laico cívico católico, desde dos marcos de pertenencia grupal que no son excluyentes sino convergentes: la Asociación Cívica Femenina y el movimiento Fuerza Alianza Opinión Pública. Hacia el exterior ella asume la bandera de una identidad común con los grupos que convergen en la Alianza Fuerza Opinión Pública: Di Basta, Desarrollo Humano Integral A.C. (DHIAC), Provida, la Asociación Nacional Cívica Femenina, la Unión Nacional de Padres de Familia, Centro de Información del Método Billings, Mesa de Opinión Pública, Fúndice, Amiga Moral, Enlace, Esposas Cristianas, el Consejo Mexicano de Derechos Humanos y en últimas fechas se creó la organización Apoyo Ciudadano a la Alianza para permitir la participación a todos aquellos que no pertenecían a organismos cívicos. Desde marzo de 1993 han hecho presión pública en distintas campañas, a través de ruedas de prensa, desplegados, marchas y campañas de boicot, entre las cuales sobresalen: la protesta pública por la inmoralidad de la programación televisiva —sobre todo pidiendo que se retiraran del aire los programas de Cristina, Nino Canún y María Laria—; (a partir de esta marcha la opinión pública reconoce a la asociación como las mujeres de blanco); la campaña para clausurar “Danceteriaz”; la campaña en contra de los contenidos de educación sexual que difundía Mexfam en las escuelas públicas; su participación en la asociación de Una Sola Voz que se fundó para manifestarse a propósito del asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas; su colaboración con la Unión Nacional de Padres de Familia para impedir el concierto de Madonna; la organización de un boicot a las empresas patrocinadoras de caricaturas dañinas para los niños: Dinosaurios, Caballeros del zodiaco y el programa Beverly Hills 8095, etcétera.

María del Refugio tiene claro que desde afuera de este frente de convergencia ella es reconocida por la opinión pública tapatía con el membrete de "las mujeres de blanco"; sin embargo, desde el interior de la dinámica de esta convergencia de grupos, ella dice que cada asociación guarda su autonomía, mantiene sus frentes de lucha específicos y característicos de cada uno. Por ejemplo, su asociación le brinda mayor atención a la formación de la mujer enfocada a un desarrollo integral, que contempla su desempeño como ama de casa así como su compromiso cívico con la nación; Provida se especializa en campañas en contra del aborto y métodos anticonceptivos no naturales; Método Billings difunde el método natural de anticoncepción aprobado por la Iglesia católica; Unión de Padres de Familia está más avocada a la lucha contra los anti-valores de la educación oficial; Amiga Moral hace frente a la inmoralidad de los artistas de moda y analiza los contenidos de las canciones, etcétera. Estos grupos coinciden en concebir a la cultura televisiva y de consumo como el enemigo número uno a combatir, la cual, según su sentir colectivo, ha obstruido sistemáticamente sus campañas en defensa de los valores católicos, en los que predomina la reivindicación de la familia como institución natural, la sexualidad dentro del matrimonio y la procreación como valor último de la pareja.

Ubicada dentro de las coordenadas de su grupo de pertenencia (la Asociación Cívica Femenina) y en correspondencia con la sociedad secular, ella hace explícita la necesidad de diferenciarse de los grupos y movimientos feministas, de los cuales opina que se "odian tiernamente" y reconoce que sus métodos de reivindicación de la mujer son distintos, así como el ideal que tienen ambos frentes sobre el lugar que debe ocupar la mujer en la familia y en la sociedad.

En relación con el campo religioso del catolicismo, María del Refugio se autodenomina dentro de los organismos cívicos católicos que son distintos a los organismos confesionales: aunque están conformados por laicos cristianos comprometidos, no cuentan con un asesor eclesiástico formal ni están incluidos en la Comisión Diocesana de Laicos. María del Refugio considera que tiene más ventajas trabajar de manera independiente de la Arquidiócesis:

Siempre nos hemos manejado como agrupaciones civiles y hacemos lo que queremos, lo que está en nuestro ámbito de trabajo y no dependemos de que nos digan nada. Quizás en un momento dado pedimos algún consejo o algo, pero para nosotros eso de ir al Obispado es el cuento cansado: se pierde mucho tiempo en las salas de espera, a veces no te dan cita, es horrible llegar y esperar las horas, y a la hora que ya vas a entrar te tienes que ir porque hay que ir a recoger a los niños de los colegios. Entonces mejor llegamos ya con los hechos consumados, mejor les informamos: hicimos tal cosa y

luego les pedimos el visto bueno. O sea, sí procuramos mantenerlos enterados reconociendo la autoridad que tienen sobre nosotros, de ser nuestros pastores, pero por lo regular nos manejamos solos.

He aquí una muestra de cómo la identidad adquiere sentido ajustada a escalas de representación que se derivan de campos de interacción social que agrupan y reagrupan las pertenencias que conforman el “nosotros” y que a la vez componen y recomponen los campos de resistencia frente a los “otros”.

Por eso considero que se requiere diseñar un estudio distinguiendo escalas que nos representen los distintos procesos de estructuración del orden religioso-social ajustadas a los distintos campos en donde se configuran las identidades sociales: lo individual, lo grupal y la interacción grupal, lo institucional, los campos especializados y su relación intercampos.

