

la contestación en la iglesia: un caso histórico de movimientos populares contestatarios

La contestación es un fenómeno actual en la vida de la Iglesia. Tras el Concilio Vaticano II ha habido un resurgir de movimientos de contestación y crítica a la Iglesia institucional que se presentan como comunidades de base, movimientos apostólicos, comunidades cristianas populares, cristianos por el socialismo y otras denominaciones parecidas. Lo común a estos grupos es la crítica al modelo oficial de la Iglesia institucional, y la reivindicación de una Iglesia que tenga como punto de partida el pueblo y que reconozca los derechos de los laicos en la Iglesia.

Estos movimientos suponen una interrogante para la Iglesia actual. Son causa de preocupación y también de esperanza, presentan síntomas revitalizadores del cristianismo y ambigüedades y peligros que para algunos son sumamente preocupantes. Por eso nos parece interesante reflexionar sobre la historia del cristianismo, y estudiar a los grupos similares que han aparecido en otras épocas históricas. Esto es lo que pretende este artículo.

El presente estudio se concentra en los movimientos populares de los siglos XI y XII que arrojan paralelismos y analogías sorprendentes con los grupos actuales. Mi intento es estudiar las características de estos grupos, su índole contestataria y las consecuencias que tuvieron para la vida de la Iglesia. A partir de ahí intentaré hacer algunas breves sugerencias sobre la situación actual. Es verdad que la historia es difícilmente repetible, y que las diferencias sociológicas y teológicas que nos separan de estos movimientos son a veces abis-

males. Sin embargo también es cierto que aquel «que no lee la historia, está condenado a repetirla» en los errores y fallos que se han producido en el pasado. La Iglesia católica da precisamente un gran valor a la tradición y a su historia como fuente de saber para su conducta actual. Por eso me parece interesante que nos acerquemos a analizar las causas y motivaciones que originaron estos grupos, y a las fases diversas de su desarrollo, con objeto de iluminar la problemática actual en la que estamos inmersos.

I. LOS MOVIMIENTOS POPULARES DE LOS SIGLOS XI-XII *

1. La crisis de la sociedad occidental

Una de las causas de la aparición de movimientos populares que se enfrentan con la Iglesia institucional hay que buscarla en la grave crisis en la que se debate la sociedad occidental desde el s. X al s. XIII. En este tiempo se produce un crecimiento desmesurado de la población y la sociedad vive una era de paz y de tranquilidad que se impone a partir del s. XI. Además asistimos al declive de las formas de sociedad propias del feudalismo para iniciarse un fuerte proceso de urbanización que hace que renazcan las viejas ciudades romanas y aparezcan nuevos centros urbanos que transforman la geografía europea. Se pasa progresivamente de una cultura rural a una cultura campesina. Con esto se produce una internacionalización de Occidente tanto por la enorme extensión del comercio como por los movimientos de comunicación desencadenados por las cruzadas. La economía tiene una gran expansión dándose un progresivo desplazamiento del peso social antes detentado por el señor feudal hacia el «burqués». Si bien es verdad que en este tiempo todavía no se produce una formación capitalista industrial, por las graves limitaciones que impone a la producción artesanal el hecho de las corporaciones y los gremios, sí se da por el contrario un enorme impulso al capitalismo financiero.

Como resultado de esta enorme expansión económica y urbana nace un nuevo tipo de cultura caracterizada por una tendencia secularizante que se va a expresar pronto en el uso del método dialéctico en la teología, (a pesar de las sospechas que los medios más tradicionales tienen hacia los teólogos dialécticos), y en el desarrollo de las escuelas de las catedrales que van a crear una gran competencia a las escuelas monacales y darán lugar a las primeras universidades europeas. En este contexto de rápidas evoluciones y transformaciones sociales no hay que extrañarse de que se produzcan grandes conflictos

* Un estudio más detallado de estos movimientos, con abundantes referencias bibliográficas aparecerá en el número de Abril-Junio de 1979 en la Revista Estudios Eclesiásticos. Mi estudio es una contribución al número monográfico que esa revista va a consagrar a la Iglesia popular. Para ulteriores precisiones y matizaciones puede consultarse ese trabajo.

sociales, que incluso algunos autores marxistas designan como luchas de clases, en los que se imponen progresivamente los pertenecientes a la creciente burguesía urbana y las corporaciones o gremios de las ciudades¹.

