

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de nivel superior según
Acuerdo Secretarial 15018, publicado en el DIARIO OFICIAL DE LA
FEDERACIÓN EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SOCIOPOLÍTICOS Y JURÍDICOS

MAESTRÍA EN POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA



**LA IGLESIA CATÓLICA EN EL PROCESO DE RECONFIGURACIÓN
DEL REGIMEN POLITICO MEXICANO (1968-2000)**

TESIS PROFESIONAL

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

Presenta

SERGIO PADILLA MORENO

Asesor: Dr. IGNACIO MEDINA NÚÑEZ

Tlaquepaque, Jal., Octubre de 2010

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Contextualización, hipótesis y metodología

<i>Breve contextualización histórica</i>	4
<i>Periodo que abarca esta investigación: 1968-2000</i>	8
<i>Plan de desarrollo y metodología</i>	11
<i>Hipótesis de trabajo</i>	13
<i>Marco teórico para abordar el proceso de cambio y reconfiguración del régimen</i>	16
<i>Definición de algunos términos claves para esta investigación</i>	17
<i>Criterios para medir cualitativamente la fortaleza o debilidad de los modelos de Iglesia</i>	23
<i>Algunos límites y alcances de esta investigación</i>	23

CAPÍTULO 1

La Iglesia como actor político: fundamentos para contextualizar el análisis

<i>Definición de Iglesia</i>	31
<i>La polémica de plantear la cuestión del ser político de la Iglesia</i>	32
<i>Alcances y límites de la Iglesia como actor político: un primer abordaje</i>	35
<i>Marcos de referencia teórica: dos aproximaciones al concepto de la política</i>	40
Hannah Arendt	40
Carl Schmitt	42
<i>Fundamentos de la participación política de la Iglesia en los documentos doctrinales oficiales</i>	45
Concilio Vaticano II	45
Asambleas del Consejo Episcopal Latinoamericano	48
Otros documentos	53
<i>Conclusión</i>	55

CAPÍTULO 2

Modelos de Iglesia: la configuración de las líneas teológicas en perspectiva política

<i>Estructura formal de la institución eclesiástica</i>	61
<i>Modelos al interno de la Iglesia católica</i>	66
<i>Modelos de Iglesia: una caracterización para el caso mexicano</i>	67
Modelo I: Iglesia centrada en la institución y la doctrina oficial	68
Modelo II: Iglesia centrada en el carisma y la praxis	74
Modelo III: Iglesia centrada en el culto y la doctrina	83
<i>A manera de síntesis: el conflicto inherente entre los Modelos</i>	85

CAPÍTULO 3

La Iglesia y el Régimen Político Mexicano

<i>Introducción</i>	88
<i>De la persistencia estable a la persistencia inestable (1968-1977)</i>	89
La Iglesia: tiempos de adaptación, crisis y definiciones ante el <i>aggiornamento</i> (1968-1977)	92
Articulación en torno a la hipótesis	110
<i>De la persistencia inestable a la crisis autoritaria del régimen (1977-1988)</i>	113
La Iglesia, desde sus tensiones internas, interviene en el espacio político (1977-1988)	121
Articulación en torno a la hipótesis	136
<i>De la crisis autoritaria a la reconsolidación del régimen (1988-1993)</i>	137
La Iglesia, fortalecida desde Roma, negocia con el régimen (1988-1993)	141
Articulación en torno a la hipótesis	155
<i>De la reconsolidación fallida a la transición continua (1994-2000)</i>	157
La Iglesia es Una, Santa, Católica, Apostólica... y de Prigione (1994-2000)	161
Articulación en torno a la hipótesis	179

CONCLUSIÓN

Inercias y constantes en la última década

<i>Los últimos diez años: un régimen en debilidad continua</i>	184
<i>Los Modelos de Iglesia en la última década de cara al débil régimen de la alternancia</i>	185
BIBLIOGRAFÍA	198

INTRODUCCIÓN

Contextualización, hipótesis y metodología

Breve contextualización histórica

La conformación de la nación mexicana ha sido resultado de una larga y rica historia en la que se fueron amalgamando las diversas culturas indígenas con la herencia y cosmovisión española, generando un mestizaje que tuvo en la religión católica uno de sus elementos centrales. La Iglesia católica encontró en la Nueva España terrenos fértiles para su labor religiosa, en contraste a la crisis que enfrentaba en Europa, donde sus prácticas eran fuertemente criticadas desde el interno mismo de la Iglesia (Lutero y la Reforma Protestante), al igual que eran cuestionados sus dogmas y doctrinas a partir del desarrollo y consolidación del humanismo renacentista, tanto en la vertiente filosófica como en la científica. Las ideas católicas, impuestas muchas veces por la razón de la violencia física y simbólica, enraizaron en el México colonial generando una cultura mestiza y sincrética, donde la Iglesia, en cuanto institución, fue factor de cohesión e identidad de la naciente nación, por lo que consolidó un gran capital simbólico mediante el dominio del rito los espacios sagrados y no pocas instancias educativas, elementos que formaban parte de la cotidianeidad de los ciudadanos.¹ La consolidación de la postura política de la Iglesia ante las autoridades virreinales le trajo, adicionalmente, ventajas en lo económico mediante la posesión de enormes cantidades de tierra y las industrias derivadas de ella.

El advenimiento y desarrollo de la guerra de Independencia, que trajo consigo ideas de libertad política -que encontraron en algunos miembros del clero católico sus más aguerridos promotores-, provocaron que, una vez consolidado el rompimiento con España, se mantuvieran los privilegios corporativos, y muy en particular los de la Iglesia católica. El sociólogo Jean-Pierre Bastian plantea la hipótesis de que posterior a la lucha independiente, a la Iglesia se le percibía como la única fuerza capaz de mantener la integración y cierta unidad nacional en la nueva realidad política y social del país.²

¹“La fuerza conjugada del catolicismo político y estético contribuyó a conformar una cultura religiosa y política integradora y legitimadora de las asimetrías sociales y raciales, sin que se creara un espacio religioso y filosófico crítico, como había ocurrido en Europa con la doble influencia de las reformas protestantes y de las Luces” Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997. Pág. 33.

² *Ibíd.*, pp. 33 y 34.

Hacia la mitad del siglo XIX, el México independiente vivió un profundo movimiento originado y motivado por los ideales liberales, que, entre otras cosas, cuestionaban la praxis y el poder de la Iglesia católica, por lo que se generó un movimiento político, ideológico y social para separarla del ámbito del Estado y restarle así las prerrogativas que había conseguido a lo largo de la Colonia. Se inició entonces un proceso de secularización del Estado que implicaba una progresiva tolerancia religiosa y libertad de cultos; un Estado laico, que con su positivismo jurídico estableció reglas claras para que los intereses eclesiásticos no se constituyeran en criterio de decisión en cuestiones políticas y de interés nacional. Todo este proceso conocido como la Reforma, en la práctica derivó en muchas ocasiones en discursos y acciones marcadas por un fuerte anticlericalismo –con cuestionamientos a la práctica educativa, asistencial y económica de la Iglesia-, por parte de los promotores más radicales del liberalismo. La Iglesia y los sectores conservadores mostraron sus grandes resistencias frente a las reformas políticas.³

Al final del proceso y conflictos que trajo consigo la Reforma, la realidad es que la Iglesia no perdió la hegemonía simbólica sobre la sociedad civil. La sangre derramada a causa de estas luchas y reposicionamientos políticos generó heridas que, lejos de sanar, se abrieron aún más a raíz del movimiento de reconfiguración del Estado mexicano durante y después del proceso revolucionario⁴ de inicios del siglo XX, donde la Iglesia católica quiso reposicionarse a pesar de los impedimentos legales surgidos de la Constitución de 1917 en sus artículos 3º y 130º, los cuales mantenían el espíritu de la Reforma de separación de un Estado laico respecto de la Iglesia y donde ésta era fuertemente limitada en su libertad de acción.

³ “México heredó de la Colonia instituciones, costumbres y tradiciones que necesitaban adaptarse a la nueva realidad política con la que empezaba su nueva vida independiente. Tal vez ninguna de estas instituciones presentaba problemas más complicados que la Iglesia. En una sociedad sacralizada, en que lo civil y lo religioso se confundían, resultaría muy difícil intentar el mínimo cambio, a no ser que se quisiera armar una verdadera revolución político social”. Francisco Morales, “La iglesia católica en la historia de México. Siglo XIX”, en José de Jesús Legorreta *et. al.*, *La iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México, 2000, p. 68.

⁴ El Estado mexicano surgido de la Revolución se enfrentó a la paradoja de “intentar desesperadamente secularizar a la sociedad civil por la educación, mientras la sociedad civil se resistía, condicionada por sus prácticas y mentalidades por un catolicismo liberal y antimoderno. Cada vez que el Estado quiso rebasar esta frontera bien delimitada, se encontró confrontado con una fuerte resistencia, cuya manifestación más ejemplar fue la guerra cristera (1926-1929).” Bastian, *op. cit.*, p. 38.

Los “arreglos”⁵ entre el gobierno y la cúpula católica, firmados el 21 de junio de 1929, dieron origen a una convivencia pacífica entre la Iglesia y el Estado en el llamado “modus vivendi”⁶ que dominó la vida nacional desde 1930 hasta 1992, periodo en el que el régimen político mexicano nunca padeció, salvo en coyunturas específicas y muy localizadas geográficamente, una oposición frontal por parte de la Iglesia.⁷ Fue hasta el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari, cuando el Estado negoció con altos prelados de la jerarquía eclesiástica el establecimiento de las relaciones oficiales entre la institución católica y el Estado mexicano. En el ínter de todo este proceso, la secularización no había pasado de ser algo superficial, y el campo estrictamente religioso seguía totalmente dominado por un catolicismo de indudable arraigo en la sociedad, y al que el Estado, a pesar de sus intentos repetidos de reducirla solamente al espacio de la sacristía, mostraba respetuosa tolerancia a cambio de una posición discreta o neutral por parte del clero en asuntos públicos. En la práctica, la Iglesia siguió manteniendo presencia en la sociedad a través del manejo de instituciones educativas privadas, hospitales, algunas editoriales, presencia de los prelados de la alta jerarquía católica en los espacios noticiosos, y por supuesto, las actividades pastorales propias en parroquias y centros tradicionales de culto, de gran convocatoria de feligreses a lo largo de todo el país. Se puede decir entonces que, a pesar de los ideales liberales que se consagraron en la Constitución, la Iglesia no había perdido su poder de influencia social en México.

Periodo que abarca esta investigación: 1968-2000

Durante las tres décadas que van desde finales de los sesentas hasta el año 2000, el rostro de la Iglesia cambió, así como el rostro del Estado y, en general, el rostro mismo de México; aunque, por otra parte, no podemos soslayar que la inequidad, la injusticia y la marginación han sido realidades perenes en la larga historia de esta nación. Después de los movimientos sociales de 1968, que marcaron el final del periodo de crecimiento económico y estabilidad social conocido como el “milagro mexicano”, las cosas comenzaron a cambiar en varios aspectos, tanto en el terreno político, como en el social, el cultural y el religioso. Justo en ese

⁵ *Vid.*, Francisco Morales, *op. cit.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁷ César Cansino, *La transición mexicana 1977-2000*, CEPACOM, México, 2000, p. 103.

año, la Iglesia católica tenía menos de un lustro de haber clausurado el Concilio Vaticano II, y en América Latina se comenzó a gestar un serio movimiento de adaptación de la institución eclesial a la realidad del continente a partir del impulso conciliar. Como veremos en los siguientes capítulos, la Iglesia católica mexicana fue haciendo su proceso de adaptación a los nuevos tiempos eclesiales e históricos, abriéndose paso paulatinamente de cara a un régimen que la había puesto al margen del espacio público. Hoy en día, el peso simbólico de la Iglesia sigue siendo considerable y en los últimos años ha tenido, como institución, significativas conquistas: tiene libertad legal de hacer manifestaciones públicas de actos religiosos –mismos que conocieron verdaderas apoteosis durante las varias visitas que realizó a México el Papa Juan Pablo II-, tiene personalidad jurídica reconocida a través de la figura de Asociaciones Religiosas, tiene mayores accesos a los medios de comunicación a través del manejo de sus propios canales de televisión, estaciones de radio y periódicos, etcétera.⁸ Y contrario a lo que pasaba en décadas pasadas, resultado del proceso mismo de la transformación del sistema político mexicano, hoy en día muchos altos funcionarios de los gobiernos actuales, en sus tres niveles, expresan abiertamente su pertenencia a la Iglesia católica, lo que ha puesto en la palestra de la discusión pública el tema de la laicidad del Estado mexicano.

Desde la perspectiva política, las protestas estudiantiles de 1968 marcaron, según la opinión de varios analistas, el inicio de la larga lucha por la apertura democrática del régimen político del país. Así pues, dicho año es propicio marcarlo como punto de partida para el desarrollo de este acercamiento, pues se empatan dos acontecimientos claves: por una parte, el inicio de la crisis del régimen y, por otra, el proceso de implementación de la renovación conciliar de la Iglesia en México. A partir de este punto de partida, tanto el régimen como la Iglesia dejaron de ser los entes apartados e independientes entre sí según el “modus vivendi” de las últimas décadas, y se comenzaron a presentar puntos de contacto de diversa intensidad entre ellos. Como veremos en el capítulo tercero, desde la perspectiva de la Iglesia se fueron aplicando de manera distinta los principios conciliares, algunos no se aplicaron del todo, e independientemente de ellos, diversos sectores eclesiales se posicionaron frente al régimen

⁸ Según la Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (ENCUP) de 2008, la Iglesia está entre las instituciones que gozan de mayor confianza (72 %), por encima del ejército (67%) y el IFE (66%). Cf. Secretaría de Gobernación, “Cuarta Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (2008)”, obtenido el 18 de abril de 2009 desde <http://www.encup.gob.mx/index.php?page=cuarta-encup-resultados>

en el devenir mismo del proceso de reconfiguración de éste. Nuestro análisis llegará hasta el año 2000 cuando se dio la primera alternancia de partido político en la Presidencia de la República. La última década será abordada a manera de constatación de las inercias gestadas durante el periodo de análisis de esta investigación.

Ante esta realidad presente y de cara al devenir histórico-político de la Iglesia y el régimen político mexicano surgen varias preguntas: ¿Hay un reposicionamiento de la Iglesia desde la perspectiva de su influencia política por su mayor participación en la vida pública del país, a raíz de los cambios legales de los últimos años? ¿Cuál ha sido su papel en el proceso más importante que en materia política ha vivido el país en los últimos años, es decir, el incipiente establecimiento de la democracia? ¿Será la Iglesia factor determinante en el complejo proceso de consolidación democrática del país?

Algunos analistas han abordado el tema y afirman que “en los últimos años la Iglesia católica ha retomado una presencia significativa en la vida pública de México”⁹; aunque hablar de vida pública es un concepto demasiado amplio que habrá que afinar más adelante. Autores como Roberto Blancarte, investigador del Colegio de México, han hecho análisis y estudios desde diversas ópticas sobre las implicaciones de la actual relación Estado-Iglesia. Se han abordado temas que implican la vida de la Iglesia en el ámbito público en México, aunque en muchas ocasiones se parte de posturas unilaterales, ya sea de carácter anticlerical por un lado, o bien, apologéticas por otro; en ambos casos se persigue la búsqueda de justificar posiciones y defender intereses. La presencia y acción de la Iglesia católica y otras denominaciones religiosas en México, ha generado amplios e interesantes estudios desde perspectivas sociológicas, antropológicas, históricas e historiográficas, además de estéticas y etnológicas; sin embargo, desde mi punto de vista, hay pocas reflexiones desde la ciencia política sobre la relación entre religión católica y política en México. Falta hacer análisis y estudios especialmente enfocados hacia la participación política de la Iglesia en los más significativos momentos del proceso democratizador¹⁰ del país. Todo parece indicar, insisto, que el tema todavía encuentra tierras vírgenes entre los estudiosos de la ciencia política, pues, más allá de

⁹ Legorreta, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ *Vid.*, Roberto Blancarte *et. al*, *Religión, iglesias y democracia*, La Jornada Ediciones, México, 1995, pp. 7-10.

que en un caso como el mexicano exista un marco legal que la separa del ámbito del Estado, y donde a los ministros de culto se les restringen ciertos derechos políticos comunes al resto de los ciudadanos, lo cierto es que los puntos de contacto entre religión y política, y más precisamente entre la Iglesia católica y el ámbito de lo político en México, están más vigentes que nunca, de allí la pertinencia de abordar el tema de la participación política de la Iglesia católica más allá de los marcos legales, los imaginarios colectivos, las filias y fobias que marcan el tema de las relaciones entre las iglesias y Estado en México.

Plan de desarrollo y metodología

Para entender y encuadrar el modo de ser de la Iglesia desde la perspectiva política, el cual genera enorme polémica en nuestro país, es necesario que en el primer capítulo hagamos un ejercicio de análisis de algunos fundamentos de la función política de la Iglesia y encuadrarlos en un marco teórico básico. Así pues, en primera instancia se analizarán diversas conceptualizaciones de lo que se entiende por política, según algunos acercamientos planteados por reconocidos teóricos del tema, en función de establecer algunos puntos de referencia que conviene tener en el horizonte del análisis. Posteriormente, y a manera de contraste, presentaremos algunos ejes e insistencias sobre la misión y praxis de la Iglesia en importantes documentos oficiales de la institución, desde donde se fundamenta su ser y quehacer en el ámbito de lo social -y por ende de lo político-, para después compararlas y hacerlas dialogar con la conceptualización de la política hecha en la primera instancia. Con este diálogo pretendo justificar teóricamente, el sentido y pertinencia de hablar de la acción y peso político de la Iglesia.

En el segundo capítulo, abordaremos y explicaremos los dos modos concretos y sus características - que llamaremos “Modelos”-, de cómo la Iglesia católica en México articula las diversas ideas teológico-doctrinales y prácticas que le dan su configuración y peso como actor político, pues, como se verá, la institución eclesiástica, dada su naturaleza y complejidad, ha adquirido diversos rostros, parámetros, insistencias, presencias y modos de ser y entenderse a sí misma y de posicionarse en el mundo, y por ende, en el espacio público.

Finalmente, en el capítulo tercero, a partir de la hipótesis central y las hipótesis alternativas derivadas, haremos un análisis de las intersecciones de dichos Modelos en relación a los momentos más importantes y significativos del proceso de reconfiguración que el sistema político mexicano, abordado desde la categoría de “régimen”, ha venido sufriendo a lo largo de las últimas cuatro décadas, es decir, desde 1968 hasta el año 2000, en lo que también se ha llamado proceso de apertura o liberalización democrática. Si bien, como dice Giovanni Sartori, “la ciencia empírica de la política es difícil de hacer,”¹¹ dado que el carácter del conocimiento empírico es un *conocimiento para aplicar*, para *obrar* sobre la realidad, para saber *cómo* funciona una determinada realidad,¹² el objetivo de esta investigación es acercarnos, desde la ciencia empírica de la política, a las dinámicas, intersecciones, fundamentos y principios que han marcado la presencia, acción e influencia de la Iglesia católica mexicana como actor político en el proceso de transformación, cambio y reconfiguración del régimen político mexicano.

Es importante precisar, a manera de enfocar los alcances y límites de este trabajo, que en el abordaje que se propone respecto a la Iglesia se tocará necesariamente algún aspecto estrictamente teológico, dado el carácter de cada Modelo, pero a manera enunciativa o para aclaración de los marcos doctrinales y pastorales que configuran su ser y su quehacer social y político, pero el análisis se centrará, con mayor énfasis, respecto a la praxis y discurso de autoridades religiosas de la Iglesia católica: Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), cardenales, obispos, sacerdotes, laicos que prestan especial servicio a la institución, diversas organizaciones católicas, etcétera.

A manera de establecer lo que Bourdieu llama “vigilancia epistemológica”, quiero manifestar que el interés por este tema viene de la experiencia propia de haber sido miembro de una congregación religiosa de la Iglesia católica, los Misioneros del Espíritu Santo, y haber vivido, en carne propia, todo un proceso de acercamiento desde la pastoral a diversas realidades, personas concretas y situaciones sociales complejas, lo que trajo en mi persona no pocas crisis y rupturas ideológicas. Muchos de los elementos planteados en esta tesis, tanto

¹¹ Giovanni Sartori, *La política, lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 51.

¹² *Cf.*, *Ibíd.*, pp. 44-46.

preguntas, como métodos de análisis, hipótesis y relaciones entre variables, son resultado de los propios cuestionamientos respecto a mis fundamentos, opiniones y visiones sobre el tema que abarca este trabajo; así pues, además de ser una tesis, tiene no pocos elementos de reflexión de mi propia experiencia vital.

Por otra parte, esta investigación surge desde mi categoría de creyente y en mi calidad de profesor del ITESO, Universidad jesuita de Guadalajara, por lo que desde el aprendizaje realizado al cursar este posgrado y las Orientaciones Fundamentales de esta institución, quiero contribuir a la reflexión de un tema que nos involucra a todos, de cara a los millones de mexicanos que todavía padecen la injusticia del régimen y la indiferencia de la Iglesia.

Hipótesis de trabajo

Como se expresé líneas arriba, el motivo de haber escogido este tema de investigación tiene mucho que ver con una especie de mirada, reflexión y recuperación teórica de una parte de mi experiencia como religioso Misionero del Espíritu Santo, en la que tuve la experiencia de conocer, de primera mano, las fuerzas y debilidades, congruencias y contradicciones de una institución plural como la Iglesia, en medio de un país donde mucha gente luchaba por sobrevivir y por trabajar con ahínco en abrir caminos y espacios para el logro de la democracia. A través de este abordaje pretendo “cuestionar los supuestos y creencias”¹³ que fueron marcando mi modo de ser y de estar en los tiempos previos, presentes y posteriores a mi paso por la vida religiosa, así como hacer un modesto aporte, desde la ciencia política, para profundizar en un tema complejo y que, por lo mismo, sigue siendo terreno virgen para futuras investigaciones.

Dicho lo anterior, y una vez que hemos presentado documentalmente la función política inherente de la Iglesia en su quehacer en medio del mundo, planteo que las preguntas que pretendo abordar en el cuerpo principal de la tesis son, entre otras, las siguientes: ¿Se puede demostrar cualitativamente que la Iglesia católica tuvo, y tiene, en el México de las últimas décadas peso político como para ser considerada, tanto en perspectiva histórica como

¹³ Héctor Garza Saldívar, “Pensar en tiempos de liviandad”, en *XIPE TOTOK*, núm. 54, 30 de junio de 2005, México, pp. 125-136.

en prospectiva, un actor clave en la vida pública del país? ¿Cuál fue el tipo de presencia que en el terreno político desempeñó la Iglesia católica en los momentos clave del proceso de reconfiguración del régimen político mexicano? ¿Qué factores determinan y/o explican los modos e intensidad de la presencia de la Iglesia, en sus diversos modelos, en el terreno político? ¿Con qué estrategias juega la Iglesia mexicana en el campo político del país? ¿Qué tipo de política hace la Iglesia en México?

A raíz de estas las preguntas y otras más que seguramente se quedan en el tintero, planteo entonces la **hipótesis central** de esta investigación: en el largo proceso de apertura democrática de México, que implicó complejos movimientos en la reconfiguración del régimen político mexicano, la acción política de la Iglesia católica (variable dependiente) ha estado en función directa de la fortaleza o debilidad de dicho régimen (variable independiente). Digámoslo de otra manera: las acciones políticas de la Iglesia en México – visto desde cada uno de los tres modelos propuestos- no ha dependido sola, ni directamente, de los ordenamientos o marcos doctrinales propios de su naturaleza, o de los surgidos dentro de los propios espacios institucionales a los que está sujeta, ya sea el Vaticano o el CELAM, sino de los espacios de intersección que la Iglesia tiene en y con el régimen político mexicano, asunto constatable a través del análisis de las posiciones que ha ocupado, conquistado, negociado o confrontado en el espacio estrictamente político durante el periodo que abarca esta investigación.

En base al alcance y especificaciones de la hipótesis central, es necesario plantear las siguientes **hipótesis complementarias**:

- Cuando el régimen político mexicano ha sido fuerte, la acción política del Modelo I ha sido de apoyo o negociación con al mismo para obtener y/o mantener ciertos privilegios o ventajas; mientras que la acción política del Modelo II es de abierta confrontación y crítica, pues a menudo se convierten en el único espacio de defensa de los derechos humanos y de ser voz de los sectores marginados por el régimen.
- Cuando el régimen ha sido débil, la acción política del Modelo I es mucho más activa en temas claves de la vida del país, por lo que se convierte así en actor político importante y clave de negociación para las diversas posiciones de los actores del régimen; mientras que la acción

política del Modelo II es más débil y ambigua, pues un régimen débil permite la mayor participación de otro tipo de actores en acciones de oposición: organizaciones ciudadanas, partidos políticos, ONG, etcétera, por lo que muchos religiosos o aspirantes a serlo, prefieren situarse desde la acción de los laicos.

- Independientemente de la fortaleza o debilidad del régimen, el Modelo III permanece normalmente neutral en cuanto a acción o peso político, aunque, como se señaló en el capítulo anterior, en ciertos temas de políticas de salud o de educación, son potencialmente combativos y suelen reforzar al Modelo I, aunque en general su peso político es mucho más débil o poco significativo para nuestra investigación.
- En cualquiera de las condiciones políticas del régimen en que se desarrollen los Modelos I y II, éstos tendrán permanentemente entre sí una relación de conflicto con diversos matices y grados; las luchas, las confrontaciones y las estrategias por el intento de dominio que cada modelo realiza dentro del espacio religioso, tienen origen y consecuencia, entre otras cosas, a partir del peso político que cada uno de ellos tenga respecto a la configuración del régimen, por lo que esta cuestión es de especial interés para el análisis político. Como se verá, no serán pocas las veces que el régimen intenta controlar y/o combatir al modelo incómodo, a través de la fuerza del modelo contrario.

Para clarificar más lo que vamos a buscar respecto a cada modelo, es de ayuda el cuestionamiento que se hace el Dr. Pedro de Velasco, acerca de los modos de participación política de la Iglesia:

Está más que denunciado el hecho de que la pretendida abstención en política es una forma de hacer política, generalmente es un apoyo solapado a los regímenes vigentes. Así pues, el problema no es si la Iglesia interviene o no en política, sino cómo interviene:

- Primero, si interviene cristianamente, como anti-poder.
- Segundo, si interviene como comunidad, como jerarquía o como institución
- Tercero, a favor de quién o en lugar de quién

- Cuarto, consciente y abiertamente, desde la racionalidad política y no desde la mera buena voluntad idealista-moralista.¹⁴

Marco teórico para abordar el proceso de cambio y reconfiguración del régimen

La larga, compleja y difícil etapa que ha vivido México durante las últimas cuatro décadas, ha sido factor de análisis de no pocos especialistas y estudiosos de la ciencia política. La reconfiguración y cambios de un sistema político autoritario que tuvo una larga persistencia (más de siete décadas), gracias a dos elementos claves como el omnipotente titular del Ejecutivo, así como un poderoso y omnipresente partido oficial como mecanismo de control (Partido Revolucionario Institucional), han obligado a ajustar las categorías de análisis, pues según la opinión de un experto en la materia como el Dr. Leonardo Morlino “México tiene una característica excepcional, que es la larga estabilidad autoritaria experimentada hasta hace algunos años. En un país que está haciendo la transición política sin ruptura y, entonces, el problema de la herencia autoritaria es más importante en esta transición.”¹⁵

En opinión de los estudiosos de la ciencia política, durante cuatro décadas México vivió un largo y tortuosos proceso hacia la democracia, realidad a la que se llegó –por lo menos así se pensó en su momento- con el triunfo de Vicente Fox en el año 2000. El Dr. César Cansino, no habla propiamente de un proceso de democratización, sino de una liberalización política, a la que define como “una apertura controlada [por parte del propio régimen] del pluralismo y la competencia que no finaliza necesariamente en una democracia pluralista, sino que puede orientarse a restablecer la situación anterior”.¹⁶ En lo que se consideró un proceso que superó, en su momento, cualquier análisis de prospectiva de los especialistas, el proceso de liberalización política, que originalmente implementó el propio régimen, se fue transformado, por el crecimiento de las fuerzas de oposición y la propia crisis interna del

¹⁴ Pedro de Velasco, “Reflexiones teológicas sobre las relaciones Iglesia-Estado”, en Felipe Mora *et. al. Coloquio sobre las relaciones del Estado y las iglesias en Sonora y México*, Colegio de Sonora, Hermosillo, 2002, pp. 72-73.

¹⁵ David Gómez Álvarez, “La calidad de la democracia mexicana. Entrevista a Leonardo Morlino”, en *Magis*, ITESO, Tlaquepaque, núm. 380, julio de 2005, p. 28.

¹⁶ César Cansino, *La transición mexicana*, p. 13

régimen, en una transición paulatina que culminó con la tan postergada alternancia política al llegar el abanderado panista a la presidencia de la República en julio del año 2000.¹⁷

El objetivo de esta investigación no es ahondar en el proceso político de transformación del régimen, ni en sus causas para tratar de explicarlo a profundidad; ésta es materia de otro estudio. Pero, precisamente al ser ésta nuestra variable independiente, será necesario tomar un marco teórico que nos acerque, desde un abordaje hecho por la ciencia política, a alguna explicación teórica de las etapas del proceso de reconfiguración del régimen político mexicano en el periodo 1968 a 2010, para en el contexto de dicho marco, analizar la dinámica de los modelos de Iglesia propuestos en el capítulo anterior, y así trabajar la hipótesis de esta investigación. Dada su solidez metodológica y su claridad expositiva, tomaremos como base los planteamientos del Dr. César Cansino, quien se ha acercado a través de varios trabajos de investigación desde la política comparada, al análisis y caracterización del periodo que aborda esta investigación.

El marco teórico propuesto para nuestra variable independiente pretende, entonces, el análisis de los factores y las condiciones que favorecen o retardan el cambio, las fases y las modalidades de la transición política del régimen político mexicano, así como la dinámica de tales procesos y el papel desempeñado por los diversos actores políticos involucrados.¹⁸

Definición de algunos términos claves para esta investigación

+ Régimen político

La variable independiente tiene que ver con la caracterización de lo que se entiende por régimen político y los factores que determinan su fuerza o su debilidad, así como las causas de la transición de un régimen a otro. Utilizaremos la categoría de régimen, por ser una noción más dinámica, más abierta y más rica para el tipo de análisis que se pretende, por lo que se dejarán de lado nociones más específicas como Estado o gobierno. Rodrigo Borja advierte que el vocablo régimen puede ser sinónimo de gobierno, pero se inclina más por definirlo como “el ordenamiento político real establecido en una sociedad por el juego de los poderes

¹⁷ Vid. César Cansino *El desafío democrático. La transformación del Estado en el México postautoritario*, Cepcom, México, 2004, pp. 19-34.

¹⁸ Cf. César Cansino, *La transición mexicana*, p. 23.

constitucionales y extraconstitucionales que obran sobre ella. [...] Es, por decirlo así, la manera de ser de una comunidad política”.¹⁹

En otra definición formal adicional planteamos la propuesta de César Cansino, quien toma en cuenta tanto las dimensiones estructurales, como las dimensiones subjetivas de los actores políticos; así pues un *régimen político* se define como:

El conjunto de patrones, explícitos o no, que determinan las formas y canales de acceso a las principales posiciones gubernamentales, las características de los actores que son admitidos y excluidos de este acceso, y los recursos y las estrategias que pueden usarse para tener acceso. De esta manera, los momentos de transición [política] están definidos por el cuestionamiento a los arreglos institucionales y las prácticas políticas; esto es, por la ausencia de consenso hacia ellos y la lucha hacia la definición y el establecimiento de unos nuevos.²⁰

+ Elementos constitutivos de un régimen

A partir de la definición planteada, veamos entonces algunos conceptos básicos que constituyen un régimen político. Un concepto clave para entender la dinámica y configuración de un régimen político en contextos democráticos nos lo proporciona el Dr. Leonardo Morlino, a través de lo que él llama la *coalición política dominante*, donde se busca integrar tanto las dimensiones estructurales a las que están sujetos los actores políticos, así como las estrategias de corto plazo que éstos implementan para el logro de sus fines. “Una coalición política se vuelve *dominante* cuando está en posibilidades de imponer las soluciones por ellas preferidas en virtud de la posesión o el uso conciente (sic) de la mayoría de los recursos, los cuales pueden ser selectivos, no selectivos y de influencia y coercitivos.”²¹ De fondo hay un planteamiento de la dimensión dinámica de cualquier régimen como algo temporal, por lo que las teorías del Dr. Morlino son muy importantes al momento de estudiar los procesos de transición política y las condiciones de consolidación o transformación de un régimen. Los elementos subyacentes de una coalición política dominante son:²²

- La comunidad política en general como factor de contextualización o campo de acción.

¹⁹ Rodrigo Borja, *op. cit.* pág. 830.

²⁰ César Cansino, *La transición mexicana.*, p. 27.

²¹ Leonardo Morlino, *Democracias y democratizaciones*, CEPACOM, México, 2005, p. 14.

²² Sergio Padilla, *Apuntes personales de la clase de Prospectiva y análisis político*, profesor Dr. César Cansino, maestría en política y gestión pública, ITESO, Tlaquepaque, semestre agosto-diciembre 2006.

- El contexto macro o internacional a partir de la relación de un régimen con otros regímenes del extranjero.
- Las élites políticas con sus diversos intereses, posiciones y capitales.
- Los partidos políticos afines al régimen.
- Los grupos de presión e interés con capital suficiente para negociar con la élite
- Los marcos jurídicos vigentes que suelen estar configurados por la élite en el poder.
- Las estructuras formales e informales que fundamentan los procesos y relaciones, los grados de legitimación y posición de los diversos actores concurrentes.

En opinión del Dr. Morlino, en el seno o configuración de la coalición política dominante, el papel y la función de la Iglesia puede ser de gran importancia o incluso actor central en el juego político.

Si algunas estructuras políticas, creadas o transformadas por los gobernantes autoritarios, desarrollan principalmente un papel de legitimación, en tal sentido una actividad puede ser desarrollada por otras estructuras, particularmente la iglesia y sus organizaciones colaterales. La iglesia puede ser directamente uno de los actores principales de la coalición dominante en el régimen. En tal caso, la fase de consolidación, a través de sus órganos y organizaciones colaterales, desarrolla no sólo funciones de reclutamiento y dirección política, sino también de legitimación política general. Precisamente porque la iglesia es la única o casi la única estructura social que los gobernantes autoritarios no quieren o no pueden construir, adquiere una notable relevancia política también para aquellos gobernantes dispuestos a ofrecer muchas concesiones a cambio de su apoyo.²³

+ Criterios para medir cualitativamente la fortaleza o debilidad de un régimen

Dado el carácter dinámico de un régimen, de manera sincrónica y diacrónica se puede establecer una evaluación que mida, cualitativamente o en términos graduales, nivel de fortaleza o debilidad como categoría de análisis de un régimen a partir de los siguientes elementos:²⁴

- El grado de legitimidad de la coalición política dominante.
- El nivel de autoritarismo y la percepción que ello provoque en los ciudadanos.
- El tipo de relaciones que establece con las fuerzas de oposición.
- El grado de eficacia y eficiencia de los niveles operativos: políticas públicas, manejo de recursos públicos, seguridad, educación, salud, etcétera.