Estas escalas están íntimamente vinculadas a los campos de interacción,⁴ que operan como contextos estructurantes de significados y prácticas sociales, a través de los cuales se puede ubicar el valor referencial y de pertenencia de las identidades ajustadas a situaciones históricas que dotan de sentido a los marcos de preferencias y la asunción de un yo incluido en un nosotros, y de un nosotros que se distingue de los otros. Creo que más que centrarnos en el individuo, en el grupo o en la institución —aun cuando estos son nuestras puertas de acceso al estudio de la identidad—, es necesario centrarnos en el estudio de las mediaciones y romper, por un lado, con el requerimiento de algunos pensadores de las ciencias sociales de distinguir entre identidad individual e identidad grupal. Esto no quiere decir que los marcos individuales de representación subjetiva necesariamente sean resultado de la reproducción de los valores, normas y aspiraciones de las grupalidades, pues en el momento actual de diversificación de las culturas no es imaginable pensar en la unidimensionalidad de la identidad. Lo que sí hay que distinguir es las escalas de representaciones a través de las cuales se manifiesta una identidad, vinculadas a campos de interacción desde donde se nombran, simbolizan y reconocen los marcos referenciales de la identidad, sea individual, grupal o institucional.

Identidades matrices y subidentidades: el cruce entre pertenencias y referencias

Un mismo individuo puede pertenecer simultáneamente a distintos grupos o en su trayectoria histórica pudo pasar de un grupo a otro; asimis-

mo puede sentirse identificado desde su grupo de pertenencia con valores de comunidades imaginarias o místicas (que no irreales ni falsas) que conforman elementos referenciales desde los cuales los individuos forjan su imagen de sí mismos en referencia con una comunidad ética o emotiva (por ejemplo la comunidad religiosa católica universal).⁵ Los marcos de referencia o pertenencia desde los cuales el yo —entendido como entidad individual o grupal— se define a sí mismo en adscripción a un marco cultural asumido subjetivamente y compartido socialmente, pasa por distintos niveles que reagrupan las escalas de las representaciones sobre la realidad que van de lo micro a lo macro social, pasando por filtros intermedios.

Las distintas formas de ser católico pasan por varios filtros y mediaciones que sitúan las escalas de representación social: a través de discursos, encíclicas, cartas de pastoral, concilios, sermones que animan, orientan y definen cual debe ser el papel del laico tanto al interior de la Iglesia como en relación con el mundo secular. Estos discursos no llegan a los fieles de manera directa, sino que circulan y cobran nuevos sentidos al objetivarse en orientaciones prácticas mediadas por la tensión entre campo religioso y campo secular; por las tensiones interjerárquicas de la Iglesia católica; por los conflictos entre distintos actores que componen el campo religioso del catolicismo local; por los filtros propios de las identidades católicas representadas por movimientos y organizaciones seculares, y finalmente por el transcurrir de los usos, reinterpretaciones y valoraciones que el ser laico produce en las trayectorias de vida institucionales, grupales, familiares e individuales.

Es desde su adscripción y participación en grupos primordiales de contacto directo donde se reconceptualiza su fuente de identidad matriz; es el lugar donde los creyentes se adscriben de manera práctica y simbólica en esta comunidad imaginaria. Ser parte de una comunidad católica (universal), como un marco de referencia a una comunidad imaginaria, constituye un referente común a partir del cual se comparten símbolos y valores pero que a la vez mantiene la diversidad en la unidad; me refiero a que, dependiendo de la pertenencia a subidentidades católicas, se dan procesos de apropiación, percepción y valoración diferencial sobre la base de dichos elementos en común: símbolos, discursos, prácticas. No es lo mismo ser católico de la Vela Perpetua que ser cursillista, o ser católico de Comunidades de Base que ser Apóstol de la Palabra. Estas subidentidades sitúan a los laicos en campos de interacción desde donde se reinterpretan los valores simbólicos de su matriz de identidad llamada católicos, y en la vida práctica la forma en que se asumen y autodefinen como laicos católicos marca también el campo diferencial del resto

de los laicos católicos. No sólo eso, sino que además estas marcas de identidad grupal establecen posibles antagonismos que se traducen en discursos y prácticas que buscan incluir y legitimar las valoraciones propias de su identidad a la vez que buscan excluir y desautorizar las demás formas de ser laico católico.

Esta sintomatización de la diversidad de formas culturales de ser católico señala un primer camino de acceso para los estudiosos de la cultura: las situaciones particulares y el individuo como unidad en donde se teje la identidad de identidades. Es atendiendo las situaciones particulares donde podemos percibir que los megadiscursos y las prácticas adquieren un nuevo significado. La diversidad encuentra sentido unitario en los marcos de apropiación individual de las identidades ofertadas por la sociedad.