Esta transformación de la sociedad no puede menos de hacer sentir su influjo sobre la Iglesia. Por una parte, porque en el régimen de cristiandad imperante en Europa, la Iglesia es uno de los elementos esenciales de la sociedad, tanto desde el punto de vista político, como económico y cultural. El Papa es el Jefe indiscutido de Occidente desde el triunfo de Gregorio VII en la lucha de las investiduras, y en su calidad de líder de Occidente interviene en los asuntos internos de otros reinos, convoca y dirige las cruzadas e incluso, puede deponer a reyes y emperadores desligando a sus súbditos del juramento de fidelidad. Desde el punto de vista económico la Iglesia posee más de un tercio de las tierras productivas de Occidente, y especialmente los monasterios son grandes centros productivos que determinan la vida económica, y de la misma manera la actividad constructora de la Iglesia configura la geografía urbana de Europa. Esta simbiosis socioeconómica y sociopolítica se encuentra también reflejada en el ámbito cultural dado que los centros de enseñanza y las primeras universidades están controladas masivamente por el clero, tanto por lo que se refiere a los profesores como a los alumnos. El código de Graciano tiene un valor canónico y civil, ya que las penas canónicas tiene efectos civiles automáticos y el control ideológico de Europa es detentado por los clérigos y los monjes, que son los concedores del latín, inaccesible para los laicos.

La conmoción cultural y social que se produce en estos siglos no puede menos de tener sus consecuencias en los movimientos religiosos. Los autores destacan el carácter sociopolítico de estos movimientos, donde a veces es difícil determinar el alcance de su carácter religioso, precisamente por las muchas implicaciones políticas y socioeconómicas que se dan en ellas. De todos modos, no se puede ver en los movimientos populares del s. XII una «contestación» sociopolítica que adopta formas religiosas. Los especialistas de esta época destacan el hecho de que estos movimientos están integrados por personas pertenecientes a los más diversos estratos sociales, y que en ellos hay clérigos, monjes, nobles, burgueses, comerciantes, campesinos y otros miembros pertenecientes a los estratos más bajos de la población. Por eso, estos movimientos son esencialmente populares, entendiéndolo por tal que nacen de la sociedad, del pueblo, abarcando a todas las clases sociales².

1. E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen in Zeitalter des Reformpapsttums*. Leipzig 1956. Esta obra analiza este proceso desde una óptica marxista.
2. Cfr. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt 1974, 157-70; H. WOLTER, *Handbuch der Kirchengeschichte III/2* (Edi. H. Jedin). Freiburg 1968, 135-50.

2. Motivaciones religiosas y teológicas

Aparte de estos condicionamientos socioculturales que, como hemos visto, son los propios de una sociedad en rápida transición y dinamismo social, se dan una serie de motivaciones claramente religiosas. Por una parte la reforma iniciada en la Iglesia, encuentra su punto álgido en el pontificado de Gregorio VII, que asumió los deseos de reforma que se daban en ella. Por otra, se creó una conciencia popular de la independencia que tiene la Iglesia respecto al poder de los señores, lo que llevó al conflicto de las investiduras con el emperador. Gregorio VII alienta al pueblo a rechazar a los sacerdotes simoníacos o que han recibido su inversión de los señores laicos. Esto provocó un aumento de la conciencia del laicado, como personalidad propia en la Iglesia, por el proceso de secularización de los reyes y príncipes.

