

NOTA CRITICA

Carisma y educación cívica en Ciudad Juárez: comentarios al escrito de Guillermina Valdés- Villalva, “Movimiento carismático”

Víctor Gabriel Muro

Desde luego, dedicado a la memoria de Guillermina Valdés-Villalva

Este escrito pretende ser un complemento del artículo de la doctora Valdés-Villalva. Me he atrevido a emprenderlo porque tuve la feliz oportunidad de conocerla y de aprender mucho de sus ideas sobre el tema que ahí aborda, y porque, por lo tanto, soy deudor de ella en mi estudio sobre la Iglesia juarense.

En efecto, Guillermina Valdés-Villalva, en una entrevista y en un breve escrito suyo, me sumergió en la realidad sociorreligiosa de Ciudad Juárez de tal manera, que su interpretación fue una guía con la cual pude conocer el desempeño de la Iglesia católica local en el proceso social que va de 1972 a 1987. Con su amplísimo conocimiento de primera mano, con claridad teórica y con capacidad sintética, Valdés-Villalva me dio las claves necesarias para situar las orientaciones, periodos, tendencias, causas y consecuencias de la interacción Iglesia-sociedad civil juarenses.

En cuanto a su escrito, considero que es sólo un esbozo, un esquema, que seguramente hubiera desarrollado con toda la amplitud y riqueza de las que era capaz, y que no lo hizo por su prematura muerte. Sin embargo, aun así, este esquema es invaluable por el hecho de que la autora se sitúa como parte involucrada en las acciones que analiza. Nadie mejor que ella, como investigadora, pudo haber reflexionado sobre el grupo al que perteneció y en el cual fue protagonista principal del proceso que nos ocupamos.

El escrito, con un estilo sencillo, define términos, propone ideas y saca conclusiones claras. Tiene la principal virtud de conducir al lector desde el punto más general al más particular y desde lo más elemental hasta lo más complejo, de tal forma que su comprensión es muy accesible y nítida.

Valdés-Villalva no deja de lado algo imprescindible en la labor científica del analista social: confiesa su subjetividad y su participación en el fenómeno que examina, para después tomar distancia y abordarlo con objetividad. Es una premisa de honestidad intelectual que esta bien marcada en su trabajo.

Los siete apartados del escrito están debidamente articulados en cuanto a la coherencia y estructura interna de cada uno de ellos: parte de lo general a lo particular, describe y analiza.

En la introducción establece una problematización, las premisas teóricas y la definición conceptual. Con esto puede entonces explicar el proceso a nivel mundial, nacional y local, siempre apoyándose en material bibliográfico y en datos de primera mano. En la introducción también sitúa en una panorámica histórica el fenómeno de los grupos entusiastas divisivos, entre los que se encuentran los pentecostales contemporáneos, como aquellos que, desde el origen del cristianismo, han surgido como una reacción al relajamiento de la vida espiritual de las Iglesias. Como tales, han criticado severamente jerarquías y estructuras, lo que los hace contestatarios y conflictivos, pero también reformistas, lo cual redundaba en beneficio de las mismas instituciones, pues las refuncionalizan. Desde esta perspectiva debe entenderse la actuación de estos movimientos, como pasó con el jansenismo, el anabaptismo, etcétera.

Los grupos pentecostales católicos actuales fueron producto del Concilio Vaticano II, de fines de la década de los sesenta, que se realizó justamente cuando la Iglesia estaba en medio de una severa crisis de autoridad y crecimiento. El Movimiento Carismático, que nació en las universidades de Duquesne y Notre Dame, en Estados Unidos, se extendió rápidamente, pero junto con él, en Latinoamérica, creció una corriente con muy diferente orientación, la Teología de la Liberación. Valdés-Villalva se cuida de verlos como opuestos.