²³ Leonardo Morlino, *op. cit.*, pp. 123-124.

²⁴ Sergio Padilla, *op. cit.*

- El grado de legitimidad en el uso de la fuerza como elemento coercitivo.
- El grado de institucionalización del régimen.
- Los mecanismos de transparencia y rendición de cuentas.
- El grado de vigencia en el respeto a los derechos humanos.
- El grado de libertad de expresión y de ejercicio de los medios de comunicación.
- La eficacia y eficiencia en los procesos de procuración y ejecución de la justicia.
- Los niveles de acuerdo o desacuerdo y su manejo al interior de la coalición política dominante.

Para ahondar más en esta cuestión de la fortaleza o debilidad desde otra perspectiva, es importante y será de mucha ayuda referirnos a Pierre Bourdieu, quien con su categoría de “capital simbólico”, nos recuerda que los actores políticos, ya sean personas o instituciones, poseen dentro del campo o microcosmos en el que están posicionados, diversos atributos, poderes o capitales simbólicos, que determinan su reputación, les da notoriedad y reconocimiento, es decir, poder. Desde esta perspectiva, hablar de fortaleza o debilidad de un régimen político requerirá el análisis del capital simbólico de todos los actores que lo configuran, ya sea dentro de la coalición política dominante, así como los demás actores subyacentes que se colocan en posiciones contrarias dentro del régimen a dicha coalición.

A partir de estas características se puede plantear que, en el contexto histórico de las últimas décadas en la historia política de Occidente,²⁵ los regímenes *fuertes* son aquellos que se configuran, en un extremo, como regímenes autoritarios, o bien, en el otro extremo, como regímenes donde la democracia está plenamente consolidada, siendo tal característica en lo basan preponderantemente su nivel de fortaleza. Por otra parte, todos los grados que podemos encontrar en regímenes que se encuentran entre ambos extremos manifiestan rasgos más o menos significativos de *debilidad*. Un régimen autoritario fuerte que se quiebra a causa de contradicciones y luchas internas entra en etapa de debilidad; de igual manera, un régimen donde la democracia no termina por consolidarse tarde que temprano manifiesta signos de debilidad e incluso se puede dar una regresión al autoritarismo, mismo que encontrará medios para fortalecerse una vez que haya retomado el control del régimen.

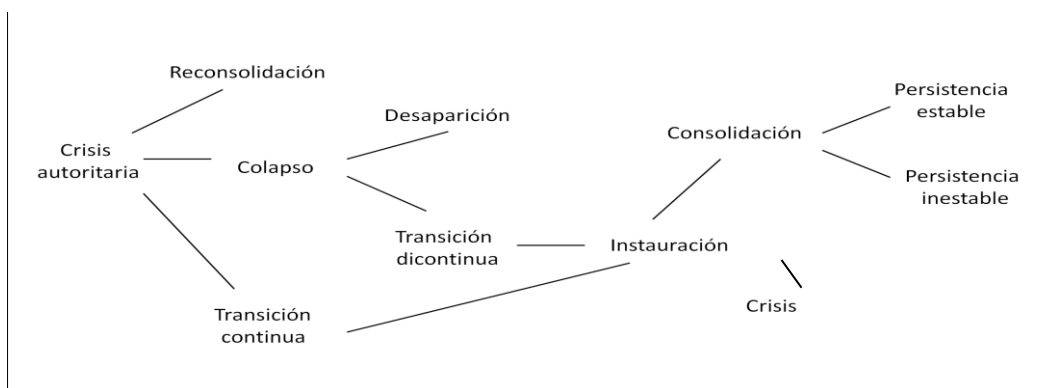
+ Las etapas en los procesos de transición

²⁵ Hacemos esta distinción, pues en las culturas orientales no son pocos los regímenes que se configuran en base a credos religiosos, por lo que habría que aplicar otras categorías de análisis.

En la segunda mitad del siglo XX muchos países occidentales iniciaron sendos procesos políticos para pasar de regímenes autoritarios a democráticos. “Para quien examina las transiciones políticas del autoritarismo a la democracia, en especial las ocurridas en Sudamérica y en la Europa mediterránea, podrá encontrar algunas semejanzas relevantes. [...] la política comparada ha producido en este marco de orientaciones avances significativos hacia la construcción de una teoría del cambio político.”²⁶

A partir de las investigaciones de los teóricos de la ciencia política, respecto a generar modelos explicativos sobre el cambio de los regímenes políticos, se han tenido logros teórico significativos que tienen como eje tanto las “soluciones puestas en acción por lo actores y sus estrategias a la manera de J. J. Linz, como los aspectos de la estructuración de los regímenes políticos, que se encuentran en la base de la concepción de A.G. Almond.”²⁷ El Dr. Morlino, quien como hemos dicho es uno de los más sólidos estudios de estos temas, plantea que el proceso de cambio de un régimen político pasa por diversas etapas que a continuación se muestran en el siguiente esquema.

LAS FASES DE LA DEMOCRATIZACIÓN²⁸



Sin ser el espacio para abordar las fases de manera exhaustiva, ya que éstas se caracterizarán en el siguiente capítulo, recordemos que se plantean a efectos de apuntalar el marco teórico de nuestra variable independiente: el régimen político y su proceso de cambio en el periodo 1968-

²⁶ César Cansino, *La transición mexicana.*, p. 77.

²⁷ Leonardo Morlino, *op. cit.*, p. 14.

²⁸ Leonardo Morlino, “*Come cambiano i regimini politici*”, Fraco Angeli Editore, Milán, 1980, citado por César Cansino, *La transición mexicana.*, p. 75.

2010. A modo de resumen, podemos establecer que el modelo desde el que vamos a analizar el proceso de cambio del régimen político mexicano, en función de ver cómo propició éste la influencia o participación política la Iglesia, toma en cuenta lo siguiente: El modelo parte de dos presupuestos teórico-metodológicos complementarios, uno proveniente del enfoque por referencia a las acciones políticas, y el segundo, del enfoque estructural:²⁹

- a) Todo proceso político se configura y dinamiza a partir de la existencia de un conjunto de actores sociales y políticos –individuales y colectivos, institucionales o no- vinculados entre sí a partir del interés contrapuesto de mantener o transformar al régimen político del cual forman parte. Estos actores persiguen sus objetivos de permanencia o transformación del régimen sobredeterminados por las características particulares que articulan estructuralmente a la sociedad de la que forman parte (conflictos reales y latentes). Estos actores disponen también, en su accionar, de un conjunto de opciones posibles, amplias o limitadas, dependiendo de las circunstancias particulares, las que en definitiva aumentan o disminuyen las probabilidades de éxito de su comportamiento político.
- b) Todo régimen político es dinámico por sí mismo. Ello significa que –en cuanto tal- cualquier régimen se encuentra sujeto a procesos continuos de cambio y adaptación. Los resultados de estos dinamismos son inevitablemente inciertos, de modo que, por ejemplo, para el caso de un régimen autoritario, el cambio en dirección democrática es, durante un proceso de transición, solamente uno de los posibles desenlaces de su transformación.

El estudio del Dr. Cansino sobre la transición, escrito en el año 2000, justo antes de la transición, reconoce los siguientes periodos que serán la base del análisis del siguiente capítulo³⁰:

- De la persistencia estable a la persistencia inestable (1968-1977)
- De la persistencia inestable a la crisis autoritaria (1977-1988)
- De la crisis autoritaria a la reconsolidación del régimen (1988-1993)
- De la reconsolidación fallida a la transición continua (1994-2000)

²⁹ *Ibid.*, pp. 59-60.

³⁰ *Vid. Ibid.*, pp. 89-326.

Criterios para medir cualitativamente la fortaleza o debilidad de los modelos de Iglesia

En el capítulo tercero analizaremos cada una de las etapas que fue viviendo el país en el largo y complejo proceso de apertura democrática en referencia y articuladamente de cara a nuestra variable dependiente, es decir, la Iglesia católica. El marco teórico desde el que haremos el análisis que confrontará nuestra hipótesis quedó ya planteado, tanto en lo que respecta a la caracterización de cada uno de los modelos de Iglesia, así como a la dinámica del régimen político mexicano. Faltaría solamente decir algunas cosas respecto a los elementos que tomaremos en cuenta para la valoración de fortaleza o debilidad en referencia a los modelos de Iglesia.

La categoría de fortaleza o debilidad de cada modelo de Iglesia se refiere a la capacidad de influencia, interlocución, coalición, apoyo u oposición con los sectores configurativos del régimen, y con aquellos abiertamente opositores al mismo, específicamente cuando lleve a cabo su misión y acciones pastorales en el campo social o público. Tales categorías aplicadas a los diversos modelos, serán motivo de desarrollo teórico a través de algunos indicadores claves que luego se compararán contra los diversos momentos del régimen político mexicano que constituyen las variables independientes de la investigación.

Algunos límites y alcances de esta investigación

A manera de claridad en cuanto a los límites y alcances de esta investigación, es necesario decir algunas palabras sobre los diversos marcos teóricos que convergen en torno a un tema como el que pretendo abordar.

A lo largo de la búsqueda bibliográfica emprendida para articular este trabajo, pude constatar que en el caso de México la relación entre la Iglesia y la dimensión política, ya sea en perspectiva de Estado, régimen o gobierno, está ampliamente abordada desde diversas ópticas y posturas epistemológicas. Desde la *perspectiva de la histórica*, los estudios son prolijos, especialmente los que abordan la relación de la Iglesia con el Estado mexicano en los primeras nueve décadas del siglo XX³¹, mientras que los estudios sobre la última década de

³¹ Para un listado completo sobre bibliografía que aborda temas respecto a la relación de la Iglesia con el Estado, en este caso desde la perspectiva del conservadurismo, véase: Conrado Hernández López, “Bibliografía: tradición

dicho siglo se polariza en torno a las reformas al marco legal de las iglesias y, un poco menos, al conflicto de Chiapas; sin embargo, faltan estudios históricos más elaborados sobre la primera década del siglo XXI.³²

Entre los acercamientos más profundos y articulados al tema de la relación entre Iglesia y política en México, es importante reconocer los extraordinarios aportes del investigador Roderic Ai Camp, profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Tulane y profesor invitado del Colegio de México, quien hace uno de los mejores planteamientos en cuanto a presentar un sólido marco teórico para el estudio del tema. El autor postula catorce premisas desde donde articula análisis que implican cuestiones históricas, análisis multifocales sobre la persona y actuar de los obispos, aspectos que tienen que ver con la formación del clero, cuestiones puntuales de la relación entre los clérigos y la clase gobernante, modos de relación de la Iglesia mexicana respecto a la autoridad del Vaticano, estructura formal de la Iglesia en México, relación entre la jerarquía y los laicos, etcétera³³. Muchas de sus premisas han sido punto de partida para otros estudios posteriores dada la riqueza y solidez de las mismas. Quizá la limitante de su estudio es que sólo alcanza hasta 1995, por lo que ya habría muchas otras premisas que formular y revisar, pero, como quiera que sea, es de lo más logrado respecto al tema y muchos de sus planteamientos son claves para este trabajo de tesis.

Desde la *perspectiva teológico-eclesiológica* hay infinidad de artículos de opinión respecto a la función social y política de la Iglesia en una realidad compleja como ha sido el caso de México; sin embargo, considero que el tema todavía es terreno virgen para el análisis desde esta categoría, pues la constatación es que la Iglesia católica mexicana ha vivido

y conservadurismo político”, en *Metapolítica*, núm. 22, marzo/abril 2002, CEPACOM México, pp. 104-105. Otro estudio que abarca los antecedentes de la acción política y social de la Iglesia en el siglo XIX que derivaron en el singular movimiento católico llamado sinarquismo, a principios del siglo XX, véase: Jean Meyer, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, en *Metapolítica*, núm. 22, marzo/abril 2002, CEPACOM, México, pp. 33-46.

³² La investigadora Pérez-Rayón afirma que la Iglesia católica está decidida a constituirse como un actor político social privilegiado, en medio de la secularización y modernización que vive el país, así como de cara a las transformaciones políticas que México ha enfrentado y que han replanteado los modos de relación entre la Iglesia y el Estado, por lo que se abren, en medio de la complejidad del tema, la necesidad de un abordaje de una institución plural y compleja. Cf. Nora Pérez-Rayón, “Iglesia católica y poder. Una agenda de investigación pendiente”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 105, enero febrero 2001, México, pp. 80-89.

³³ *Vid.*, Roderic Ai Camp, *op. cit.*, pp. 19-34.

transformaciones significativas en las últimas cuatro décadas, lo que exige nuevas reflexiones y profundizaciones teológicas sobre su sentido, identidad, misión y proyecto futuro.³⁴

Desde la *perspectiva de la ciencia política* considero que los estudios son más bien escasos, “el abordaje, tematización y problematización de la incidencia de lo religioso en las prácticas y los discursos políticos aún espera sus mejores días. En particular, pocas veces se enfocan los fenómenos de cambio religioso como factores cruciales para comprender cómo discurre la interacción entre el campo religioso y lo político”³⁵; es cierto que hay politólogos que abordan recurrentemente el tema de la acción política de la Iglesia en México, pero más enfocados a cuestiones del pasado, o bien, a cuestiones de coyunturales, por lo que faltan estudios más articulados, metodológicos e ilustrativos, así como académicamente sólidos. Un autor que hace aportaciones significativas al tema desde una perspectiva más cercana a la ciencia política es Víctor Gabriel Muro, investigador del Colegio de Michoacán, quien estudió muy de cerca la participación de la Iglesia católica en los movimientos sociales en Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec, entre los años de 1972 y 1987.³⁶ Además de los logros en sí de la investigación respecto a los lugares geográficos referidos, el autor plantea también un sólido marco teórico y metodológico que, sin duda, sigue siendo vigente para nuevas investigaciones.³⁷

En este tipo de temas son frecuentes los prejuicios que suelen sesgar la visión de no pocos analistas, como fue el caso del “Primer Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad”,³⁸ organizado en noviembre de 2005 por la Conferencia del Episcopado Mexicano en conjunto con la Comisión Nacional de Derechos Humanos, pues refleja las diversas posturas, insistencias y anhelos en el complejo tema de la presencia y acción de las iglesias en México, aunque en su momento se criticó el sesgo y preferencia que para algunos tuvo el congreso hacia la Iglesia católica –a pesar del término en plural que es utilizó en el

³⁴ Por mencionar solamente un par de acercamientos desde la teología, véase, Pedro de Velasco, *op. cit.*, pp. 60-73. O también, Jesús Vergara Aceves, *Relaciones Iglesia-Estado, una visión cristiana*, Editorial Camino, Chihuahua, 1990.

³⁵ Cf. Alfredo Echegoyen Guzmán, “Entre Dios y el César”, en *Metapolítica*, núms. 26 y 27, noviembre 2002-febrero 2003, CEPACOM, México, pp. 83-90.

³⁶ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana, Colegio de Michoacán, México, 1994.

³⁷ *Ibid.*, pp. 23-127.

³⁸ Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2006.

nombre del congreso-, específicamente la identificada con el que llamaremos Modelo I, y las posiciones conservadoras cercanas al entonces secretario de Gobernación, Carlos María Abascal.

A raíz de la exploración bibliográfica realizada durante esta investigación, respecto al tema de la participación de la Iglesia en el espacio público, desde la perspectiva de la ciencia política se pudieran abordar, entre otros, los siguientes aspectos:

- Una valoración cualitativa de las mutuas implicaciones, influencias e intersecciones que en el espacio público se establecen entre la Iglesia y el régimen, Estado o gobiernos; este es el enfoque propio de esta investigación.
- Una valoración cualitativa y cuantitativa sobre el grado de influencia de la Iglesia sobre sus feligreses en temas propiamente políticos, por ejemplo ¿qué tanto influye el llamado o postura de algún obispo, párroco o religioso en la praxis del creyente, respecto a determinado problema del espacio público?³⁹
- Un estudio sobre la configuración, valor y alcance del capital político de los actores eclesiásticos que concurren en el espacio propiamente político.⁴⁰
- Nuevos estudios sobre la relación entre la dimensión propiamente religiosa de las iglesias y la política, a la luz de los cambios y nueva realidad que tales instituciones tienen en el México moderno.⁴¹

³⁹ Para un interesante acercamiento, no precisamente político, pero sí antropológico y sociológico sobre cómo se configuran las creencias de los católicos de Guadalajara, en la que se abarcan dimensiones tanto espirituales como sociales, véase: Patricia Fortuny Loret de Mola (coord.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS-INAH, Colección Antropologías, México, 1999. Otro ejemplo de acercamiento pero enfocado al proceso político en Chihuahua, Vid. Silvia M. Bernard, *Catolicismo y democracia: La Iglesia chihuahuense en el proceso de cambio político en la última década*, 1995, visto el 2 abril de 2009 desde <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/bernard.html>

⁴⁰ El especialista en la materia Bernardo Barranco, considera que uno de los poderes reales más importantes del escenario político mexicano es la Iglesia católica, por lo que en diversos artículos de fondo ha estudiado las grandes líneas de acción política que la institución ha tomado como consecuencia de la apertura democrática lograda en el país. Véase, Bernardo Barranco, “La jerarquía católica: entre transición democrática y tentación teocrática”, en *Metapolítica*, julio-agosto 2007, CEPACOM, México, pp. 36-43. En relación a otros estudios en una visión más integral y global, véase: Rodolfo R. Casillas “El mundo plural: un desafío seductor para la Iglesia católica”, en *Metapolítica*, núms. 26 y 27, noviembre 2002-febrero 2003, CEPACOM, México, pp. 47-52; o también en un magnífico estudio sobre el desempeño que la institución ha tenido como “estructura de poder” en la sociedad occidental, véase: Gonzalo Puente Ojea, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Siglo XXI editores, Madrid, 1997.

⁴¹ Vid., Carlos Mondragón, “Mutación religiosa y cambio político en América Latina”, en *Metapolítica*, julio-agosto 2007, CEPACOM, México, pp. 46-52.

- Estudios comparativos respecto a la dinámica de la relación Estado-Iglesia en distintos países, como pudieran ser El Salvador, Nicaragua, Brasil, Polonia, etcétera.

Donde sí suelen ser muy amplios los estudios y acercamientos respecto al ser y quehacer de la Iglesia en el espacio social es la *perspectiva de las ciencias sociales*. Desde los planteamientos propios de Max Weber, de finales del siglo XIX y principios del XX, pasando por autores como Max Horkheimer, hasta los investigadores contemporáneos como José María Mardones y Renée de la Torre, por mencionar algunos, los estudios que respecto a la religión y las iglesias surgen de la sociología y sus diversas ópticas han sido prolijos, y han permitido acunar un sinnúmero de revistas especializadas en universidades de todo el mundo. En el caso mexicano, los acercamientos al fenómeno religioso en sus múltiples dimensiones han sido materia de estudio de un gran número de los científicos sociales, tanto mexicanos como extranjeros.⁴²

La experiencia de años de investigación les ha permitido a los científicos sociales ir perfeccionando sus herramientas metodológicas y su epistemología, así como sortear las no pocas dificultades teóricas y prácticas que enfrentan al acercarse a los distintos temas. Es por esto que para la ciencia política, disciplina relativamente joven y que en su corta vida ha experimentado fases críticas por su ambigüedad epistemológica,⁴³ la experiencia de los científicos sociales puede aportar valiosas y significativas orientaciones sobre los límites y alcances al momento de estudiar a una institución como la Iglesia católica en su dimensión de actor político.

La investigadora Renée de la Torre plantea las dificultades de abordar un tema como la cuestión política y la acción propia de la Iglesia, pues esta relación se da en un lugar “donde el

⁴² Para conocer un muy completo recuento de este tipo de estudios en México, véase: Armando García Chiang, *Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión*, 2004, obtenido el 23 de mayo de 2009 desde <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>

⁴³ En la introducción al dossier del núm. 49 de la revista *Metapolítica*, se lee: “El politólogo más famoso del mundo, Giovanni Sartori, estableció de manera tajante que la disciplina que él contribuyó a crear y desarrollar, la ciencia política, perdió el rumbo, hoy camina con pies de barro, y al abrazar con rigor los métodos cuantitativos y lógico deductivos para demostrar hipótesis cada vez más irrelevantes para entender lo político, terminó alejándose del pensamiento y la reflexión, hasta hacer de esta ciencia un elefante blanco gigantesco, repleto de datos, pero sin ideas, ni sustancia, atrapada en saberes inútiles para aproximarse a la complejidad del mundo. Para ahondar en estas ideas véase: César Cansino, “Adiós a la ciencia política. Crónica de una muerte anunciada”, en *Metapolítica*, núm. 49, septiembre-octubre de 2006, CEPACOM, México, pp. 27-37.

encuentro genera fronteras móviles entre los linderos especializados de la acción meramente religiosa y la secular.”⁴⁴Una teoría recurrente para el estudio de diversos temas propios de las ciencias sociales es el concepto que Pierre Bourdieu define como “campo”⁴⁵, sin embargo, esta noción “no permite entender la interacción de distintos campos que se enfrentan y en donde los actores tienden a legitimar sus saberes y competencias especializadas fuera o en la intersección con otro campo. En nuestro caso nos interesa atender la interacción de lo religioso con lo político”.⁴⁶ La dificultad no es menor, pero plantea un reto al investigador de temas como la acción y presencia de una institución religiosa en el terreno de la política, más ahora que vivimos tiempos en que la secularización de amplios sectores sociales convive con el resurgimiento de “lo religioso” desde nuevas categorías, modos e insistencias.⁴⁷ Si no quedan claros los marcos teóricos, se puede provocar confusión sobre el tipo de categorías desde las que se hace el estudio, con la grave consecuencia de llegar a conclusiones sesgadas, prejuiciadas y parciales, asunto que constatamos cotidianamente en medios de comunicación cuando los analistas que abordan temas en donde coinciden ambos campos, juzgan desde categorías religiosas las cuestiones políticas y/o juzgan asuntos religiosos desde categorías políticas. La pregunta para ilustrar y entender lo complejo de una investigación así es:

¿Qué consecuencias tiene este cruce de posiciones de poder y de competencias entre dos principios legítimos de división del mundo en la lucha que se da en los espacios de intersección? En esta concepción se atienden los espacios donde se cruzan lógicas institucionales y donde se cruzan marcos de especialización y legitimación de valores y normas con sustentación distinta. Lugares de intersección que marcan las zonas de diferenciación, conflicto o intercambio entre culturas disímiles.⁴⁸

Como se puede constatar, el reto que plantea esta intersección de “campos” el elemento clave dentro de nuestra hipótesis principal ya que, precisamente, el punto central de nuestra

⁴⁴ Renée de la Torre, *Ecclesia*, p. 332

⁴⁵ Un campo puede definirse como una trama o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Esas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital), cuya disposición comanda el acceso a los beneficios específicos que están en juego en el campo, y, al mismo tiempo, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.) Pierre Bourdieu, *La lógica de los campos*, 2006, visto el 9 de mayo de 2010 desde <http://pierre-bourdieu.blogspot.com/2006/07/la-lgica-de-los-camposentrevista.html>

⁴⁶ Renée de la Torre, *Ecclesia*, p. 332.

⁴⁷ Vid., Eduardo E. Sota García, *Religión, pobreza y modernidad. La “reconfiguración religiosa” en las calles de la ciudad de México*, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 11-50.

⁴⁸ Renée de la Torre, *Ecclesia*, p. 333.

búsqueda consistente en destacar *los momentos de intersección* entre el proceso de transformación del régimen político mexicano y la acción de la Iglesia, en sus diversos modelos, frente el régimen.

La investigadora Renée de la Torre desentraña el entuerto teórico en cuanto a los modos de acceso a este tipo de estudios diciendo:

De acuerdo a los autores revisados podemos entender por espacio de intersección el referido a los lugares de contacto entre lógicas de valoraciones distintas. Por tanto, es a la vez el punto de unidad simbólica como de polisemia cultural. Esto significa que los actores sociales provenientes de distintos campos especializados confluyen en espacios comunes de capital simbólico, pero a la vez mantienen diferencias sustanciales en las formas de apropiación, percepción y valoración de dichos elementos en común: significados, discursos y prácticas estratégicas [...] Si bien los autores revisados coinciden en el dinamismo de las fronteras y ponen énfasis en la manera en que fluctúan las continuidades y las discontinuidades, opera, además de la oposición de intereses, la implicación y la negociación, sea a través de la integración o de la resistencia.

[...] En síntesis, entenderemos por espacios de intersección aquellos lugares donde se desarrolla la interacción de la pluralidad en la unidad. La intersección puede propiciar encuentros de diálogo y de confrontación, lugares de contacto cara a cara o intersecciones por donde pasan y se cruzan distintas lógicas sin enfrentarse de manera frontal. Son lugares que producen fronteras donde se recrudescen e incluso se tensan distintas lógicas de acción y marcos de valoración, pero que a la vez producen mestizajes que son producto de la negociación entre los diversos actores y los proyectos donde convergen lógicas de acción diferenciales.⁴⁹

Con estas precisiones propias de las ciencias sociales, que serán de mucha ayuda en el abordaje propiamente político de nuestro análisis, en el tercer capítulo ahondaremos las intersecciones que en el periodo de 1968 al año 2000 se dieron entre la reconfiguración del régimen político mexicano, como variable independiente, y la Iglesia católica mexicana, como variable dependiente, en su dimensión de actor político.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 337-338.

CAPÍTULO 1

La Iglesia como actor político, fundamentos para contextualizar el análisis

1.1 Definición de Iglesia

Para iniciar el análisis es importante recordar que la Iglesia católica es una institución fundamentada sobre un discurso de tipo religioso. Según lo plantea Rodrigo Borja, “la Iglesias de todos los cultos son sociedades especiales creadas para la consecución de una determinada categoría de fines: los fines religiosos”⁵⁰. Según expresión de Pierre Bourdieu, las Iglesia, a través de un cuerpo sacerdotal de especialistas, “posee el monopolio de la gestión legítima de los bienes de salvación.”⁵¹

Como institución, hacia dentro, está configurada de manera formal, hay una estructura, jerarquías, normas y principios que le dan cohesión e identidad. Hacia fuera, está situada en un espacio y tiempo concreto, lo que le exige adaptarse e interrelacionarse con los elementos y actores que configuran el complejo contexto y tejido social del que forma parte. La dimensión histórica de la Iglesia es una dimensión fundamental en esta institución, pues ha ido configurando su identidad, estructura y presencia a lo largo de veinte siglos y en prácticamente todas las culturas del planeta. En cuanto a sus fines, la Iglesia católica, es proveedora de sentido, de utopía, y de una propuesta de visión sobre el hombre, el mundo y el cosmos, a través de un discurso de fundamento religioso llamado genéricamente Cristianismo -visión que comparte con otras denominaciones religiosas-, desde la interpretación de la tradición romano occidental que hoy en día tiene su cabeza visible en el llamado Estado Vaticano, desde la que se configura una organización jerárquico-doctrinal que abordaremos más detalladamente en el capítulo dos.

Desde una perspectiva política, que implica la participación de diversos actores en la configuración del espacio de lo público, no está por demás recordar que la Iglesia católica no es la única institución que marcan directrices sobre el ser y el quehacer del ser humano y la sociedad, sino que también existen instituciones con fines similares, ya sean de tipo educativo, comunidades científicas, instituciones económico-financieras, instituciones culturales, iglesias

⁵⁰ Rodrigo Borja, *Enciclopedia de la Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 509.

⁵¹ Pierre Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, Archives européennes de sociologie, enero, Paris, 1971, en Renée de la Torre, “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, obtenido en mayo de 2009 desde <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>

de denominaciones diferentes al cristianismo, así como la amplia gama de los medios de comunicación, organizaciones no gubernamentales, etcétera. Todo esto dentro de un contexto en que se realiza la convivencia de todas ellas dentro de una nación, y donde el Estado impone unas reglas que las ordenan jurídica y políticamente. La Iglesia católica, para decirlo en términos enfocados hacia este trabajo de reflexión y análisis, existe, no en dimensiones etéreas, sino realizando acciones concretas en vistas a conseguir sus fines, dentro de un espacio público y un Estado jurídicamente constituido, en el que se articulan múltiples actores sociales y políticos.

1.2 La polémica de plantear la cuestión del ser político de la Iglesia

Comencemos reflexionando una cuestión preliminar para establecer el enfoque desde el que planteo el análisis de este capítulo: cuando se dice coloquialmente que la Iglesia participa en política ¿a qué nos estamos refiriendo exactamente? ¿Acaso no se aplica a priori aquella máxima evangélica de “Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt. 22,21), descalificando con ello –como no pocos lo hacen- la pretensión de plantear el asunto de la participación eclesial en la política?

No son pocos los estudios estadísticos -que habría que leer con cierta suspicacia⁵²- muestran que manifiestan la opinión mayoritaria de la conveniencia de la separación de ámbitos, como es el caso de la Encuesta de Opinión Católica en México, levantada a petición de Católicas por el Derecho a Decidir A.C. en noviembre de 2003 y del que a continuación presento uno de sus apartados⁵³:

⁵² El sociólogo francés Pierre Bourdieu plantea que es una ilusión pensar que la opinión pública es una sumatoria puramente aditiva de opiniones individuales, y que el hecho de que se expresen en un porcentaje es inadecuado, ya que en sí, es un factor que no representa nada y más bien se presta a la interpretación manipulada (disimulada) desde algún interés particular, que Bourdieu llama “ejercicio de fuerza”. No existe la opinión pública unánime. Por eso habrá que tomar los datos estadísticos que presento en este apartado con cierta suspicacia. Concluye, pues, que la opinión pública, basada en encuestas de opinión, no existe, sino que en todo caso hay opiniones constituidas, movilizadas, grupos de presión que responden a determinados intereses, etcétera. *Vid.* Pierre Bourdieu, “La opinión pública no existe” en *Les temps modernes*, visto el 18 de junio de 2009 desde <http://pierre-bourdieu.blogspot.com/2006/06/la-opinin-pblica-no-existepierre.html>

⁵³ Católicas por el Derecho a Decidir, “Encuesta de opinión católica en México (2003)”, visto el 26 de febrero de 2008 desde <http://www.popcouncil.org/pdfs/EncuestaOpinionCatolicasSummary.pdf>

La Iglesia católica no debe interferir en la vida política, ni tampoco debe influir en las funciones del Estado mexicano.

¿Cómo queremos las católicas y católicos que sea nuestra Iglesia?

- *La mayoría de las católicas y católicos creemos que los funcionarios públicos deben gobernar tomando en cuenta la diversidad de opiniones que existen en nuestra sociedad, y no con base en las enseñanzas de la religión católica:*

- *9 de cada 10 (92%) opinamos que las creencias religiosas del presidente de México no deben influir en sus ideas como gobernante.*

- *9 de cada 10 (93%) opinamos que las creencias religiosas de los integrantes del Poder Legislativo (senadores, diputados) y del Poder Judicial no deben influir en sus ideas como gobernantes.*

- *8 de cada 10 (80%) opinamos que no debe permitirse que la Iglesia católica influya en el diseño de políticas públicas del gobierno mexicano.*

- *3 de cada 5 (59%) rechazamos que la religión católica se enseñe en las escuelas públicas de México.*

Otro estudio es el que en su momento realizó la oficina de la Presidencia de la República en el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari, en el contexto del proceso de reformas constitucionales en materia religiosa y de relación con las iglesias. Según estos estudios estadísticos, en mayo de 1990 el 76.9% de los encuestados respondió no estar de acuerdo en que en México la Iglesia pueda participar en política. El dato se fue modificando a 72% en julio de 1991, 64.4% en octubre de 1991 y al 58.4% en septiembre de 1992.⁵⁴

Si las encuestas parecen dejar claro que la relación entre Iglesia y política es terreno minado y poco transitable, la legislación vigente en la materia marca muy claramente los ámbitos de presencia y acción de las instituciones religiosas en materia política. El Artículo 130 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reformado en 1992 -y diría suavizado respecto al original de 1917- fundamenta el principio de la separación entre el Estado y las iglesias. En su segundo párrafo, inciso e), dice: *Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos del culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma los símbolos patrios.*

⁵⁴ José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 300 y ss.

Independientemente de lo que pueda significar los estudios estadísticos, no hay que olvidar que la labor pastoral y doctrinal de la Iglesia toca múltiples aspectos de la vida y la convivencia humana, muchas de las cuales no siempre tienen que ver con cuestiones meramente espirituales. Para muestra, basta citar las declaraciones, hechas en marzo de 2010, del P. Hugo Valdemar Romero, responsable de la Oficina de Comunicación Social de la Arquidiócesis de México, quien en un comunicado oficial dado a conocer a través de la plataforma del SIAME (Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México), cuestiona la propuesta de un par de partidos políticos en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal a propósito de ampliar el horario de operación de los bares en la Ciudad de México:

La Asamblea Legislativa del Distrito Federal vuelve a ser un laboratorio para la creación de leyes criminales, irresponsables e insensibles. Una vez más, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) deja ver su empeño en destruir a la familia y a su valor máspreciado que son los hijos. Esto, luego de la propuesta de ampliar el horario de servicio en los antros que, de por sí, en el Distrito Federal funcionan sin control, bajo la complicidad corrupta de las autoridades del Gobierno del Distrito Federal, como ha quedado demostrado ante la opinión pública luego de los últimos acontecimientos trágicos ocurridos en nuestra ciudad. Sorprende también que a esta criminal iniciativa se sumen ahora diputados de Acción Nacional, cuando siempre habían mostrado reticencias a esta propuesta que, de llevarse a término, cobrará cientos de vidas de jóvenes y provocará tragedias familiares y sociales.

Las preguntas de la opinión pública a las que están obligados a responder los asambleístas, son: ¿A qué intereses inconfesables están sirviendo con la ampliación del horario de los antros? ¿Qué recibirán, por parte de este tipo de giros inmorales, a cambio de tantas muertes de jóvenes y el dolor impotente de sus familias? ¿Puede estar el beneficio económico de unos cuantos empresarios ambiciosos y corruptos sobre el valor de la vida humana y la seguridad de los ciudadanos? ¿Los asambleístas gobiernan a favor de los ciudadanos del Distrito Federal o de intereses económicos de los cuales también ellos se verán beneficiados? [...] Una vez más, el PRD queda al descubierto como un partido nocivo, destructor de los valores y coludido con los más oscuros intereses.⁵⁵

La tensión que existe en muchos ámbitos entre la percepción común de que la Iglesia y la política son campos vedados el uno para el otro -cuando es un hecho que la Iglesia toma

⁵⁵ P. Hugo Valdemar, “Antros: Asamblea legislativa, irresponsable”, martes 23 de marzo de 2010, obtenido el 26 de julio de 2010 desde http://www.siame.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=7381&Itemid=15

posturas sobre temas públicos-, ha llevado a no pocas confusiones y conflictos. Es por eso necesario aclarar, documentalmente, la viabilidad de hablar de la participación política de la Iglesia, más allá de lo que digan las leyes, las encuestas y las posturas encontradas en el campo de las discusiones coloquiales en los espacios públicos.