Un segundo momento del camino, y el más difícil a mi entender, es tejer las mediaciones que posibilitan la unidad de la diversidad; es decir, los marcos estructurantes de las identidades sociales. ¿Se pueden reconstruir los ejes de la identidad grupal a través de los marcos de identidad individual? Si consideramos que para trazar las influencias de una identidad ya no son suficientes los marcos de pertenencia, sino también sus marcos de referencia, entramos en una nueva problemática, en la cual la sintomatización de la pluralidad de fuentes productoras y distribuidoras de las identidades culturales nos puede guiar a un relativismo cultural que rebasa nuestra posibilidad de comprensión de los nuevos posicionamientos sociales y estructurales de las identidades sociales.⁶ Se vuelve necesario construir puentes que nos permitan entender la pluralidad pero sin desatender las posiciones que ocupan en el entramado de las relaciones de poder en un contexto social dado. El reto será dar cuenta del *habitus* de un sujeto (Bourdieu 1972), entendido como la interiorización de estructuras de disposiciones objetivas de concepciones, acciones y valoraciones que responden a la posición de un sujeto dentro de las estructuras sociales, cuando la identidad de un sujeto está mediada tanto por su pertenencia social, como por su referencia a sociedades imaginarias que, si son difíciles de ubicar en un tiempo y espacio histórico, más difícil será explicarlas en un campo de fuerzas, cuya especificidad también queda desbordada por la pluralidad.

Pongamos un ejemplo a nivel macro: tanto Francisco (presidente de la Comisión Diocesana de Laicos), Gloria (dirigente regional de Comunidades Eclesiales de Base), como María del Refugio (presidenta de la Asociación Cívica Femenina) comparten una identidad católica que los distingue de los judíos, protestantes, mormones, aaronitas, musulmanes y demás religiones alternas a su adscripción de católicos bautizados en

Cristo. Sin embargo, en el nivel de su pertenencia grupal, estos católicos se diferencian entre sí en la forma en que se representan su compromiso cristiano en relación con la jerarquía eclesiástica.

Veamos a continuación cómo estos laicos perciben de manera diferenciada su relación con la jerarquía eclesiástica.

Para el primer actor, el presidente de la Comisión Diocesana de Laicos, el valor de la acción de los seculares está relacionado con el grado de integración al proyecto diocesano; para él la única vía para brindar servicio al pueblo es en corresponsabilidad con la Iglesia; los distintos agentes de pastoral (obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) trabajan de manera coordinada, manteniendo la jerarquía de sus funciones y los ámbitos diferenciales que les son asignados; a los obispos les corresponde dirigir sus diócesis, a los curas sus parroquias y a los laicos les toca evangelizar en aquellos espacios seculares donde los demás no tienen acceso. En sus propias palabras:

La misión de los laicos es la misma que la de la Iglesia: evangelizar, pero en corresponsabilidad con la Iglesia. Se trata de que tomemos conciencia de que el laico no nomás debe pensar como cristiano, sino que debe actuar como cristiano. El compromiso bautismal nos hace tomar conciencia de que somos hijos de Dios, hermanos en Cristo, templos del Espíritu Santo, que somos Iglesia y que tenemos la misma obligación que la Iglesia de la cual formamos parte, que es evangelizar. Entonces hasta ahorita ha habido una separación entre la vida de fe y la vida en el mundo. Y esa separación, esa dicotomía de vida le ha hecho mucho daño a la Iglesia, porque no se tenía la conciencia de pertenecer a la Iglesia y en consecuencia yo era muy cristiano en el templo y en mi vida profesional era un perfecto pillo (...). Al laico le corresponde evangelizar sus ambientes de vida: familia, trabajo y amistades. El sacerdote no va a venir a evangelizar mi familia, esa me toca a mí.

El segundo caso es el de María Refugio, dirigente de Alianza Fuerza Opinión Pública, para quien el laico debe trabajar de manera autónoma en lo civil. Su compromiso cristiano se sustenta en defender el bien frente al mal, es decir, los valores de la Iglesia católica, pero no porque procedan de la institución, sino porque son los valores naturales y universales. María del Refugio define su adscripción a la Iglesia Católica de la siguiente manera:

Somos laicos católicos comprometidos, pero no somos movimientos de iglesia porque no estamos dentro de la estructura eclesial, ni tenemos un asesor eclesiástico. Somos un movimiento cívico formado por católicos comprometidos. No es que nos queramos zafar de la jerarquía ni mucho menos, pero es una de las cosas que nosotros sentimos que nos atoró desde la primera reunión, cuando el padre no llegaba y no podíamos tomar

decisiones si el padre no le daba el visto bueno. Entonces, mejor continuamos como siempre nos hemos manejado: como agrupaciones civiles, y hacemos lo que queremos, lo que está en nuestro ámbito y no dependemos de que nos diga nada la jerarquía. Quizá en un momento dado solicitamos algún consejo o algo, pero para nosotros eso de ir al Obispado es terrible: no te dan cita. Entonces, mejor casi llegamos con los hechos consumados, mejor les informamos: hicimos tal cosa. Por ejemplo, cuando hicimos la marcha, sí visitamos al señor cardenal, entonces al señor Posadas, y en la puerta le dijimos lo que íbamos a hacer y de qué se trataba porque ya no nos pudo atender. O sea, sí procuramos mantenerlos enterados reconociendo la autoridad que tienen sobre nosotros, de ser nuestros pastores, pero por lo regular nos manejamos solos (entrevista con María del Refugio Castellanos, septiembre 29 de 1994).