Además la reforma significa el intento de poner un límite a los abusos y corrupción del clero, especialmente a los muchos atentados contra la moral. Es una época en la que abundan las comunidades o fraternidades penitenciales, donde predomina el laicado. De la misma forma, se observa un nuevo impulso a la idea de «vita apostólica», que ahora no se comprende tanto como «vita communis» en el recinto del convento, sino como predicación apostólica en medio de la sociedad. Las palabras claves de este tiempo son las de vida apostólica, penitencia, pobreza y ansias evangélicas. La segunda mitad del s. XI responde precisamente a estas apetencias enraizadas en el pueblo, y es significativo que, en esta época de grandes reformas y autocrítica de la Iglesia institucional, desaparezcan los movimientos populares sospechosos de herejías, a pesar de que han existido en los decenios anteriores de la primera mitad del s. XI, y que volverán a resurgir con una fuerza mayor en el XII, al decaer el ímpetu reformista de la curia papal y de los dignatarios de la Iglesia. Se puede decir en este sentido que la reforma gregoriana ha desencadenado y fortalecido una corriente reformista que va mucho más allá de las metas pretendidas por el mismo Gregorio VII.

3. Carácter contestatario de estos movimientos

Es importante que anotemos una característica esencial de los movimientos contestatarios del s. XI-XII: su índole esencialmente pragmática que inicialmente da poca importancia a las cuestiones doctrinales. Este es un punto que merece especialmente la atención, ya que una gran parte de estos grupos acaban siendo condenados como herejes por sus desviaciones doctrinales. Por el sentido reformista de estos grupos, lo primero que observamos es su tendencia ascética, evangélica y apostólica. No se trata, en primera instancia, de contestar la doctrina oficial de la Iglesia. De hecho, sabemos que muchos

de estos grupos inicialmente no pueden ser acusados de errores doctrinales, y que, incluso, algunos de ellos, como los valdenses, se oponen decididamente a la heterodoxia de los cátaros y son reconocidos como ajenos a las desviaciones doctrinales en el III Concilio Lateranense. Para estos grupos populares lo esencial es la acusación contra la Iglesia institucional: contra el lujo desmedido de sus altos dignatarios, contra los abusos simoníacos y la consideración de los cargos eclesiásticos como «beneficios» que se valoran desde un punto de vista económico, contra las faltas de castidad entre los clérigos y entre los monjes, y finalmente contra la mundanización de la Iglesia que lleva a sus altos representantes a actuaciones motivadas por consideraciones políticas.

Nos encontramos ante una «contestación» de la base, (en la que como decimos encontramos a clérigos y monjes que se solidarizan con estas acusaciones), que contesta en un primer plano la ortopraxis más que la ortodoxia de la Iglesia institucional. Naturalmente esto no quiere decir que no haya tendencias que no lleven a posibles desviaciones doctrinales, muy especialmente en lo que se refiere a la práctica de los sacramentos, en la que se tiende a resaltar la dignidad de vida del ministro como condición necesaria para la validez de los sacramentos, contraponiendo la santidad de vida a la legitimidad del «ordo» recibido. Pero, incluso, en el movimiento que más claramente está impregnado de desviaciones doctrinales, como ocurre en el caso de los cátaros, éstas están acompañadas por una atención grande a la praxis de vida que es esencial. Es evidente que movimientos que desde el punto de vista teórico son ortodoxos, como ocurre con las valdenses y humillados, van a desviarse a posiciones heterodoxas, al encontrarse con el rechazo y la condena de la Iglesia institucional, que es incapaz de asumir y de integrar lo válido de esta contestación.

Otra característica de estos movimientos contestatarios está en su inicial desconexión y falta de organización, excepto en el caso de los cátaros, que desde el principio tienen una fuerte organización institucional y tienden a crear una Iglesia paralela. La frecuencia y dispersión de estos movimientos, especialmente fuertes en las zonas más pobladas y ricas de Europa, muestra que responden a unas exigencias y cuestiones muy actuales en aquella época, a lo que nosotros llamaríamos signos de los tiempos. Esto se muestra también en el hecho de que, incluso después de que en estos movimientos se den claras desviaciones doctrinales, de que la Iglesia institucional les condene en el III Concilio Lateranense, y de que se emplee contra ellos la violencia física de la inquisición y de la cruzada, los movimientos siguen extendiéndose. En realidad se muestra en este hecho la necesidad imperiosa de que la Iglesia institucional se reforme en su praxis de vida y, mientras que esto no sea comprendido por los dirigentes de la Iglesia, serán ineficaces las acusaciones doctrinales para

responder a las apelaciones de praxis de vida. Esto no es asumido hasta Inocencio III que da un giro a la situación.