1.3 Alcances y límites de la Iglesia como actor político: un primer abordaje

Habrá que partir de tres parámetros -puede haber otros más-, desde donde se presentan varias dificultades, equívocos, y no pocos prejuicios, para hablar de la Iglesia como actor político:

- 1.- La legislación interna propia de la institución,
- 2.- El fundamento teórico-legal de las relaciones Iglesia-Estado
- 3.- El concepto de laicidad.

Muchas ocasiones, a partir de estos tres parámetros, se argumentan, unilateralmente, las constricciones a la participación de la institución eclesiástica en cuestiones políticas, lo que no favorece la reflexión y propicia fuertes enfrentamientos y descalificaciones a priori entre las partes.

Comencemos partiendo del primer parámetro: de *la normatividad propia de la Iglesia*, es decir, del Código de Derecho Canónico (CIC), en donde el Canon 287 aclara que hay ámbitos de la política que están vedados a los clérigos:

§ 1. Fomenten los clérigos siempre, lo más posible, que se conserve entre los hombres la paz y la concordia fundada en la justicia.

§ 2. No han de participar activamente en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo exijan la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común.⁵⁶

⁵⁶ Código de Derecho Canónico, obtenido el 22 de enero de 2008 desde <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/PX.HTM>

Si bien existe la prescripción canónica que impide expresamente a los clérigos participar en política partidista –a menos que lo exija, según la letra del canon, la defensa de los derechos de la Iglesia o el bien común, lo que abre una ventana muy interesante a la discusión-, éste no los inhabilita para fomentar –por supuesto que con acciones concretas- lo que el código llama la paz y la concordia. Conviene acentuar que este ordenamiento menciona específicamente a los clérigos, pero la Iglesia está formada también por los llamados “laicos”. Dice el canon 207 § 1. “Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos”.

Según el mencionado código legislativo de la institución eclesiástica, en la categoría de fieles se abarca tanto a los clérigos como a los laicos, distinción respecto a la cual se da una gran confusión. A menudo, cuando se habla de Iglesia, se hace referencia a los ministros de culto: sacerdotes, obispos y religiosos; pero “los laicos poseen su propio lugar dentro de la Iglesia y en calidad de tal deben actuar. El laico no es un hombre secular, sino un miembro de la Iglesia en el mundo secular. Su campo de acción es el mundo”.⁵⁷ La postura de la Iglesia es reconocer que hay cuestiones temporales que son de su interés, y que su acción no se limita solamente a las dimensiones espirituales, morales o del fuero interno de los individuos. Los modos de acción corresponden, en principio, a los laicos respecto a las cuestiones seculares, pero no podemos olvidar la relación de sumisión –delegación, diría Bourdieu- que guardan éstos respecto a las autoridades formales de la Iglesia;⁵⁸ baste señalar lo que a la letra dice el canon 212 § 1. “Los fieles, conscientes de su propia responsabilidad, están obligados a seguir, por obediencia cristiana, todo aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, declaran como maestros de la fe o establecen como rectores de la Iglesia.” Sin duda, una interesante línea de investigación de las implicaciones, que en términos de praxis política, tiene en la práctica este mandato de obediencia. En resumen, la propia legislación interna de la Iglesia abre horizontes de participación política, tanto la que corresponde propiamente a los clérigos, como la que se especifica hacia los laicos en obediencia a sus pastores. Aquí habría que reflexionar o investigar qué tanto peso sobre la conciencia de los laicos tiene, hoy en día,

⁵⁷ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, España, 1982, p. 60.

⁵⁸ En la *Lumen Gentium*, que en el numeral 37 establece la obligación de los laicos a que “aceptan con prontitud y cristiana obediencia todo lo que los sagrados pastores, como representantes de Cristo, establecen en la Iglesia actuando de maestros y gobernantes.” Concilio Vaticano II. *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972, p. 79.

el hecho recurrente de que algunos sacerdotes y obispos llamen a oponerse o abiertamente no apoyar a determinados partidos políticos respecto a sus iniciativas, acciones y propuestas.

Respecto al segundo parámetro, las *relaciones entre la Iglesia y el Estado*, es un tópico que se ha estudiado y analizado ampliamente en los últimos años desde perspectivas sociológicas, históricas, jurídicas y políticas, en un amplio abanico de posturas, insistencias, intereses, etcétera. Dice Rodrigo Borja que “no puede haber más que un género de relaciones entre las Iglesias y el Estado: el de su absoluta sujeción jurídica a la supremacía estatal,”⁵⁹ principio en el que las posturas de diversos teóricos y analistas suelen ser coincidentes, ya que la perspectiva de instaurar estados absolutamente confesionales es algo muy lejano para Occidente; el problema surge cuando la acción de la Iglesia entra en terrenos de la comunidad política y del gobierno, que por definición tiene “la doble operación de conducir personas y administrar las bienes y recursos del Estado.”⁶⁰ Las relaciones entre éstos y la Iglesia, están basados en un principio fundamental expresado a partir del Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes* -al que más adelante haremos referencia-, según el cual, “la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre.”⁶¹ Este documento normativo de la Iglesia, abre a la posibilidad de que en ciertos terrenos van a coincidir ambas entidades ¿Eso es participación política? Como veremos más adelante: estrictamente sí. Dada la naturaleza propia de la institución eclesial, es impensable constreñirla al puro ámbito de “lo espiritual”; incluso, diversos acercamientos especializados a la figura histórica de Jesucristo coinciden en señalar los entresijos e implicaciones políticas desde las que puede verse su vida, proyecto y misión⁶², especialmente si consideramos a las autoridades judías no sólo desde el ámbito religioso, sino desde el político; otro tanto se puede decir de las autoridades romanas que ocupaban los territorios palestinos en tiempos del fundador de la Iglesia.

⁵⁹ Rodrigo Borja, *op. cit.*, p. 509-510.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 462.

⁶¹ Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972, p. 279.

⁶² Cf., Ignacio Ellacuría, “Dimensión política del mesianismo de Jesús”, visto el 15 de febrero de 2006, desde <http://www.geocities.com/teologialatina/>

A modo de síntesis, el Dr. Mardones expresa con claridad: “Si el cristiano no es ni puede ser ajeno a nada humano, menos aún puede evadirse de una acción en la que tan profundamente implicados están el hombre y la sociedad. La política, por ser una actividad donde lo humano está tan manifiestamente en juego, apela a la responsabilidad de la fe cristiana. Y ésta entra en la política reforzando la elección moral.”⁶³

La realidad es que la Iglesia católica en México ha tenido presencia en la vida pública del país de diversos grados y diversos modos, ya algo apuntábamos en la introducción de este trabajo. A pesar de que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 se significaba como una legislación anticlerical, durante casi siete décadas se mantuvo un peculiar “modus vivendi” o “ficción jurídica” que implicaba, sana distancia, respeto, tolerancia y no pocos contactos de mutuo apoyo entre Iglesia y Estado. El peso creciente de la Iglesia católica en el escenario político nacional -si bien se activa desde la década de 1960- se manifiesta con fuerza inusitada a partir de los años ochenta, ante la demoledora crisis económica de un país que vivía la frustración de que se le escapara de las manos la posibilidad de “administrar la abundancia” y la crisis de la legitimidad del sistema político que comenzó a manifestar desgastes desde 1968. A pesar de que se comenzaba a sentir el peso de la Iglesia, por lo menos hasta antes de las reformas constitucionales de 1992 cuando se modificó el marco jurídico que reconoce a las iglesias, no se tiene noticia de que haya sido condenado por procedimiento jurídico un solo sacerdote u obispo por violar la Constitución. Este hecho nos habla de que la separación entre Iglesia y Estado en México no ha sido absoluta, sino que ambos entes han tenido que negociar, ceder, en ciertos casos sí delimitar o propiciar puntos de encuentro. Desde este segundo parámetro, se colige que la separación entre Iglesia y Estado no implica reducir la presencia de la institución religiosa al ámbito de la sacristía o de los asuntos exclusivamente espirituales.

El tercer parámetro es la cuestión de la *laicidad*, específicamente la laicidad del Estado, ya que al parecer, algunos han entendido equivocadamente el valor del laicismo –uno de los grandes fundamentos del Estado moderno- como una constricción de cualquier

⁶³ José María Mardones, *Fe y Política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Sal Terrae, España, 1993, p. 59.

intervención de las iglesias en cuestiones públicas. El fundamento de este principio es la garantía de la libertad de creencia para todos los cultos en el marco de la ley, y no la erradicación de las prácticas religiosas de la población. Por otra parte la laicidad garantiza que el Estado no impondrá religión alguna a sus ciudadanos, ni asumirá como criterios de acción pública determinados postulados de determinada confesión. Según nos recuerda Nora Pérez Rayón, “John Stuar Mill planteaba que, en los regímenes democráticos, lo que hay que evitar es que el gobierno de la mayoría imponga por ley sus ideas religiosas y morales a las minorías.”⁶⁴

El Estado laico respetará, desde un criterio de igualdad legal, a todas las instituciones religiosas; pero eso no significa que constriña la acción de las llamadas iglesias sólo al ámbito de los lugares de culto específicos, ni de las cuestiones puramente espirituales, tal como lo estableció la legislación en México por más de siete décadas, dando lugar a todo un sinnúmero de curiosas simulaciones y violaciones legales en sentido estricto⁶⁵. Entonces, el laicismo estatal tampoco implica la negación a priori de la acción política de la Iglesia –salvo la política abiertamente partidista-, aunque es contrapeso, en el marco de la ley, a toda influencia absoluta y unilateral de ésta en los asuntos públicos del Estado. Estos rejugos son particularmente interesantes y complejos en el caso de la influencia de la Iglesia en la educación que imparten a través de colegios y universidades privadas, así como las presencia en hospitales, organismos asistenciales, medios de comunicación, etcétera, y que siempre salen a relucir cuando se habla de la participación política de los clérigos.

En conclusión, desde cada uno de estos tres parámetros se puede decir que la participación de la Iglesia católica en asuntos públicos es viable y procedente, pero habrá que dar un segundo paso para ver los alcances y límites formales de dicha participación.

⁶⁴ Nora Pérez Rayón, “Iglesia católica y poder. Una agenda de investigación pendiente”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 105, enero-febrero 2001, p. 80.

⁶⁵ El periodista Leopoldo Mendívil narra los entresijos que tuvieron que sortear las autoridades mexicanas, encabezadas por el Presidente José López Portillo, ante la primera visita que el papa Juan Pablo II hizo a nuestro país en enero de 1979. *Vid.*, Leopoldo Mendívil, *Sí soy el Papa. Juan Pablo II y México*, Delfos comunicación, México, 1990.

Para fundamentar las respuestas a las cuestiones que han quedado abiertas en estos planteamientos iniciales, es fundamental comenzar, en un primer momento, por acercarnos a un par de aproximaciones conceptuales sobre lo que es la política, a modo de dejar establecido, desde el principio, el marco teórico en que se justifica hablar de la acción y posición de la Iglesia en este ámbito. En un segundo momento, haremos un breve análisis de los documentos doctrinales más significativos del quehacer social –y por lo tanto, político- de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, además de los documentos más importantes emanados desde América Latina, para así cerrar el acercamiento teórico de la acción política de la institución eclesial en México.

1.4 Marcos de referencia teórica: dos aproximaciones al concepto de lo político

Para entender la esencia de la Política tenemos que ir más allá de la simple definición de enciclopedia, ya que se trata de uno de los conceptos más diversamente entendidos que existen. El ámbito de lo que abarca esta noción es multifacética, por lo tanto, es una realidad muy compleja de definir. Se ha visto a la política como arte (de lo posible) o como ciencia; el enfoque desde que unos la han entendido es a partir de la noción de poder, mientras que para otros es una realidad más administrativa o de servicio.⁶⁶ El concepto mismo de la política o, para decirlo más propiamente, de lo Político, ha acompañado el desarrollo mismo del pensamiento occidental. De todo ese abanico de aproximaciones he escogido dos, que si bien son antagónicas, servirán para posteriormente encuadrar teóricamente el quehacer político de la Iglesia: En primer lugar propondré, brevemente en ambos casos, el concepto de Hannah Arendt, y después, el de Carl Schmitt.

1.4.1 Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906-1975), es una de las voces más reconocidas de la teoría política contemporánea; fue ella quien, desde la perspectiva del Dr. César Cansino, “en todo momento, rechazó que el hombre debe desaparecer para hacer lugar al Hombre, al género humano. En este sentido, la existencia excede siempre a la esencia, y el hombre existe sólo como

⁶⁶ Cf. Rodrigo Borja, *op. cit.*, pp. 766-767.

pluralidad y en la pluralidad. Convive. Por ello también, sólo en la política, en el poder compartido, en el compromiso, su existencia se vuelve auténtica.”⁶⁷ La pensadora de origen judío definió que “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres [...] La política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos”.⁶⁸ Desde esta definición se entiende que la política existe cuando se toma en cuenta al hombre concreto, en su situación histórica concreta y que vive en una comunidad concreta, abarcando lo nacional, lo local y lo vecinal; el ejercicio del poder compartido en el espacio público, mediante la participación comunitaria en las decisiones que afectan a todos, es la garantía de la actualización concreta de la existencia humana. Para Arendt, la deliberación mediante la primacía de la palabra es esencial en la política, alejándose así de planteamientos donde la política sólo para eruditos o para individuos que buscan arribar o mantener posiciones de poder.

Según comenta Cansino, el pensamiento de Arendt fue “incomprendido, rechazado por radical o especulativo. Sin embargo, por vía de los hechos no puede ser ya ignorada. Arendt nos permite repensar la política, llenarla de nuevos contenidos, refundarla desde la existencia individual, desde la diferencia y la convivencia”.⁶⁹ A reserva de ahondar más adelante en este concepto desde la perspectiva de ciertas prácticas de la Iglesia, de modo preliminar hay que decir que el concepto arendtiano de la política se corresponde a una de las líneas fundamentales que estableció el Concilio Vaticano II, y otros importantes documentos posteriores generados desde la Iglesia latinoamericana, en donde esencialmente plantean lo mismo que concluyó Arendt: “la misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio”.⁷⁰ La afirmación más contundente respecto a esta manera de concebir la política la encontramos en el inicio de uno de los documentos más importantes del Concilio, nos referimos en concreto a la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*, mismo que abre diciendo:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los

⁶⁷ César Cansino, *Historia de las Ideas Políticas*, CEPACOM, México, 1998, p. 141.

⁶⁸ Hannah Arendt *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 45.

⁶⁹ César Cansino, *Historia de las Ideas Políticas.*, p. 141.

⁷⁰ Hannah Arendt, *op. cit.* p. 67.

discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.⁷¹

A partir del postulado de que nada hay verdaderamente humano que no sea del interés de la Iglesia, se reafirma la preocupación de ella no sólo por las cuestiones estrictamente espirituales, sino por los asuntos económicos, los problemas políticos y sociales, la ecología, las reconfiguraciones en los valores tanto morales como religiosos, además de los avances en los medios de comunicación y sus contenidos; éstas y muchas otras realidades tocan, parafraseando a Arendt, la vida de la comunidad humana. Desde esta perspectiva, mucha de la acción de la Iglesia es eminentemente política.

1.4.2 Carl Schmitt

Otra aproximación conceptual de política que vale la pena tener en cuenta como punto de referencia para este trabajo, es el planteado por el teórico alemán Carl Schmitt (1888-1985), el cual, si bien es un autor señalado como ideólogo del nazismo, en su conceptualización de la política también tiene algunos puntos de contacto con ciertas praxis de la Iglesia Católica. Para Schmitt lo esencial en la política se basa en la relación “amigo-enemigo”. Enemigo, en sentido político, no es un adversario privado, sino público, es decir, es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, por sus valores, por sus intereses. “Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos”.⁷² Desde esta perspectiva, nada, ni siquiera la acción pastoral de la Iglesia, puede sustraerse de la lógica de lo “político”. Más adelante ahondaremos en la cercanía del concepto de Schmitt con la más pura ortodoxia y tradicional doctrina católica que se ha practicado desde hace siglos, misma que si bien no quedó ratificada en el Concilio Vaticano II, siguió manteniéndose, muchas veces de modo velado, gracias a una doctrina y una pastoral asumida a lo largo de todo ese tiempo: la idea maniquea que reduce la realidad a

⁷¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972, p. 197.

⁷² *Vid.* Carl Schmitt *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985, pp. 15-76.

la lucha del bien y contra el mal del mundo, donde la Iglesia, en su presencia pública define con su autoridad moral aquello que atenta contra los valores emanados de la doctrina oficial, la cual que tiene, nada más y nada menos, un sustento divino por vía de la revelación y el Magisterio de la Iglesia.

A efecto de ejemplificar lo anterior, véase la afirmación contenida en la nota doctrinal de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, firmada por el entonces Cardenal Ratzinger en noviembre de 2002, donde establece en uno de sus puntos, cuando habla de algunos puntos críticos en el actual debate cultural y político, una clara distinción de “enemigos”, desde la concepción política de Schmitt, a los que sostienen y promueven el relativismo cultural:

Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitoria, como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor. Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos – incluidos los católicos – que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios Países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política. La historia del siglo XX es prueba suficiente de que la razón está de la parte de aquellos ciudadanos que consideran falsa la tesis relativista, según la cual no existe una norma moral, arraigada en la naturaleza misma del ser humano, a cuyo juicio se tiene que someter toda concepción del hombre, del bien común y del Estado.⁷³

⁷³ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y conducta de los católicos en la vida política”, visto el 24 de mayo de 2009, desde http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html

Pongamos otro ejemplo más que significativo: se trata de las palabras del Cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Iñiguez publicadas en la edición del 9 de septiembre de 2007 del *Semanario*, órgano de formación e información de la Arquidiócesis de Guadalajara:

México es un País de mayoría católica y creyente, y en esa fe hay que perseverar si se quiere ser también un pueblo de humanistas, una Nación fraterna donde exista respeto a la dignidad del hombre y donde impere el sentido justicia, amor, respeto y ayuda al más débil. ¿Por qué los ateos no pueden ser humanistas? Fundamentalmente por dos razones: la primera, porque no pueden fundar sobre nada la dignidad del hombre. Si no hay Dios, todo es materia, y si todo es materia, el mundo no es más que materia en evolución y nosotros, los seres humanos, somos un momento insignificante de esa evolución de la materia; por lo tanto, la dignidad humana y la filiación divina que el cristianismo proclama, para los ateos no existen.⁷⁴

Muchos documentos actuales de la Iglesia –surgidos durante el largo papado de Juan Pablo II (1978-2005)- en donde se abordan temas públicos, van en la línea de definir como “enemigo” a aquellas ideas y doctrinas que se oponen a los valores humanos, morales y religiosos establecidos por la Iglesia católica, especialmente contra aquellos que atacan a la familia, la libertad religiosa, o que promueven el aborto, el marxismo o el capitalismo salvaje, etcétera. Otro tanto se puede decir de los planteamientos surgidos desde ciertas tendencias más radicales de la Teología de la Liberación, donde se estableció como “enemigo” a las élites económicas y políticas que configuraban y mantenían las estructuras opresoras sobre los pueblos latinoamericanos. Es por esto que el concepto de política de Schmitt encuentra en la praxis contemporánea de la Iglesia una singular materialización. La institución católica se considera a sí misma como garante de la verdad y la moral, por lo que tiene el deber de denunciar, desenmascarar y combatir la mentira y el engaño de los “enemigos” del hombre y de la Iglesia. Desde la perspectiva de Schmitt, al igual que con Arendt, concluimos que la Iglesia, efectivamente, hace una labor política.

Finalmente, y a manera de caracterizar lo complejo que es la definición de política, según se demuestran las dos definiciones dadas de este concepto, es importante ilustrar esta tensión con las palabras del Dr. José Ma. Mardones:

⁷⁴ Juan Sandoval Iñiguez, “Una sociedad en manos de ateos”, en *Semanario Arquidiocesano de Guadalajara*, No. 533, 22 de abril de 2007, p. 2.

Como sucede con todo lo importante, la realidad política está atravesada por la polémica. La idea que se defiende acerca de la política estará estrechamente vinculada a la concepción que se tenga del hombre y de la sociedad. Si la sociedad es vista como un campo de tensión y conflicto, lógicamente la política se nos mostrará desde esta perspectiva; pero si, en cambio, la visión incide en el aspecto del orden y la paz, entonces la política será un estabilizador social. Estas dos visiones antagónicas de la política recorren el pensamiento occidental desde sus orígenes. Y conviene tenerlo muy claro para mejor entender muchas de las controversias de nuestro tiempo y de los diversos posicionamientos respecto al compromiso político.⁷⁵

1.5 Fundamentos de la participación política de la Iglesia en los documentos doctrinales oficiales

Todo lo referente a los posicionamientos doctrinales del Vaticano en temáticas de tipo social, se conoce como Doctrina Social de Iglesia, y es parte constitutiva del Magisterio de la Iglesia, es decir, del conjunto de doctrinas derivadas de la Biblia y de la tradición histórico-teológica oficial de la institución, misma que es su obligación desarrollar, cuidar y transmitir a los fieles.

1.5.1 Concilio Vaticano II

Desde el influyente Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, no hubo otra reunión de tal importancia para la Iglesia católica sino hasta la realización del Concilio Vaticano II. Trento, que fue convocado con la intención de responder a la Reforma protestante, supuso una reorientación general de la Iglesia y definió con precisión sus dogmas esenciales. Los decretos del Concilio, confirmados por el papa Pío IV el 26 de enero de 1564, fijaron los modelos de fe y las prácticas de la Iglesia que estuvieron vigentes formalmente hasta mediados del siglo XX. El Concilio Vaticano I, efectuado en 1869 y 1870, solamente fue realizado para ratificar la doctrina tridentina de cara al modernismo y agregar como dogma de fe la doctrina de la Infallibilidad Papal, la cual no estuvo exenta de álgidas polémicas al interno mismo de la Iglesia en décadas posteriores.⁷⁶

⁷⁵ José María Mardones, *op. cit.* p. 21.

⁷⁶ Cf. Hans Küng, *La iglesia católica*, Mondadori, Barcelona, 2001, pp. 149-184.

El Concilio Vaticano II fue convocado por el Papa Juan XXIII, en 1959, con el objetivo de abrir a la Iglesia al mundo moderno. El término utilizado por el pontífice fue el de *aggiornamento*, es decir, una puesta al día de la praxis y organización misma de la Iglesia, además de ofrecer soluciones al hombre contemporáneo, reactivar la vitalidad eclesial, favorecer la unidad de los cristianos y brindar al mundo una oportunidad de alcanzar la paz⁷⁷. Los elementos doctrinales que fundamentan los dogmas de fe católicos no fueron abordados en esa ocasión, aunque sí se dieron algunas importantes directrices, hasta ese momento inéditas en la vida de la Iglesia, en temas de tipo ecuménico y de diálogo con otras religiones. El Concilio Vaticano II fue celebrado entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965, mediante la celebración de 178 reuniones durante los meses de otoño de esos años. En el curso del Concilio murió Juan XXIII, el cual fue sucedido por Giovanni Batista Montini, quien tomó el nombre de Pablo VI.

Como resultado de los trabajos conciliares se publicaron 16 documentos, entre los que destacan los relativos a la Biblia (*Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965) y a la Iglesia (*Lumen Gentium*, 11 de noviembre de 1964) en el cual se ahonda, entre otras cosas, en el papel del laico en las cuestiones temporales. Otro documento fundamental en el terreno pastoral de la Iglesia en el mundo moderno fue la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), el cual sería un verdadero replanteamiento de su acción y presencia en el mundo contemporáneo.

La *Gaudium et Spes* sitúa a la Iglesia, lo habíamos mencionado antes, de cara a la comunidad humana con sus alegrías, esperanzas, tristezas y angustias, especialmente de los pobres y de los que sufren. En el numeral 3 de la introducción del documento se declara el carácter solidario de la Iglesia, reconociendo que “es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad”⁷⁸ quien será objeto del planteamiento del documento y por lo tanto, del interés y la praxis de la Iglesia. Más adelante afirma que la comunidad eclesial ofrece al género humano la sincera

⁷⁷ Vid. Juan XXIII, *Humanae Salutis*, Constitución apostólica por la que se convoca al Concilio Vaticano II, Roma, 25 de diciembre de 1962, visto el 6 de julio de 2010 desde <http://www.acu-adsum.org/humasalu.pdf>

⁷⁸ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, No. 3, p. 198.

colaboración para lograr la fraternidad universal que corresponde a la existencia concreta del hombre. Como se puede constatar, hay consonancia, una vez más, con la idea de política de Arendt.

El documento hace un análisis de la situación del hombre en el mundo de hoy, partiendo de las diversas realidades políticas, sociales, tecnológicas, culturales, religiosas y económicas vigentes en la época del Concilio, cuando estaba en plena vigencia la Guerra Fría entre los dos bloques existentes; en vista de ello, llega incluso a definir que el mundo moderno se encontraba en un desequilibrio.⁷⁹ Una vez planteado el análisis de la realidad, en el documento se define a la Iglesia como orientadora hacia soluciones plenamente humanas, por lo que presenta y desarrolla, ampliamente, algunos de los valores que considera fundamentales para la humanidad: dignidad de la persona, la comunidad y la actividad humana en el mundo. Posteriormente define la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo: “Todo lo que llevamos dicho constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base de su mutuo diálogo.”⁸⁰ En una declaración de gran importancia, el documento define que:

Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Compete a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares.⁸¹

En la segunda parte de la *Gaudium et Spes*, se establecen algunos problemas urgentes y que forman parte de la agenda pública de cualquier gobierno del mundo: la familia, el progreso cultural, la vida económico-social, el fomento a la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos; finalmente, la vida en la comunidad política. En este último punto se reconoce que si bien la Iglesia no se confunde en modo alguno con la comunidad política, ni está ligada a sistema político alguno, siempre estará al servicio de la vocación personal y social del hombre concreto. Más adelante dirá: “Es de justicia que la Iglesia pueda predicar su fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin

⁷⁹ *Ibid.*, No. 8, p. 203.

⁸⁰ *Ibid.*, No. 40, p. 233.

⁸¹ *Ibid.*, No 43, p. 237.

traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona.”⁸² Sin duda, una clara afirmación y toma de postura de la Iglesia como actor político. La Iglesia, en cuanto institución poseedora de intereses propios (desde espirituales hasta materiales), buscará siempre la libertad de acción y de promoción de su mensaje doctrinal.

1.5.2 Asambleas de la Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)

Muchas de las ideas más avanzadas del Concilio encontraron fuerte eco y actualización entre amplios sectores de los obispos de América Latina. A la luz de las conclusiones conciliares se emitieron documentos de gran valor pastoral y social, como resultado de las reuniones celebradas en el marco de la Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). La primera de dichas reuniones, que planteó algunos de los temas que más adelante abordaría el Concilio en cuanto denuncia y propuestas de acción hacia la realidad de los países latinoamericanos, se efectuó en Río de Janeiro en 1955, donde participaron obispos, muchos de ellos venidos de diversos países con regímenes políticos autoritarios, en medio de grandes problemas y desigualdades sociales. Entre las conclusiones de esa asamblea se habló de la justicia social en un continente de enormes recursos y en proceso de rápida transformación. Los obispos recordaron su tarea de educar a todos los católicos en el cumplimiento del deber social, señalando que incumbe al sacerdote trabajar intensamente en la formación de esa conciencia social viva y operante; y finalmente contemplaron, como un elemento importante del pensamiento cristiano, la promoción económica y social de las clases más necesitadas. Terminaban con una llamada a la acción social, sobre todo, del laicado católico.⁸³

La II Conferencia del CELAM, efectuada en la ciudad de Medellín, Colombia, en 1968, tuvo como objetivo aplicar los lineamientos del Concilio Vaticano II en América Latina. Todas y cada una de las dieciséis conclusiones de la asamblea tienen fundamento en los documentos conciliares y la encíclica *Populorum progressio* (1967) de Paulo VI, que causó enorme impacto en Latinoamérica, ya que partía del drama concreto de pobreza, miseria, ignorancia y violencia padecidas por grandes porciones de seres humanos en el llamado Tercer

⁸² *Ibid.*, No. 76, p. 279.

⁸³ *Vid.*, Josep-Ingasi Saranyana, *Teología en América Latina*, Volumen III, Iberoamericana, Madrid, 2002, pp. 99-104

Mundo. La encíclica constituyó una llamada a favor del desarrollo integral del hombre y de la humanidad, por lo que despertó inevitables reacciones políticas en el ámbito internacional, ya que dirigía severas críticas a las personas y grupos sociales más acomodados, por lo que fue tomada como bandera por varios movimientos políticos revolucionarios en contra de los regímenes militares y su doctrina de seguridad nacional. El documento de Medellín tuvo tres ejes principales: la promoción humana, la evangelización y las estructuras eclesiales, aunque fue el primer eje el que motivó los mayores aportes. Los pastores eran conscientes de que la realidad estructural latinoamericana no favorecía a la realización integral de la persona humana, “lo cual reclama las transformaciones necesarias desde una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y una efectiva participación de todos.”⁸⁴

La III Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, México, en enero de 1979, llegó en un momento especialmente complejo para la Iglesia continental, por la situación de adaptación y crisis de una década ante las propuestas del Concilio, además de su situación particular en varios países latinoamericanos que seguían bajo regímenes dictatoriales, totalitarios y represivos. Aunado a esto, eran enormes y escandalosos los niveles de pobreza y marginación en el continente. Esto fue un campo de cultivo propicio para replanteamientos teológicos radicales que darían origen y desarrollo a la llamada Teología de la Liberación, la cual ya había sido utilizada en Medellín. Este enfoque proponía el análisis de la realidad como punto de partida para la reflexión teológica –muchas de las veces utilizando las herramientas marxistas de análisis social–; se hacía énfasis en la vuelta a las fuentes originales del cristianismo y ahondaba en la reinterpretación de los textos bíblicos desde nuevos marcos teóricos, entre los que destacaban las ciencias sociales.⁸⁵ A partir de las herramientas de análisis mencionadas y los criterios propios de la reflexión teológica surgida desde la realidad de Latinoamérica, se veía con claridad cada vez mayor que el subdesarrollo de los países de América Latina no es ante todo una cuestión de atraso tecnológico, ni de una

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 114-130

⁸⁵ Para el teólogo jesuita Ignacio Ellacuría –considerado uno de los padres de la Teología de la Liberación– la reflexión teológica en América Latina, tenía que ser, en primer lugar, una reacción crítica frente a sí misma, en segundo lugar, debía asumir su carácter crítico frente a la praxis eclesial. En tercer lugar, la crítica debía ejercerse de frente a la sociedad. La teología debería incluir lo político y lo histórico en su reflexión. “La teología estudia cómo puede realizarse el Reino de Dios en la historia.” *Vid.* Juan Luis Hernández, “El pensamiento político de Ignacio Ellacuría”, en David Fernández Dávalos *et. al.*, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, UIA, (Colección Ignacio Ellacuría), México, 2009, pp. 35-48

sobrepoblación solamente, sino un problema político⁸⁶. Otros documentos fuertemente influyentes en la asamblea de Puebla, además de las propias conclusiones de Medellín, fueron dos documentos emanados de Pablo VI: la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y la carta *Octogesima adveniens* (1971).

Desde su configuración en los años cincuentas, la Teología de la Liberación generó fuertes oposiciones al interno mismo de la Iglesia, hecho que se reflejó de forma patente en la asamblea de Puebla. En ella concurría la tendencia tradicional, más apegada al Magisterio de la Iglesia -específicamente en la llamada Doctrina Social-, y al centralismo romano del Vaticano, misma que se posicionó fuertemente por la presencia *in situ* del recientemente elegido papa Juan Pablo II (octubre de 1978), quien fue recibido apoteóticamente por amplios sectores del pueblo de México. Por el otro lado estaba el ala más progresista, simpatizante de la reflexión teológica de la realidad desde la perspectiva de la liberación e interesada por los problemas concretos de los pueblos latinoamericanos, ya fueran de orden político, económico y social. Las fuerzas de ambas tendencias se entretejen a lo largo del documento final;⁸⁷ pero dentro de todo, en el discurso inaugural del propio papa Juan Pablo II, éste expresó una idea en la que todos estuvieron de acuerdo:

Hay que alentar los compromisos pastorales en este campo con una recta concepción cristiana de la liberación. La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos... el deber de que nazca esta liberación; pero siente también el deber correspondiente de proclamar la liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció Jesús [...] Liberación que dentro de la misión propia de la Iglesia “no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, ... que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo.”⁸⁸

Entre el documento final de la asamblea se proponía:

521. Deben distinguirse dos conceptos de política y de compromiso político: Primero, la política en su sentido más amplio que mira al bien común, tanto en lo nacional como en lo internacional. Le corresponde precisar los valores fundamentales de toda comunidad —la concordia interior y la

⁸⁶ Cf., Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1986, p. 15-16.

⁸⁷ Vid., Frei Betto, *17 días de la iglesia en Latinoamérica*, Centro de Reflexión Teológica, México 1982, pp. 107-140.

⁸⁸ Juan Pablo II, “Discurso inaugural”, en *III CELAM, La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Ediciones Celam, Bogotá, 1979, p. 17.

seguridad exterior— conciliando la igualdad con la libertad, la autoridad pública con la legítima autonomía y participación de las personas y grupos, la soberanía nacional con la convivencia y solidaridad internacional. Define también los medios y la ética de las relaciones sociales. En este sentido amplio, la política interesa a la Iglesia y, por tanto, a sus Pastores, ministros de la unidad. Es una forma de dar culto al único Dios, desacralizando y a la vez consagrando el mundo a Él (LG 34).

522. La Iglesia contribuye así a promover los valores que deben inspirar la política, interpretando en cada nación las aspiraciones de sus pueblos, especialmente los anhelos de aquellos que una sociedad tiende a marginar. Lo hace mediante su testimonio, su enseñanza y su multiforme acción pastoral.

533. Nuestra responsabilidad de cristianos es promover de todas maneras los medios no violentos para restablecer la justicia en las relaciones socio-políticas y económicas, según la enseñanza del Concilio, que vale tanto para la vida nacional como para la vida internacional.⁸⁹

Puebla reflejó el método teológico inductivo conocido como *Ver, Juzgar y Actuar* que permite *Ver* la realidad concreta de un momento particular o coyuntural, para entonces *Juzgarlo* a la luz de la teología, especialmente de carácter bíblico, y a partir de la articulación de ambos elementos, obtener conclusiones pastorales adecuadas para, en consecuencia, *Actuar* en la transformación de la realidad de la que se partió; el método se repite sucesivamente en un proceso continuado. Un elemento clave del método original es que todo el proceso de reflexión se hace desde las bases mismas de los fieles, en un concepto que se le llegó a conocer como “Iglesia Popular” o Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Con el *Ver, Juzgar y Actuar* se garantizaba metodológicamente la actualización permanente de la praxis pastoral, en colaboración directa de los clérigos con los mismos laicos, en lugar de caer en los modelos rígidos, normalmente impuestos desde la idea unilateral de los párrocos o los pastores de las comunidades. Además, era un método propicio para romper paradigmas y círculos ideológicos, además de abrir los horizontes de la gente hacia otras maneras alternativas de entender y de situarse ante la realidad.