En contraste, el discurso de la delegada regional de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), Gloria Topete, manifiesta que la institución representa un ancla que frena el desarrollo de los valores auténticos del catolicismo postconciliar, sobre todo concerniente a las acciones encaminadas a la justicia social. Para Gloria ser cristiano está más allá de las formas institucionales. Ella ha aprendido una nueva manera de relacionarse con Dios que trasciende los ritos convencionales y su permanencia en la institución católica: el campo de la lucha cívica. Sin embargo, aunque desde la exterioridad de la Iglesia Gloria no pierde su sentimiento de pertenencia a lo católico, su nueva comunidad de referencia está constituida por la comunidad de militantes católicos de Comunidades Eclesiales de Base:

Yo no entendía porqué muchos compañeros que estaban dentro de la CEBs se desligaban de asistir a todo lo que fue nuestra vida: ir a misa y todo eso. Pero es que los echan fuera. Cuando ya nos pasó a nosotros, entonces entendimos que no es que ellos se salieron porque se sintieron suficientes, superiores y todo, sino que fue que los corrió la comunidad eclesial. Yo me sentía muy a gusto de ir a la casa de Dios y ver a la gente que a veces en la semana no veía, pedir juntos, ofrecer juntos. Pero son ellos mismos los que me han hecho sustraer. Hubo tal ruptura con los animadores de comunidades, pues a ellos les fue más fácil hacerse amigos de los franciscanos que seguir sirviendo al plan de Dios. Yo ya no me sentía en comunión con ellos, había veces que hasta nos negaban la paz en la misa y yo me sentía fuera de mi ambiente. Yo entiendo que ahora es eucaristía lo que realizas todo el día, lo que haces para el bien de tus hermanos, para el bien del proyecto de Dios, eso es la real eucaristía. Y estás participando de la manera más difícil, porque te está pesando la crucifixión, y nos toca el desgarrar, las críticas, el que te despersonalicen, el aislamiento, eso es la crucifixión. Siento que quienes entendimos profundamente lo que son las CEBs vivimos una continua resurrección y es un continuo sacrificio también en la cruz. Sacrificamos salud, prestigio, bienestar económico, tiempo para descansar. Sólo

la fuerza del espíritu es lo que te mantiene (entrevista con Gloria Topete, 3 de agosto de 1994).

Es interesante observar cómo los marcos de pertenencia (ser y sentirme parte de) de los laicos católicos no son reconocidos unívocamente por los grupos y la institución: existen formas legítimas y reconocidas por la Arquidiócesis de participar o ser parte de la Iglesia, pero también existen otros canales a partir de los cuales los laicos se auto-definen y auto-adscriben como parte de la comunidad católica, independientemente de que la institución los reconozca o no.

Ante esto podemos señalar que las identidades:

- 1) no son reconocidas de manera unívoca por el nosotros y los otros;
- 2) existen niveles de pertenencia a la institución católica, y
- 3) están situadas en campos de estructuras sociales y relaciones de poder.

Encontramos que la representación de pertenencia a la Iglesia católica y la autodenominación de ser católico tiene variaciones y desniveles: si bien en el primer caso, el de Francisco, no existe desfase, ni contradicción entre su autodenominación y el reconocimiento institucional de su militancia, en los otros dos casos, el problema se torna complejo. Tanto en el caso de la representante de Comunidades Eclesiales de Base, como en el caso de un laico perteneciente a los movimientos cívicos católicos, podemos observar que ambas se reconocen como católicas militantes, pero no por su adscripción a la institución, sino porque comparten valores de la doctrina de la Iglesia, y porque se sitúan en una red de intercambios informales desde donde se vinculan con la institución a través del contacto personal o grupal con asesores eclesiales que juegan un importante papel en el reacomodo de fuerzas al interior de la estructura jerárquica de la Iglesia (entendida como institución). Uno se pregunta: si estos tres tipos de católicos estuvieron en algún momento ajustados a las líneas de la Iglesia y recibieron asesoría de agentes de pastoral de la Arquidiócesis ¿por qué se diferencian y son incluso antagónicos entre sí? ¿por qué unos son reconocidos por la institución como grupos de la Iglesia y otros no? ¿en qué tiempo y en qué espacio son o no reconocidos y avalados por la institución? La respuesta está en que la institución, aunque tiene una ideología y un discurso oficial, está cruzada por conflictos:⁷ relaciones de fuerza en continuo reacomodo, y cada uno de los grupos y movimientos laicos da cuenta de las distintas

tendencias eclesiásticas que existen —o han existido históricamente— al interior de la jerarquía eclesiástica, algunas con mayor reconocimiento y legitimidad institucional y otras como propuestas y fuerzas emergentes que pugnan por conquistar un espacio y legitimación al interior de la misma. Y aunque podemos pensar —sobre todo en el caso de la representante de las CEBs— que su acción está en contradicción con las líneas actuales de la Arquidiócesis, su acción militante responde y se sitúa en una de las tendencias eclesiásticas impulsadas años atrás por la misma Arquidiócesis.