En ambos casos se trata de respuestas renovadoras dentro de la Iglesia que pueden complementarse. En este sentido, puede observarse la trayectoria que sigue la autora: no todos los grupos carismáticos tienen las mismas expresiones sociales. Entre ellos hay grupos indiferentes ante la realidad social o que sirven como instrumentos del imperialismo, pero también los hay que combinan su carácter entusiasta con una profunda preocupación social (derivada en buena medida de la Teología de la Liberación).

El examen de los grupos carismáticos se traza, pues, a partir de una matriz, es decir, de grupos que reclaman la pureza en la costumbre, la vuelta a lo sagrado dentro del cristianismo, y por ello se vuelven disidentes, pero con una gran diversidad en su actuar social y, por ende, político. Esto elimina la imagen, de sentido común dentro del catolicismo, que los ubica necesariamente ligados al *statu quo*.

Cuando Valdés-Villalva habla de los antecedentes del movimiento, intenta mostrar que éste es genuino. Desde sus orígenes, en 1967, quienes lo iniciaron (universitarios) satisficieron plenamente sus necesidades espirituales al realizar el "Bautizo en el Espíritu Santo", de tal manera que rápidamente se extendió en todo el mundo. Esto suscitó tal inquietud y desconfianza de la jerarquía católica, que desde entonces vigiló el desarrollo del movimiento.

Es en este aspecto en el que se muestra el patrón de comportamiento; divide y causa conflictos dentro de la institución.

En seguida Valdés-Villalva señala los fenómenos característicos relacionados con el movimiento, tal vez con el fin de evitar la parcialidad en su análisis. Si bien el movimiento ocasionó una mayor entrega a la oración, un enriquecimiento de los clones otorgados por el Espíritu Santo y un aumento del apostolado, entre otras cosas, también se volvió muy susceptible de caer en el fanatismo, el escapismo, el engolosinamiento, que ha llevado a posturas sectarias y exclusivistas dentro de la Iglesia.

Desde este punto de vista pueden verse más objetivamente los comportamientos sociales del movimiento.

Ya en este marco, Valdés-Villalva comienza su examen concreto del desarrollo del movimiento en México, en el cual ella interviene como participante directa. Sin calificar de algún modo al movimiento, ella se remite a los hechos. Desde 1970 comienza a establecerse el movimiento en dos centros principales: el Distrito Federal y Ciudad Juárez. En el primero resulta fundamental la actividad de la jerarquía eclesiástica, es decir, es el episcopado el que toma la iniciativa para introducirlo;

mientras que en el segundo es importado de Estados Unidos, y surge y crece entre grupos de laicos. Esto es importante anotarlo, porque en el primer caso el control eclesiástico se da de antemano; como los grupos entusiastas tienden a trazar caminos heterodoxos, el control se da por anticipado, y pierden pronto su carácter disruptivo.

En cambio, en Ciudad Juárez el movimiento (muy ligado a una vertiente protestante) se conserva en el ámbito del catolicismo por la habilidad de un jesuita, pero contiene fuertes rasgos autonomistas. El impulso que lleva lo hace chocar de inmediato con la autoridad diocesana, Mons. Manuel Talamás Camandari, un obispo que ya desde entonces se caracterizaba por sus posiciones renovadoras, aunque más cercanas a la Teología de la Liberación.

Valdés-Villalva no revela los hechos que en este sentido ella conocía muy bien. Por ejemplo, no informa que en 1970, con el auspicio de la diócesis, se había celebrado una reunión de teólogos latinoamericanos y estadounidenses partidarios de la Teología de la Liberación, que tuvo repercusión internacional; y que en ese tiempo ya la estructura diocesana funcionaba de acuerdo con las líneas pastorales de la Teología de la Liberación. Esto se puso en evidencia cuando, el 9 de febrero de 1972, Mons. Talamás y los sacerdotes de la diócesis publicaron un documento en varios diarios locales y nacionales donde hacían referencia a los asaltos y secuestros ocurridos en ese tiempo y a la situación política prevaleciente en el país.