Desde principios, y a lo largo de la década de los ochentas, ciertos sectores de la Iglesia latinoamericana que simpatizaban con las ideas surgidas de la Teología de la Liberación, reciben el cuestionamiento de Roma, ya que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, al mando del cardenal Joseph Ratzinger, emitió un par de documentos: las Instrucciones *Libertates nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986), donde cuestiona fuertemente los principios, métodos y líneas de esa teología, por lo que se inicia un proceso de

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 144-147

amonestaciones e imposición de silencio hacia los obispos y teólogos que la promovían⁹⁰. Es conocido el caso de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de San Salvador, quien en plena guerra civil toma postura clara a favor de los sectores más empobrecidos, especialmente los campesinos, en abierta contraposición a la oligarquía del país. Está documentado que la burocracia de la curia vaticana impidió a Romero el contacto con Juan Pablo II, quien se mantuvo en silencio y no respaldó al obispo, el cual fue asesinado en marzo de 1980. También hay que recordar el asesinato, el 16 noviembre de 1989, de seis jesuitas (entre ellos el propio Ignacio Ellacuría), profesores de la Universidad Centroamericana, de El Salvador, el cual se había constituido un centro de pensamiento que alimentaba la reflexión teológica y filosófica desde la compleja situación social, política y económica de América Latina; los jesuitas habían sido señalados por los sectores oligárquicos de ese país como promotores de la guerrilla, la violencia y las ideas comunistas.

Las posturas centralistas y de control desde Roma se vieron reflejadas en el documento final de la IV Conferencia del CELAM, celebrada en Santo Domingo, República Dominicana, del 12 al 28 de octubre de 1992⁹¹. El giro metodológico de la asamblea hace que ya no se parte de la realidad concreta para iluminarla desde la fe, sino que ahora se parte de un planteamiento teológico deductivo de carácter *crístocéntrico*, en base a una “nueva evangelización” con el argumento de que con el método anterior, utilizado en Medellín y Puebla, se había caído en “una excesiva preocupación sociologista”⁹². Otro cambio implicó que se diluye el concepto “liberación” -considerado problemático-, por el de “inculturación”, y se propuso el ideal del “Reino de Dios” como meta a lograr en las estructuras concretas de la convivencia de los pueblos latinoamericanos a través de un renovado proceso de re-evangelización. Se proclama una defensa de la vida, la familia y se condena la anticultura de la muerte como el terrorismo, la guerrilla, el aborto, la eutanasia, la droga y el narcotráfico, pero ya no se cuestionan las estructuras concretas que las causan. Fue en hecho notable que en Santo Domingo la mayoría de los obispos participantes comulgaban con el centralismo y la visión teológica de Roma; muchos de esos obispos habían sido nombrado por Juan Pablo II, quien encabezaba un

⁹⁰ Entre otros: Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Leonardo y Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Carlos Mesters, Ernesto Cardenal, Mons. Helder Cámara, Mons. Sergio Méndez Arceo, Mons. Samuel Ruiz, etcétera.

⁹¹ CELAM, *IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Nueva evangelización, Promoción humana y Cultura cristiana*, Ediciones Dabar, México, 1992.

⁹² Cf., Joseph-Ignasi Saranyana, *op. cit.* p. 149-156.

pontificado que ya se apuntaba como polémico por las supuestas regresiones a la praxis y doctrina preconiliar.⁹³

Según Rodolfo Soriano Núñez, sociólogo de la Universidad Autónoma Metropolitana y del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, la renovación propuesta por los obispos en Santo Domingo descansa sobre tres ejes:

1. El relativo a una Nueva Evangelización, que sea congruente con las necesidades de la región y que, en los hechos, rompa con muchos de los patrones de acción y reflexión de la Iglesia. Este giro se hará evidente en el segundo eje
2. relativo a la Promoción Humana, tarea que se traza la Celam como continuación de preocupaciones que los Documentos de Puebla y Medellín había considerado, pero que no lograron sistematizar y sintetizar como lo habría de hacer el documento de *Santo Domingo*. Finalmente,
3. el eje de la cultura cristiana, en el que la Celam se fija una serie de tareas que, en su conjunto, son consistentes con el argumento de la Nueva Evangelización que es, en realidad, es que subordina a los otros.⁹⁴

1.5.3 Otros documentos

En enero de 1999 se dio a conocer el documento *Ecclesia in America*, resultante del Sínodo Extraordinario de Obispos de América, celebrado en 1997. El espíritu del documento es netamente pastoral, ya que promueve una evangelización “nueva en sus métodos, en su ardor y en su expresión”. En el número 67 del documento, Juan Pablo II matiza la opción preferencial por los pobres definida en Puebla y Medellín, con el enfoque de “ser una opción no excluyente”. En este documento se prescinde, al igual que en Santo Domingo, del análisis de las causas de los problemas socioeconómicos y políticos del continente y se enfoca al avance de las sectas y al creciente fenómeno sociocultural de la secularización.

En una reunión celebrada en Roma por el Pontificio Consejo para América Latina en marzo de 2001, teniendo como base el documento sinodal, se dieron directrices para el desarrollo de la catequesis en el continente y se alertó a los pastores ante la persistencia de una Teología de la Liberación “contraria a la doctrina católica, que se presenta ahora con nuevas

⁹³ Vid., Jesús Vergara, “México y el papado”, en *Análisis Plural*, año 20, Núm. 1, ITESO, México, pp. 153-178

⁹⁴ Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1999, p. 244

manifestaciones, como son la teología india, el feminismo extremo, y el ecologismo ideologizado.”⁹⁵ *Ecclesia in America* ha sido un documento fuertemente criticado por diversos sectores de la Iglesia al haberse elaborado desde la perspectiva del Vaticano, no desde el diálogo y el diagnóstico de la realidad y problemáticas de los católicos de a pie dentro del continente.

Un documento más al que hay que hacer mención es el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, emitido por el Pontificio Consejo “Justicia y Paz” en junio de 2004, el cual recoge los lineamientos vigentes al final del largo pontificado de Juan Pablo II respecto a la acción social de la Iglesia. En este documento se pretende “exponer de manera sintética, pero exhaustiva, la enseñanza social de la Iglesia.”⁹⁶ En su fundamentación doctrinal recoge el pensamiento social de los papas, desde Leon XIII -autor de la primera encíclica de carácter social: la *Rerum Novarum* en 1891-, hasta las encíclicas, cartas, alocuciones y mensajes que con ese carácter promulgó Juan Pablo II. El método es deductivo y cristocéntrico; en la introducción se proclama que

La Iglesia sigue interpelando a todos los pueblos y todas las Naciones, porque sólo en el nombre de Cristo se da la salvación. La salvación que nos ha ganado el Señor Jesús, y por la que ha pagado un alto precio, se realiza en la vida nueva que los justos alcanzarán después de la muerte, pero atañe también a este mundo, en los ámbitos de la economía y del trabajo, de la técnica y de la comunicación, de la sociedad y de la política, de la comunidad internacional y de las relaciones entre las culturas y los pueblo [...] En esta alba del tercer milenio, la Iglesia no se cansa de anunciar el Evangelio que dona salvación y libertad auténtica también en las cosas temporales. ⁹⁷

Si se revisa el índice de referencias, se podrá constatar que las citas atribuidas al pontífice de origen polaco son abrumadora mayoría, sólo equiparables al número de referencias a las Sagradas Escrituras, y llama la atención que no hay ninguna referencia a los documentos surgidos en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Con esto se puede inferir el intento de la alta jerarquía eclesiástica

⁹⁵ Pontificia Comisión para América Latina, “Realidades y problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización, a la luz de la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*”, Citado por Joseph Ignasi Saranyana, *op. cit.* p. 317.

⁹⁶ Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ediciones CEM, México, 2005, pp. XI.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1.

por controlar el contenido doctrinal en materia social y marcar, de una vez por todas, distancia de otros planteamientos y lecturas teológicas. Los lineamientos ya no se hacen, una vez más, desde la situación particular de cada comunidad eclesial, sino desde el mismo Vaticano. Respecto a esto, el teólogo brasileño Leonardo Boff, así se refirió a la visita de Benedicto XVI a Brasil en mayo de 2007: “Esperábamos que fuese a escuchar y a conocer la realidad y confirmar el camino de la Iglesia latinoamericana y que dijese palabras fuertes contra la injusticia social. Pero lo único que hizo fue asegurar que ni el socialismo ni el capitalismo habían resuelto el problema de las injusticias y, por lo tanto, la solución está en el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*”.⁹⁸

1.6 Conclusión

En la medida en que la Iglesia declara que es de su interés, y parte fundamental de su fin, la promoción del bien común, es indiscutible que las cuestiones temporales propias del quehacer político son de su incumbencia; los documentos a los que hemos hecho referencia son indiscutibles en ese sentido. Sin embargo, el punto de análisis se tendrá que orientar hacia el cómo se concreta en la práctica este ideal. A lo largo de este breve recorrido que hemos hecho por los mencionados documentos, constatamos los cambios de acento y orientación de la doctrina social oficial de los últimos tres lustros al interno de la Iglesia, respecto a los ideales del Concilio Vaticano II, Puebla y Medellín. Esto no es un dato que se tenga que pasar por alto; la realidad indica que durante el largo pontificado de Juan Pablo II, la institución fue replanteando sus posicionamientos doctrinales y pastorales respecto a su presencia concreta en los países del orbe, aunque no quedan del todo claros los supuestos de fondo que subyacen en el cambio de orientación. El jesuita Jesús Vergara es contundente cuando hace un análisis del actual estado de cosas en la Iglesia; si bien está concretado a la experiencia mexicana, es muy válida en cuanto a la presencia política de la institución eclesial en el mundo contemporáneo:

Al no desarrollarse la buena nueva como valor arraigado en la cultura mexicana, su servicio [de la Iglesia] a la sociedad no se ve como testimonial y desinteresado, sino como servicio para mantener su autoridad. A esto se añade el temor a caer en la heterodoxia. La Iglesia, además, tiende a quedarse en el pasado, a pesar de la claridad del último Concilio que pretendió ponerla al día: *aggiornamento*, y

⁹⁸ Religión Digital, *Una comida con Leonardo Boff: el profeta*, 2007, obtenido el 3 de agosto de 2010 desde <http://www.redescristianas.net/2007/06/03/una-comida-con-leonardo-boff-el-profeta/>

convertirla en Iglesia presente en el mundo de hoy. El resultado más dramático ha sido que se recibe con indiferencia un Mensaje que no ha podido llegar al corazón de esta cultura sino que, en buena parte, se ha quedado en la superficie convencional, acelerada por la indiferencia mundial.⁹⁹

A partir de este testimonio vuelve a surgir la pregunta central de esta tesis: ¿la Iglesia es un actor político en búsqueda de mantener su autoridad en el espacio de la lucha de poder - más allá de lo que digan los lineamientos doctrinales-, al que acceden los más poderosos actores con sus particulares intereses de posicionamiento y dominio del mismo? ¹⁰⁰ Según el recorrido por los diversos documentos fundamentales a los que hicimos referencia anteriormente, queda claro que los discursos oficiales, a partir del mismo Magisterio de la Iglesia, son en muchos aspectos antagónicos en cuanto a los acentos, matices y metodologías; además de que entre el discurso –cualquiera que sea su contenido- y la práctica concreta de la Iglesia en la sociedad hay sendas brechas. En referencia a la misión de la Iglesia en la promoción del bien común y la justicia contenida en el Vaticano II, Medellín y Puebla, el teólogo Leonardo Boff afirma en su polémico libro *Iglesia: carisma y poder*, publicado en 1981:

Evidentemente, la Iglesia no es una institución política, pero posee una relación con la política, en la medida en que ésta, a su vez, posee una dimensión objetiva de Reino y un carácter ético. A la Iglesia le toca pronunciarse acerca del carácter ético y/o religioso de las prácticas políticas; es una consecuencia de su misión evangelizadora.

La Iglesia debe entrar en la Política. Lo mismo que la justicia, la Política constituye parte de su misión y de su esencia. La Iglesia no puede no hacer Política a lo grande, es decir, no puede ser indiferente a la justicia o injusticia de una causa, no puede guardar silencio frente a la manifiesta explotación del pueblo; en la Política con mayúsculas no hay neutralidad: o se está a favor del cambio, en el sentido de una mayor participación social, o se está a favor del mantenimiento del status quo que, en muchos países, margina a una gran parte de la población.¹⁰¹

Para reforzar esta idea de la importancia que políticamente puede alcanzar la Iglesia, nos ayuda recordar algunos planteamientos del Pierre Bourdieu, cuya propuesta no es separar las

⁹⁹ Vergara Jesús, “Iglesia y política”, en *Análisis Plural*, ITESO, Segundo semestre de 2007, pp. 131.

¹⁰⁰ El Dr. Leonardo Morlino establece a la Iglesia como actor social políticamente activo, a la par de los grupos industriales o financieros, los propietarios de tierras, etcétera. Cf. Leonardo Morlino, *Democracias y democratizaciones*, CEPCOM, México, 2005, pp. 70.

¹⁰¹ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, pp. 55-56.

estructuras simbólicas y representaciones mentales de las estructuras sociales donde aquéllas se forman, pues según el Dr. David Velasco, especialista en esta autor, esta propuesta teórica es clave:

De ahí uno de los principios básicos de toda política, que puede establecerse como tal, por la posibilidad de modificar la visión que la gente tiene de su mundo, sus problemas y sus posibles soluciones. No es la política sólo la simulación de quien promete y no cumple, sino sobre todo y por encima de todo, la de quien expresa en un discurso coherente, cuáles son los problemas que vive la gente y cuáles son las mejores soluciones que los puede resolver.¹⁰²

Es un hecho, entonces, que es plenamente justificable hablar de la participación política de la Iglesia, así sea que se busque resolver o plantear soluciones a los problemas de la gente, o que ésta se convierta en instrumento político o ideológico por parte de grupos de interés. Será necesario, enseguida, analizar los modos concretos en que se actualizan y configuran los diversos modos de ser y hacer política de los diversos sectores de la Iglesia, ya que, como dijimos anteriormente, esta institución no monolítica, sino que confluyen y se configuran dentro de ella diversas fuerzas, tendencias e intereses.

¿Qué podemos concluir con estos abordos de la religión y política? En primer lugar, que es necesario realizar un aborde lo suficientemente crítico y riguroso, que nos muestren la realidad profunda, tanto de la religión como de la política. Aquí, como en la mayoría de los hechos sociales, las apariencias siempre engañan. Por eso, aunque son campos que se nos presentan separados, y además, abogando y defendiendo la autonomía de uno y otro campo, la religión y la política, en cualquiera de sus expresiones culturales, son las dos caras de una misma moneda: la que procura los bienes que la gente requiere, sean materiales o ‘espirituales’, al fin y al cabo, son bienes de sanación, salvación o simple liberación de ataduras que impiden la realización humana.

Que la religión y la política sean las dos caras de una misma moneda, no quiere decir, necesariamente, que vivamos en una teocracia. Porque aun en los tiempos de nuestro peor jacobinismo, los políticos profesionales siempre usaron a los jefes de la Iglesia Católica, como en su momento utilizaron dirigentes religiosos de otras iglesias [...] El debate sobre si la Iglesia debe o no meterse en política es un falso problema. Porque lo que se quiere decir de fondo, es que la Iglesia, o el obispo tal o cual, debiera apoyar la campaña electoral del político profesional tal; cuando no es así, sino todo lo

¹⁰² David Velasco Yáñez *¿Políticos religiosos o religiosos políticos?*, conferencia del ciclo “Noches de diálogo”, ITESO, México, 2005, p. 4-5.

contrario, entonces ese político profesional se quejará de que la Iglesia rebasa su ámbito que la ley señala. [En resumen] Hay un uso político de la religión, como hay un uso religioso de la política.¹⁰³

Según la reflexión que hace el profesor de Estudios Latinoamericanos Roderic Ai Camp:

El papel de la Iglesia católica y del clero es fuertemente afectado por la importancia de la religión en la sociedad y por la forma en que la religión afecta el comportamiento y las actitudes individuales de los mexicanos. Hay evidencias empíricas para apoyar el vínculo entre la religiosidad, como quiera que se la mida, y las actitudes sociopolíticas. La premisa principal de este estudio es que los sacerdotes tienen el potencial de afectar los valores de los ciudadanos, si no su receptividad a políticas públicas específicas. El clero tiene numerosas oportunidades de comunicar mensajes sociales y políticos a través de canales como misas, cartas pastorales, clases de educación secular, carteles y publicaciones de la Iglesia. Puesto que los grupos religiosos católicos representan la mayor cantidad de organizaciones sociales en el país, la relación entre la religión y los laicos adquiere un significado adicional.¹⁰⁴

Un apunte final para afinar más el análisis, antes de concluir este capítulo, es preguntarse en todo este planteamiento ¿dónde queda la dimensión de la “cuestión social” tan mencionada en la Iglesia? Habría que decir de manera preliminar: no toda la acción social de la Iglesia es política, aunque toda acción política de la Iglesia puede caer en el ámbito de la acción social, aun cuando no siempre ésta cuente con el *nihil obstat* de las autoridades eclesiásticas oficiales, tal como veremos en el capítulo tercero.

En el ámbito del catolicismo social, que quedó formalmente configurado a partir de la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII (1891), caben movimientos de gran influencia en el México del siglo XX como la Acción Católica, la Juventud Obrera Católica, la Unión Nacional Sinarquista, el Secretariado Social Mexicano, el Opus Dei, el *Regnum Christi* de los Legionarios de Cristo o las mismísimas Comunidades Eclesiales de Base. La llamada Doctrina Social de la Iglesia es fundamento teórico-teológico de cada uno de estos modos del ser y acción de la Iglesia en el campo social, ya sea en la dimensión educativa, de salud, de asistencia social, de defensa de los derechos humanos, de promoción humana y cultural, de

¹⁰³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁴ Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Religión y política en México*, Siglo veintiuno editores, México, 1998, p. 171.

medios de comunicación, etcétera ¿Qué hace entonces que una praxis de catolicismo social sea estrictamente política? Creo que los planteamientos que hemos hecho a lo largo de este capítulo contestan suficientemente la pregunta y dejan claro, insistimos, que no toda acción social de la Iglesia cae en el ámbito de la acción política. El investigador de la UAM-Xochimilco, Hugo Armando Escontrilla Valdez, considera que

Toda incidencia de los laicos, sacerdotes y religiosos es un ámbito fuera del propiamente espiritual es considerada social, son prácticas sociales de los católicos [...] Parece que lo social es: trabajar con y por los obreros y campesinos, en una palabra: los pobres. Es satisfacer, aunque sea parcialmente, sus necesidades (alimentarias, de ahorro, de trabajo, de vivienda, etcétera). Es buscar reformas participando en las estructuras gubernamentales o siendo parte del gobierno. O es organizar sindicatos, cooperativas y cajas de ahorro. También es enfrentarse al gobierno y al Estado en busca de satisfacer demandas de justicia sentidas y profundas.¹⁰⁵

Bien dice Julio Hubard que “desde el principio, los cristianos hemos tenido que batallar con los dos reinos sin poderlos conciliar.”¹⁰⁶ Así pues, a lo largo de este trabajo nos centraremos exclusivamente en la acción propiamente política de la Iglesia según las caracterizaciones que quedaron planteadas en el acercamiento teórico al concepto mismo de la política y a los documentos surgidos, tanto del magisterio de la Iglesia como de los diversos teólogos que abordamos en este capítulo.

¹⁰⁵ Hugo Armando Escontrilla Valdez, “El catolicismo social en la Iglesia mexicana”, en *Política y Cultura*, núm. 31, primavera 2009, México, p. 157.

¹⁰⁶ Julio Hubard, “Maneras de la intolerancia religiosa”, en *Letras Libres*, núm. 142, octubre 2010, México, p. 34.

CAPÍTULO 2

Modelos de Iglesia: la configuración de las líneas teológicas en perspectiva política

2.1 Estructura formal de la institución eclesial

Para efectos del planteamiento de este trabajo, es necesario e importante dejar claro algunos elementos constitutivos de la estructura interna de la Iglesia, para después analizar los modos concretos en que ésta se actualiza y se articula en el caso de México, en función de entender y caracterizar la acción e influencia política de la Iglesia en las últimas décadas en nuestro país.

Con la experiencia que le han dado sus muchos siglos de historia, la Iglesia Católica, Apostólica y Romana -nombre oficial de la institución-, ha consolidado una estructura organizacional de tipo jerárquico, donde el Papa o Romano Pontífice es la autoridad suprema; ejerce su potestad sobre el Colegio Episcopal y, en consecuencia, sobre todas las diócesis del mundo. Así mismo, el Papa ejerce la máxima autoridad sobre la Curia Romana, una especie de secretarías de estado (llamadas Dicasterios, que a su vez se dividen en Congregaciones, Tribunales y Consejos Pontificios, según su función), que atienden las cuestiones de gobierno y asuntos de la Iglesia, abarcando asuntos doctrinales, judiciales, disciplinares, económicos y pastorales. Un peso importante dentro de la Iglesia la tiene el Colegio Cardenalicio, formado por miembros del clero episcopal que reciben de manera directa del Papa el título de Cardenal, y quienes ejercen la función de consejeros y asesores papales en los asuntos de gobierno de la institución, además de ser los electores del Romano Pontífice en el proceso llamado Cónclave.

Como parte de la estructura, se reconocen como dependientes del gobierno de la Iglesia a las diversas organizaciones religiosas que conforman las llamadas Congregaciones u Órdenes de vida consagrada. También quedan sujetos al cuerpo estructural los más variados y diversos movimientos religiosos de carácter secolar o laical. Un dato interesante es que los puestos de autoridad dentro de la Iglesia están otorgados, en arrolladora mayoría, a varones con estatus de ministros ordenados, excluyéndose a los laicos y las mujeres.

Políticamente hablando, el Romano Pontífice es la máxima autoridad del Estado de la Ciudad del Vaticano, reconocido así por el gobierno italiano mediante los Tratados de Letrán en 1929. Desde entonces, el comúnmente llamado Vaticano, es un Estado que participa en el concierto de las naciones –aunque no es miembro de la Organización de las Naciones Unidas- y el Papa tiene toda la potestad de un Jefe de Estado.

La Iglesia universal se divide territorios llamados diócesis, las cuales son presididas por un Obispo. Por su importancia en cuanto a densidad poblacional, o por su influencia histórica, algunas diócesis son elevadas al rango de Arquidiócesis, bajo la potestad de un Arzobispo. A su vez, las diócesis o arquidiócesis se dividen en células territoriales llamadas parroquias, que están a cargo de un ministro ordenado con el título de Párroco. Actualmente, en México existen 68 Diócesis, 18 Arquidiócesis y 5 Prelaturas Territoriales, que son especies de pre-diócesis al cargo de un Prelado. También se reconocen a las Prelaturas Personales, estructuras jurisdiccionales de carácter secular que forman parte de la Jerarquía Católica; dentro de éstas, en México está la influyente presencia del Opus Dei.¹⁰⁷

Dentro de la estructura organizacional de la Iglesia, no podemos dejar de lado los seminarios diocesanos, que son el lugar de formación de los futuros cuadros sacerdotales; las instituciones educativas bajo el auspicio de la jerarquía católica como la Pontificia Universidad de México; los órganos de comunicación y difusión de algunas diócesis, como es el caso del *Semanario* de la Arquidiócesis de Guadalajara y *Desde la fe*, de la Arquidiócesis de México.

En la mayoría de los casos, los obispos de las diócesis de un país integran un organismo colegiado llamado Conferencia. En el caso mexicano, todos los obispos y arzobispos integran la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), organismo de notable influencia en la presencia política de la Iglesia en nuestro país.

Más allá de los elementos estructurales y organizativos que le son propios, la Iglesia católica no es un ente monolítico, sino una institución compleja, que se hace visible en múltiples formas para el cumplimiento de sus fines, en medio de complejos contextos sociales, económicos, culturales y políticos. El teólogo Juan Antonio Estrada hace un primer acercamiento al fundamento mismo de su pluralidad interna, asunto que abordaremos más adelante con amplitud:

La Iglesia tiene su origen en Jesús, pero se constituye después de su muerte; tiene una dimensión cristológica, pero también pneumatológica o espiritual; es apostólica y profética; carismática y también

¹⁰⁷ Conferencia del Episcopado Mexicano, *Circunscripciones eclesíásticas en México*, 2010, visto el 7 de agosto de 2010 desde <http://www.cem.org.mx/diocesis/todas.html>

institucional; se funda en los doce, pero el gran apóstol es Pablo; tiene raíces judías, pero es también pagana; es una y múltiple, comunión de tradiciones heterogéneas, algunas incompatibles. Este carácter plantea a la Iglesia dos problemas: el de su unidad y diversidad, y la tensión entre carisma e institución.

El movimiento cristiano tiene distintas dimensiones y no permite quedarse con una de ellas ignorando las otras. La idea de una iglesia armónica, homogénea y con una doctrina común aceptada por todos se ha impuesto en la eclesiología, a pesar de que no responde a la historia ni a la teología.¹⁰⁸

A lo largo de su existencia, y más allá de la organización institucional que le marca el derecho propio, al interno de la Iglesia se pueden reconocer los más diversos perfiles o tendencias que destacan los distintos rasgos de su vida y su función. Como dice Estrada, desde el inicio mismo de su historia en la configuración de la Iglesia se fueron interrelacionando múltiples tendencias y acentos dentro del complejo proceso de autoafirmación respecto a sí misma, de cara a las instituciones del judaísmo de la que es heredera, y respecto al contexto socio-cultural en que estaban insertos cada una de las primeras comunidades de creyentes. En todo este proceso fue fundamental el modo como fueron entendiendo, desde diversas circunstancias y contextos, la vida y doctrina de Jesús de Nazaret. No olvidemos que en la primera etapa de la Iglesia, los seguidores del líder religioso de Galilea eran tanto judíos como paganos -llamados gentiles-, lo cual trajo no pocos conflictos en las primitivas comunidades.

Hoy en día, al observador común no le será ajeno constatar las diversas tendencias que existen al interno de la Iglesia. A manera de dar un ejemplo coloquial, seguramente muchos podrán darse cuenta que, aunque son parte de la misma Iglesia, no es lo mismo el modo de ser y vivir la fe (*habitus*) de un miembro del Opus Dei, respecto al de un jesuita, un párroco de pueblo o de ciudad, una religiosa de algún colegio católico, etcétera. ¿Por qué las diferencias? Un camino de acceso para contestar la pregunta es aventurar la hipótesis acerca de la manera tan diversa como cada uno de ellos entiende, por ejemplo, la figura de Jesucristo y la razón de ser de la Iglesia. Pero con eso volveremos más adelante.

Una clave de lectura de las complejas etapas de la historia de la Iglesia, ha sido desde el conflicto de dos categorías que menciona Estrada: el carisma y la institución. La dimensión

¹⁰⁸ Juan Antonio Estrada, *Cómo surgió la Iglesia*, Ed. Verbo Divino, España, 1999, p. 146.

carismática pone el énfasis en la acción profética y espiritual de la Iglesia, enfocándose a hacia una pastoral centrada en las necesidades concretas del ser humano. Por su parte, la dimensión institucional pone el acento en la organización y estructura como garante de unidad dentro de la Iglesia, a la que ven como sociedad perfecta dentro de un mundo imperfecto; se pone énfasis en la dimensión jerárquica, la doctrina derivada del Magisterio de la Iglesia y en las prácticas sacramentales como signo de pertenencia y comunión. Más allá del mencionado conflicto, ambos elementos son complementarios y necesarios mutuamente. El jesuita Jon Sobrino sostiene:

La fe en Cristo se vive comunitariamente, con lo cual van a existir algún tipo de estructuras para expresar esa comunitareidad. El segundo dato importante es el proceso de institucionalización de la Iglesia motivado sobre todo por el retraso de la parusía. Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia, se acelera el proceso de institucionalización. La institución da cuerpo al carisma, e incluso integra la profecía y, al nivel de la acción, ofrece un cuerpo que haga eficaz más masivamente lo que los profetas exponen como línea de acción. La Iglesia institución, aun cuando ambigua, es una necesidad histórica. Todo carisma que ocurra en la Iglesia y quiera ser eficaz tiene que pagar un costo social que será la institución.¹⁰⁹

El Concilio Vaticano II hizo eco de ambas dimensiones. El documento de la *Gaudium et Spes*, al que ya hemos aludido antes, se refiere más –aunque no se agota allí– a la dimensión carismática de la Iglesia. Para la dimensión institucional, el Concilio proclamó uno de los documentos más importantes del mismo: la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, promulgada el 21 de noviembre de 1964 por el Papa Pablo VI. En este documento se ahonda en el misterio de la Iglesia como Pueblo de Dios y se hace una revaloración y replanteamiento de la función de la jerarquía y los ministerios, particularmente del Episcopado.

A partir de lo anterior podemos constatar que una cosa es el discurso formal-doctrinal de la Iglesia y otra es la configuración en la realidad de todos estos elementos, de cara a los diversos contextos donde la Iglesia está inserta en la realización de sus fines. Dice el teólogo brasileño Joao Batista Libanio que “la Iglesia, como institución, se comporta dentro de determinado escenario, en un doble movimiento. *Ad intra*, organiza su propia vida, *Ad extra*,

¹⁰⁹ Jon Sobrino, “La conflictividad dentro de la Iglesia”, en *Selecciones de Teología* núm 65, 1978, p. 50, citado en Juan Antonio Estrada, *op. cit.*, p. 151.

teje relaciones con el mundo político, económico, cultural y religioso circundante. En cada escenario, esas relaciones internas y externas, se configuran de manera diferente.”¹¹⁰

Ahora bien, la Iglesia no ejerce una praxis unitaria en los diversos escenarios en los que está presente, ni incluso dentro de un mismo escenario, ya que frecuentemente coexisten diversos modos de Iglesia con características propias y definidas, lo que da lugar a no pocos antagonismos. A manera de ejemplo, traigo a colación el caso expuesto por la investigadora Renée de la Torre, acerca de una mujer laica (identificada como GT), habitante de una de las colonias periféricas de la zona metropolitana de Guadalajara, Jalisco, la cual vivió un proceso “conversión” en su modo de entender la fe y la praxis de la Iglesia. En un principio, según recoge en entrevista la investigadora, GT era una mujer “catequista dentro de un catolicismo conservador, autoritario y colonialista y sobre todo lleno de temor”, en el contexto de una pastoral a cargo de la Orden Franciscana. Pero después, a causa de la pastoral de unas religiosas del Sagrado Corazón, se integró al movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), lo que le cambió totalmente la perspectiva. Dice De la Torre:

El tránsito entre estos dos caminos de compromiso cristiano se dio con muchos sobresaltos, ruptura, conflictos con la jerarquía eclesiástica y choques al interior de la familia. En un inicio su marido, quien después fuera su compañero de lucha, no estaba de acuerdo con su participación en la CEB.

Para GT, uno de los logros más significativos de su militancia cristiana ha sido desmitificar la autoridad; no sólo se refiere a la civil, sino sobre todo a la católica. Recuerda que en el XII Encuentro Nacional de CEB realizado en Oaxaca los participantes expresaron un sentimiento común de inconformidad con todo lo establecido por la jerarquía.¹¹¹

A manera de ejemplificar los antagonismos que cada perfil provoca dentro de la Iglesia, siguiendo el caso de GT, la investigadora dice:

Pero fue con la llegada de un nuevo párroco que las relaciones entre las CEB y la Iglesia se recrudecieron. El nuevo pastor emprendió una campaña a favor de los grupos de Renovación Carismática y en contra de las Comunidades. Fue tal su empeño por deslegitimar a las CEB que buscó poner en alerta al pueblo en contra de las religiosas, con el argumento de que eran comunistas, que lo

¹¹⁰ Joao Batista Libanio, *Escenarios de la Iglesia, viabilidad histórica y congruencia evangélica*, Ed. Dabar, México, 2000, p. 8.

¹¹¹ Renée De la Torre, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, FCE-Ciesas, México, 2006, pp. 177-179.

que querían era dividir al pueblo y que eran unas falsas, pues hablaban de pobreza mientras secretamente gozaban de sus fortunas personales. El cisma entre franciscanos, religiosas y Comunidades de Base se dio en 1984.¹¹²

En el caso de GT, hubo diversas visiones y modelos de Iglesia en juego: franciscanos, religiosas, el párroco (quien dejaba ver la posición de la Arquidiócesis de Guadalajara) y las CEB, varias de las cuales eran animadas por los jesuitas.

2.2 Modelos al interno de la Iglesia católica

A partir de lo que hemos planteado, es entonces necesario que para encuadrar el análisis de las diversas praxis y discursos de la Iglesia, necesitemos hablar, para mayor precisión, de los diversos perfiles o modelos que existen dentro de la misma. Definamos primero lo que entendemos por modelo, aunque antes recojamos la advertencia del Dr. Mardones que nos recuerda que “las teorías o modelos, son para usarlos, no para creerlos [...] tienen fuerza explicativa, pero adolecen de algunas lagunas o defectos que sus críticos se han esforzado en presentar.”¹¹³ Dicho esto propongo la definición de Joao Batista Libanio:

Un modelo recoge un eje central y en torno a él se organizan los elementos principales del cuerpo social. [...] Es un recurso didáctico que organiza datos múltiples ordenadamente. Capta la estructura básica y la distingue de los otros elementos. Delimita con claridad los contornos de la realidad. Ofrece al lector un instrumental teórico para entender lo que acontece, pues articula los diversos datos con la realidad estructural y estable del cuerpo social. Sirve de instrumento para avanzar en el conocimiento de la realidad. La simplifica para entenderla mejor. Funciona como hipótesis de trabajo que debe ser verificada. El modelo existe para entender la realidad, y no viceversa.¹¹⁴

En nuestro caso ¿qué elementos configuran el eje central para determinar un modelo específico? Pueden ser varios factores, uno de los más significativos es el marco teórico-teológico del que se parte; ya mencionábamos a este respecto que se pueden distinguir dos dimensiones: carisma e institución. También influye la experiencia histórica de una comunidad eclesial en determinadas realidades, ya que no es lo mismo ejercer la función eclesial en contextos sociopolíticos autoritarios o democráticos, o con gobiernos de tendencias

¹¹² *Ibid.*, pp. 180-181.

¹¹³ José María Mardones, *op. cit.*, p. 86.

¹¹⁴ Joao Batista Libanio, *op. cit.*, p.6.

de izquierda o de derecha, o bien, en situaciones de alto desarrollo económico o de extrema pobreza. Otras veces, responde a los juegos y equilibrio de poder al interno de la institución, los cuales buscan hacer prevalecer sus particulares y variados intereses, ya sean teológicos, pastorales, o simplemente de poder y control. Históricamente, esos mismos juegos y equilibrios de poder han generado grandes cambios en la Iglesia, como fueron el caso, por citar algunos ejemplos, del Cisma de la Iglesia de Oriente en el siglo XI; la Reforma Protestante, junto con el nacimiento de la Iglesia Anglicana en el Reino Unido, en el siglo XVI; o también la ruptura con Roma de un ala ultra tradicionalista de la Iglesia, encabezada por el Mons. Marcel Lefebvre, en el pontificado de Juan Pablo II.