No existe sólo un tipo ideal del ser católico, ni para la institución ni para los distintos agentes que la componen, pero aunque persiste esta heterogeneidad cultural sobre la identidad de los laicos, existen modelos y patrones más aceptados que otros por los sectores hegemónicos de la Iglesia tendientes a homogeneizar y normar la identidad de los católicos laicos. En este sentido, el problema de la identidad tiene implicaciones y está implicado en la dinámica del poder. Estar o no estar, condicionan el ser o no ser... es una cuestión ajustada a posiciones de poder, de legitimidad, de reconocimiento y de hegemonía.

Campos de interacción de la identidad del laico

La propuesta de diseñar las coordenadas a través de las cuales los laicos se representan en un nosotros-los otros presenta problemas y desafíos.

A nivel del campo religioso encontramos dos ejes estructurantes de la identidad laical. El primero, lo ubicaré en la relación de lo católico frente a la creciente secularización de la sociedad, el cual ha sido estructurante de la identidad laical: el nosotros católicos frente a la amenaza secularizante de la sociedad.

Existen múltiples manifestaciones en las cuales la identidad laical emerge y se fortalece como una identidad defensiva, que busca salvaguardar los territorios históricamente preservados por la influencia de la institución católica: la educación, la familia, la sexualidad, el matrimonio, la justicia, las tradiciones, el derecho a la propiedad privada, los símbolos religiosos, la moral, etc. Muestra de estas manifestaciones de identidad es la historia de los movimientos de laicos católicos que a través del presente siglo en México han impugnado por defender lo que ellos consideran como territorio de la Iglesia católica y que perciben que les es invadido, arrebatado, violado por el Estado mexicano.⁸

El segundo nivel lo ubico en la manera en que el laico se define con respecto a los otros al interior de la Iglesia católica. A nivel de la institu-

ción católica los laicos tienen un primer eje de identidad marcado por la estructura jerárquica de las relaciones de la Iglesia: un nosotros (no clérigos) y un los otros (clérigos y religiosos). A lo largo de la historia, el debate teológico en la Iglesia ha venido demarcando y calificando el lugar y las competencias de los laicos al interior de la institución. A partir del siglo III, el campo religioso ha fomentado la dicotomización de la relación clero-laicos. El concepto de laico es desde entonces una categoría relacional cuyo sentido se encuentra en su oposición con los sacerdotes.⁹ Los laicos han sido por mucho tiempo los no consagrados, los no dirigentes, los no sacerdotes. Durante muchos siglos ser laico significaba ser profano, mientras los sacerdotes mantenían una monopolización de lo sagrado. Por otra parte, el laico ha estado subordinado por la jerarquía eclesiástica, lo cual fue reduciendo sus competencias de acción a un sujeto pasivo, en donde los clérigos dirigen y los laicos obedecen. A pesar de las reformas sobre la doctrina conciliar de los laicos y los retos planteados por el Concilio Vaticano II para reformular el sentido y forma de actuar de la Iglesia y del surgimiento de una nueva teología del pueblo de Dios, es común escuchar hoy en día que cuando los laicos hablan de la Iglesia están haciendo referencia a los clérigos. Persiste aún en la actualidad una confusión entre el todo y las partes.

Un segundo eje de identidad de los laicos católicos lo encontramos en el proceso de clericalización laical. Este nuevo estatus de los laicos se separa del resto de los creyentes y, aunque no aparece en los discursos teológicos, da cuenta de una nueva demarcación de la identidad de los laicos al interior del campo religioso. A partir de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) en la que se inscribe un nuevo compromiso del católico con el mundo, conocido como la Doctrina Social Cristiana, el llamado a los laicos a participar en el apostolado de la jerarquía a través de su incorporación en la Acción Católica, genera las condiciones para la creación de un nuevo marco de identidad social a los laicos: los seglares comprometidos se distinguen del resto de los creyentes. La Acción Católica y los movimientos laicos que florecieron a partir de los años cincuenta (la Juventud Obrera Católica, Movimiento Familiar Cristiano, Cursillos de Cristiandad, Jornadas de Vida Cristiana por un Mundo Mejor, Frente Auténtico del Trabajo, Movimiento de Trabajadores Católicos) contribuyeron a un proceso de clericalización laical; se produjo una vanguardia de dirigentes laicos, que si bien seguían subordinados a la jerarquía, fueron reconocidos por el resto de los católicos con mayor autoridad y competencias de dirección, gracias a la misma autoridad que la jerarquía les confería.