Ahí los clérigos juarenses señalaban su deber de ejercer una misión profética de denuncia de la situación de pecado que vivía el país desde el movimiento estudiantil de 1968, pues la versión oficial y de los medios de comunicación sobre los hechos era falsa, ya que los asaltos y secuestros no obedecían a simples acciones delictivas sino, más bien, a una desesperada aspiración por la justicia y la libertad que el gobierno negaba sistemáticamente.

Resultaba obvio, en consecuencia, que la Renovación Carismática, como una expresión centrada en la búsqueda de dones sobrenaturales, chocara con una visión eclesiástica preocupada por una racionalidad científica y una aguda conciencia social.

Sin embargo, el obispo Talamás se preparaba para enfrentar un reto en particular: en su diócesis existía un claro proceso de secularización que ya erosionaba notoriamente a la Iglesia. Por su carácter de ciudad fronteriza, la migración, la invasión de confesiones no católicas y la diversificación económica contribuían a que Ciudad Juárez se estuviera convirtiendo en un lugar desacralizado. Y más aún, los sectores sociales medios y altos se oponían a la pastoral liberadora del prelado, quien era pública y duramente atacado por ellos.

Estos factores fueron decisivos para atenuar el conflicto entre Talamás y los grupos carismáticos. Muy probablemente éstos motivaron una seria reflexión del obispo que lo situaba ante una alternativa: continuar con su pastoral liberadora, y entonces desarrollar

un trabajo predominantemente popular, con resultados inciertos y contraponiéndose a la gran mayoría de los obispos mexicanos, o tomar distancia de la Teología de la Liberación y “pactar” con los grupos carismáticos para ganar terreno entre los estratos medios (donde el movimiento había adquirido una singular fuerza), y desde ahí proyectarse a todos los ámbitos y estratos sociales, sin abandonar del todo la idea de introducir en la pastoral una concientización social, más en función de la crítica a la corrupción y antidemocracia del sistema político que de la justicia social. Si fue así, es claro que optó por la segunda opción.

Todo esto nos da la posibilidad de entender con mayor profundidad el proceso apenas esbozado por Valdés-Villalva. Por eso puede percibirse, después de 1972, un prudente acercamiento del obispo al movimiento, a pesar de la contraposición existente. Así, Talamás y el arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, aceptaron paulatinamente al movimiento. A partir de 1975 se da una amplia difusión a la Renovación Carismática en ambas diócesis, pero ejerciendo un control sutil y la preocupación por la participación cívica. Estos aspectos neutralizaron la tendencia autonomista del movimiento, pero también lo dividieron. De cualquier manera, de aquí parte el gran impulso para recuperar el terreno perdido por la Iglesia en la zona.

Esto coincide con la información que menciona Valdés-Villalva de que en 1972 el conocido sacerdote Gustavo Fong convocó a los grupos carismáticos a incorporarse a su parroquia, la de la Sagrada Familia, pero pronto rompe con ellos, lo cual tuvo su costo:

el grupo se vinculó a sectores protestantes, aunque creció mucho en los sectores medios juarenses. Talamás, en consecuencia, obró con más cuidado y publicó dos documentos. El primero, de 1974, advertía los riesgos de desvío que corrían los grupos carismáticos frente a la ortodoxia católica, pero no prohibía la dirección protestante que tenían.

Posteriormente, ya dentro de una estrategia del Episcopado Mexicano, Talamás se acercaría más a estos grupos e instrumentaría acciones para ganar espacios entre ellos. Valdés-Villalva formaba parte del equipo que tenía tal consigna.

El segundo documento episcopal, de 1975, fue mucho más conciliador, aunque también alertaba sobre peligros (especialmente el de las desviaciones que podría tener el Movimiento Carismático al estar vinculado a Iglesias protestantes), y es el punto de arranque del cambio de orientación de la diócesis. Ya no hubo objeción de fondo para que el movimiento fuera aceptado en la nueva estrategia de evangelización. Es en este año cuando la Renovación Cristiana en el Espíritu Santo llega a tener alrededor de 500 grupos.