2.3 Modelos de Iglesia: caracterización para el caso mexicano

A raíz del Concilio Vaticano II, y hasta nuestros días, la Iglesia católica ha ido reconfigurándose en diversos modelos, surgidos como reacción, resistencia o adecuación a los nuevos lineamientos sobre la presencia y acción de la Iglesia en el mundo contemporáneo y de cara a los diversos contextos sociales y políticos en las que ha estado inserta. Diversos analistas han estudiado tales modelos, caracterizándolos mediante análisis empíricos de carácter cualitativo, en donde se hace la articulación de las fuerzas internas de cada uno, los juegos y luchas entre ellos, además de las tendencias e influencias que cada modelo desarrolla al interno de la institución. A manera ilustrativa de esto, en el año de 1987, el jesuita Héctor Acuña caracterizó cinco tendencias en los obispos de la Iglesia mexicana: 1) La tendencia vaticana que busca promover los intereses de Roma; 2) la tendencia espiritual, caracterizada por postulados abstractos y doctrinales; 3) la liberal vaticana, representada por obispos del norte del país, que buscaban iluminar desde la doctrina social los problemas concretos del país mediante sendos documentos pastorales y catequesis social; 4) la corriente de la teología latinoamericana representada por obispos del sur, con una clara opción por los pobres y 5) la mayoría silenciosa, que representaba casi el 70% del episcopado en México y que no se manifestaban expresamente en la línea de las anteriores tendencias.¹¹⁵

¹¹⁵ Cf. Héctor Acuña, *et al.*, “La Iglesia y lo político: hacia una caracterización de la jerarquía católica mexicana” citado en José Legorreta, *op. cit.*, pp. 136 y 137.

En otro tipo de análisis similar, el investigador del Colegio de México, Roberto Blancarte, propone otro cuadro, en donde expone cuatro modelos que explican el modo como la Iglesia mexicana abordó los tiempos posteriores al “modus vivendi” de la relación entre Iglesia-Estado, después de los conflictos de las primeras tres décadas del siglo XX, hasta los tiempos de la primera implementación del Concilio: 1) La corriente “integral-intransigente” que se oponen a un compromiso con el Estado; 2) la “conciliadora o pragmática” que sin renegar los principios de la doctrina social católica, propone una cooperación con el Estado; 3) la corriente “integrista” que se opone a cualquier apertura de la Iglesia al mundo moderno; 4) la “neointransigente” defensora de las tesis conciliares de poner al día a la Iglesia para difundir mejor su proyecto en el mundo moderno.¹¹⁶

El esquema propuesto, para articular el análisis planteado en este trabajo, tratará de representar clara y sistemáticamente los modelos existentes en Iglesia mexicana desde las etapas posteriores al Concilio y hasta nuestros días. En la caracterización que se hace de las tendencias y escenarios de acción e influencia de cada uno de los modelos, se tendrá en cuenta los elementos que los configuran, además de señalar someramente a los principales actores que los conforman, para finalmente concluir con algunos planteamientos críticos que se hacen a cada modelo.

2.3.1 Modelo I: Iglesia centrada en la institución y la doctrina oficial

2.3.1.1 Características generales

En este modelo, el eje central es el aspecto institucional de la Iglesia. Se insiste en la visibilidad estructural, la claridad del gobierno en la administración de las cuestiones eclesiales y la ortodoxia doctrinal para asegurar su viabilidad y unidad. Hay una definida referencia y apego estricto al Magisterio de la Iglesia (enseñanzas oficiales de los Papas de todos los tiempos y la doctrina surgida desde los pensadores teológicos reconocidos por la Iglesia a lo largo de la historia) y a las directrices provenientes del Vaticano, tanto en cuestiones pastorales, como doctrinales y disciplinares. El Derecho Canónico es central en la normatividad de la vida institucional, además de la clara observancia de las normas, reglas,

¹¹⁶ Cf. Roberto Blancarte, *Historia de la iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, Págs. 23-26.

ritos y rúbricas en la liturgia oficial. A este modelo se le suele identificar con el sector conservador de la Iglesia.

2.3.1.2 Fundamentos doctrinales

En este modelo no se admite apartarse de la teología oficial y la ortodoxia doctrinal reconocida por el Magisterio de la Iglesia, tanto en la formación de los sacerdotes como de los laicos. La interpretación de la Biblia es, también, competencia exclusiva del magisterio eclesiástico.

Un elemento clave en la eclesiología de este modelo es la centralidad de la figura y autoridad del Papa, del Obispo del lugar y del párroco, los cuales tienen que estar en perfecta comunión entre ellos, y quienes demandan la participación obediente de los laicos. El numeral 18 del de la Constitución *Lumen Gentium*, proclamada en el Concilio Vaticano II se dice:

Esta doctrina sobre la institución, perpetuidad, poder y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto de fe inmovible a todos los fieles, y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios vivo.

El Magisterio de la Iglesia ha dedicado innumerables páginas a proclamar los fundamentos de la institución eclesiástica, llamada “Madre y Maestra” por el Papa Juan XIII. El numeral 14 de la *Lumen Gentium*, dice:

Esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación. El único Mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. El mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y el bautismo, confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella.

A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y

en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eucarística.

2.3.1.3 Líneas de acción pastoral

En este modelo se busca el diálogo con el mundo, pero siempre desde la solidez de la doctrina teológica perenne y el Magisterio oficial producido desde Roma. El tema fundamental de la pastoral es la salvación, lo que genera pocos elementos de diálogo, y más bien lo aleja, respecto a un mundo moderno caracterizado por la creciente secularización, ya que la Iglesia se asume a sí misma “como un ejército en actitud de batalla contra Satanás y las potencias del mal.”¹¹⁷ Los obispos tienen que ajustarse a los lineamientos generados desde el Papa y la Curia romana. Este modelo busca el diálogo y la negociación con los dirigentes del Estado y demás poderes fácticos (medios de comunicación, iniciativa privada, otras fuerzas políticas, etcétera) para mantener ciertos espacios e intereses claves, como son: operación y propiedad de instituciones educativas; operación de obras de asistencia como hospitales, hospicios y asilos; manejo de espacios de culto como santuarios y templos, etcétera.

A partir de estos parámetros, la pastoral de este modelo pone énfasis en la formación teórico-doctrinal de los creyentes, a través de una catequesis estrictamente controlada desde la autoridad de la Iglesia en sus diversas instancias. Para facilitar lo anterior, en 1992 salió a la luz un compendio catequético llamado *Catecismo de la Iglesia Católica*, donde se pretende ofrecer una síntesis de la doctrina de la Iglesia, en función de unificar sobre bases comunes el contenido de los fundamentos de la fe de todos los creyentes, no importando las diferencias entre pueblos, culturas y ambientes. En el prólogo de este documento se declara:

Este catecismo tiene por fin presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica, tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la Tradición de la Iglesia. Sus fuentes principales son la Sagrada Escritura, los Santos Padres, la Liturgia y el Magisterio de la Iglesia. Está destinado a servir como un punto de referencia para los catecismos o compendios que sean compuestos en los diversos países.

El presente catecismo está destinado principalmente a los responsables de la catequesis: en primer lugar a los obispos, en cuanto doctores de la fe y pastores de la Iglesia. Les es ofrecido como

¹¹⁷ Antonio Dulles, *La Iglesia y sus modelos*, Paulinas, México, 1980, Págs. 39.

instrumento en la realización de su tarea de enseñar al pueblo de Dios. Mediante los obispos, se dirige a los redactores de catecismos, a los sacerdotes y a los catequistas. Será también de útil lectura para todos los demás fieles cristianos.¹¹⁸

2.3.1.4 La acción de los laicos

Para el proceso de reforzamiento del modelo, es de vital importancia la acción de los laicos, quienes proporcionan valiosos servicios a los obispos y sacerdotes, aunque una exigencia fundamental dentro de este modelo es la estricta sujeción de ellos -ya sea en su carácter individual o como movimientos- a la autoridad de los pastores. El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, establece en su numeral 539: “En la Iglesia particular, el primer responsable del compromiso pastoral de evangelización de lo social es el Obispo, ayudado por los sacerdotes, los religiosos y religiosas, y los fieles laicos”. En el número 30 de la *Lumen Gentium* se declara que “Los sagrados Pastores conocen perfectamente cuánto contribuyen los laicos al bien de la Iglesia entera.”

Mucho se ha escrito en documentos del Magisterio sobre la función de los laicos en la Iglesia. El propio Juan Pablo II, proclamó una exhortación apostólica al tema en *Christifideles laici*, sobre la vocación y misión de los laicos en el mundo, proclamada el 30 de diciembre de 1988, como resultado del Sínodo de Obispos en 1987. En este documento el pontífice declara:

Para animar cristianamente el orden temporal —en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad— los fieles laicos *de ningún modo pueden abdicar de la participación en la «política»*; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el *bien común*. Como repetidamente han afirmado los Padres sinodales, todos y cada uno tienen el derecho y el deber de participar en la política, si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades. Las acusaciones de arribismo, de idolatría del poder, de egoísmo y corrupción que con frecuencia son dirigidas a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política sea un lugar de necesario peligro moral, no justifican lo más mínimo ni la ausencia ni el escepticismo de los cristianos en relación con la cosa pública.¹¹⁹

¹¹⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1993, p. 15.

¹¹⁹ Juan Pablo II, *Exhortación apostólica Christifideles laici*, Librería Parroquial de Clavería, (Documentos pontificios 34) México, 1989, p. 121-122.

No son pocos los movimientos laicos controlados por la jerarquía en sus distintos niveles y quienes se convierten en un brazo operativo de la Iglesia. En las parroquias es común encontrar quipos pastorales de apoyo a los sacerdotes, organización de catequistas, grupos de animadores litúrgicos, etcétera. Existen otros movimientos metaparroquiales que están vigilados por la jerarquía, como los llamados Cursillos de Cristiandad o el Movimiento Familiar Cristiano. Los laicos comprometidos con el Modelo I constituyen una fuerza política que no hay que soslayar; aunque en opinión de la investigadora Estela Sánchez Albarrán

las acciones de los grupos laicales aún son limitados dadas las medidas disciplinarias que impone la jerarquía para mantener el control sobre sus fieles y evitar confrontaciones con el Estado; los laicos son utilizados por la jerarquía ‘sólo cuando les conviene ejercer presión y hacer demostraciones de fuerza’, y por tanto son paralizados cuando existen bases de entendimiento con las autoridades gubernamentales.¹²⁰

2.3.1.5 Planteamientos críticos hacia el modelo

Desde la perspectiva de la reflexión política en la que se elabora este trabajo, es necesario dejar de lado las perspectivas críticas que suscitan estos modelos desde categorías teológicas y concretamente eclesiológicas, el ejercicio es hacer los cuestionamientos desde perspectivas políticas para centrar el análisis en estas categorías.

Respecto al modelo I podemos hablar de dos líneas de cuestionamiento en perspectiva política. La primera de ellas la hace Libanio, cuando subraya que este modelo de Iglesia puede llegar a cumplir dos funciones: la convivencia pacífica con el sistema y el apoyo a éste:

Por naturaleza, ninguna institución es suicida. Mide sus fuerzas en la confrontación con las otras instituciones y no busca el conflicto con un enemigo más poderoso. Por eso, la Iglesia evitará entrar en conflicto con el sistema. Procurará convivir con él, defenderá sus propios intereses corporativos. En el lenguaje político, se constituirá en un *lobby* junto al gobierno y lo presionará para defender sus valores, su moral, sus instituciones. Por su parte, colaborará con obras asistencialistas y de suplencia que la harán visible sobre todo donde el Estado sea todavía débil. De manera refleja o implícita, fácilmente se convertirá en soporte ideológico del sistema vigente.¹²¹

¹²⁰ Estela Sánchez Albarrán, “El quehacer político de los laicos católicos”, en *El cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 35, México, mayo-junio, 1990, p.17.

¹²¹ Joao Batista Libanio, *op. cit.*, pp. 42-43.

Este modelo se ha caracterizado por ser muy conservador respecto a la aplicación de las directrices más avanzadas del Concilio Vaticano II. El teólogo alemán Medard Kehl menciona las causas que, dentro de la misma Iglesia, configuraron este modelo en tiempos posteriores al Concilio:

Sospecho que es precisamente esta compleja mezcla entre la visión conciliar de la Iglesia y la concepción postmoderna de la misma la que hace que, de hecho, las instancias responsables de la dirección de la Iglesia se distancien cada vez más de los principios eclesiológicos renovadores del último Concilio y prefieran volver de nuevo a la antigua concepción de la Iglesia que se difundió a partir de la reforma gregoriana de los siglos XI y XII y que después de Trento se convirtió en la concepción dominante: la preeminencia absoluta de la Iglesia universal frente a las iglesias locales, de la unidad frente a la pluralidad, de la obediencia frente a la participación.¹²²

La mezcla a la que alude Kehl es respecto, por una parte, al concepto sociocultural que se tiene de la Iglesia en los más diversos ámbitos sociales y, por otra, al discurso teórico-teológico que, en el contexto actual, termina siendo de escaso peso entre la inmensa mayoría de la gente, para quienes la religión no es más que un conjunto de prácticas y valores culturales recibidos de sus padres y que sólo se limitan a transmitir a las nuevas generaciones. La Iglesia no es suficientemente comprendida por los propios fieles. En muchas ocasiones ni siquiera es comprendida por los propios miembros de las diversas estructuras internas de la misma, mucho menos por el resto de la sociedad, lo que provoca la reacción institucional que describe Kehl, ahogando con ello el propio impulso del Concilio; quizá muchos aplicarían el famoso refrán de “más vale malo por conocido, que bueno por conocer.”

2.3.1.6 Actores del modelo en México

Los principales actores del Modelo I en el caso mexicano, cuyos principales representantes fueron los que negociaron el restablecimiento de las relaciones diplomáticas del Vaticano con el Estado mexicano, así como las reformas constitucionales en materia religiosa, son la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)¹²³ - aunque hay que decir que en este

¹²² Medard Kehl, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, España, 1997, p. 70.

¹²³ Se considera a la CEM como la voz de la Iglesia en México en la medida que, integrada por los jerarcas de esa confesión, con el visto bueno de la Santa Sede, la CEM se autoconoce “emanando documentos y declaraciones a nombre de los obispos mexicanos. También señala “prioridades y líneas pastorales en el ámbito nacional” para

organismo colegiado no todos los obispos simpatizan con el modelo-; de manera individual destacan jerarcas como Ernesto Corripio Ahumada, Emilio Berlié, el finado cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo y Javier Lozano Barragán, entre muchos otros. Dentro de este modelo, ocupando un ala más radical en cuanto a su apego a la ortodoxia y su poder de interlocución con los principales actores del régimen, están los cardenales Juan Sandoval Iñiguez, Arzobispo de Guadalajara y Norberto Rivera Carrera, Arzobispo Primado de México, así como el obispo de Ecatepec, Onésimo Cepeda, quienes junto al entonces representante del Vaticano, Mons. Girolamo Prigione, conjuntaron el llamado “club de Roma”; en opinión del investigador Bernardo Barranco, estos jerarcas enarbolan las tesis más radicales dentro del Modelo:

- a) Fidelidad absoluta al Papa y a la ortodoxia doctrinal.
- b) Una Iglesia fuerte, unida y poderosa, capaz de negociar con mayor ventaja con los gobiernos y con la sociedad.
- c) Una Iglesia visible, mediática, conducida por personajes carismáticos y recios, influyentes y capaces de ser interlocutores.
- d) Para lograr con eficacia la misión religiosa, se usa el poder económico, político y mediático. En corto se establecen vínculos coyunturales con el poder político, la Iglesia está por encima de éstos y es un factor de estabilidad social.¹²⁴

2.3.2 Modelo II: Iglesia centrada en el carisma y la praxis

2.3.2.1 Características generales

En este modelo, el eje articulador es la praxis pastoral encaminada a transformar la visión de los fieles -normalmente desde procesos autogestivos¹²⁵ e inculturados¹²⁶-, y en consecuencia,

toda la Iglesia a partir de criterios de consenso mayoritario entre sus miembros. Cfr. Rodolfo Soriano, *op. cit.*, pp. 114-122.

¹²⁴ Bernardo Barranco, “La jerarquía católica y la transición mexicana”, en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez, (Coord.), *El Estado mexicano: herencias y cambios. Sociedad civil y diversidad*; México, Edit. Poder Legislativo, Ciesas y Porrúa, 2006, p. 348.

¹²⁵ Entendemos autogestivo en la línea de lo que expresa Leonardo Boff: “una masa de fieles surge, mediante la red de comunidades, un Pueblo de Dios que se siente Iglesia, que emprende una andadura de fe y que participa en la construcción de la comunidad cristiana; el Pueblo de Dios es la resultante de un proceso de gestación de comunidades, sin las que el Pueblo de Dios deja de ser lo que es y se va reduciendo a una masa de feligreses de una institución cristiana (sociedad perfecta) totalmente hecha, controlada y guiada por el clero.” *Vid.* Leonardo Boff, *...y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, España, 1986, p. 73-76.

¹²⁶ Siguiendo con Boff, éste define la inculturación como un “proceso de evangelización por el cual la vida y el mensaje cristiano son asimilados por una cultura, de modo que no solamente se expresen con los elementos propios de la cultura en cuestión, sino que se constituyan en un principio de inspiración, al mismo tiempo norma

cuestionar, confrontar y replantear las estructuras sociales, políticas, económicas, ideológicas y culturales que generan pobreza, marginación y violación de los derechos humanos. Este modelo toma como premisa la declaración de apertura de la *Gaudium et Spes*. Este modelo es propiamente visible en América Latina, a través de algunas congregaciones de vida religiosa, tanto masculinas como femeninas; además de algunos obispos y organizaciones laicales. En su praxis se suelen incorporar en ámbitos como organizaciones de derechos humanos, de promoción social, de educación popular y universitaria, la presencia en algunas parroquias, etcétera. Ha sido un modelo tradicionalmente confrontado con el Vaticano y más cercano a los primeros lineamientos del CELAM en Medellín y Puebla, a los que aludimos en el capítulo primero. Es común que en este modelo se recurra a estudios complementarios a los estrictamente teológicos, como puede ser la antropología y la sociología, además de otras ciencias sociales. A este modelo se le suele identificar con el sector progresista de la Iglesia, pues sus miembros “consideran que su responsabilidad evangélica tiene prioridad absoluta sobre la diplomacia eclesiástica.”¹²⁷

Una cuestión importante a tener en cuenta en este modelo es la evolución que ha tenido desde su configuración, a principios de la década de los 60', hasta nuestros días, ya que las condiciones socio-históricas en las que surgió se han ido transformando sustancialmente. El Modelo II surge, inicialmente, como una respuesta desde la fe a los graves atropellos a los derechos humanos de muchos pueblos latinoamericanos ahogados por regímenes autoritarios y militares. Ante los avances democráticos del continente y el surgimiento de nuevos retos como los procesos de integración comercial entre países, así como la realidad de la globalización, este modelo ha ido modificando sus fundamentos doctrinales, sus insistencias pastorales y sus modos de presencia en la Iglesia de América Latina. Más recientemente este modelo ha ahondado en terrenos como los derechos humanos, el acercamiento a las culturas indígenas, las cuestiones ecológicas y el diálogo interreligioso e intercultural.

y fuerza de unificación que transforma y recrea la cultura.” Véase Boff, Leonardo, *Nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Palabra Ediciones, México, 1991, p. 21.

¹²⁷ Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México, 2000, p. 31.

2.3.2.2 Fundamentos doctrinales

Los renovados planteamientos del Concilio Vaticano II y de las asambleas del CELAM de Medellín y Puebla, reforzaron y profundizaron la llamada *opción por los pobres*, criterio pastoral que amplios sectores de Iglesia en América Latina habían asumido, de hecho, como eje de su práctica desde finales de la década de los cincuentas. Los teólogos latinoamericanos, que en ambas asambleas contribuyeron a formular este modelo, llegaron a plantear la necesidad de intervenir en un sector del mundo que no fue suficientemente abordado en el propio Concilio: el llamado Tercer Mundo, con toda su realidad de pobreza, marginación económica, tecnológica y cultural, además de opresión política. La opción por los pobres, categoría de alto contenido político, es descrita así por Leonardo Boff:

El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido, que debe adquirir y elaborar una conciencia de su situación de oprimido, organizarse y articular una serie de prácticas que tengan como objeto el logro de una sociedad alternativa menos dependiente e injusta. Las demás clases sociales pueden y deben incorporarse al proyecto de los oprimidos, pero sin pretender asumir su hegemonía [...] Es ahí donde surge la cuestión política y donde el tema de la liberación adquiere unos contenidos concretos e históricos. No se trata sólo de una liberación del pecado (del que siempre debemos liberarnos), sino de una liberación que posee también dimensiones históricas (económicas, políticas y culturales). La fe cristiana pretende directamente la liberación definitiva y la libertad de los hijos de Dios en el Reino, pero incluye también las liberaciones históricas como un modo de anticipar y concretar la liberación última.¹²⁸

Muchos de los obispos y teólogos hicieron una relectura de la teología tradicional y los textos de la Biblia, desde la situación de extrema pobreza, marginación, enormes brechas socioeconómicas y la existencia de gobiernos totalitarios en diversos países del continente.

Como ya habíamos apuntado en el capítulo primero, la Teología de la Liberación¹²⁹ se convirtió en una corriente desarrollada desde la región y logró fuerte aceptación en amplios sectores de la Iglesia en el continente, lo cual despertó la sospecha en cuadros eclesiales del Modelo I tanto en América Latina, como en el Vaticano. Dadas las distancias de los

¹²⁸ Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder*, pp. 23-24.

¹²⁹ Para un acercamiento general a esta corriente teológica, cf. Jorge Manzano, “Teología de la liberación e inexactitudes de sus críticos”, en XIPE TOTOK, núm. 12, octubre 1994, pp. 313-331, o también James V. Spickard, “La Teología de la liberación y el desarrollo del Marxismo” en Carlos Martínez Assad, *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, México, (Cuadernos de Cultura y Religión 2), 1992, pp. 13-58.

fundamentos teórico-teológicos y el estilo de praxis respecto a este último modelo, estamos en la posibilidad de distinguir un Modelo II centrado en el carisma y en la praxis¹³⁰.

¿Qué se entiende por carisma? Leonardo Boff, uno de los más conocidos teólogos de la liberación y que, por lo tanto, es referencia obligada en este modelo eclesial lo define así:

Carisma es una manifestación de la presencia del Espíritu en los miembros de la comunidad, que hace que todo lo que dichos miembros son y realizan sea realizado y ordenado en beneficio de todos. Hans Küng define el carisma del siguiente modo: “Es el llamamiento que Dios hace a cada uno para un determinado servicio en la comunidad y que le hace apto para dicho servicio”. El verdadero carisma aflora siempre que los hombres ponen cuanto son, tienen y pueden al servicio de Dios y de los hermanos.¹³¹

La Teología de la Liberación trasladó la centralidad moral de la interioridad individual, hacia el campo de lo social. El criterio pastoral fundamental es llamado *Reino de Dios* hacia el que peregrinan, no los fieles, sino el Pueblo de Dios. La Biblia se hará llegar a manos del pueblo haciendo que su lectura articule la fe y la vida, la teología y la praxis. La lectura bíblica –que se hace desde el contexto social, político y económico de cada comunidad- se profundiza en la historia de salvación del pueblo de Israel, para descubrir criterios de liberación desde situaciones de opresión, aplicables a la realidad concreta de los pueblos marginados. La evangelización no se hace desde un esquema único, sino plural y adaptado a las condiciones de cada comunidad y cultura. Los sacramentos son presentados con toda su dimensión comunitaria y eclesial, más allá de simples prácticas de pertenencia a la institución o como manifestaciones de identidades socioculturales.

En este modelo, la religiosidad popular es aprovechada para plantear la finalidad misma de la Teología de la Liberación: generar procesos de concientización de la dinámica de la realidad, la crítica informada de las estructuras socioeconómicas y políticas, además de una praxis defensora de la dignidad humana y promotora de la justicia, materializada en sindicatos, organismos defensores de los derechos humanos, organizaciones no gubernamentales,

¹³⁰ *Praxis* es una palabra proveniente del griego. Fue muy usada por Aristóteles para denotar *acción* o *práctica* en contraposición con la *teoría* o con lo *teórico*. La praxis se refiere a lo *empírico*, en contraste con lo *apriorístico*, así en lo filosófico como en lo político. Pensadores posteriores -Hegel, Marx y otros- la usaron para designar capacidad de acción, esto es aptitud de transferir las creencias y proyectos a la realidad. Borja, *op. cit.*, p. 774

¹³¹ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, p. 252.

movimientos organizados de resistencia civil e incluso participación en partidos políticos de tendencias de centro-izquierda.

Conviene que ahondemos brevemente en el concepto de reino de Dios que tiene este modelo, pues en contraste con el Modelo I, no hay una promoción de la institución eclesiástica como tal, sino que se plantea la idea de reino de como categoría central, mismo que tiene mucho peso en cuanto lo político. El teólogo Ignacio Ellacuría define:

El reino de Dios evade toda una serie de desviaciones peligrosas. Supera el dualismo reino (terrestre) y Dios (celestial), de modo que los que cultivan el mundo y la historia estarían haciendo algo meramente positivista mientras que los que se dedican a Dios estarían haciendo algo trascendente, espiritual y sobrenatural. No acepta que el reino de Dios se identifique con la Iglesia y, menos aún, con lo institucional de la Iglesia, lo cual supondría por un lado la evasión del mundo al interior de la Iglesia y por otro un empobrecimiento del mensaje y de la misión cristianas que acaban mundanizando y secularizando la Iglesia al conformarla con su institucionalidad con valores secularistas de dominación y riqueza y sometiendo a ella lo que es mucho mayor que ella, el reino de Dios. No deja que se manipule el nombre y la realidad de Dios en vano porque comprueba su invocación en los signos históricos de justicia, fraternidad, libertad, opción preferencial por los pobres, amor, misericordia, etc., sin los cuales no se puede hablar de presencia salvífica de Dios en la historia.

La destrucción de la vida humana o su empobrecimiento no es ni tan siquiera un problema puramente moral sino que es también sin fisuras o diferenciaciones de problema teológico, el problema del pecado puesto en acción y el problema de la vida negada en la existencia humana.¹³²

2.3.2.3 Líneas de acción pastoral

En varios países latinoamericanos las estructuras parroquiales fueron animadas por las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), donde la autoridad ya no depende de los sacerdotes o religiosos sino de miembros laicos de la misma comunidad, quienes ejercen los más variados ministerios. En ellas la liturgia es un factor que ilumina la vida concreta de los miembros de cada comunidad. Las CEB tuvieron notable presencia en zonas rurales, pero tuvieron dificultades para expandirse en contextos suburbanos marginados que forman vastos

¹³² Ellacuría Ignacio, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, manuscrito de ponencia presentada en Córdoba, España, en febrero de 1987, citado en Jon Sobrino, “Centralidad del reino de Dios”, en Ignacio Ellacuría- Jon Sobrino, *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, UCA Editores, España, 1990, pp. 473-474.

cinturones de pobreza en las grandes ciudades de América Latina. El discurso de liberación provocó que este modelo recibiera acusaciones de los sectores poderosos de cada país, con el argumento de promover la revolución violenta, la guerrilla y las ideas marxistas de luchas de clases. Los actores y promotores del modelo I han ejercido todo el peso de la autoridad institucional para controlar y combatir la teología y praxis de la liberación, lo cual ha provocado serios conflictos en el seno de la Iglesia. El modelo II es especialmente crítico de la parte institucional de la Iglesia.

En el Modelo II se promueve la inculturación como la aproximación radical y crítica entre Evangelio y las diversas culturas desde sus propios valores y matrices –aceptando incluso el sincretismo como una forma de respeto a cada cultura-, y no como un proceso impuesto desde las cúpulas eclesiales. El método más utilizado en la pastoral y en los procesos de reflexión es el “ver-juzgar-actuar”, al que aludimos en el capítulo primero.

Algunas de las congregaciones y órdenes religiosas promotoras de este modelo se acercarán a los pobres viviendo en comunidades de inserción. Por mencionar algunas de ellas, están muchos miembros de la Compañía de Jesús, conocidos como Jesuitas; los Misioneros del Espíritu Santo y una gran cantidad de congregaciones femeninas, quienes forman parte de una organización llamada CRIMPO (Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares), que tuvo mucha fuerza en la década de los 90’s y quienes han trabajado en situaciones concretas de defensa ante violaciones a los derechos humanos y acompañamiento casos concretos de promoción humana de sectores populares.

2.3.2.4 La acción de los laicos

En las CEB, clave del Modelo II, los laicos son los que van haciendo los procesos de discernimiento de los signos de los tiempos, tanto en lo que implica a la fe, como a la pastoral, los asuntos sociales y las cuestiones políticas. La pastoral es inductiva, desde las bases, por lo que el sacerdote o el religioso se limitan a acompañar a la comunidad. Los laicos de las CEB son las que toman las decisiones y quienes animan el proceso de reflexión y celebración de la fe. Al estar en el escenario mismo de las problemáticas y las luchas histórico-sociales, los laicos animadores de este modelo de Iglesia suelen estar comprometidos en grupos organizados para la defensa de sus derechos civiles y humanos, por lo tanto, su acción política

es evidente. Los cargos al interno de las comunidades se entienden en calidad de ministerios, es decir, como un servicio, no como un privilegio.

Dentro de este modelo el laico va entendiendo que más allá de pertenecer a una Iglesia institucional, pertenece a al pueblo de Dios y desde allí va viviendo sus gozos y esperanzas, tristezas y angustias, luchas, avances y fracasos. La idea de entender a la Iglesia como pueblo de Dios va en la línea de recuperar la experiencia bíblica del pueblo de Israel y uno de los aportes fundamentales de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. El teólogo español Juan Antonio Estrada describe la categoría del pueblo de Dios cuando dice:

El pueblo es de Dios y de él viene su identidad. Para Israel la historia profana es también salvífica. Su Dios no es alguien lejano y despreocupado de la suerte del hombre, sino, al contrario, es el origen y Señor de la historia que interviene salvando y mostrando el camino de la salvación. La experiencia del misterio de Dios, la progresiva espiritualización y purificación de su experiencia religiosa y la toma de conciencia de que es un Dios salvador constituyen los jalones de su desarrollo religioso y de su evolución como pueblo. Los mandamientos divinos y el culto sagrado remiten a la vida del hombre de la cual es garante el mismo Dios, por eso son incompatibles con la injusticia, la opresión y la explotación.¹³³

Esta concepción y manera de entender la Iglesia, ha sido vista como una dimensión de fuerza histórica (por lo tanto política), según lo reconoció muchas veces el jesuita Ignacio Ellacuría. Como apuntamos en el capítulo primero respecto al asesinato de este teólogo, su testimonio demuestra la enorme importancia que en este modelo tienen las órdenes o congregaciones de vida religiosa, dada la inserción que muchas de sus comunidades hacen entre los pobres y marginados. Si bien otras comunidades no están en inserción total, sí planean en su pastoral experiencias intermitentes de inserción o trabajo pastoral directo entre los pobres.

“El reto mayor de la Teología de la Liberación y de las Comunidades Eclesiales de Base ha sido colaborar para que sean los pobres latinoamericanos –los indígenas, las mujeres

¹³³ Juan Antonio Estrada, “Pueblo de Dios”, en Ellacuría-Sobrino, *op. cit.*, pp. 176.

campesinas, los negros- quienes se constituyan en verdaderos sujetos de su propio desarrollo.”¹³⁴

En la II Reunión de la Conferencia Episcopal (CELAM) en Medellín, en 1968, amplios sectores de la Iglesia latinoamericana afianzan aún más un discurso teológico cuyo tema central es la liberación de los hombres y países en todos los planos, lo cual implicaba la prédica de una praxis de transformación social a fondo. Y es justamente en los países cuyos conflictos sociales se agravan y donde disminuía la relación de la Iglesia con los grupos dominados, cuando tuvo una mayor repercusión este nuevo discurso teológico.

La Iglesia en estos lugares no sólo se quedó en el plano discursivo; también utilizó su estructura organizativa para favorecer la lucha contra la facción dominante. Los movimientos revolucionarios adquirían así mayor fuerza y se enlazaban con sectores eclesiales. Centroamérica es el escenario donde con más claridad la religión ha fortalecido las luchas sociales en los últimos años.

De estas breves referencias podríamos apuntar que la acción religiosa no se politiza por sí misma, es decir, no es el discurso el que contiene de suyo las pautas para la acción política; más bien son las situaciones sociales que encuentra las que lo activan como fuente de inspiración en los movimientos sociales.¹³⁵

2.3.2.5 Planteamientos críticos al modelo

Con la instauración de procesos democráticos, en etapas incipientes la mayoría de ellos, en prácticamente la totalidad de los países Latinoamericanos, se pensó en la obsolescencia de la Teología de la Liberación como eje de fundamentación de la pastoral del Modelo II de Iglesia. La liberación encontraba en las vías democráticas caminos de realización. Esta realidad ha llevado a que varios de los más importantes teólogos de la liberación replanteen su discurso hacia otras categorías, ya que si bien cayeron muchos regímenes totalitarios, la configuración neoliberal de los actuales regímenes políticos plantea nuevos retos a las categorías de la opción por lo pobres, el reino y el pueblo de Dios.

La caída de los regímenes socialistas puso en entredicho los fundamentos del modelo, ya que la Teología de la Liberación recurrió a herramientas marxistas para hacer su análisis

¹³⁴ José Francisco Gómez Hinojosa, “1968: La irrupción de un nuevo sujeto en la Iglesia y en la sociedad mexicana”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 708, Septiembre-octubre 1998, p.13.

¹³⁵ Víctor Gabriel Muro, “Religión y movimientos sociales en México”, en *Cristianismo y sociedad*, núm. 101, Tierra Nueva, 1989, p. 9.

social, hecho que fue siempre mal visto por múltiples sectores eclesiásticos vinculados al Vaticano y las élites económicas de todo el mundo. Al respecto dice Libanio:

La Iglesia de la liberación se alimentó en el pasado de algunos elementos utópicos del ideario socialista. La estrepitosa caída del sistema socialista se debió a sus vicios y errores, y no a sus ideales sociales. Sin embargo, los manchó con su fracaso [...] La crisis de las izquierdas y de las militancias, con la caída del socialismo y con las sucesivas derrotas de las fuerzas populares, ha traído desánimo. Tiende a disminuir la plausibilidad social de este modelo de Iglesia. Llevada por la inercia, esta Iglesia no tendrá posibilidad de continuar.¹³⁶

Una fuerte crítica que se le ha hecho al modelo, es el alto grado de utopía e idealismo del discurso y, a veces, el riesgo de reducir la salvación o la construcción del proyecto eclesial a lo exclusivamente sociopolítico. No son pocos los casos en que la gente que se compromete con los planteamientos de este modelo, una vez que creyeron que eran caminos válidos de transformación de su realidad personal y comunitaria donde el conflicto es parte inherente de los procesos, terminan experimentando serios conflictos humanos y de fe. Por una parte se tienen que enfrentar, desde la militancia política, a las diversas estructuras de poder en los procesos humanos de liberación, justicia, promoción humana e igualdad; por otra se tienen que enfrentar al conflicto y al exilio respecto a la propia Iglesia, especialmente con aquellos que forman los modelos I y III. Recordemos el caso de GT que presentamos páginas atrás, quien después de involucrarse radicalmente en las propuesta cercana al Modelo II, fue siendo marginada de la comunidad parroquial. Según la investigadora Renée de la Torre. “GT guarda un hondo resentimiento con la institución católica, con los asesores, con aquellos que los animaron a recorrer este camino y que a final de cuentas los abandonaron para cuidar la institución”.¹³⁷

Otra crítica que se le hace al modelo es referente al relativamente poco éxito que han tenido las CEB en nuestros contextos, producto, por un lado, del embate de la jerarquía de la Iglesia al tildarlas de izquierdistas o no haberse sustraído de ser botín de intereses políticos partidistas. Pero por otro lado, en un asunto que merecería todo un análisis desde la sociología de la religión, las CEB han encontrado tres barreras culturales, por lo menos en lo que respecta

¹³⁶ Joao Batista Libanio, *Escenarios*, p. 151.