El tercer eje que conforma la identidad laical viene marcado por la eclesiología del Pueblo de Dios que tuvo un impacto transformador en la realidad latinoamericana. A partir de la Celebración del Concilio Vaticano II se ha abierto, aunque no sin resistencias, un nuevo espacio para la participación laical al interior de la Iglesia, marcada tanto por la autonomía del laico en el orden temporal, como por la distribución de carismas para ejercer ministerios al interior de la Iglesia. Pero en la medida en que el laico ha buscado su independencia se ha conflictuado la relación entre la jerarquía y los laicos, pues estos últimos han sido críticos aun con las posturas asumidas por la jerarquía —sobre todo aquellos inspirados por la Teología de la Liberación. Algunos laicos se han formado una nueva concepción de lo que es la Iglesia, se han apropiado del enunciario y hablan de ser y hacer Iglesia desde un espacio exterior y a veces contradictorio y conflictivo con la jerarquía. En el momento actual coexisten distintas formas de representación y concreción de lo que significa ser laico. Existen distintos espacios en los que los laicos participan del ser Iglesia. Existen distintas formas de nombrar y asumir la identidad del ser laico con respecto a la institución católica, y sobre todo existen distintas maneras de configuración del sujeto laico, que se construye en distinción con la jerarquía, con los creyentes, o en última instancia que se ve a sí mismo como la proyección de la utopía de conquistar el reino de Dios como parte de un cuerpo místico en el que todos somos y formamos parte de la Iglesia.

La institución transversalizada: organizaciones y movimientos seculares

La Iglesia católica es una institución compleja que funciona tanto a través de las estructuras formales de organización como de relaciones informales de organización (Kast y Rozenzweig 1972:248). Por ejemplo, la Arquidiócesis de Guadalajara es la institución local a partir de la cual se busca coordinar el trabajo pastoral de los distintos actores que pertenecen a la Iglesia católica de Guadalajara; tiene una estructura jerárquica, un patrón de relaciones internas, objetivos y proyectos que contemplan un programa de actividades, líneas y métodos de trabajo que sitúa a los distintos agentes de pastoral en el cumplimiento de proyectos avalados y diseñados por la institución y que a la vez conducen a una división del trabajo.

Dentro de esta estructura organizacional formal (según da cuenta el organigrama diocesano, *Cfr.* Directorio Eclesiástico 1986) las organiza-

ciones y movimientos seculares pertenecientes a la Arquidiócesis se vinculan con las directrices planteadas por la jerarquía eclesial a través de la Vicaría Pastoral, la cual depende directamente del arzobispo. Existen dos formas a través de las cuales se coordinan los laicos: a través de la pastoral funcional y a través de la pastoral territorial. La pastoral funcional es la instancia a través de la cual se vinculan los organismos y movimientos seculares (22 asociaciones en la sección de jóvenes, 9 organismos apostólicos agrupados en la sección familiar y 30 agrupaciones pertenecientes a diversos organismos). Cada organismo apostólico está representado por un presidente laico y un asesor eclesial. La pastoral funcional está representada por la Comisión Diocesana de Laicos y depende directamente del Equipo Coordinador de la Pastoral Funcional. Por su parte, la territorial organiza a los grupos pertenecientes a las parroquias y se organiza —como su nombre lo indica— en territorios eclesiales: zonas, decanatos y parroquias. Está representada por el Equipo Coordinador de la Pastoral Territorial.

Esta estructura de organización diocesana local que guía el trabajo de los laicos de Guadalajara se vincula a su vez a las líneas y proyectos nacionales propuestos por la Comisión Episcopal Mexicana a través de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, la cual mantiene estrecha relación con las directrices planteadas por la sede mundial de la Iglesia católica: el Vaticano.

Este tipo de relaciones formales (que están objetivadas en instituciones, documentos, organigramas, proyectos, etc.) se guían de acuerdo a las directrices anuales de la Programación Pastoral. Sin embargo, la mayoría de los organismos confesionales tienen su propia estructura jerárquica y obedecen a las líneas particulares de sus propios organismos. Algunos de estos organismos son nacionales o internacionales. Las pertenencias a los movimientos y organismos funcionales y su conexión con su pertenencia institucional en la Arquidiócesis de Guadalajara se complejiza al considerar que por la institución pasan pertenencias que la trascienden.

La Arquidiócesis está comprendida por la transversalidad,¹⁰ concepto que nos permite entender a la institución como un lugar que se conforma tanto por las relaciones verticales, como por las horizontales. La transversalidad supone que una institución no se limita a las leyes objetivas que la fundan, sino también al cruce de deseos y estrategias grupales que la recorren desde distintos puntos, no necesariamente dirigidos del centro a la periferia. Es un espacio por donde pasan luchas con móviles diversos y ajenos y a la vez presentes en la misma institución, que la conectan con redes y organismos transnacionales, cuyos proyectos y

modelos de ser católico cruzan por la Arquidiócesis: la atraviesan y le dan forma, configuran ideologías y comportamientos, pero a la vez la traspasan y amplían el radio de acción de la misma Arquidiócesis. Me refiero a que muchos de los organismos y movimientos laicos incorporados a la estructura diocesana tienen una organización paralela que los conecta con proyectos institucionales diseñados a nivel transnacional o nacional, como son Cursillos de Cristiandad, el Opus Dei, los focolares, Cáritas, etcétera. Cada una tiene sus propios fines, formas de trabajar, responden a programas internacionales pero se adecúan a la realidad de la diócesis de Guadalajara, configuran comportamientos y formas de ser católico al interior de la institución y de la comunidad católica, a la vez que la trascienden. Muchos de estos grupos y movimientos seculares pertenecen tanto a la pastoral funcional como a la pastoral territorial.