Este carácter contestatario de los movimientos populares no solamente se expresa en el ataque a los abusos del clero, sino que está refrendado por una conducta que busca la imitación del evangelio. En Pedro Valdés encontramos un auténtico precursor de Francisco de Asís, que vende cuanto tiene para dedicarse a la predicación itinerante. Este deseo de predicar el evangelio, arrebatando así a los clérigos al monopolio ideológico de la Iglesia, es una característica general de estos movimientos, que tienen una conciencia grande de Iglesia y que rechazan la identificación de la Iglesia con sus representantes institucionales. Especialmente las mujeres rompen las ataduras de la sociedad feudal, y del mismo modo que se da una nueva revalorización de la mujer en la literatura amorosa provenzal y de trovadores, de índole claramente paganizante, así ahora encontramos en el ámbito cristiano la incorporación de mujeres a estos movimientos, incluso de pecadoras públicas arrepentidas, que rechazan las sugerencias eclesiásticas de internarse en conventos. Este carácter pragmático de los movimientos se confirma también cuando atendemos a las disposiciones del Papa Lucio III, referentes a quienes son herejes, en el III Concilio Lateranense. Entonces, se determina que son herejes los que prediquen sin la autorización del obispo (sin entrar en determinaciones doctrinales). Igualmente ejerce un gran influjo Bernardo de Clairvaux que exige que sean considerados como herejes aquéllos que no acepten ser internados en conventos. Lo que aquí está en juego no es simplemente el rechazo de desviaciones doctrinales sino la contestación por parte de movimientos de la base (en el que se integran clérigos y nobles pertenecientes a otros estamentos de la sociedad), de la corrupción existente en la Iglesia institucional y la puesta en cuestión del monopolio de la predicación y de la enseñanza por parte de los clérigos.

4. Respuesta sociopolítica

La respuesta a estos movimientos tiene un aspecto claramente sociopolítico. Por un lado la formación de la Inquisición en la que el brazo secular interviene junto al papa para ahogar estos movimientos (como había ocurrido en tiempos de s. Agustín con los donatistas). Ya en la primera mitad del s. XI tenemos los primeros casos de herejes quemados por el brazo secular en Francia y Alemania, y en Italia el primero será Arnold de Brescia. Lucio III será el primero en instaurar un procedimiento inquisitorial «ex officio» y Gregorio IX posteriormente encarga a los inquisidores, en lugar de los obispos, el ejercicio de la inquisición. Su coetáneo, el emperador Federico II, declara la herejía crimen de lesa majestad e impone sobre ella las más duras penas civiles. Así

la violencia física es una de las respuestas del poder sociopolítico de papas, emperadores y reyes contra la contestación de los movimientos heréticos.

Más claro es esto todavía en la cruzada antialbigense desencadenada por Inocencio III en el sur de Francia y que desvasta la región durante veinte años. Aquí está en primer plano el interés del Conde Simón de Monfort por conquistarse un dominio en el sur de Francia y el deseo del Rey de Francia por someterse a los señores del sur e imponer su soberanía sobre ellos. Estos intereses políticos prevalecen incluso sobre la actitud de Inocencio III y su deseo de someter a los herejes. Pero lo básico es la respuesta teológica y carismática, ya que a pesar de las indudables conexiones sociopolíticas de estos movimientos lo fundamental es su carácter religioso.

5. Respuesta teológica de la Iglesia

Inicialmente ya hemos indicado que, por parte de la Iglesia institucional, no hay una respuesta adecuada a estos movimientos. El alto clero se siente atacado en su praxis de vida por el evangelismo de estos grupos que usan traducciones vernáculas de la biblia y doctrinas en las que a veces no es fácil encontrar desviaciones doctrinales. Las desviaciones heterodoxas sólo con el paso del tiempo se producen y se van agrandando en estos grupos, excepto en los cátaros que desde el principio radicalizan sus tendencias dualistas y maniqueas y llevan a un claro rechazo de principios vitales del cristianismo. Lógicamente es la labor de los teólogos y exegetas el revalorizar el Antiguo Testamento y los usos de la Iglesia frente a estas desviaciones doctrinales, especialmente reafirmando la validez de los sacramentos independientemente de la santidad o dignidad de los ministros.