Resulta, entonces, significativo que la característica particular del Movimiento Carismático diocesano de Ciudad Juárez, en relación con el comportamiento que tenía a nivel nacional, era que “...tomó, a través de su liderazgo, posiciones concretas y públicas de denuncia, en especial contra el sistema de explotación económica, como fue el caso de los ‘pepenadores’ del basurero municipal”, como lo consigna Valdés-Villalva.

El sacerdote Gustavo Fong retoma la idea de agrupar a los carismáticos de clase media y alta en su parroquia, pero ya dentro de un nuevo sistema que hace mucho más controlable al movimiento dentro de la línea pastoral diocesana, lo que después se llamaría SINE (Sistema Integral de Nueva Evangelización). Este hecho tuvo una repercusión central en la participación política de los cuadros eclesiales de laicos que tendría lugar durante la década de los ochenta, no como grupos carismáticos, sino como organizaciones integradas a través de una base religiosa.

En el apartado sobre los actores principales en Ciudad Juárez, Valdés-Villalva menciona a quienes, de manera sustancial, imprimían el carácter social de la Renovación Carismática en Ciudad Juárez: el jesuita norteamericano Richard Thomas, por su gran obra asistencial;

el obispo Carlos Tala vera, encargado de los movimientos carismáticos, por su trayectoria de trabajo social; los misioneros del Espíritu Santo Salvador Carrillo Alday y Alfonso Navarro, quienes han sido los más notables teóricos difusores del movimiento a nivel nacional; el ya mencionado clérigo Gustavo Fong; el juarense Sergio Conde Varela, y la misma Guillermina Valdés-Villalva, quien, como fundadora de organizaciones sociales y como *académica*, se *hacía partícipe de la dirección del movimiento*.

Después (a clara orientación asistencialista-autogestiva del movimiento entre los sectores populares se fractura. Por desgracia, Valdés-Villalva da una explicación muy breve, y por tanto insuficiente, de ello. No es creíble que ella no pudiera extenderse más al respecto. Quizá su misma condición de participante la obligaba a no hacer públicos y más explícitos los conflictos internos. Nos queda la tarea de tratar de profundizar en ese aspecto a la luz del contexto de las actividades eclesíásticas en la zona.

Al mencionar Valdés-Villalva las corrientes ideológicas de la Renovación Carismática, señala las tres vertientes que se dieron tanto a nivel nacional como local: la progresista, la conservadora y la norteamericana. Las tres tienen conflictos entre sí desde 1976. La primera, a la que pertenecía la autora, simpatizaba con la Teología de la Liberación y pugnaba por una acción práctica del movimiento; la segunda, encabezada por los clérigos Alfonso Navarro y Gustavo Fong, eliminó toda preocupación social y, en cambio, se centró en contrarrestar la influencia protestante; la tercera, la menos importante, era liderada por el jesuita Richard Thomas, quien, aunque privilegiaba un compromiso social radical con los pobres, expresaba el maniqueísmo propio de la guerra fría, en el que Estados Unidos era considerado la tabla de salvación, y la Unión Soviética y las culturas antiguas, las fuentes del mal.

En realidad, la pugna ideológica se protagonizó entre las dos primeras. Valdés-Villalva apunta que la correlación de fuerzas a nivel mundial, con la llegada de Juan Pablo II, favoreció el triunfo de la orientación conservadora, pero sin aludir al proceso interno de la diócesis, que me parece mucho más definitorio.

En efecto, como ya quedó señalado, la diócesis enfrentaba tres serios problemas para realizar eficazmente su prédica: el proceso de secularización, la invasión masiva de confesiones no católicas y la animadversión de los sectores sociales dominantes hacia su pastoral popular. Era lógico que tenía que reconsiderar sus posiciones, y el movimiento carismático se presentaba como un instrumento idóneo para revertir la tendencia erosiva. La forma de hacerlo era controlándolo institucionalmente y renunciando a posiciones radicales.