Otra tendencia son los grupos de apostolado secolar que dependen de las órdenes religiosas como son los Legionarios de Cristo, el Opus Dei, la orden Franciscana Secular, los Jesuitas. En ocasiones su apostolado responde a los objetivos, líneas y necesidades planteadas por sus organismos y no se integran al trabajo diocesano en conjunto o lo hacen en tareas puntuales. Estas órdenes tienen asignadas parroquias, escuelas, universidades, a través de las cuales se inserta el trabajo de los laicos, produciendo en ocasiones el efecto de un capillismo al interior de la Arquidiócesis.

Hay que concebir un tercer momento para comprender la identidad de la institución católica local: el cruce entre las pertenencias locales y las pertenencias o referencias paralelas a nivel internacional o nacional: ¿cómo convergen, se integran o pugnan por el espacio institucional?

En este sentido, las instituciones pueden ser consideradas como estructuras, porque contienen patrones establecidos de relaciones entre los componentes o las partes de una organización, pero al mismo tiempo son estructuras dinámicas, pues la pluralidad que albergan y el cruce de diferentes directrices y móviles de acción que la atraviesan producen procesos de estructuración interna, que le dan la capacidad de dinamismo. Por eso considero que las distinciones entre proceso y estructura que aparecen a veces como opuestas, en la realidad son correlativas al sistema.

Además, una institución se desarrolla tanto a través de estructuras formales (patrones de relaciones diseñadas para realizar los objetivos que casi siempre mantienen y reproducen relaciones verticales) como informales (relaciones espontáneas). En cuanto a las relaciones informales, es importante atender el papel que juegan los asesores eclesiológicos,

los sacerdotes y religiosos con los grupos no apostólicos que no están integrados a la estructura formal de la Iglesia.

Reflexiones finales

La identidad, más que ser un dato acabado, debe entenderse como un proceso a través del cual se construyen marcos de representaciones sociales que sitúan y definen a los individuos en coordenadas espacio temporales, en las escalas de pertenencia y referencia simbólica que van de lo micro a lo macro y viceversa, y en los campos de interacción a partir de las cuales se agrupan las identidades en la intersección del individuo y los agrupamientos sociales. Las identidades no son ni individuales ni colectivas, antes bien son el resultado de la mediación existente entre estos dos marcos de representación.

Las identidades se construyen y operan en el cruce de los marcos de referencia que institucionalizan las colectividades imaginadas, con la pertenencia a grupos de contacto directo o de convergencia ideológica y por último con las formas de apropiación y recreación subjetiva. Es la interacción de representaciones distintivas: convergentes o divergentes la que nos permite pensar en las identidades y en su proceso continuo de recomposición y transformación.

Por esta razón el estudio sobre la identidad no debe limitarse a los emblemas que son representativos de las formas de ser, sentir, valorar y estar en un mundo de colectividades, sino que debe atender a los marcos culturales dentro de la dinámica de los campos de interacción, es decir, en los espacios donde se confrontan la percepción cognitiva y valorativa de estos emblemas. La realidad a la que nos enfrentamos no es objetiva, aunque si está objetivada: somos sujetos que trabajamos con otros sujetos. Somos sujetos que objetivamos a otros sujetos. Los discursos (ya sean orales, cara a cara, documentos institucionalizados, rituales, charlas, entrevistas, narraciones de vida o informes académicos) proyectan permanentemente las condiciones de credibilidad y legitimidad ajustadas a la necesidad de persuadir al otro; esta situación modela las identidades de quienes están involucrados en la investigación.

En el caso concreto de los laicos católicos hemos podido constatar las repercusiones que tiene —de ida y vuelta— el cruce entre las identidades institucionalizadas por la Iglesia y las formas de representación colectiva de los distintos agentes laicos en las dinámicas del poder. En este sentido, la capacidad de poder de una identidad laical estriba en la capacidad de construir consenso y de legitimar institucionalmente el

marco de las representaciones producidas a partir de la imagen positiva de sí mismos, lo cual produce e imprime sentidos, patrones de ser y actuar que transversalizan y dinamizan a la estructura institucional en que se inscriben. Esta capacidad se expresa en acciones y estrategias a través de las cuales las convergencias y divergencias producen procesos de inclusión y exclusión de los marcos institucionalizados que producen consensos sociales sobre la validez y plausibilidad de una forma de ser, pensar y actuar. Por su parte, el poder institucional de la Iglesia estriba en la capacidad de designar a quienes forman parte de la unidad católica; su contraparte es la estrategia de exclusión: un arma potente para desvirtuar una imagen positiva de una identidad católica, que puede correr la suerte de ser expulsada de esa gran comunidad imaginada, lo cual no únicamente representa un marco de pertenencia, sino una fuente de sentido y representación de sí mismos, que puede llevar a la pérdida de su gran marco de referencia simbólica. Por tanto, la lucha política de las identidades se da en reivindicar tanto su capacidad de ser lo que son, como en la capacidad de mantenerse dentro de la gran unidad.