Pero ya hemos indicado que el problema no es tanto de índole doctrinal cuanto pastoral. Esto lo comprende Inocencio III, que inicia una política de clara ruptura con la actitud que han tenido sus predecesores. Por un lado, emprende una política de conciliación en lugar de dureza respecto a los grupos herejes, que estén dispuestos a aceptar la autoridad de la jerarquía eclesiástica y que profesen la ortodoxia. Con esto logra la conciliación de algunos grupos, por ejemplo de Valdenses y de Humillados. Esto requiere una serie de concesiones por parte jerárquica, y Inocencio III les concede la predicación itinerante, limitando su predicación a cuestiones morales y no doctrinales, así como acepta su estilo de vida evangélico, de pobreza y de ascética.

Sin embargo, esta actitud conciliante y abierta por parte de la jerarquía no hubiera bastado para superar el movimiento, si Inocencio III no hubiera encontrado un instrumento formidable que daría una respuesta carismática y

evangélica a las necesidades eclesiales a las que respondían estos movimientos: el movimiento desencadenado por Francisco de Asís y por Domingo de Guzmán. El primero es una «segunda edición» de la inspiración y motivaciones tenidas por Pedro Valdés; y el Papa concede, contra la resistencia de la curia y contra las prohibiciones del IV Concilio Lateranense, la aprobación del movimiento que se integra en la Iglesia como una nueva orden. Los franciscanos arrastrarán a muchos simpatizantes de los movimientos heréticos, especialmente de los valdenses muy extendidos en Italia, precisamente por su similitud de vida y sus motivaciones evangélicas. Por otra parte, los dominicos se esfuerzan por la respuesta doctrinal y por la formación de mujeres y de los nobles, que en parte se habían integrado en estos movimientos heréticos y, al mismo tiempo, con su apariencia de sencillez evangélica se distancian del boato de los anteriores legales papales, los abades cistercienses, que no podían sino radicalizar la actitud contestataria de los movimientos populares.

Ambos movimientos, el franciscano y el dominico, son integrados en la estructura institucional de la Iglesia como nuevas órdenes, a pesar de la resistencia del clero tradicional. El mismo Francisco de Asís, a pesar de sus resistencias, es ordenado y pasa a formar parte de los clérigos. La pobreza que anhelaban estos movimientos encuentra un campo libre en estos nuevos frailes, pero ahora sin contestar al alto clero y fomentando precisamente en los franciscanos la veneración del clero. De todos es conocida la crisis de Francisco de Asís, cuando de vuelta de Jerusalén encuentra transformada su regla, la regla primitiva, y cómo el cardenal protector, que el papa ha asignado a la nueva orden, poco a poco irá configurando a la orden naciente según su propia mentalidad, que se aparta del evangelismo de Francisco de Asís. Es decir, aquí se da un proceso de respuesta carismática a los movimientos herejes que si bien es eficaz para responder a las necesidades evangélicas del pueblo cristiano, no es lo suficientemente fuerte como para reformar la cabeza de la Iglesia. La misma pobreza de la nueva orden de las clerisas, que se inspira en el evangelismo de Francisco de Asís, se considera un «privilegio papal». Algo parecido encontramos en la orden dominica, cuando desde 1232 se confía a los dominicos el ejercicio de la Inquisición, y ésta pronto se aleja del espíritu evangélico para ser contestada, incluso por obispos, príncipes y ciudades, por su arbitrariedad y crueldad en la lucha contra los herejes.

El resultado de esta respuesta teológica es la superación de la crisis desencadenada por estos movimientos populares, sin que se eliminen las raíces que han desencadenado la protesta. Como bien advierte el P. Congar, con esto se deja la puerta abierta a los sucesivos movimientos reformadores que harán su aparición en los siglos posteriores y que encontrarán su culmen en el estallido

de la reforma protestante³. No es por ello extraño que los protestantes hayan mirado con simpatía e incluso con identificación a estos movimientos populares en los que encuentran precursores de su reforma, que denuncian la corrupción de la Iglesia institucional como inicialmente intentó el mismo Lutero.

II. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ACTUALIDAD

Indudablemente este análisis histórico que he realizado no se puede aplicar sin más a la situación actual. Tanto desde el punto de vista sociopolítico y cultural, como desde una óptica teológica y propiamente eclesial, los movimientos de comunidades populares se diferencian esencialmente en muchos aspectos de los que hemos analizado. Sin embargo me parece que esta reflexión nos aporta algunos elementos a tener en cuenta al analizar la situación actual de las comunidades de base y movimientos análogos dentro de la Iglesia.

Por una parte, no podemos descuidar el contexto sociopolítico y sociocultural: Para nadie es un secreto la profunda crisis por la que atraviesa actualmente la sociedad occidental, resultado de los cambios espectaculares que se han producido en los últimos decenios en los campos de la cultura, de la economía, de la concentración urbana, y del desplazamiento de la vida del país hacia el modelo de la sociedad de consumo y de la tecnocracia. Ante cambios tan profundos y tan radicales, la Iglesia no puede menos de verse afectada por estos fenómenos, y, en consecuencia, perder la estabilidad, firmeza y seguridad que la han caracterizado en otras épocas. Los movimientos populares, dentro de la Iglesia, son un síntoma más de estas repercusiones.

De un modo más agudo, si cabe, tiene que dejarse sentir esto en nuestro país donde en los últimos decenios se hacía difícil distinguir entre una acción específicamente religiosa sin connotaciones políticas, y viceversa. El nacional-catolicismo y la simbiosis tan estrecha que se ha dado en nuestra sociedad, durante el régimen de Franco, entre la Iglesia y el Estado ha hecho que los conflictos y las tensiones fueran frecuentes e incluso simultáneos en la esfera religiosa y eclesial y en la sociopolítica.

Un segundo paralelismo lo podemos encontrar en las motivaciones propiamente eclesiales: También en nuestra época se ha desencadenado un proceso de reforma y de renovación de la Iglesia partiendo de la misma jerarquía eclesiástica. La dinámica del Vaticano II, su revalorización del papel del laico en la Iglesia, el reconocimiento de la autonomía del orden temporal, y la aceptación de los derechos humanos y de la democracia, como forma de gobierno en el que el poder

3. Y. CONGAR, *L'Eglise. De Saint Agustin á l'époque moderne*. París 1970, 209.

reside en el pueblo, son motivaciones que han sido acogidas por los grupos de comunidades de base, comunidades cristianas populares, etc., de la misma forma que los movimientos del XI-XII se hacen eco de las directrices reformistas de Gregorio VII, e incluso de Inocencio III.

Sin embargo, de la misma forma que aquellos grupos fueron mucho más allá de lo que pretendían los citados Papas, así también las comunidades populares y de base, que hoy proliferan, tienen unas metas que sobrepasan las concreciones del Vaticano II: tanto en el campo litúrgico, como en el institucional (participación del laicado en la toma de decisiones que afectan a la Iglesia); en el sociopolítico (intervención activa de la Iglesia y los cristianos en la realización de los derechos humanos, en la reforma de la sociedad y sus estructuras injustas), como en el ideológico (elaboración de una teología comprensible y adaptada a las necesidades del pueblo) ⁴.

El carácter contestatario de estos grupos y movimientos es notorio y son frecuentes los casos de interpelación e, incluso, enfrentamiento a la autoridad eclesiástica. Esta interpelación cuestiona tanto la forma de ejercer la autoridad, como en algunos casos, la validez de esa misma autoridad y su no legitimación por no ser un servicio al pueblo de Dios ⁵.

Naturalmente estos paralelismos no pueden hacernos caer en la tentación de creer que se repite de nuevo el mismo fenómeno. Hay también diferencias significativas: si estos grupos del XI-XII son la vanguardia del movimiento individualista y subjetivista en Europa (y en este sentido se puede hablar en esta época de un pre-renacimiento y un despertar de la conciencia del valor del individuo que se desprende de los lazos de la colectividad), ahora lo que estos grupos buscan es la comunidad en una sociedad, como la nuestra, en la que el individuo se siente inseguro y aislado. Si en aquella época se buscaba una absoluta independencia de la Iglesia del orden temporal, ahora estos grupos pretenden un compromiso de la Iglesia con las realidades terrenas de forma que se convierta en un agente de liberación. De la misma forma, hoy se rechaza las tendencias ascéticas y el distanciamiento de lo «corporal» que pretendían aquellos grupos tremendamente «espiritualistas» ⁶.