¹³⁷ Renée de la Torre, *Ecclesia*, p. 183.

a la idiosincrasia religiosa del mexicano: a) El clericalismo, en el que la figura sacerdotal es altamente valorada y, por ende, obedecida. b) El bajo nivel de la formación religiosa de la mayoría de los católicos, lo que les complica releer la vida ordinaria –y en consecuencia las realidades políticas- a la luz de criterios de fe más amplios y fundamentados. c) La dificultad para convivir con personas de diversa formación cultural, lo cual es más patente en regiones suburbanas de las grandes ciudades, normalmente con altos niveles de pobreza y marginación, donde confluyen personas de toda el país en busca de mejores horizontes de vida. En la práctica pastoral, constantemente se ha hablado de la complejidad de organizar a personas de tan diversas cosmovisiones culturales, y de lo difícil que es procesos de vinculación, en vistas a generar comunidades dinámicas y comprometidas.

2.3.2.6 Actores del modelo en México

En el caso mexicano del Modelo II hay una buena lista de nombres de obispos y religiosos que en las distintas etapas de configuración del modelo han sido especialmente significativos: los obispos Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Arturo Lona, Bartolomé Carrasco, el jesuita José Llaguno, segundo obispo de la Tarahumara y más recientemente el dominico Raúl Vera, obispo de Saltillo. Muchos de ellos han participado en la CEM. Varias congregaciones de vida religiosa como los Jesuitas, los Misioneros del Espíritu Santo, los Carmelitas Descalzos, y muchas otras congregaciones femeninas han sido animadores de este modelo, aunque al interno mismo de cada organización se presentan conflictos con otros miembros que simpatizan con los demás modelos de Iglesia.

2.3.3 Modelo III: Iglesia centrada en el culto y la doctrina

Por sus características generales, el Modelo III es el de menos peso e interés desde la perspectiva política, aunque aglutina a amplios sectores –quizá mayoritarios- de creyentes dentro de la Iglesia. El motivo de incluirla en el análisis, aunque a niveles simplemente enunciativos, es por el hecho de que, eventualmente, este modelo interviene en el espacio de las políticas públicas a través de su participación en terrenos de lo moral, la educación y las manifestaciones públicas de fe que, en diversas fechas a lo largo y anchos del país, movilizan a amplio número de católicos.

2.3.3.1 Características generales

La centralidad de la dimensión espiritual, además de la formación doctrinal y moral, constituyen el eje de este modelo. Aplicando una hipótesis de Luckmann, la causa de la vitalidad de este modelo se debe a que “el debilitamiento de la tradición condujo al individuo hacia su interioridad, mientras la religión participa de la pérdida de la credibilidad de las instituciones y gana en la medida en que responde a los anhelos de la subjetividad.”¹³⁸

Los actores de este modelo están en comunión básica con la Iglesia institucional o Modelo I, pero se mueven en cierta libertad dentro los marcos doctrinales y bajo la guía de reconocidos maestros o líderes espirituales. La participación en los sacramentos es más activa y con cierta libertad respecto a las rúbricas litúrgicas oficiales. Este aspecto le ha generado no pocos problemas con la jerarquía. El centro de vivencia de este modelo no se encuentra necesariamente en la parroquia, sino que se desplaza -incluso muchas veces paralelamente a la estructura parroquial- hacia otro tipo de espacios. Los ejes de este modelo están en movimientos como la Renovación Carismática (de antecedentes en iglesias pentecostales de origen protestante), Talleres de Oración del P. Larrañaga, Círculos Bíblicos, Encuentros con Cristo, Movimiento Familiar Cristiano, entre muchos otros, las cuales se organizan a nivel nacional. La gran mayoría de las instituciones de vida religiosa o consagrada pertenecen a este modelo.

En este modelo destaca la reflexión teológica básica -centrada en los contenidos fundamentales de la evangelización-, junto con la formación espiritual orientada hacia la dimensión subjetiva del individuo. Se usa la reflexión y estudio de la Biblia y temas teológicos como alimento de la experiencia espiritual. El tema fundamental en la pastoral es la santidad, centrada en la observancia de la moral católica, la recurrencia cotidiana a los sacramentos y las prácticas de piedad. Los aspectos temporales como las cuestiones económicas, políticas y sociales no son consideradas como importantes, lo que genera una experiencia separada (dualidad) entre la fe y la vida ordinaria; se promueve una actitud esperanzadora, más no crítica, hacia la realidad. Los pobres son vistos como víctimas de la condición humana y serán

¹³⁸ Thomas Luckmann “La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna”, Sígueme, Salamanca, 1973, citado en Joao Batista Libanio, *op. cit.*, p. 52.

atendidos desde la presencia personalizada, la atención caritativa o asistencialista (muchas de las veces, algunos actores de este modelo son los únicos que atienden casos extremos de enfermos y marginados) y el acompañamiento espiritual.

Los ministros religiosos y el clero que fomentan este modelo multiplicarán los centros de espiritualidad: santuarios, casas de retiro, escuelas de evangelización, escuelas bíblicas, y el aprovechamiento de la religiosidad popular para favorecer la catequesis y las experiencias espirituales. La formación de las bases se hace siempre desde arriba, aunque se permite y promueve la participación de los laicos. Por las características de este modelo se entiende que mayoría de las congregaciones y órdenes religiosas son sus promotores fundamentales, el cual es semillero propicio de aspirantes y vocaciones. También en este modelo se pueden situar la gran cantidad de colegios y universidades católicas de carácter privado que son inspirados y/o manejados por religiosos, en muchos de los cuales se forman importantes sectores de las clases altas y medias en nuestro país. La persistencia y vitalidad de este modelo depende en gran medida de los laicos que se comprometen con los diversos movimientos y que pueden ser considerados por los ministros religiosos oficiales como auténticos colaboradores, aunque la última palabra y autoridad moral la tienen éstos.

En el campo político, decíamos al principio, este modelo suele intervenir cuando ciertas políticas o iniciativas públicas amenazan valores religiosos o morales; normalmente lo hacen a través de organizaciones ciudadanas como PROVIDA, Unión Nacional de Padres de Familia, A Favor de lo Mejor, etcétera, algunos de los cuales tienen estrecha relación con poderosos sectores de la iniciativa privada. Su participación es activa en el campo público en temas como despenalización del aborto, eutanasia, control de la natalidad, diversidad sexual, libertad religiosa, etcétera.

2.4 A manera de síntesis: el conflicto inherente entre los Modelos

Aunque el jesuita Luis del Valle no habla estrictamente de modelos de Iglesia en el sentido en que lo planteamos en el capítulo anterior, en un artículo publicado en 1983, plantea que hay dos tendencias principales en la Iglesia católica en función del proyecto evangelizador de cada una de ellas. Cuando se refiere al conflicto entre las tendencias – las cuales encajan en los modelos I y II – el origen del mismo está en la base de su antagónico fundamento:

La primera tendencia juzga que la segunda es marxizante y por lo tanto atea. Concede que esto no sucede por mala voluntad, sino por estar engañados. Es marxizante porque juzga al sistema por basarse en la dominación; o sea, lo analiza bajo la óptica de la “lucha de clases”. Dice que las relaciones personales han sido substituidas en el sistema por la relación entre las cosas, o sea “el fetichismo de la mercancía”. Sólo habla de “justicia”; y eso es “humanismo ateo”.

La segunda tendencia juzga que la primera no ha llegado hasta el meollo de la evangelización tal como la exige nuestra situación actual, pues no ha analizado hasta sus raíces el sistema que vivimos pecaminoso como estructura y no sólo en su funcionamiento. También poco evangeliza a fondo porque no maneja el concepto bíblico y patristico de “justicia”, sino sólo el que ha entronizado el sistema vigente para enmarcar su injusticia radical.¹³⁹

¹³⁹ Luis G. del Valle, “Dos tendencias principales en la Iglesia católica”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 569, Octubre de 1983, México, pp. 23-24.

CAPÍTULO 3

La Iglesia y el Régimen Político Mexicano

3.1 Introducción

Como ya lo habíamos apuntado en la introducción de esta investigación, la hipótesis central relaciona la acción y presencia, desde categorías políticas, de la Iglesia católica mexicana -variable dependiente-, en el proceso de reconfiguración del régimen político -variable independiente-, en el periodo que abarca de 1968 a 2000 y que derivó en su apertura democrática. Así pues, en este capítulo –que constituye la parte más importante de este trabajo- vamos a analizar el proceso mismo de reconfiguración del régimen, en sus líneas generales, y relacionarlo con la praxis de los modelos de Iglesia. Nuestra variable independiente tomará como base, según lo apuntamos en la introducción, los estudios del Dr. César Cansino; mientras que la dinámica de la variable dependiente se tomará en base a datos históricos, documentos oficiales preponderantes, estudios de expertos en la materia, referencias periodísticas y la propia experiencia del que esto escribe.

Es importante señalar que, dados los límites y alcances de este trabajo, la visión y análisis tiene carácter de ser un tanto cuanto general, pues el tamaño de la etapa histórica que abarca es sumamente rico en acontecimientos y detalles, por lo que nos enfocaremos a los momentos que, a juicio del que esto escribe, sean los más significativos puntos de intersección para abordar nuestra hipótesis de trabajo. De cualquier forma, se pretende que quede establecido un sólido andamiaje para futuros abordajes en que se pueda ahondar más en las diversas etapas que se plantean.

En las siguientes páginas dividiéremos cada etapa de la siguiente manera: propondremos de forma sintética los rasgos más importantes que fue viviendo el régimen político mexicano desde la perspectiva del Dr. Cansino. Posteriormente, una vez establecido el marco que nos proporciona la visión desde la ciencia política, caracterizaremos los momentos más importantes de la acción y presencia de la Iglesia en relación a los momentos que vivía el régimen, tomando en cuenta los modelos propuestos en el capítulo dos. Al final, se propondrá un análisis de cada etapa donde establezcamos elementos que fundamenten nuestra hipótesis.

Comencemos el análisis planteando tres aserciones generales que propone el Dr. César Cansino como ejes básicos de su estudio de la transición mexicana del régimen:

1) La apertura política iniciada en México a finales de los años setenta debe ser entendida como un proceso a través del cual el Estado ha venido concediendo gradualmente algunos derechos políticos y civiles en dirección democrática, pero en una línea de organización controlada de la sociedad civil sea a nivel de élites que de masas, y a través del cual se busca conservar o incrementar las bases de legitimidad del régimen.

2) Su instrumentación y mantenimiento, en consecuencia, sólo se explica en presencia de sensibles variaciones en dichos niveles de legitimidad y/o de diversos factores que han amenazado la continuidad del régimen. En suma, revela un efectivo nivel de deterioro del régimen.

3) Por extensión, la continuidad del régimen político mexicano no encuentra su explicación en la ausencia de equilibrio abierto y/o de crisis política, sino en el proceso de liberalización política instrumentado desde entonces; proceso adaptativo cuyos avances y retrocesos en materia de pluralismo y competencia políticos explican, a su vez, la dinámica de la crisis del régimen.¹⁴⁰

3.2 *De la persistencia estable a la persistencia inestable (1968-1977)*

“La fase que va de 1968 a 1977 marcó el fin de la persistencia estable del régimen político mexicano conservada desde 1938; es decir, desde el momento en que adquirió sus rasgos definitorios”.¹⁴¹ El mítico año de 1968, bajo el sexenio del presidente Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), mostró que al interior de la coalición dominante se comenzaban a manifestar tensiones y conflictos. Daniel Cosío Villegas, experto en el estudio del sistema político mexicano, entendió que los acontecimientos de 1968 “transformaron aquel sentimiento de que el país iba a caminar en la convicción de que debía hacerlo, y pronto.”¹⁴²

En este año, con la sangrienta represión del movimiento popular estudiantil, el cual sintetizaba el reclamo de una gran diversidad de sectores populares del país contra la hegemonía del régimen y por conseguir mayores garantías para la participación en el espacio público y el disenso, no sólo quedó al descubierto el talente autoritario del régimen, sino que marcó el inicio de un ascenso gradual de muy diversas formas de protesta y lucha, tanto en fábricas, escuelas y colonias, así como la aparición de la guerrilla urbana y rural.

Después del llamado “milagro mexicano”, que a mitad del siglo XX impulsó la economía del país en el marco de la posguerra, el final de los años sesentas demostró que el régimen no había sido capaz de repartir la riqueza generada, sino que incorporaba cada vez

¹⁴⁰ César Cansino, *La transición mexicana*, p. 84.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁴² Daniel Cosío Villegas, *El estilo personal de gobernar*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1974, p. 15.

más personas a los sectores empobrecidos de un país en el que comenzaba el crecimiento anárquico de los centros urbanos en detrimento de los rurales. Junto a los problemas en cuestiones económicas, el régimen lanzaba señales de agotamiento del modelo cultural y la ideología nacionalista que se consagró en tiempos posrevolucionarios. Al inicio de los años setentas, la estrategia gubernamental para afrontar el descontento fue la implementación de la política populista y conciliadora del presidente Luis Echeverría Álvarez, quien gobernó de 1970 a 1976. Al interior de la coalición política dominante se presentaban fuertes descontentos por parte de la clase empresarial hacia el estilo y contenidos del discurso populista oficial. “De la negociación secreta y cupular con el Estado, el sector empresarial pasó a desarrollar actividades políticas e ideológicas cada vez más frecuentes con el fin de defender sus intereses”.¹⁴³ En 1975 los grandes empresarios formaron el Consejo Coordinador Empresarial (CCE), presentado así un sólido frente organizado de cara al presidente Echeverría.

El investigador Fernando M. González nos narra una anécdota que nos pone en contexto respecto al enorme poder de algunos miembros de la élite económica de México: en un artículo sobre grupos radicales de izquierda y derecha con influencia católica en nuestro país, el investigador narra el diálogo que el encumbrado empresario regiomontano Eugenio Garza Sada sostuvo una tarde de 1967 con José Luis Sierra Villarreal, quien fuera presidente de la Conferencia de Estudiantes del TEC de Monterrey; en cierto momento de la charla donde se discutían temas políticos, el empresario regañó al joven Sierra y mostrándole la vista desde un balcón de su casa le dijo: “¿Sabe usted quién vive ahí?”. No sé, contestó José Luis Sierra. “Pues, el presidente de... ¿Y allá?” Eso sí sé, el arzobispo. Y entonces, añadió: “¿Y sabe por qué está viviendo debajo de mí?, porque aquí el que manda soy yo...”¹⁴⁴ Eugenio Garza Sada fue asesinado el 17 de septiembre de 1973 durante el intento de secuestro perpetrado por la organización guerrillera llamada *Liga Comunista 23 de septiembre*, hecho que sacudió los cimientos del régimen.

Los primeros rasgos de crisis de legitimidad del régimen –especialmente percibidos entre las clases medias- eran evidentes, por lo que la reacción fue tratar de recomponer a la coalición dominante sin perder el control político. Para agravar más los problemas, al inicio de

¹⁴³ *Ibid.*, p. 109.

¹⁴⁴ Fernando M. González, *Algunos grupos radicales de Izquierda y de Derecha con influencia católica, en México (1965-1975)*, inédito, México, 2007, p.11.

los setentas se manifestó una crisis económica de tintes recesivos que golpeó al sector productivo del país, lo que provocó una fuerte fuga de capitales en 1976, hecho que devaluó la moneda y la saco de la eterna paridad de \$12.50 pesos por cada dólar; se acotaba la inversión y crecía la inflación. La clase trabajadora sufría la carestía y la paulatina pérdida del poder adquisitivo de sus, de por sí, raquíticos salarios.¹⁴⁵ La guerrilla rural y urbana dejaba sentir sus acciones, inquietando al Estado y a la sociedad.¹⁴⁶ El 10 de junio de 1971 el gobierno volvió a reprimir violentamente un nuevo movimiento estudiantil por lo que las situaciones de descontento social iban en franco crecimiento. Así pues,

Si bien el régimen político mexicano vio mermada su eficacia decisional en materia económica y se vio atravesado por una grave crisis de legitimidad, expresada en la activación de muchos movimientos de descontento de la época, contó a la larga con los recursos políticos suficientes para conservarse en el centro de las decisiones, atenuar la ola de desprestigio en su contra y enfrentar las amenazas de los principales actores de la coalición dominante.¹⁴⁷

La política populista del presidente Echeverría derivó en abrir el gasto público hacia mayores apoyos a la educación y obra pública, así como escucha y satisfacción de algunas de las demandas de las clases medias y sectores obreros los cuales estaban bien controlados a partir de las estrategias corporativistas del Partido Revolucionario Institucional. Pero un acontecimiento que mostró el carácter autoritario del régimen fue el golpe que el propio presidente Echeverría orquestó contra el periódico *Excélsior*, encabezado por Julio Scherer, y que contaba con la colaboración de importantes y críticas plumas de reconocidos periodistas e intelectuales, muchos de los cuales siguieron dando batalla a través de revistas como *Proceso* y *Vuelta*. Así pues, el régimen mandaba señales de fortaleza aunque, en opinión del escritor José Agustín: “El caso *Excélsior/Proceso* resultó sumamente importante en la vida del país, pues rompió con la costumbre de que las víctimas de arbitrariedades presidenciales prefirieran resignarse o reintegrarse al sistema. [...] Por esto, el acto autoritario del presidente Echeverría a la larga le resultó una de sus grandes derrotas”.¹⁴⁸ En resumen:

¹⁴⁵ Vid. Enrique Cárdenas, *La política económica de México, 1950-1994*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 86-117.

¹⁴⁶ Para conocer la lista de los grupos guerrilleros en México entre 1965 y 1980, según la Dirección Federal de Seguridad, Vid., Sergio Aguayo Quezada, *La Charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México*, Grijalbo, México, 2001, pp.311-312.

¹⁴⁷ César Cansino, *La transición mexicana.*, p. 115.

¹⁴⁸ José Agustín, *Tragicomedia mexicana 2. La vida en México de 1970 a 1982*, Planeta, México, 1992, p. 121.

Ante la magnitud de los problemas, la continuidad del régimen dependía en buena medida de su capacidad para flexibilizarse y adaptarse a las nuevas circunstancias. Ante esta disyuntiva, se planteó un cambio en las fuentes de legitimidad del régimen: de un discurso populista, revolucionario y de justicia social desgastado y contradictorio con la práctica, se buscaría el consenso a través de mayor democracia electoral. El sistema vigente de partidos no era ya suficiente para articular apoyos hacia el régimen, tal y como lo muestra la tendencia al abstencionismo cada vez mayor. Ante la emergencia de nuevos partidos políticos de oposición, fuera del sistema de partidos oficialmente reconocido, producto del activismo de la sociedad a partir de 1968, debían buscarse causas institucionales para su expresión, pues de otra manera podían impulsar una lucha frontal y peligrosa a través de sus vínculos, sobre todo en el caso de organizaciones de izquierdas radicales, con el terrorismo y la guerrilla. Finalmente, para atenuar los conflictos en su relación con el sector empresarial, el Estado debía restablecer en alguna medida las condiciones favorables para la inversión y la acumulación de capital; es decir, debía garantizar estabilidad política y control sobre los sectores populares. El gobierno de José López Portillo (1976-1982) logró, aunque de manera parcial y pasajera, estos objetivos. Como quiera que haya sido, este hecho pone de manifiesto que las estructuras de autoridad del régimen nunca perdieron del todo su capacidad para enfrentar los desafíos provenientes de la comunidad política, ni que la crisis de legitimidad y la activación social hayan propiciado una supuesta “desinstitucionalización” del régimen autoritario, ni que la ofensiva empresarial haya vulnerado gravemente la hegemonía del Estado.¹⁴⁹

3.2.1 La Iglesia: tiempos de adaptación, crisis y definiciones ante el *aggiornamento* (1968-1977)

Después de los arreglos, entre las cúpulas clericales y el gobierno, que pusieron fin al conflicto de las primeras décadas del siglo XX entre la Iglesia y el Estado, la presencia de la institución eclesiástica en el ámbito de lo público fue más bien discreta; “la jerarquía asumía que era mejor el trato institucional que la confrontación social. Por ello, la Iglesia prácticamente abandonó todo tipo de discurso explícitamente político. Con el liderazgo del nuevo Arzobispo de México en ese tiempo, Luis María Martínez, se subrayó el apoliticismo de la institución.”¹⁵⁰ Aunque en este contexto la Iglesia siempre mantuvo un discurso combativo y generó algunas prácticas pastorales respecto al tema del comunismo, pero sin hacer ninguna crítica de fondo al régimen.¹⁵¹ “Jurídicamente está ausente de la lucha por el poder político

¹⁴⁹ César Cansino, *La transición*, p. 118.

¹⁵⁰ Juan Luis Hernández Avendaño, *Dios y el César: Itinerario político de la Iglesia*, Plaza y Valdés, México, 2006, p. 102.

¹⁵¹ “El Magisterio episcopal se reduce a frecuentes exhortaciones por las vocaciones sacerdotales y la amenaza del comunismo o, en general, de la izquierda, que los sucesivos gobiernos reprimen también. En 1959, con el

pero al mismo tiempo ejerce una dominación ideológica sobre la población y su silencio sobre las cuestiones políticas termina beneficiando al régimen priísta”.¹⁵²

En suma, la actitud pacífica de la Iglesia, iniciada luego del conflicto cristero, presentó buenos dividendos para una institución que no era reconocida jurídicamente, pero cuya presencia en la sociedad, en términos de respeto e influencia, le daban un puesto clave en la lucha ideológica en el espacio público. Durante décadas, la Iglesia se reconfiguró internamente y, desde una posición aparentemente débil, trabajó su organización de base y se amoldó al régimen oficialmente laico, para ubicarse una vez más como uno de los actores con mayor potencialidad de ejercer un capital simbólico, dado el fuerte arraigo del catolicismo en la cultura mexicana, cuyas consecuencias políticas podrían observarse años después.¹⁵³ Se estaba en el umbral de una nueva etapa que cerraba el periodo del paso del anatema al diálogo forzado, para entrar a nuevos tiempos en la relación de la Iglesia con el Estado.

El contexto de la crisis política del régimen que significó el movimiento estudiantil de 1968, tomó a la Iglesia mexicana en el proceso de adaptación a los lineamientos del Concilio Vaticano II, el cual generó diversas reacciones al interno de la misma. En general se puede afirmar, desde la perspectiva de Blancarte, que el episcopado “aprobó de bloque y trató de aplicar inmediatamente las conclusiones conciliares.”¹⁵⁴ Sin embargo, otro estudioso de estos temas, Víctor Gabriel Muro, opina que “el Concilio había llegado inoportunamente al país, pues, a pesar de la formación de organizaciones para aplicar el Concilio en todos los medios eclesiásticos, la Iglesia no modificó sustancialmente sus líneas pastorales, dada la gran influencia social que mantenía.”¹⁵⁵ La Iglesia mexicana tenía fuerte raigambre cultural; los católicos mexicanos vivían una fe tradicional, despolitizada y se habían apropiado de un discurso doctrinal que separaba las cosas espirituales respecto a las mundanas; además, el contexto socioeconómico mexicano gozaba de cierta estabilidad y las relaciones con régimen eran suficientemente cordiales, por lo que éste encontraba, en buena medida, apoyos diversos

triumfo de Fidel Castro en Cuba, lo que aún se veía lejano e inaplicable a Latinoamérica aparece cercano a las costas mexicanas: el discurso anticomunista se hace repetitivo; fue por aquellos años cuando nació el lema ‘Cristianismo, sí. Comunismo, no’. José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1994, p. 451.

¹⁵² Juan Luis Hernández, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁴ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 205.

¹⁵⁵ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 104.

de la Iglesia, así que los cambios litúrgicos, el impulso doctrinal hacia una mayor presencia y compromiso social y una revaloración del papel tanto del laico, como del sacerdote –que gozaba del cobijo del clericalismo popular-, representaban novedades radicales.

Independientemente de la primera reacción hacia el Concilio por parte del grueso de la institución eclesial, en primera instancia “del concilio surgió una Iglesia mexicana que no era no tradicionalista ultraconservadora ni la reformista radical, aunque algunos de sus miembros se inclinaban por estas tendencias. A fines de 1965, la Iglesia mexicana (obispos sacerdotes, dirigentes y militantes católicos) era en su mayoría una Iglesia más abierta al mundo, es decir, al mundo de lo secular.”¹⁵⁶ Sin embargo, al paso de los primeros años, comenzaron a salir diversas fuerzas que tenían tiempo de estarse forjando al interno de la Iglesia. El caso de Mons. Sergio Méndez Arceo es característico, pues dentro de su diócesis, y previo al Concilio, ya había ejercido ciertas búsquedas de renovación eclesial que le generaron no pocos conflictos¹⁵⁷; a partir de este impulso se dio un notable crecimiento de movimientos seculares, siempre sujetos a la jerarquía, que buscaban un mayor compromiso social de la Iglesia de cara a los lineamientos conciliares: como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), o el Centro de Comunicación Social (Cencos). Algunas instituciones del clero regular comenzaron a trasladar el discurso del ámbito de la caridad al de la justicia; “los jesuitas de México (y en América Latina) comenzaron a plantear incesantemente el problema de los ‘hombre al margen’ [...] La novedad del enfoque no residía únicamente en el descubrimiento del marginalismo como fenómeno social y económico, intrínseco al modelo de desarrollo latinoamericano,”¹⁵⁸ sino que se insistía en la necesidad de acciones que transformaran las estructuras sociales, culturales y políticas en clave de justicia. “La práctica pastoral ‘desde los pobres’, la crisis del proyecto desarrollista como proyecto global de vida y la calificación teórica desde la teoría de la dependencia, fueron en gran medida las condiciones históricas y teóricas de posibilidad para la emergencia de una nueva comprensión y de una nueva praxis: *la liberación*.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 208.

¹⁵⁷ Fueron paradigmáticos los casos del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Resurrección, dirigido por el religioso belga Gregorio Lemecier, quien aplicaba el psicoanálisis en la formación de sus monjes; además del centro dirigido por el sacerdote austriaco Ivan Illich donde misioneros de diversos países se preparaban multidisciplinariamente para su trabajo en tierras latinoamericanas, lo cual incomodó a varios sectores del Episcopado. Cf. José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 488-491.

¹⁵⁸ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 213.

¹⁵⁹ Fernando Danel Janet, en VV. AA., *Iglesia y estado en América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, A.C., 1979, p. 28.

Ciertos sectores de la Iglesia entendieron que los nuevos tiempos impulsados por el Concilio podían vincular la fuerza de la fe a los movimientos sociales, pues las personas en situaciones sociales complejas, encontraron en el discurso religioso una fuente de iluminación de su situación y motivos para emprender la lucha por el cambio de las estructuras. La práctica de la fe encontraba en la vida cotidiana un espacio de realización.

Cuando la religión está unida a un movimiento social, tiene una concepción de cambio, de cuestionamiento de la estructuras de dominación; todo lo contrario a su actitud tradicional, de favorecer la conservación del status quo de la sociedad donde está asentada.

El gran impulso de la religión a los movimientos ocurre porque revisto de objetivos teológicos a la identidad grupal, a los valores espirituales, a la orientación cultural y política, a la ideología del grupo en lucha.¹⁶⁰

Podríamos decir que el *aggiornamento* de la Iglesia mexicana, según el espíritu del Concilio, despertó fuerzas, movió viejos anquilosamientos y provocó agitación en el modo de ser tradicional de una institución que había mostrado –salvo muy contadas excepciones extremas- cierta homogeneidad en las últimas décadas. “Para 1968, la mayor parte de las organizaciones eclesiales habían modificado esencialmente su actitud frente al mundo moderno y en consecuencia frente a la sociedad y el Estado en México”.¹⁶¹ La novedad de muchas propuestas conciliares, aunado a las propuestas pastorales de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), comenzaron a despertar reacciones entre los movimientos laicales, congregaciones religiosas y el Episcopado;¹⁶² como muestra, en 1967, el ya mencionado, Mons. Sergio Méndez Arceo implementó las primeras Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que hubo en México¹⁶³. Sin embargo, la opción preferencial por los

¹⁶⁰ Víctor Gabriel Muro, “Religión y movimientos sociales en México”, p. 8.

¹⁶¹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 237.

¹⁶² “La situación por la que estaba atravesando la Iglesia durante 1967 y 1968 se refleja claramente en la Carta pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país. En ella, más que en la Conferencia de Medellín, debe buscarse la posición de la mayoría del episcopado mexicano durante la época, en relación con la situación interna de la Iglesia y su particular posición en relación con el Estado y la sociedad en México. [...] El episcopado formulaba por primera vez en su historia, como ente colectivo, una profunda crítica a los partidos políticos y un llamamiento, de hecho, a la democratización del país.” Roberto Blancarte, *op. cit.*, 232-233.

¹⁶³ En una homilía pronunciada por Sergio Méndez Arceo, el 3 de enero de 1982 dijo: “Para renovarse la Iglesia en México necesita atreverse a generar en su seno o más aún hacia fuera de sí misma, un movimiento plural, profético evangélico, libre y de búsqueda del misterio y de su sentido trascendente en la vida humana independientemente de su propio prestigio como institución temporal.” Luis G. del Valle, “La Iglesia en la práctica y palabras de don Sergio”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 712 Mayo-junio 1999, México, p. 34.

pobres y el clamor de justicia hecho por los obispos latinoamericanos en Medellín, comenzó a generar polarizaciones y mostrar las diversas tendencias intrínsecas en las que se instalaría la Iglesia en los años venideros y que más adelante identificaremos con los Modelos de Iglesia propuestos en el capítulo anterior. Como quiera que sea, para 1968, la Iglesia tenía otro rostro y actitud para enfrentar los momentos críticos del régimen autoritario; ya no podía mantenerse al margen de la historia o encerrada en un bajo perfil; su voz y acción, o su silencio y pasividad, tendrían significado simbólico en los complejos momentos que México estaba por enfrentar. El asunto no es menor, pues por una parte la Iglesia tenía que definirse hacia su interior a raíz de las diversas fuerzas y pluralismos que iban surgiendo, mientras por otra, debía situarse con más claridad de frente a la sociedad y a un Estado que no había logrado cumplir para todos los ideales de desarrollo, servicios y seguridad que son propios de su fin. “Una buena parte de la historia eclesial mexicana de este periodo es entonces la del intento de la jerarquía católica por resolver sus contradicciones y por establecer una línea congruente y unitaria frente a las cuestiones sociales y políticas del país, con todos los conflictos que suscitó una Iglesia que se daba cuenta de su pluralidad,”¹⁶⁴ y donde ciertos sectores comenzaron a hacer, por primera vez, la autocrítica hacia la propia institución.

En términos de lo planteado en nuestra hipótesis, es decir, la relación entre el régimen y la Iglesia, los analistas e historiadores consultados coinciden que los acontecimientos en torno al conflicto estudiantil de 1968 y la represión oficial del 2 de octubre, generaron una respuesta tibia de la Iglesia, y más bien su postura fue tomada desde el discurso conciliador.¹⁶⁵

En términos generales, se puede afirmar que la mayor parte del clero no participó en el movimiento de 1968. “Salvo por una declaración emitida por 37 sacerdotes de diversas organizaciones de corte progresista (como el Secretariado Social Mexicano) y por un tardío mensaje pastoral del Comité Episcopal, hechas ambas desde la perspectiva de observadores

¹⁶⁴ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 240.

¹⁶⁵ La CEM emitió el *Mensaje del Presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano acerca de los disturbios antes de las Olimpiadas*, donde si bien reconoce que el movimiento tuvo como ideal la protesta contra las “estructuras injustas”, el tono general del documento llamaba al diálogo y la solidaridad ante el compromiso que México tenía de cara al mundo por los Juegos Olímpicos que se estaban por celebrar en nuestro país y a “orar por la paz y la concordia”. Cf. José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 504-505.

externos al movimiento, la Iglesia en su gran mayoría permaneció como espectadora, situación que por lo demás compartió con otros sectores de la sociedad mexicana.¹⁶⁶

El documento de los 37 sacerdotes católicos mexicanos surgió por la participación de Sacerdotes del Secretariado Social Mexicano, algunos profesores de la Universidad Iberoamericana, participantes de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal, el Obispo Méndez Arceo y otros cristianos que se reunieron con el fin de reflexionar y analizar profundamente el conflicto. El 10 de diciembre de 1968 se publicó el documento en el periódico *Excélsior*, en cuya conclusión puede leerse: “Como sacerdotes y como mexicanos nos hacemos solidarios del actual despertar de la juventud, calculando que si son muchos sus riesgos son mayores sus posibilidades para el futuro de un México mejor”.¹⁶⁷ En torno al acontecimiento el Estado tuvo contactos personales con la jerarquía, en concreto el cardenal Miguel Darío Miranda y el presidente de la CEM, Ernesto Corripio, para “lograr si no su apoyo al menos su no intervención”.¹⁶⁸

Según la lectura que hace Roberto Blancarte, la poca participación de la Iglesia en el movimiento se debe a la falta de claridad que, en ese momento, se tenía respecto al mismo, así como la incomodidad de sectores de la clase media en diversas zonas del país respecto a la actitud contestataria de los jóvenes participantes, y el prejuicio respecto a las ideas comunistas que para muchos estaba detrás de los planteamientos y acciones de los estudiantes, percepción que se construyó en gran parte por influencia de la Iglesia en los años pasados, así como la información oficial que surgía de los controlados medios de comunicación. José Miguel Romero considera que “la cercanía de estos violentos incidentes no permitió al Episcopado discernir en hondura lo que estaba aconteciendo en México”.¹⁶⁹ Aún así, en medio de esto hubo voces de religiosos como Enrique Maza, Manuel Esparza y Alejandro Garciadiego, que reflexionaron sobre el asunto;¹⁷⁰ unos denunciaron que la doctrina social de la Iglesia era letra muerta y que el movimiento y represión autoritaria del régimen no fueron asuntos coyunturales, sino resultado de graves problemas sociales que arrastraba el país, mientras que

¹⁶⁶ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 241.

¹⁶⁷ Cf. María Martha Pacheco Hinojosa, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, IMDOSOC, México, 2005, pp. 205-216.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 205-206.

¹⁶⁹ José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 505.