Si bien esta postura favoreció a la corriente conservadora, le añadió el ingrediente de la educación cívica, la cual dinamizó notablemente una participación masiva de estos grupos en todos los niveles sociales en contra del sistema político, característica única del proceso social chihuahuense.

El siguiente apartado, que trata el Movimiento Carismático en el clima político, contiene una referencia mucho más amplia sobre el proceso social, pero también insuficiente. Valdés-Villalva observa que el factor externo, es decir, la crisis económica y política del país, desencadenó la politización de los grupos carismáticos. Indica que tal factor atemperó las diferencias entre las corrientes del movimiento y generó una oposición

común al gobierno, de tal manera que el PAN logró aliarse con ésta. Pero la autora advierte que antes el movimiento no tenía filiación política, y que fue tal coyuntura la que motivó a muchos de sus miembros a participar con el PAN, como fue el caso de Francisco Barrio, un miembro muy activo del movimiento, que fue presidente municipal de Ciudad Juárez de 1983 a 1986, candidato a la gubernatura de Chihuahua en 1986 y, finalmente, ahora es gobernador para el periodo 1992-1998.

Valdés-Villalva nos informa que los miembros del movimiento que conformaban los bloques políticos opositores ligados al PAN provenían de la corriente conservadora, la dirigida por el padre Fong, pero que también arrastró a los miembros de las otras dos corrientes. Con esto se afirma, por un lado, la no pertenencia del movimiento a ningún partido en especial y, por otro, que se mantenían las diferencias entre las corrientes, aunque apoyaran a Barrio.

Nuevamente, aquí falta profundidad en el análisis. El Movimiento Carismático, como mencionamos, quedó enmarcado en el proceso que seguían las diócesis de Chihuahua y Ciudad Juárez. Desde 1975, sus obispos dedicaron especial atención a la educación cívica de los feligreses (como consta en los documentos oficiales que publicaron), mediante las “pequeñas comunidades”, que eran grupos reducidos de oración, típicos del Movimiento Carismático, donde reflexionaban, a través de escritos, cursos y reuniones, sobre la relación entre acción política y fe.

Este fenómeno se desarrolló con mucha fuerza entre los sectores medios y altos, debido a su mayor nivel educativo y a las grandes redes de interrelación que existen en Ciudad Juárez entre esos sectores, pero adquirió aún más fuerza cuando dichos sectores fueron los más afectados por la devaluación y la estatización de los bancos en 1982.

Posteriormente, en la coyuntura de 1983, cuando el PAN ganó las elecciones de los municipios más importantes del estado, y en la de 1986, cuando se suscitó el gran conflicto político por el fraude electoral sufrido por el PAN al disputar la gubernatura, la actividad opositora estuvo también sostenida principalmente por diferentes grupos eclesiales, y no sólo los carismáticos, aunque éstos eran hegemónicos en Ciudad Juárez. La razón era la misma: el proceso seguido desde la segunda mitad de los años setenta se había articulado con las pastorales de Chihuahua y Ciudad Juárez, que proponían un compromiso cristiano de acción contra la corrupción y la antidemocracia del sistema político mexicano. Con ello, la Iglesia no sólo educaba cívicamente, sino también se legitimaba y se hacía presente en todos los ámbitos sociales.

Si bien las diferencias entre los miembros de la renovación carismática persistían, éstas quedaron minimizadas o quizá desaparecieron en los últimos años. El resultado fehaciente de su actividad fue un cambio político trascendente, al ganar la gubernatura del estado uno de sus miembros, pero igualmente importante fue que se convirtieron en los actores principales de un cambio religioso en la región.

Esta es la consecuencia que Valdés-Villalva trata de resaltar en su análisis de los grupos carismáticos. Y creo con seguridad que también hubiera sido mucho más amplio y agudo si hubiera tenido la oportunidad de concluirlo. Pero, vale la pena insistir, aun así, tal y como quedó, el escrito es un aporte importante para el estudio de los grupos carismáticos y el proceso social de Ciudad Juárez.