Las tensiones y conflictos emanados de la permanencia de la diversidad en la unidad se manifiestan en la formación de fronteras culturales que definen los límites del yo frente al nosotros y del nosotros frente a los otros. La construcción simbólica de los sentimientos de pertenencia a colectividades pasan por distintos filtros que atraviesan y conectan el universo de las subjetividades con las estructuras de relaciones objetivas. Es en la intersección del yo-nosotros-los otros donde podemos atender el problema de las identidades, en un continuo proceso de recomposición, que sólo puede entenderse ajustado a situaciones específicas del ser y estar frente a los otros.

Notas y referencias bibliográficas

1. El presente escrito forma parte de un proyecto de investigación más amplio sobre las identidades de los laicos católicos en el campo religioso de Guadalajara. Para su realización se ha contado con apoyo económico del Seminario de Estudios de la Cultura.
2. La identidad no puede entenderse ajena a la producción de la cultura, es en sí misma una práctica y a la vez un producto cultural. En este sentido, coincido con la reflexión de Geertz a propósito de la cultura: "La cultura, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de las ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva" junto con el intercambio recíproco de insultos intelectuales ("¡idealista!", "¡conductista!", "¡impresionista!", "¡positivista!") que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la cultura es vista como acción simbólica, pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas" (Geertz 1987:24).
3. Iring Fetsher plantea que: "la tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor. Sólo quien está seguro de su identidad cultural y la reconoce como accidental y, sin embargo, dada, está en condiciones de aceptar como legítimo todo lo extraño y diferente" (Fetsher 1994:14).
4. Utilizaré el término de campos de interacción, (concepto adaptado por Thompson de la propuesta de campos especializados de Bourdieu) entendido en dos dimensiones: sincrónica, como espacio de posiciones y diacrónica, como lugar de trayectorias. Los campos de interacción se distinguen entre sí por las características especializadas de los recursos, reglas y esquemas que provienen y sitúan a las instituciones sociales. Sin embargo, nos permiten trascender los límites institucionales, pues existen relaciones que se dan fuera del ámbito institucional, aun cuando son prácticas y relaciones que se conectan con la institucionalización de trayectorias grupales e individuales pero adaptadas a circunstancias específicas, tanto espacio-temporales, como históricas-sociales. A la vez, los campos de interacción están mediados por la estructura social que confiere las asimetrías y diferencias de las posiciones de las relaciones sociales al interior de los campos; estas posiciones pueden ser de tres tipos: dominantes, intermediaria y subordinada. Cada una de las tres posiciones propuestas accionan diferentes estrategias de valoración simbólica.
5. Un aporte importante para pensar el papel que juegan en la historia de la humanidad las comunidades imaginarias es el que nos presenta Benedict Anderson sobre el concepto de nación, como una comunidad imaginada:

- “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oírán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson 1993:23).
6. Por espacio me refiero al concepto desarrollado por Giddens como el lugar de la interacción (Giddens 1987:144).
 7. Para Melucci el conflicto es: “la oposición entre dos (o más) actores colectivos que compiten por la apropiación y destino de los mismos recursos a los que se les atribuye un valor” (Melucci 1991: 360 citado en Ramírez Saiz 1994: 11).
 8. A propósito del papel que han jugado los grupos y movimientos laicos católicos frente al proceso de secularización en la historia del presente siglo en México, puede consultarse la ponencia que presenté en octubre de 1994 en el Seminario *Nuevos enfoques en historia y antropología*, titulado “Los laicos en la historia de la Iglesia católica en México, 1930-1990”.
 9. Para mayor información sobre el proceso histórico de construcción de la identidad del laico puede consultarse a Estrada Díaz, 1994.
 10. La transversalidad es una dimensión que pretende superar las dos *impasses*, la de una pura verticalidad y la de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos (Guattari 1976:101).

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, F. C. E.
- Arzobispado de Guadalajara (1986). *Directorio Eclesiástico de la Iglesia en Guadalajara*. Guadalajara, Ediciones del arzobispado de Guadalajara.
- Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneve, Paris: Librairie Droz.
- Brown, Guillian y George Yule (1983). *Discourse Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Renée, (1993). “Discurso, identidad y poder en la construcción de una realidad religiosa: La Luz del Mundo”, tesis de Maestría en Comunicación, Guadalajara: Iteso.
- De la Torre, Renée (1994). “Los laicos en la historia de la Iglesia católica en México, 1930-1990”, ponencia presentada en el Seminario *Nuevos Enfoques en historia y antropología*. Guadalajara, octubre.
- Estrada Díaz, Juan Antonio (1994). *La identidad de los laicos. Ensayo de Eclesiología*. México, Ediciones Paulinas.
- Fetscher, Iring (1994). *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona, Gedisa.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge, Polity Press.

- Giménez, Gilberto (1993). "La religión como referente de identidad" (mimeo).
- Guattari, Félix (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Kast y Rozenzweig (1972). "Organization structure" en John Beishon and Geoff Peters *Systems Behavior*. Londres: The Open University Press.
- Ramírez Saíz, Juan Manuel (1994). *Los caminos de la acción colectiva*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco/INAH.
- Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Grijalbo/Conaculta.
- Thompson, John (1990). *Ideology and modern culture*. Stanford, Stanford University Press.