¹⁷⁰ Cf. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, pp. 246-247.

otros defendían las acciones concretas de la Iglesia y cuestionaban a los críticos surgidos al interno de la institución; todo esto era signo de los tiempos por venir respecto a las diversas tendencias que se comenzarían a mostrar al interno de la misma.

En enero de 1969 se celebró la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Mexicana donde se estudiaron los documentos de Medellín, y en la cual se generaron diversas tensiones pues las conclusiones de los laicos, religiosos y sacerdotes participantes en la asamblea “eran fuertemente autocríticas y dejaban entrever un sentimiento de malestar de sacerdotes y laicos en dirección de la jerarquía.”¹⁷¹ A partir de esta reunión “se originarían o agudizarían las polarizaciones entre los sectores [de la Iglesia] con captaciones distintas de la realidad social.”¹⁷² Es en este momento que podemos afirmar que se van perfilando más nítidamente los modelos de Iglesia que planteamos en esta investigación.

El Modelo II, que está centrado en el carisma y la praxis en clave de liberación en sectores empobrecidos, tuvo un momento significativo que marca el inicio de su vigencia en el I Congreso Nacional de Teología, efectuado en la Ciudad de México en noviembre de 1969,¹⁷³ pues “siguiendo las líneas de pensamiento de Medellín, ahí se establecerían las bases para la introducción y difusión de la Teología de la Liberación en México, comenzando al mismo tiempo una etapa de abierto enfrentamiento entre diversos sectores eclesiales,”¹⁷⁴ pues la jerarquía perdió el control sobre el desarrollo y conclusiones del congreso.

Los resultados del congreso fueron apreciados de manera diversa dentro de la Iglesia mexicana. Para los organizadores, su resultado más sobresaliente fue la dinamización que muchos grupos recibieron en su búsqueda de nuevos modos del ser y quehacer de la Iglesia. Al decir de uno de los participantes, “ahí se puso de manifiesto que la situación política real de México es un problema ineludible para la Iglesia.”¹⁷⁵ Algunos miembros de la jerarquía, como el delegado apostólico Guido del Mestri, o el obispo de Querétaro y presidente de la Comisión Episcopal de la Fe (de la CEM), Alfonso Toriz, manifestaron su complacencia con la

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁷² *Loc. cit.*

¹⁷³ Congreso que se desarrolló justo en los tiempos del “destape” del candidato oficial del PRI a la Presidencia de la República, el Lic. Luis Echeverría, quien fuera Secretario de Gobernación en los tiempos de la represión al movimiento de 1968.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 257.

celebración misma del congreso y el diálogo ahí generado. Sin embargo, en la siguiente reunión del episcopado, algunos obispos manifestaron su descontento por las críticas que se escucharon en el congreso a la doctrina de la encíclica de Pablo VI *Humanae Vitae* (1968), al celibato obligatorio, al sínodo de obispos, a los sistemas episcopales de gobierno, y algunos otros puntos de la vida de la Iglesia.¹⁷⁶

Al arribo de Luis Echeverría a la presidencia, el sector episcopal mexicano, eje fundamental del llamado Modelo I, centrado en la institución y el magisterio oficial, manifestaron su apoyo y precaución frente al cambio externo que se operaba en el país a raíz de la orientación política tomada por el nuevo presidente, pero por otra parte dejaban entrever su temor y prudencia frente a los movimientos internos que se gestaban en la propia Iglesia. Por un lado, estaba la cuestión de la disidencia interna o, planteada de otra manera, de las diversas interpretaciones de la Doctrina Social de la Iglesia y, por el otro, el asunto de las relaciones con el Estado y en general de la cuestión política en un país que ya no era el mismo de décadas atrás. En el primer caso, se puede apreciar la creciente división en dos grupos, uno de los cuales llegó a alcanzar gran fuerza en el momento del ya mencionado I Congreso Nacional de Teología. El otro grupo estaba representado por una mayoría en el episcopado y por los grupos más tradicionales y ortodoxos del clero y del movimiento seglar. Una de las cuestiones que separaban estos grupos, como se ha visto, era de la posibilidad de considerar la pertinencia de acciones directas de enfrentamiento ante una situación social injusta en línea a los caminos abiertos por la Teología de la Liberación, que en diversos países de Latinoamérica estaba en franca ebullición desde años atrás en importantes sectores de la Iglesia. “Otra cuestión era la relativa a la autoridad en la Iglesia, ligada al problema de la unidad y el pluralismo,”¹⁷⁷ así como a los fuertes cuestionamientos que se comenzaban a hacer al interno de la misma institución, respecto a las posturas asumidas en su pasado reciente cuando la Iglesia terminó por alinearse o legitimar las prácticas del régimen político mexicano. En medio de las voces discordantes, la jerarquía eclesiástica mexicana vio que “los cuadros institucionales (la Acción Católica, el Movimiento Familiar Cristiano, Jornadas de Vida Cristiana, etc.) aunque habían tenido desajustes en su interior, por los cambios que se gestaban

¹⁷⁶ *Loc. cit.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 259.

en la estructura eclesial desde el Concilio, constituían uno de los resortes para enfrentar a los disidentes.”¹⁷⁸

Del lado del Modelo II podemos distinguir en este tiempo claramente al obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, el obispo de Tehuantepec, Arturo Lona Reyes y el jesuita Enrique Maza, entonces director de la revista *Christus*, quien planteaba que los sacerdotes debían denunciar las injusticias en sentido abiertamente profético; además, hablaban de la necesidad de revisar los modos de relación entre la Iglesia y el Estado, de manera que se evitara ser cómplices pasivos en las injusticias propias del régimen. Del Modelo I podemos mencionar a los cardenales Miguel Darío Miranda y José Garibi Rivera, al obispo Ernesto Corripio Ahumada y la mayoría de los miembros del episcopado, quienes pugnaban por una Iglesia libre ante el Estado, pero siempre ejerciendo una pastoral conciliadora y pacífica, sin denostar las posibilidades de colaboración con el régimen. “El cardenal Garibi llamaba abiertamente a cooperar con las autoridades y afirmaba no tener más que agradecimiento para todas ellas.”¹⁷⁹

En los primeros años de los setentas el tratamiento del problema de los presos políticos de 1968 resultado de la respuesta represora del régimen, es muestra de las posturas ya evidentes de los modelos de Iglesia surgidos en la época: por una parte el obispo Méndez Arceo reclamaba su liberación¹⁸⁰, mientras que el episcopado prefirió la cautela ante la situación.¹⁸¹ El gobierno de Echeverría reaccionó con fuerza ante las acciones de la guerrilla, por lo que “en medio de tal clima de agitación y violencia, no es de extrañar que las actitudes de diversos grupos eclesiales sufrieran una polarización, pues lo que unos veían como necesaria participación en las luchas diarias del pueblo de Dios, otros lo tomaba como una actitud irresponsable y peligrosa para el bien general de la Iglesia.”¹⁸² El Episcopado decidió mantener una línea de abierta comunicación y apoyo al régimen de Echeverría, como fue el caso del reconocimiento general a la “reforma educativa”, aunque “en ningún momento este

¹⁷⁸ Víctor Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 105.

¹⁷⁹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 261.

¹⁸⁰ La labor pastoral de Méndez Arceo le ocasionó fuertes críticas por parte del líder de la CTM, quien lo calificó de “demagogo, farsante y comunista” Vid. Raúl Macín, *Méndez Arceo ¿político o cristiano?*, Editorial Posada, México, 1972, pp. 188.

¹⁸¹ Cf. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, 262-263.

¹⁸² *Ibid.*, 267.

apoyo fue incondicional o absoluto”,¹⁸³ pues la Jerarquía no dejó oportunidad de expresar los principios doctrinales en temas como educación laica, control natal y la cuestión obrera. Sin embargo, una vez más, ante la represión de grupos paramilitares de la marcha estudiantil del 10 de junio de 1971, la Jerarquía mostro una actitud “tímida y ambigua”.¹⁸⁴ En cambio, el Secretariado Social Mexicano, identificado con el Modelo II, “condenó abiertamente la represión.”¹⁸⁵ Este hecho ahondó aún más las tensiones al interno de la Iglesia, pues los trabajos que se hicieron de cara al Sínodo General de Obispos de 1971, volvieron a confrontar la visión conciliadora, cooperadora en lo conducente y pasiva de la jerarquía hacia el régimen, respecto a las propuestas de los grupos más radicales¹⁸⁶, cuyo discurso era más autocrítico y multidisciplinario para entender y reaccionar ante la realidad de injusticia y marginación que padecían amplios sectores de la población mexicana. En esta línea vale la pena mencionar la reacción del arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, en 1972, respecto al tratamiento que el Estado daba a los grupos guerrilleros, pues no satanizaba a los integrantes de los mismos, sino que abría el análisis de la situación como el resultado de la falta de justicia, la carencia de oportunidades para los sectores marginados, la violación de los derechos humanos y las estructuras de poder que se constituían en “violencia institucionalizada”; cuestión que tomaba visos de gravedad ante el silencio de los propios pastores hacia la situación.¹⁸⁷ Las reacciones y calificativos de “comunistas” y “defensores de secuestradores” no se hicieron esperar en amplios sectores sociales y cualquier toma de posición en contra del sistema “era interpretada como un ataque directo al régimen establecido.”¹⁸⁸

En 1971 toma posesión como VII obispo de la diócesis de Tehuantepec, Arturo Lona, quien ante la realidad ancestral de marginación, pobreza y potenciales conflictos de amplios

¹⁸³ *Ibid.*, 268.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 269.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 270.

¹⁸⁶ El documento base de trabajo para prepara el Sínodo fue elaborado por la Comisión de Pastoral Social del Secretariado Social Mexicano y otros organismos que apuntaban en la línea de la Teología de la Liberación. “Los redactores pretendían que el escrito fuera un documento oficial del Episcopado. Argumentaban que era un estudio científico de la realidad, utilizando las nuevas formulaciones teóricas de las ciencias sociales.” El documento fue rechazado por el Episcopado. Cf. Víctor Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 101.

¹⁸⁷ Cf. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, pp. 275-277.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 278.

sectores de la población de esa zona del país¹⁸⁹, comenzó a aplicar los lineamientos del Concilio y Medellín.

Con el nuevo obispo, el cambio de la Iglesia se vuelve más sustancial: ocurren rupturas en las relaciones que la Institución había establecido con los grupos dominantes de la zona. Con Lona se introduce una crítica radical a la situación social prevalecte en el Istmo. Dicha crítica se va insertando, cada vez con mayor fuerza, al discurso religioso que le da forma a toda pastoral en la diócesis, y que pueden sintetizarse en dos aspectos centrales: 1) la Iglesia tiene la obligación de denunciar el orden social injusto (por principios doctrinales), y 2) para lograrlo, deben despojarse de privilegios, debe ser una Iglesia popular.

Las críticas de Lona, y de quienes llegaron con él se dirigieron en contra de la élite, el partido oficial y el capitalismo. Propaló, desde entonces, el principal postulado de los documentos de Medellín: la opción por los pobres; lo cual implicaba un cambio de esquemas en la preparación de los cuadros eclesiásticos. De hecho, con la nueva pastoral empezaba a haber una formación sistemática de dichos cuadros (casi inexistentes hasta antes de la década de los sesenta): comenzaron a proliferar los cursos para catequistas, los encuentros intereclesiásticos y las CEB's.¹⁹⁰

En 1971 se organizó en la diócesis de Ciudad Juárez, Chihuahua, el Primer Encuentro Internacional de Teología de la liberación, bajo el auspicio de su obispo Manuel Talamás, en claro signo del interés de este prelado por trabajar desde los lineamientos propios de dicha teología. El clero de esa diócesis entendió la importancia de la misión profética de la Iglesia, y en consonancia con las experiencias pastorales en el Istmo, sus denuncias comenzaron a causar la molestia de las élites gobernantes quienes calificaron el obispo Talamás de comunista.¹⁹¹

En 1972 aparecen dos organizaciones que se perfilan dentro del Modelo II: "Sacerdotes para el Pueblo" y "Cristianos por el Socialismo", hecho que polarizó hasta el extremo las posturas internas de la Iglesia. En ambos movimientos destacaron la presencia de religiosos

¹⁸⁹ Aunque este trabajo de investigación se ocupa de la dimensión macro del asunto, es interesante estudiar el desarrollo de las acciones pastorales del obispo Lona, las movilizaciones que promovió la Iglesia y las reacciones que se presentaron de parte del régimen a nivel local en la zona del Istmo. El estudio de Víctor Gabriel Muro da cuenta de este proceso en el periodo 1971-1989. Cf. Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, pp. 179-240.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 203.

¹⁹¹ El mismo investigador Víctor Gabriel Muro nos ofrece también un interesante acercamiento al proceso pastoral de Ciudad Juárez y en general del estado de Chihuahua entre los años 1971 y 1990 Cf. *Ibid.*, pp. 129-178.

jesuitas, maristas y dominicos¹⁹², entre otros, además de laicos y algunos sacerdotes diocesanos; su finalidad era insertarse entre las clases marginadas para acompañar luchas concretas de lado del pueblo explotado frente a sus opresores, iluminados por las herramientas marxistas de análisis social; ¹⁹³ este hecho provocó el rechazo y visos de sospecha de los sectores jerárquicos de la Iglesia. Dadas las presiones desde la jerarquía, la desaprobación del mismo Paulo VI y las posturas combativas de grupos conservadores¹⁹⁴, ambos movimientos desaparecieron a los pocos meses, pero dejaban entrever las búsquedas e insistencias de cada vez más miembros de la Iglesia por una intervención pastoral más efectiva, a través de la promoción y la solidaridad, desde las condiciones concretas de vida de la gente, especialmente los más pobres. Era un hecho que “las visiones polarizadas se volvieron disidentes del régimen y del Vaticano: por un lado se manifestaron los grupos tradicionalistas que, ante la ‘amenaza comunista’ dentro de la Iglesia, tuvieron desplantes violentos, y por el otro, los grupos que pugnaban por establecer un compromiso social en su línea de pastoral.”¹⁹⁵

En opinión de Víctor Muro, puede decirse que 1972 es un año clave en el desarrollo social de la Iglesia mexicana, porque la existencia de una orientación progresista en la CELAM que buscaba la adaptación de los lineamientos conciliares y de Medellín, comenzó a ser revertida en ese año por modificaciones que el Vaticano hizo respecto a la intervención de la Iglesia en cuestiones sociales.¹⁹⁶ Así pues, en abril de 1972, dada la situación que vivía la Iglesia mexicana, desde el Vaticano se pidió un informe respecto a la participación del clero en la política. La reacción del Episcopado fue trabajar ampliamente el análisis a través de un abordaje multidisciplinario que se presentaría en la I Asamblea Plenaria de la CEM en 1973. El documento resultante provocó fuertes polémica entre las diversas tendencias o modelos de Iglesia; finalmente se emitió el documento *El compromiso cristiano ante las opciones sociales*

¹⁹² Varios de los centro más importantes de investigación religiosa en la ciudad de México, como el de Reflexión Teológica de los jesuitas o Estudios Dominicanos de los dominicos, apoyaron temas de la Teología de la Liberación, cosa que hacen también importantes publicaciones religiosas como *Christus* o *Cencos*. Cf. Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 163.

¹⁹³ Para ahondar en las reflexiones académicas que por aquellos tiempos se venían haciendo respecto a la relación entre marxismo y cristianismo, sus límites y alcances, Vid. Roger Garaudy, *et. al.*, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Editorial Estela, Barcelona, 1967.

¹⁹⁴ Como por ejemplo la “Liga Anticomunista Cristiana” quienes llegaron a lanzar pintura roja sobre la humanidad de Sergio Méndez Arceo; también en aquellos tiempos fueron muy combativos los miembros del Movimiento Universitario de Acción Renovadora (MURO). Cf. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, pp. 282-285.

¹⁹⁵ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 103.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 102-107.

y la política, el cual fue dado a conocer en diciembre de 1973, año que fue especialmente complicado para el régimen en materia de seguridad pública por la labor de las guerrillas urbanas. “La mayoría de los analistas han hecho hincapié en el carácter ‘centrista’ del documento y en la negativa del episcopado a asumir un compromiso directo en términos políticos.”¹⁹⁷ Aunque no se puede soslayar que el documento en sí implique un paso significativo respecto a la acción de la Iglesia como actor político en línea con los lineamientos del Concilio Vaticano II y la finalidad misma de su ser. La declaración más crítica hacia el sistema fue la siguiente:

Consiguientemente, por razones de justicia, quien de veras quiera una sociedad nueva, tendrá que abolir de su conducta la violencia inicial y más profunda, tan repetida a través de nuestra historia y especialmente en nuestros días, de querer imponer al pueblo –ya dictatorial, ya paternalistamente-¹⁹⁸ lo que se cree como el mejor gobierno, el mejor partido, el mejor sistema, la mejor organización de trabajadores; o de forzar a seguir costumbres, modos de vivir e ideologías que no corresponden a su cultura. Todas ellas son maneras diversas de violar la libertad y de impedir que el pueblo llegue a mayor conciencia [...].¹⁹⁹

En la década de los setentas los jesuitas se convirtieron en punta de lanza en la búsqueda de renovación de la vida religiosa y pastoral de la Iglesia. “A finales de 1973 los jesuitas decidieron trasladar el noviciado de Puente Grande a la colonia Lomas de Polanco [en la zona conurbada de Guadalajara], para que los novicios entraran en contacto con ‘la realidad social del pueblo pobre y desposeído y vivieran su vocación al servicio de la fe y la promoción de la justicia,’”²⁰⁰ criterio fundamental que se proclamaría en la 32º Congregación General de la Compañía de Jesús, celebrada en 1975. Previamente, en el año de 1972, en el contexto de las corrientes renovadoras de viejas posiciones dentro de la Compañía de Jesús, se determinó el cierre del Instituto Patria, fundado en 1941 y por cuyas aulas pasaron no pocos alumnos que a la postre ocuparían puestos importantes dentro de la élite del país. La decisión fue todo un “terremoto” al interno de los jesuitas, la Iglesia y otras congregaciones religiosas que habían optado, o estaban en vías de hacerlo, por abrir centros escolares y universitarios dirigidos

¹⁹⁷ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 286.

¹⁹⁸ Cf. Octavio Paz, *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978*, Editorial Seix Barral, México, 1979.

¹⁹⁹ Episcopado Mexicano, “Mensaje del episcopado mexicano al pueblo de México acerca de El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política”, Documentación e Información Católica, Año I, núm. 52 (13 de diciembre de 1973), p. 675. Citado en Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 288.

²⁰⁰ Juan Manuel Ramírez Sáiz, Héctor Nuncio Hermosillo, *Entre la Iglesia y la Izquierda: el Comité Popular del Sur*, Universidad de Guadalajara, México, 1994, p. 24.

hacia las clases medias y pudientes de la sociedad mexicana; incluso el propio presidente Echeverría tuvo un acercamiento al asunto, pues muchos hijos de ministros del gobierno estudiaban allí. Según el historiador Jean Meyer

La Compañía de Jesús tenía la ilusión de formar líderes políticos, económicos y sociales con ética cristiana y cuya vida personal y profesional se orientara bajo este principio. Pero, en un examen autocrítico, asumió haber fracasado en esa empresa. Se reconocía el éxito pedagógico y social de sus colegios y egresados, pero que la sociedad no había progresado ni un paso hacia los ideales cristianos y, en especial, sus ex alumnos tampoco habían trabajado en construir una más justa [...] El cierre fue como un símbolo muy fuerte de un cambio radical de la Compañía de Jesús, es decir: cerramos el Patria de Polanco y nos vamos a Netzahualcóyotl, al Cerro del Judío, al ejido de Belén, en Jalisco; o a los barrios de Torreón, Coahuila.²⁰¹

A partir de 1974, ante la crisis económica y política que enfrentaba el régimen político mexicano, el Modelo I de Iglesia inició una decidida labor por dialogar más de frente ante las autoridades civiles, no en función de impulsar cambios sociales de fondo, sino en busca de tratar de reivindicar sus derechos cívicos y sociales de la Iglesia como institución. Recordemos que el régimen enfrentaba en estos años la emergencia de fuerzas políticas que reclamaban mayores posibilidades de participación y democracia, hecho que influyó más tarde para realizar la Reforma Política de 1977. En febrero de 1974 el presidente Echeverría visitó a Paulo VI en el Vaticano, lo que fue visto como signo de buenos tiempos para la Iglesia y que generó reacciones encontradas entre la clase política mexicana más afín a la ideología liberal prevaleciente desde el siglo XIX. Aunque, de fondo, el presidente buscaba el respaldo papal a su Carta de los Derechos y Deberes Económicos de las Naciones que se discutía en el seno de la ONU, pues buscaba la secretaría general de ese organismo.

Todo parece indicar que la gran mayoría de la Iglesia católica en México apoyaron la gestión del gobierno echeverrista, por lo menos hasta 1974. Posteriormente, los grupos más críticos al Estado y a la jerarquía se unieron a los que denunciaban la creciente demagogia gubernamental y comenzaron incluso a criticar al episcopado por considerarlo un virtual aliado al régimen, en lo cual no dejaban de tener cierta razón. En efecto, la jerarquía católica apoyó, salvo en dos o tres cuestiones de cierta importancia, la acción gubernamental de Echeverría.²⁰²

²⁰¹ María Esther Ibarra, “Con apoyo financiero de ex alumnos, reabre sus aulas el Instituto Patria” obtenido el 25 de septiembre de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/08/soc1.html>

²⁰² Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 298.

Como habíamos apuntado más arriba, la clase empresarial fue uno de los actores políticos más aguerridos contra el régimen y el rumbo que había tomado éste. Según la lectura de Blancarte, el régimen de Echeverría propugnó por alcanzar verdaderos cambios para lograr condiciones sociales más justas e igualitarias -interpretación que puede ser discutible-, pero plantea que la Iglesia entendió que era mejor apoyar prudencialmente las políticas del presidente ya que iban más en la línea de lo que la propia iglesia perseguía. La disyuntiva era apoyar al presidente o a la oligarquía;²⁰³ Blancarte sostiene la hipótesis de que la posición de la Iglesia fue más bien favorable a las directrices gubernamentales en cuestiones de política social en el ámbito rural, más en un contexto de creciente violencia en diversas partes del país. La lectura de varios obispos sobre la situación en el campo apuntaba a señalar como origen de la violencia y la injusticia los fines acaparadores de la oligarquía rural terrateniente. Varios obispos reflexionaron la situación y emitieron sendos documentos y mensajes donde tomaban posturas abiertas en defensa de los más pobres en línea con los planteamientos conciliares y de Medellín, pero lejanos a las líneas radicales de la Teología de la Liberación. La Iglesia, en sentido arendtiano, ya hacía política. “En cuanto a las críticas que los obispos dirigen contra el Estado, es necesario hacer una distinción esencial. En muchas ocasiones, sobre todo en esta época, los prelados están en conflicto con las autoridades o caciques locales, no con las federales.”²⁰⁴ Por supuesto que la toma de postura de líderes religiosos contra los intereses de los terratenientes generó algunos actos de violencia contra ellos: detenciones arbitrarias, asesinatos de algunos laicos y sacerdotes, así como amenazas.

Ante la efervescencia por los nuevos tiempos teológicos y la necesidad de propiciar la sólida reflexión en esta materia, fueron surgiendo centros de estudios y formación como el Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos, fundado en 1979. Ya desde años antes venía funcionando el Centro Universitario Cultural, de la orden de los Dominicos. Los jesuitas de México fundaron en 1975 el Centro de Reflexión Teológica, en cuya página web se narra la historia de esta institución:

Éramos un grupo de jesuitas, profesores de los mismos jesuitas que teníamos la preocupación de que nuestro trabajo fuera, además de la formación en ciencias humanas y en teología de los jesuitas que se preparaban para la ordenación, un servicio para los que ya no estaban en formación, para los que ya

²⁰³ Cf., *Ibid.* pp.306-311.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 309.

estaban en servicio directo a diversos grupos humanos. Pronto vimos que no se debía restringir nuestro quehacer sólo a los jesuitas, pues la Compañía de Jesús no es para sí misma, sino al servicio de la Iglesia comprendida como el pueblo de Dios [...] La inspiración fundamental prosigue a pesar de tantas tergiversaciones en el rejuego de los intereses egoístas de personas y de grupos. La buena nueva de Jesús, que todos los humanos somos hermanos como hijos de un mismo y cariñoso padre común de todos que es Dios, es en el fondo inmanipulable.²⁰⁵

Hacia la parte final del sexenio de Echeverría, los acontecimientos sociales, la violencia en distintas regiones del país, junto con la crisis económica, signo todo esto de la crisis del sistema, puso a la Iglesia en una actitud mucho más abierta y combativa. Los modelos I y II, desde sus respectivas configuraciones, elevaban la voz en búsqueda de cambios profundos en el país. Quizá el Modelo I, como se ha dicho, propugnaba por cambios pero sin cuestionar de fondo al régimen, pero ya había posicionamientos más claros respecto a temas públicos, muy lejos de las posiciones pasivas de antaño. El Modelo II era más combativo y directo en sus reclamos al sistema, aunque siempre bajo la mirada de la jerarquía para que no se salieran de su control y mantener la unidad, especialmente por las crecientes sospechas y condenas de diversos sectores de la Iglesia sobre las implicaciones ideológicas y prácticas de la Teología de la Liberación, cuestión que mantuvo vivo el conflicto y disputas a varios niveles entre las diversas posturas.²⁰⁶ El proceso de condena o aceptación de los grupos o personalidades progresistas tuvo efecto de manera variable. En algunos casos, lo que sucedió fue el establecimiento de una tregua o acuerdo con el fin de trabajar por intereses comunes y dejar aparte las diferencias. En otros, los prelados o sacerdotes prefirieron continuar su lucha de manera individual, sientiendo paulatinamente marginados por la institución.²⁰⁷

Hacia el final de esta etapa que analizamos, dentro del Modelo II conviene recordar a los sacerdotes José Batarse de Torreón, Rodolfo Aguilar en Chihuahua y Rodolfo Escamilla de la ciudad de México –estos dos últimos asesinados en 1977-, quienes ejercieron una pastoral más comprometida con las clases marginadas en zonas locales dominadas por caciques, auténticas células del régimen que, dicho sea de paso, resistieron y hasta cierto punto han resistido las

²⁰⁵ Centro de Reflexión Teológica, *Historia del CRT*, 2010, visto el 25 de septiembre de 2010 desde, http://www.christus.org.mx/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=1&Itemid

²⁰⁶ A raíz de la violencia perpetrada contra sacerdotes, laicos y religiosos, la Comisión Episcopal de Pastoral Social advirtió, en 1977, que “si los sacerdotes continuaban su lucha por la justicia social según sus propias convicciones y criterios se exponían a la represión y que la mejor manera de evitarlo era manteniendo la unidad con el obispo local [...] Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 355.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 350.

transformaciones democráticas del mismo. También se identificaron con este modelo “las diócesis de Chihuahua, Ciudad Juárez, la prelatura de la Tarahumara y en la zona pastoral del Pacífico Sur (Oaxaca y Chiapas). Es en estos lugares donde toda la estructura eclesiástica trazó una línea pastoral de acuerdo con los documentos de Medellín, cuyo énfasis era el deber de los cristianos para actuar políticamente en aras de una justicia social efectiva para los sectores populares.”²⁰⁸ Elemento clave del Modelo II son las Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s), generando experiencias fructíferas en zonas rurales y periferias marginadas de las grandes ciudades; entre 1975 y 1977 “las CEB acentúan el compromiso radical del Evangelio por una pastoral por y con los oprimidos y las clases explotadas, opción que se traduce en posturas definidas en lo político y económico, y se comienza a hablar de concientización, organización popular y participación del pueblo en las decisiones que lo afectan directamente”.²⁰⁹ Para muchos sacerdotes y religiosos que acompañaban estos procesos se hacía patente una constatación de Jean Meyer: “compartir la miseria diaria de las masas rurales y de las que se amontonan en los arrabales es un rudo aprendizaje político, [y así se tomaba conciencia de que] las organizaciones católicas desempeñaban el papel de fuerzas políticas de sustitución.”²¹⁰

Para ahondar en las implicaciones, problemáticas y alcances que enfrentaron algunas CEB en estas épocas es imprescindible el acercamiento documental a la experiencia de Comité Popular del Sur (CPS) que los jesuitas impulsaron en la década de los setentas en una amplia zona marginada de Guadalajara:

Bajo la influencia de la teología de la liberación, se empezaron a formar, desde 1974, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), a partir de los llamados grupos de evangelización y reflexión, en los que se generaban propuestas de participación y acción social. Estos grupos (aproximadamente de 15 a 20 gentes) comenzaron a proliferar en Polanco y posteriormente se convertirían en la base social más importante del CSP.

La experiencia de las CEB en Polanco estaba vinculada a un proceso más amplio, articulado regional y nacionalmente. En mayo de 1976 tuvo lugar el Encuentro Nacional de CEB en Taxco, Gro. Poco después se realizó la 1ª Reunión Regional de CEB en Occidente [...] Algunas de las necesidades sentidas en la Regional fueron: “unirse en acciones políticas para ayudarse mutuamente a construir el

²⁰⁸ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 103.

²⁰⁹ José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 500.

²¹⁰ Jean Meyer, *Samuel Ruiz*, p. 27.

Reino de Dios en la tierra, a través de una mayor toma de conciencia por el pueblo, la defensa de sus derechos, caen en cuenta de sus obligaciones y la búsqueda de soluciones a problemas comunes de manera organizada (agua, drenaje, luz, transporte, etc.)²¹¹

“Durante los controvertidos años setenta el Secretariado Social Mexicano, organismo del episcopado que estaba entonces fuertemente influido por sacerdotes progresistas, publicó tres declaraciones importantes: *Desarrollo e integración en México* en marzo de 1968, *La justicia en México*, en 1971 y *Opciones sociales y políticas cristianas*, en octubre de 1973.”²¹² En ellos el común denominador era la denuncia de la injusticia social, económica y política, así como la invitación a buscar nuevas y efectivas formas de organización social desde las opciones propias del cristianismo.²¹³

En los terrenos donde la jerarquía manifestó más abiertamente se desacuerdo con las políticas públicas implementadas por el régimen, fue lo referente a temas de control demográfico, a partir de la Ley General de Población de 1974, y los nuevos libros de texto distribuidos desde fines de 1974; en ambos casos la Iglesia cuestionó críticamente los planteamientos respecto a la promoción de las diversas prácticas de anticoncepción, las teorías evolutivas y las relativas a temas que estudiaban los sistemas socialistas. La polémica desatada desde el seno mismo de la Iglesia, y desde las diversas posturas dentro de ella, generó cierta reacción de molestia por parte del Estado, que de fondo no cambió la orientación de su política demográfica y educativa, pero dado el caso de que el reclamo eclesiástico sí encontró apoyo en diversos sectores de la sociedad, la Secretaría de Educación Pública terminó por hacer algunos ajustes a los textos para enfriar las polémicas.²¹⁴ Sin embargo, un acontecimiento generado hacia el final del sexenio de Echeverría fue visto simbólicamente como la buena relación que, después de todo, tuvo el régimen con la Iglesia:²¹⁵ la construcción de la nueva

²¹¹ Juan Manuel Ramírez Sáiz, Héctor Nuncio Hermosillo, *op. cit.*, p. 25.

²¹² Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 108.

²¹³ El Secretariado Social Mexicano fue fundado en noviembre de 1920 bajo el cobijo de la Jerarquía, manteniéndose así hasta 1972 cuando logró la autonomía respecto al Episcopado. Durante todas estas décadas, el SSM fue un espacio de reflexión desde la Doctrina Social de la Iglesia, aunque no fue ajeno e insensible a las diversas corrientes teológicas que se dieron a lo largo de estos años. El motivo de su separación respecto al Episcopado fue su decisión de incorporar la Teología de la Liberación como marco fundamental de su reflexión. *Vid.*, Jorge Robles, *Historia del Secretariado Social Mexicano*, visto el 13 de septiembre de 2010 desde www.fatmexico.org/historia/historia_ssm.doc

²¹⁴ Víctor Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 108.

²¹⁵ Durante los sexenios de Echeverría y López Portillo, Jorge Martínez Gómez del Campo fue el contacto extraoficial y secreto del gobierno mexicano con el Vaticano. Inclusive, varios obispos mexicanos recurrían a sus

Basílica de Guadalupe; pues si bien “no existe ninguna prueba de la supuesta contribución del Estado a la construcción del nuevo templo [...]”²¹⁶ algunas cuestiones parecer sugerir que el gobierno pudo haber participado en el financiamiento del proyecto,²¹⁷ junto con diversos apoyos y facilidades que se pudieron haber otorgado en el desarrollo de una obra de tal magnitud. Cabe señalar que la construcción de la Basílica no estuvo exenta de polémica y críticas de un sector de la Iglesia, sienta este un signo más de la pluralidad que marcaban los tiempos que vivía la institución.

3.2.2 Articulación en torno a la hipótesis

A lo largo del recorrido histórico que hemos hecho en esta etapa de nuestro análisis, podemos constatar la gran incertidumbre que enfrentó la Iglesia, primero, de cara a los vientos conciliares y las nuevas insistencias que en Latinoamérica de habían explorado a partir de Medellín, lo que fue gran motivación para muchas fuerzas progresistas, pero, paralelamente se percibía la desorientación de aquellos creyentes que sentían la amenaza a un *statu quo* propio del catolicismo tradicional y de las añejas prácticas religiosas tan arraigadas en la cultura de México. Segundo, de cara al complejo momento que vivía nuestro país por la realidad de un régimen en crisis y con un contexto económico muy lejos de la bonanza de décadas atrás. En esta coyuntura la Iglesia tuvo que responder, tímidamente aún, a las manifestaciones autoritarias del régimen, así como buscar la resolución de sus conflictos internos y, en medio de todo, la búsqueda de adaptación a los nuevos tiempos. Desde la perspectiva de la hegemonía de la religión católica en el espacio religioso, Bastian afirma que desde los setentas se observó un proceso de mutación religiosa en América Latina, de la que México fue partícipe,²¹⁸ caracterizada por la pérdida de la hegemonía religiosa de la Iglesia católica a

gestiones. Tenía un destacado grupo de trabajo en el que participaba el historiador Fausto Zerón Medina. Rodrigo Vera “La negociación”, en *Proceso*, edición especial No. 16 Abril 2005, p.55.

²¹⁶ Víctor Muro afirma que “a finales de 1974 fue dada a conocer la aprobación del gobierno, y su aportación de 150 millones de pesos, para la construcción de la nueva basílica [...] Pero la construcción del templo ocasionó el enojo del sector progresista de la Iglesia porque el proyecto fue acordado entre la cúpula de los obispos y la Presidencia de la República (véase: *Proceso*, N° 6, 11 de diciembre de 1976).” Víctor Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, p. 108.

²¹⁷ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 303.

²¹⁸ “Hoy, la realidad de cierta hegemonía de la práctica y doctrina católicas de los comportamientos y mentalidades religiosas parecen sufrir un cambio drástico. Desde hace unos 40 años el mapa religioso de América Latina se ha transformado muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la Iglesia católica romana [...] Desde algunos años atrás, se presentan claros indicios de que por primera vez desde los tiempos de la Conquista, la Iglesia católica romana está perdiendo el

causa de la proliferación de sectas y movimientos religiosos varios. Hoy la Iglesia compite y comparte el espacio religioso con otras denominaciones religiosas, así como también tiene que enfrentar fuertes tendencias secularizantes.