4. Véanse las conclusiones del II encuentro de Comunidades cristianas populares, que son muy claras en esta línea. Cfr. **Hechos y Dichos** 478 (Noviembre 1976). 19-22.

5. **Op. cit.**, 21: «Una Iglesia en la que todo ministerio exista sólo en función del servicio a la comunidad y al pueblo». Y también, «El pueblo cristiano tiene derecho a recuperar el Evangelio, secuestrado por una Iglesia institucional, convertida en poder y burocracia, al servicio de intereses de clase, ajenos al pueblo y por lo tanto al Evangelio».

6. «Las comunidades populares no intentan formar ningún tipo de grupo político, pero sí han de servir como base e impulso al compromiso político. La fe es una fuerza que estimula la creación de una alternativa social y política, pero también exige trabajar por una alternativa cristiana y de vida eclesial»: **Op. cit.**, 21.

Pero estas diferencias no pueden ocultarnos que, **tanto** en el XI-XII **como** ahora, hay un despertar nuevo de los laicos en la Iglesia y un resurgir de la conciencia de que la Iglesia necesita una reforma en sus estructuras y en su funcionamiento que todavía está sólo en los inicios. Ante esto la respuesta de la Iglesia oficial a estos grupos presenta parecidos interrogantes a los de aquel tiempo: o el rechazo y la condena absoluta, o la búsqueda de canales de integración de esas energías reformadoras y vitalizadoras en el seno de la Iglesia.

En el primer caso se podría quizás afirmar que como en el s.XI-XII se pier- de una excelente ocasión de revitalizar a la Iglesia y que así se deja la puerta abierta a posibles futuros estallidos como los que se dieron en el s.XVI. La Igle- sia habría perdido una excelente ocasión histórica. **En el segundo caso** haría fal- ta una gran flexibilidad por parte de la Iglesia oficial para integrar de forma crí- tica a estos grupos, para tener paciencia en el necesario proceso de depuración de estos grupos de los posibles elementos heterodoxos que se introducen en ellos (exactamente como en los siglos que he analizado). En este sentido, los grupos actuales cuestionan la capacidad de la institución eclesiástica para integrar corrientes carismáticas con tendencias claramente evangélicas, pero también mezcladas con elementos doctrinales e ideológicos difícilmente acep- tables para la Iglesia.

Por su parte estos grupos tienen la misma ambigüedad y parecidos peligros a los que hemos analizado: la contestación legítima en nombre de valores evan- gélicos, puede fácilmente provocar, por influjo de otras ideologías (por ejemplo el marxismo) o de la misma resistencia de la institución eclesial, el rechazo de elementos doctrinales que pertenecen a la esencia de la doctrina oficial de la Iglesia. Esta contaminación ideológica podría desvirtuar tanto el carácter de es- tos movimientos (que por ejemplo podrían convertirse en grupos de mera rei- vindicación sociopolítica «arropados» con un lenguaje religioso), como las me- tas de su crítica a la Iglesia institucional (la tentación de construir una Iglesia paralela, como hicieron los cátaros, en lugar de afinazar su vinculación crítica al seno de la Iglesia).

En realidad la dinámica institución-carismas, Iglesia institucional y movimien- tos comunitarios de base, es esencial a la Iglesia y al cristianismo en cuanto tal. Esta tensión dinámica puede ser fecunda para la vida de la misma Iglesia o, por el contrario, llevar a la polarización, a la formación de una Iglesia buro- crática y esclerotizada de una parte y por otra al nacimiento de diversas sectas que irán declinando y desapareciendo con el paso del tiempo, o convirtiéndose a su vez en Iglesias tan esclerotizadas como la Iglesia madre de cuyo seno na- cieron (como ha ocurrido tan frecuentemente en el protestantismo).

Juan A. Estrada