Según el investigador Víctor Gabriel Muro, en el caso mexicano no hubo tiempo suficiente para el desarrollo de una corriente eclesiástica progresista que modificara estructuras jerárquicas y líneas pastorales en el conjunto de la Iglesia mexicana: cuando las organizaciones conciliares comenzaron a trazar directrices y a ser parcialmente influyentes en el medio eclesiástico, el Vaticano había comenzado a clausurar, a mediados de la década de los setentas, la apertura de los primeros años conciliares, y allí surgía una tendencia regresiva sobre las concepciones sociopolíticas propugnadas anteriormente. Ante esta realidad, las fuerzas progresistas, identificadas con nuestro Modelo II, quedaban ligadas entre sí, no sólo con el fin de conformar un sustrato ideológico para el cambio, sino también para articular una acción de compromiso social en toda la Iglesia, la cual implicaba una postura política abiertamente contrapuesta al Estado. Aquí radicó el principal problema de desajuste de la estructura eclesiástica,²¹⁹ pues también era claro que dado el *modus vivendi* que había tenido la institución, identificada con el Modelo I, con el régimen durante más de cuatro décadas, “la Jerarquía estaba socialmente acomodada y comprometida con la clase dominante, lo cual la conducía a aceptar y defender el capitalismo (frente a los grupos opositores) porque permitía las condiciones idóneas para su reproducción institucional.”²²⁰

Este desajuste se notaba a nivel episcopal, por una parte con las progresistas declaraciones del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y por otra la oposición que generaban entre otros miembros del Episcopado como el Arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez -profunda y abiertamente anticomunista-, cuando éste anatemizó a Méndez Arceo por su inclinación al marxismo y al socialismo.²²¹ En el extremo, se presentaron posturas como las del jesuita Joaquín Sáenz Arriaga, quien vituperó a la Iglesia surgida del Concilio, en línea también de lo que acusaban los seguidores del obispo francés Marcel Lefebvre.

control sobre el campo religioso y sobre los dioses. En cierto sentido se puede afirmar que la Iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas. Bastian, *op. cit.* pp. 9-10.

²¹⁹ Cf. Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos sociales*, pp. 107-109.

²²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²²¹ *Ibid.*, cf. nota a pie no. 47, p. 107.

En lectura hecha por Enrique Dussel, “en la etapa del 68 al 72, en los órganos eclesiásticos jerárquicos, la Teología de la liberación se hace ideología preponderante y hegemónica dentro de los órganos más activos de la Iglesia.”²²² Pero, paralelamente, al interno del Vaticano y con ello en el CELAM, donde llegó como secretario general Mons. López Trujillo quien se mostraba abiertamente en contra de tales planteamientos teológicos, hace que “los años del 72 al 77 sean un período de repliegue de las estructuras jerárquicas de la Iglesia frente a la Teología de la Liberación. Pero al mismo tiempo las minorías proféticas se van insertando cada vez mejor en los procesos de la base, del pueblo.”²²³ Lo que es un hecho constatable a lo largo del recorrido que hemos realizado en esta etapa de nuestro análisis, es el modo como se fueron configurando nuestros Modelos I y II en la acción de la Iglesia, que ya en 1977 se muestran más definidamente.

A pesar de las postura antagónicas que se manifestaban abiertamente hacia final del periodo que analizamos entre 1968 y 1977, en opinión del historiador Miguel Romero, “en la década de los setenta los sacerdotes diocesanos y de la vida consagrada tal vez hayan sido los sectores del pueblo de Dios que más sufrieron por el cambio de mentalidad y de estructuras después del Concilio”²²⁴; era un hecho la crisis sacerdotal en este país que se manifestaba en varios síntomas: descontento por la lentitud de los obispos para aclarar y orientar en cuanto a los contenidos de la renovación, su pasivo apego a la Santa Sede, las dificultades y resistencias para adaptar las constituciones y reglas de las congregaciones y órdenes religiosas a los nuevos tiempos, así como la fácil descalificación que mutuamente se hacían respecto a las respectivas “posturas”, que dicho sea de paso, “muchos no entendían de fondo, pero había que tener alguna,”²²⁵ etcétera. En la siguiente etapa se manifestarán, con mayor precisión, las tensiones dentro de una Iglesia en la que se definirán más claramente los Modelos y las formas como se colocarán, de una manera más clara, orgánica y específica, frente al régimen.

Quizá en esta etapa, el Modelo II fue el que tuvo mayor grado de desarrollo, pues generó espacios de reflexión a lo largo y ancho del país, hecho que derivó en acciones concretas por construir puentes de contacto y apoyo con las clases populares, campesinas e indígenas, tanto

²²² Enrique Dussel, en VV. AA. Iglesia y Estado, p. 15.

²²³ *Ibid.*, p. 16.

²²⁴ José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 514.

²²⁵ Entrevista al P. Jorge Brito, MSpS, 22 de julio de 2010.

a nivel urbano como rural, lo cual fue visto como amenaza por parte de sectores del régimen, que en gran parte del territorio de México, seguían moviéndose por una lógica caciquil, como por ejemplo en Chiapas, Oaxaca y Chihuahua.

3.3 De la persistencia inestable a la crisis autoritaria del régimen (1977-1988)

El gobierno de Luis Echeverría Álvarez concluyó con signos de divisiones cada vez más profundas en el seno de la coalición política dominante; la incólume estabilidad del régimen era cosa del pasado. El presidente José López Portillo llegó al poder en 1976, a través de unas elecciones *sui géneris* donde él fue el único candidato; a pesar de la falta de competencia formal, el proceso político de “destape”, campaña y elección del candidato oficial pretendió ser toda una muestra simbólica de unidad por parte de la coalición política dominante. Sin embargo, “la activación social por mayores espacios de participación política y mejores condiciones de vida puso en evidencia la creciente deslegitimación del régimen, cuya élite política había dejado en el pasado su época de mayor eficacia en el terreno económico y social.”²²⁶

La estrategia que implementó el régimen para garantizar su continuidad fue en lógica de liberalización política, al aprobar, en 1977, una “Reforma Política” cuya materialización fue la nueva Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales (LFOPPE). De fondo, la apuesta era “neutralizar institucionalmente el conflicto latente, coadyuvando a reequilibrar a la coalición dominante, aunque ello se haga a costa de permitir el incremento de la participación y la competencia políticas, cuyos efectos secundarios negativos para el régimen se calculan irrelevantes o de poco riesgo a corto plazo”.²²⁷ La ley abrió la puerta del régimen para que nuevas organizaciones participaran en los procesos electorales –siempre maculados por las evidencias de fraudes-, arbitrados ahora por la Comisión Federal Electoral, órgano colegiado que sustituía las responsabilidades en tales menesteres de la Secretaría de Gobernación, aunque la comisión seguía siendo parte de ésta. Los nuevos partidos podían ahora obtener espacios políticos formales de representación parlamentaria a través del sistema de “representación proporcional”, así como no menos atractivos accesos a subsidios económicos a los partidos que alcanzaban su registro si lograban el 1.5% de los votos en las

²²⁶ César Cansino, *La transición mexicana*, p.135.

²²⁷ *Ibid.*, p. 137.

elecciones federales. En las elecciones de 1979 y 1982 nuevos partidos obtuvieron escaños en la Cámara de Diputados, así como su registro oficial, aunque siempre bajo el férreo control de las cosas desde el poder, como fue el caso de prácticas variadas del fraude electoral.

A raíz de la crisis de 1968, surgieron cada vez más organizaciones opositoras, tanto de izquierda -las más-, como de derecha, entre los que podemos mencionar los siguientes: el Partido Demócrata Mexicano (PDM), de corte sinarquista y de derecha, surgido en 1971; el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), en 1973; el Partido Popular Mexicano (PPM), en 1975; así como el Partido Comunista Mexicano (PCM), fundado en 1919, pero reconocido oficialmente hasta 1977. De los partidos políticos más longevos, sólo el Partido Acción Nacional (PAN), fundado en 1939, representaba un camino de oposición institucional y organizada –aunque de fondo había dado muestras de ser un partido “tradicionalmente leal al sistema-,”²²⁸ mientras que el Partido Popular Socialista (PPS) y el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), eran considerados como institutos políticos “satélites” del PRI. En 1982 la izquierda logró unificarse a través del Partido Socialista Unificado de México (PSUM). La creación, entonces, de nuevas organizaciones políticas era signo de los nuevos tiempos difíciles que enfrentaba un régimen anquilosado, falta de imaginación para motivar la participación ciudadana y con serias fracturas internas. Además, enfrentaba las consecuencias sociales de una crisis económica que, una vez que llegó en 1976, se instaló permanentemente en el país, golpeando a las clases campesinas, obreras y populares, sientos que éstas, tradicionalmente, proporcionaban votos corporativos al régimen a cambio de muy poco o nada. Por su parte, los empresarios, cada vez más molestos con el régimen, recibían diversas prebendas para motivar la inversión, como fue el control salarial, la acotación y control de los sindicatos, así como concesiones impositivas.

Mientras que la Reforma Política se concebía como el medio para promover la participación política, abriendo al electorado el espectro de opciones partidistas, la Reforma Administrativa –que consideramos importante referir pues constituyó un complemento de la Reforma Política en la búsqueda del gobierno de neutralizar el conflicto latente por vías institucionales- se concebía como un medio para promover la participación conjunta del gobierno, los empresarios y las organizaciones de los trabajadores en la formación de las

²²⁸ *Ibid.*, p. 140.

políticas gubernamentales. Según el propio discurso oficial, este programa buscaba, sobre todo, restablecer las alianzas tradicionales del pacto corporativo bajo la tutela del gobierno, con el objetivo implícito de evitar una profundización desestabilizadora de las líneas de conflicto que amenazaban la continuidad del régimen.²²⁹

A pesar del relativo éxito que trajo la reforma, al permitir mayor participación de otras organizaciones políticas en las elecciones federales de 1979, aunque sin dispersar las sospechas de la práctica del fraude electoral, al interno de la coalición dominante seguían manifestándose los desacuerdos y fracturas:

La principal oposición provino tanto de elementos conservadores que manifestaron sus reservas con la iniciativa gubernamental, como de la burocracia sindical obrera aglutinada en la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la cual vio amenazada su importancia política dentro del PRI, pues consideraba que su papel político se vería reducido al transferirse el sustento de legitimidad del régimen del corporativismo a la contienda electoral. Asimismo, temía que los partidos de izquierda legalizados disputaran sus clientelas sindicales. Finalmente, las Reforma Política también fue cuestionada por algunos gobernadores y jefes políticos regionales y locales, por temor a perder el control y monopolio sobre sus respectivas regiones.²³⁰

Si bien el sexenio de López Portillo inició con negros nubarrones en el campo económico y con serias demandas que exigía el Fondo Monetario Internacional en el manejo de las finanzas públicas, a mitad del periodo, por circunstancias que se presentaron en el terreno internacional, el precio del barril de petróleo aumentó en proporciones nunca vistas hasta entonces, hecho que favoreció a México en cuanto productor de petróleo y cuyas reservas probadas en nuevos yacimientos garantizaban un futuro prometedor. Ante el paraíso que se presentaba en el horizonte por los caudales de dinero que caerían en las arcas públicas – en expresión del presidente había que prepararse para “administrar la abundancia”-, el gobierno incrementó su gasto público lo que benefició la generación de empleos y la inversión, mitigando con ello momentáneamente el descontento de diversos sectores, especialmente el empresarial. “Entre 1971 y 1981 la economía mexicana creció a una tasa

²²⁹ *Ibid.*, p. 145.

²³⁰ *Ibid.*, p. 146.

anual de 6.7% en términos reales. El motor de ese crecimiento fue el gasto público deficitario y el auge petrolero, apalancados por el endeudamiento externo, aunque parte de este último salió como fuga de capitales en los periodos previos a las devaluaciones.”²³¹

En 1981 el escenario cambió drásticamente: el precio del petróleo cayó, hubo fuga de divisas, subieron las tasas de interés, la deuda externa llegó a niveles de escándalo²³², la inflación crecía a niveles nunca vistos y las presiones devaluatorias llegaban al máximo. Con todas estas condiciones, los signos de debilidad del régimen se hacían más agudos, sin embargo, según las prácticas longevas y autoritarias del mismo, López Portillo impuso a su cercano colaborador y antiguo discípulo, Miguel de la Madrid Hurtado, como candidato oficial del PRI a sucederlo en el cargo. Así pues, a pesar del pésimo cierre del sexenio lopezportillista, las elecciones de 1982 “corroboraron una y otra vez las pocas posibilidades de la oposición para afirmarse electoralmente en condiciones equitativas, plenamente garantizadas y electoralmente transparentes, lo cual terminó alentando una nueva ola de repudio y cuestionamiento al régimen.”²³³ Y si a esto agregamos que la crisis económica “obligó a la devaluación del tipo de cambio, con el consecuente deterioro del nivel de vida de la población al encarecerse las importaciones y realimentar el proceso inflacionario”,²³⁴ las presiones sociales que se gestaban entre las diversas clases sociales no tardarían en hacerse visibles.

De 1985 a 1988, el régimen político mexicano experimentó una nueva fase de desequilibrio y la liberalización política perdió efectividad. En un contexto de profunda recesión económica como la de esos años, surgieron nuevas expresiones de descontento por parte de los sectores medios y populares, al tiempo que el descenso en la eficacia decisional del gobierno en materia económica hizo surgir viejas tensiones en el interior de la coalición sostenedora del régimen, especialmente con los sectores obreros y el empresarial. En el ámbito institucional abierto por la liberalización política, las elecciones para gobernador en algunos estados de la República anticiparon el descenso en el nivel de legitimidad del partido oficial y

²³¹ Enrique Cárdenas, *op. cit.*, p. 89.

²³² La inflación promedio entre 1971 y 1981 fue de 17.9%, pero a finales de 1982 llegó al 92.6%. La deuda externa pasó de 8,630 millones de dólares en 1970 a 74,350 millones al final de 1981. Cf. Enrique Cárdenas, *op. cit.*, pp. 89-94.

²³³ César Cansino, *La transición*, p.156.

²³⁴ Enrique Cárdenas, *op. cit.*, p. 87.

llevaron al endurecimiento o cerrazón del gobierno ante diversos reclamos de triunfos electorales por parte de la oposición. En este contexto, el propio sistema electoral comenzó a ser severamente impugnado por los partidos de oposición que previamente habían aceptado participar en el mismo.²³⁵

El comienzo del sexenio de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988) no pudo ser más oscuro, pues el país atravesaba por una cada vez más aguda crisis económica que golpeaba sistemática y profundamente a las clases medias y pobres del país; adicionalmente, crecía exponencialmente el desprestigio de la clase gobernante por su ineficiencia y corrupción. Las medidas “dolorosas pero necesarias” que anunciaba el presidente para afrontar el deterioro de la economía confirmaban los tiempos aciagos que vivían los mexicanos, lo que originó el paulatino agravamiento de la crisis política. La clase capitalista, especialmente el sector bancario, se sintieron profundamente agredidos por la nacionalización de la banca en 1982. “En ese contexto, algunos grupos empresariales, otrora socios del régimen, defendieron la necesidad participar activamente en la esfera política y de tomar en sus manos la conducción de la administración política”.²³⁶

El proceso de liberalización política iniciado por el régimen en 1977 no fue capaz de controlar la movilización por el descontento de la clase empresarial y los sectores populares que tradicionalmente quedaban contenidos corporativamente en el seno del PRI. Desde el inicio del sexenio de De la Madrid, quien tomó como divisa la “Renovación Moral” de la sociedad, los conflictos políticos entre las cúpulas sindicales, tradicionalmente claves dentro del régimen, comenzaron a tomar cauces que amenazaban el desbordamiento de los controles tradicionales. Como estrategia para tranquilizar las tensiones sociales, el régimen reconoció en las elecciones de 1983 algunos triunfos electorales de la oposición en el ámbito municipal como Chihuahua, Durango, Hermosillo, San Luis Potosí y Ciudad Juárez.²³⁷ Para las elecciones federales de 1985, en que se renovaba la Cámara de Diputados, y ante la seria amenaza que enfrentaba el régimen por el crítico contexto, el gobierno hizo algunos “ajustes” a la LFOPPE para garantizar el control político, restringiendo mediante intrínquilos legales los accesos a la oposición, amén de la práctica de fraudes descarados, como fue el caso de las

²³⁵ César Cansino, *La transición*, p. 156.

²³⁶ *Ibid.*, p. 159.

²³⁷ *Cf. Ibid.*, p. 163-164.

elecciones estatales de Chihuahua de 1986; el retroceso que significaron estas maniobras polarizó aún más la crisis política en un país donde los índices de abstencionismo alcanzaron niveles jamás registrados.²³⁸

El partido que más crecimiento tuvo en cuanto apoyo del electorado fue el PAN, gracias a la identificación entre este partido y los grupos empresariales, especialmente del norte del país. Sin embargo, “no debe hacerse suponer que existió una ruptura total entre estos últimos y el gobierno y/o un desmantelamiento radical del pacto de dominación concertado entre los mismos.”²³⁹ A pesar de los conflictos, el régimen logró contener a las fuerzas políticas y sociales a través de los llamados “Pactos Solidaridad Económica”, donde se sentaron a la mesa los líderes empresariales, políticos y líderes sindicales; el régimen demostraba que todavía tenía capacidad de maniobra en medio de una crisis que “había generado la consolidación de una economía paralela, subterránea, con variadas y sorprendentes formas de subempleo, cuya magnitud fluctuaba entre el 25 y 35 por ciento del PIB”.²⁴⁰ Por otra parte, las cuestiones de inseguridad pública, narcotráfico y persecución de figuras claves en la política acusadas de corrupción, ocupaban las primeras planas de los medios noticiosos. Momento especialmente crítico fue las graves consecuencias que dejó el terremoto del 19 de septiembre de 1985 en la capital del país y varios estados. “Pero la fase más delicada del régimen político mexicano no ocurriría sino hasta la coyuntura de las elecciones federales de 1988, las cuales propiciaron cambios sustantivos en la correlación de fuerzas y alteraron tanto el sistema de partidos existente como los vínculos tradicionales entre gobierno y el partido hegemónico.”²⁴¹

Entre 1985 y 1988, la liberalización política se mostró claramente disfuncional para el régimen autoritario mexicano. La apertura controlada iniciada en 1977 dejó de ser un instrumento eficaz de legitimación y no pudo cumplir plenamente con sus propósitos de retardar y/o neutralizar el descontento social acumulado. Por el contrario, el espacio institucional abierto de esta manera, la arena electoral, se convirtió en lugar natural para la contestación y la competencia efectiva, llegando a vulnerar la propia capacidad de control del proceso electoral por parte de las estructuras de autoridad

²³⁸ Para 1985 el padrón se elevó a 35,278,324 ciudadanos, de los cuales votaron 17,879,924. Esta cifra es inferior a los 20,979,843 votantes de 1982, con un padrón menor en casi cuatro millones de electores. A nivel nacional el abstencionismo registrado fue del 49.32%, superior en 16 puntos porcentuales al de 1982. Cf. Instituto Federal Electoral, *Estudio sobre abstencionismo en México*, obtenido el 20 de agosto de 2010 desde http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_investigacion/estudio_sobre_abstencionismo.htm#compor

²³⁹ César Cansino, *La transición*, p. 169.

²⁴⁰ José Agustín, *La tragicomedia mexicana 3. La vida en México de 1982 a 1994*, Planeta, México, 1998, p. 118.

²⁴¹ César Cansino, *La transición*, p. 172.

del régimen y poniendo en riesgo la continuidad de este último [...] la profundización de las divisiones en la coalición dominante se traduce por regla general en ineficiencia del régimen para impulsar sus políticas, lo que repercute también negativamente en sus niveles de legitimidad.²⁴²

La inédita movilización ciudadana que surgió a raíz del terremoto de 1985 puso en la palestra del campo político el surgimiento de la sociedad civil organizada, la cual que se movió por causas ajenas a las contenciones corporativas tradicionales. “La crisis política y económica, con sus consecuencias negativas en la cohesión interna de la coalición dominante, crearon un nuevo espacio político que comenzó a ser ocupado por miles de mexicanos antes pasivos y políticamente subordinados”;²⁴³ hecho que se dio de manera más fuerte en ámbitos populares de sectores urbanos, especialmente en la zona metropolitana de la Ciudad de México, quienes pusieron en evidencia la incapacidad y lastres de corrupción del régimen para afrontar la tragedia. En las elecciones de gobernador, diputados y ayuntamientos de diversos estados del país, celebradas el 6 de julio de 1986 el régimen puso en operación toda su maquinaria de manipulación electoral para contener el esperado malestar que se podría esperar reflejado en las urnas.

En ese mismo año 1986, las tensiones internas en la coalición sustentante del régimen, se materializaron con el surgimiento en el PRI de la llamada “Corriente Democrática”, formada por figuras prominentes del añejo priísmo, quienes se oponían a los manejos de la nueva clase política, de claras tendencias tecnocráticas, y que se habían alejado de los “ideales revolucionarios”, por lo que buscaban mecanismos “más democráticos” para la designación de los candidatos a puestos de elección popular, en contraposición al tristemente célebre “dedazo”. El proceso de designación del PRI para las elecciones de 1988 tuvo su maquillaje democrático, pues desfilaron seis precandidatos, aunque el elegido, según la antigua usanza, fue Carlos Salinas de Gortari, líder de la tecnocracia emergente en el partido oficial y quien garantizaba la “confianza del sector empresarial”²⁴⁴ por sus tendencias neoliberales y abiertas hacia la participación al capital privado en áreas estratégicas de la economía nacional. La ruptura la interior del PRI no se hizo esperar y el líder de la Corriente Democrática, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, se postuló apoyado por varios partidos –algunos de

²⁴² *Ibid.*, p. 175-176.

²⁴³ *Ibid.*, p. 180.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.182.

tendencia izquierdista-, además de varios movimientos populares y organizaciones sociales, que conformaron el llamado Frente Democrático Nacional (FDN). Por el lado de la derecha, el PAN postuló al líder empresarial Manuel J. Clouthier, quien generó importantes expectativas entre las clases medias y altas urbanas del centro y norte del país. Así pues, en el momento más álgido de la deslegitimación del régimen, la carrera por la sucesión presidencial, aspecto clave de éste, ponía en la arena política a dos fuertes candidatos en competencia con el candidato oficial²⁴⁵, junto a una movilización ciudadana nunca antes vista a lo largo y ancho del país. Gracias a unas elecciones que se recordarán por las evidencias de un fraude mayúsculo orquestado desde la misma Secretaría de Gobernación, el PRI mantuvo la presidencia de la República pero con solo el 50.7% de los votos –la más baja de la historia-, mientras que Cárdenas obtuvo el 30%, lo que le dio el capital político suficiente para convertirse en pieza clave en el movimiento opositor a un régimen que vivía su más aguda crisis de legitimidad.

En síntesis, el proceso electoral de 1988 marcó el debilitamiento de la hegemonía política mantenido por el régimen, a través del partido oficial desde sus orígenes. En primer lugar, sectores sociales cada vez más numerosos escapaban de su red organizativa. En segundo lugar, el proceso de cambio social y la prolongada crisis económica minaron, desde abajo, sus bases electorales; y, desde arriba, la ruptura del consenso entre las élites, la parálisis de ciertos cuadros priístas y la escisión cardenista debilitó su sostén político. Finalmente, su hegemonía se vio amenazada por la fuerza creciente y la radicalización de cuando menos dos partidos de oposición en el interior del sistema oficial de competencia electoral, producto de la propia liberalización del régimen.²⁴⁶

A partir de 1988 el régimen entendió que las elecciones no serían el mejor mecanismo para mantenerse en el poder de manera legítima. La conformación de la Cámara de Diputados, si bien le daba al PRI la mayoría, ya no se podía hablar de hegemonía, lo que obligaba a la negociación con una oposición que contaba con un significativo capital político, y curules en el Congreso. Este dinamismo político que comenzó a experimentar la política mexicana

²⁴⁵ La modernización y la urbanización propiciaron la emergencia de diversos grupos sociales que no entraban en las categorías corporativas establecidas, quedando al margen de los mecanismos de movilización del partido oficial; sectores de clase media en expansión, profesionistas y libre-profesionistas, activos en la economía subterránea, etcétera. *Ibid.*, p. 185.

²⁴⁶ Loc. cit.

anunciaba serias amenazas para el régimen, por lo que las estrategias tendían que replantearse; fue así que el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994) operó hábilmente para legitimarse, neutralizar a las fuerzas opositoras mediante la negociación de ciertas prebendas y espacios políticos, además de buscar la reconfiguración de la coalición política dominante. A partir de diciembre de 1988, fecha en que inició el nuevo sexenio, el régimen ya estaba en camino implementar una férrea estrategia de reconsolidación, aunque los nubarrones económicos seguían haciendo estragos en los bolsillos de la mayoría de los mexicanos.

3.3.1 La Iglesia, desde sus tensiones internas, interviene en el espacio político (1977-1988)

En el año de 1977, cuando el régimen dio el primer paso para la liberalización política controlada, la Iglesia latinoamericana, y con ello la mexicana, estaban viviendo internamente y de manera intensa, con no poco conflicto, un proceso donde se comenzaron a consolidar más claramente las tendencias y los modelos de Iglesia a partir de la amplia agitación que todavía representaba la adaptación al Concilio. Dentro del Modelo II, recordémoslo, la reflexión iba abriendo dos perspectivas: por un lado, la necesidad de renovar internamente a la Iglesia, según los lineamientos del Concilio y Medellín, así como tomar una postura clara ante el orden social vigente y generar una praxis pastoral acorde a los retos. Mientras que para entender la configuración del Modelo I, y en general de toda la Iglesia en su conjunto dentro de este periodo, es necesario referirnos al significado del arribo de Juan Pablo II como máxima autoridad de la Iglesia, hecho que ocurrió en octubre de 1978, pero que adquiriría especial relevancia, unos meses más tarde cuando el nuevo pontífice visitó México para asistir a la inauguración de la Tercera Conferencia del CELAM a celebrarse en la ciudad de Puebla.

La elección de Juan Pablo II, obispo de Cracovia, en la sufrida nación de Polonia, país satélite de la comunista Unión Soviética desde los años siguientes a la II Guerra Mundial, ha sido interpretada por analistas como el periodista vaticanólogo Giancarlo Zizola, como una muestra del Vaticano por silenciosamente desactivar las propuestas más radicales del Concilio respecto a la renovación de la Iglesia en diversos ámbitos. El *gatopardimo* en su más pura expresión: la Curia vaticana renovando sus cuadros para volver al estado de la cuestión de tiempos anteriores al Concilio. “Este cambio de línea desde la Iglesia servidora y pobre del Concilio a otra ‘rica y servil’ quedó bien clara desde los primeros meses de reinado del papa

polaco [...].”²⁴⁷ La Iglesia, daba muestras de restauración, en lugar de renovación; reambulaba hacia el autoritarismo, la imposición de silencio a la disidencia teológica y la crítica, además se fortalecía el centralismo romano en la toma de decisiones, contra el criterio de colegialidad, y se volvía a los discursos doctrinales anteriores al Concilio.²⁴⁸ En 1983 se reformuló el Derecho Canónico “recalcándose su estricta aplicabilidad, fortaleciéndose la verticalidad de las líneas jerárquicas de autoridad y de las mediaciones oficiales de las representaciones vaticanas.”²⁴⁹

El efecto principal de este “golpe de volante” fue el estrangulamiento de la esperanza de una conversión de la Iglesia al Evangelio por la que se habían batido obispos, clero, teólogos, religiosos y catequistas laicos en América Latina y en otros continentes de la desesperación humana. El expediente retórico usado por Roma para esta depuración masiva había sido estudiado desde hacia tiempo tanto en los palacios de la curia y en las centrales financieras del episcopado alemán como en los laboratorios geopolíticos de Washington, donde Henry Kissinger primero y el presidente Reagan después habían identificado al clero revolucionario latinoamericano como un peligro para la seguridad y la hegemonía de los Estados Unidos en el hemisferio: se trataba de actuar contra este clero por medio de la descalificación moral del movimiento, con un procedimiento expeditivo de difamación teológica acompañado de intervenciones represivas ejemplares dirigidas, sobre todo, a los intelectuales y creadores de opinión. La Iglesia Católica era la única institución capaz de ejecutar este objetivo estratégico.²⁵⁰

Así pues, el arribo al timón de la Iglesia de un papa que había padecido en carne propia el totalitarismo del comunismo soviético, era lógico que se mostrara especialmente sensible a “las venenosas tendencias filomarxistas y revolucionarias de tipo inmanentista que tendían a la descomposición del cristianismo”;²⁵¹ esta visión teológico-pastoral del nuevo Papa no tardaría en hacerse notar en América Latina y especialmente en México, pues eran tiempos preparatorios a la III reunión del CELAM en Puebla, donde se esperaba la confluencia de varios modelos de Iglesia, por lo que se convertía en un momento clave para la institución, no sólo en América Latina, sino en el mundo²⁵². La influencia del ala tradicionalista (identificada

²⁴⁷ Giancarlo Zizola, *La otra cara de Wojtyla*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004, p. 46.

²⁴⁸ Cf. Hans Kung, *op. cit.*, pp. 240 a 256.

²⁴⁹ Luis Guzmán, “Iglesia y sociedad en la crisis de los años ochentas”, en María Alicia Puente, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Editorial Jus, México, 1993, p. 214.

²⁵⁰ Giancarlo Zizola, p. 47.

²⁵¹ *Ibid.*, 48.

²⁵² En opinión de Bernardo Barranco, “Una constante en los viajes, mensajes y documentos firmados por el Papa Juan Pablo II es el retomar los principios de la Doctrina Social de la Iglesia como una reflexión orgánica y

con el Modelo I), liderada por el ya mencionado arzobispo de Medellín, Mons. Alfonso López Trujillo, y desde el Vaticano por el Cardenal Sebastiano Baggio (prefecto de la Sagrada Congregación para los Obispos y presidente de la Comisión Pontificia para América Latina), se percibió en el documento de consulta preparatorio a la asamblea, el cual fue “severamente criticado por obispos y teólogos, principalmente por abordar la Iglesia en el continente a partir de la historia de sus obispos y no de la historia de su pueblo [...] Y todo el texto revela una concepción de la Iglesia-poder que comparte con el Estado su responsabilidad frente a la sociedad civil [...]”²⁵³ La expectativa entre teólogos y especialistas respecto a Puebla era la confrontación entre dos modelos de Iglesia, uno articulado desde la tradición, la institucionalidad y el magisterio; el otro, articulado desde la pastoral con los excluidos del sistema, la exigencia de justicia y el compromiso práctico por cambiar las estructuras que originan la marginación, la pobreza y la injusticia.

La celebración de la III CELAM en Puebla, en enero de 1979, creaba un gran foco de atención internacional porque ahí se definiría la línea de pastoral social que supuestamente seguiría la Iglesia latinoamericana, y porque ahí estaría el recién nombrado Papa polaco, para sancionar los resultados. El evento era observado, entre los analistas de la Iglesia, como un lugar de confrontación entre bloques eclesiales: resaltaba la posición de quienes querían eliminar la tendencia de los documentos de Medellín y la de quienes buscaban darle continuidad.²⁵⁴

Para efectos del análisis necesario para trabajar nuestra hipótesis, hay que decir que Puebla representó, hasta cierto punto, una síntesis de ambas tendencias; finalmente no hubo consenso para condenas absolutas, aunque sí se ponían lineamientos para hacer ciertos matices hacia cada modelo; así, por ejemplo, a la “opción por los pobres”, se le antepuso el matiz respecto a que esta opción de ninguna manera es exclusiva.²⁵⁵ Tanto el Modelo I y II de

sistemática que permita definir los principios de orden ético que imperen en los cristianos en general y en los católicos en particular. Retomar una identidad que sufrió el peligro de la disolución, durante la apertura de la Iglesia a la modernidad en los años sesenta y setenta, a través de un renovado ‘corpus’ capaz de incidir en la comprensión de la historia, la teoría y la praxis de los católicos y de las propias instituciones.” Bernardo Barranco, *Geopolítica vaticana*, en Roberto Blancarte, *Religión, Iglesias, Democracia*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, La Jornada Ediciones, México, 1995, pp. 80-81.

²⁵³ Frei Betto, *17 días de la Iglesia Latinoamericana*, p. 17.

²⁵⁴ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos*, 114.

²⁵⁵ A propósito del viaje de 1979 del Papa, el teólogo jesuita holandés Frans Vanderhoff señaló que “El tono de los discursos papales fue impositivo. El tema favorito del papa fue el de la doctrina eclesial. Se mostró rígido y tradicionalista [...] su lenguaje eclesial no llegó a las masas, mientras que la jerarquía mexicana se mostraba sumisa. El pontífice encontró un Episcopado completamente dormido, absorto en asunto meramente eclesiales que tiene la convicción de que la solución de los problemas tiene que venir de afuera. Me atrevería a hablar

nuestro planteamiento, encontraron en Puebla fundamentos doctrinales para seguir sosteniendo sus posturas, aunque los puntos de continuidad con Medellín fueron especialmente impulsados por el Modelo II, sobre todo en cómo se “unió a las comunidades de base y a la teología de la liberación de una manera auténticamente complementaria”²⁵⁶. A pesar de la crítica papal pronunciada en el discurso de apertura respecto a las “relecturas Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico [que] causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia”²⁵⁷, palabras que ciertos sectores vieron como una condena a las posturas más de avanzada, Puebla dio nuevo impulso a las búsquedas y reflexiones de los teólogos identificados con la liberación. Sin embargo, tiempo después, en 1984 y 1986, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe emitió sendos documentos de abierta confrontación hacia la Teología de la Liberación, por lo que el Modelo II era cada vez más cuestionado y acorralado desde el Vaticano. Como vimos en el periodo anterior, este acorralamiento ya venía desde 1972; como muestra hay que recordar que en 1978, previamente a la visita papal, el Episcopado cerró el Instituto Teológico de Estudios Superiores, donde se preparaban una buena cantidad de religiosos y religiosas, a pesar de la supuesta autonomía de que gozaba el organismo patrocinador, la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM). Más adelante, en 1983, cuando el obispo Sergio Méndez Arceo se retiró de la diócesis de Cuernavaca, “el delegado del Vaticano [Girolamo Prigione] utilizó su influencia para seleccionar obispos que no simpatizaran con él a fin de contrarrestar su impacto. Su primer sucesor, Juan Jesús Posadas Ocampo, sustituyó a 25 sacerdotes en dos meses.”²⁵⁸ El nuevo obispo enfrentó la pastoral basada en las CEB’s permitiendo la entrada del Opus Dei y del movimiento de Renovación Carismática. En este contexto de amplios movimientos y no pocas confusiones:

incluso de malinchismo eclesial. El Episcopado mexicano recibió al Papa como el hombre de blanco que viene de muy lejos. Con su actitud, dejó implícita la creencia de que la sociedad mexicana supuestamente no puede reformarse con base en sus propios recursos.” Rodrigo Vera “La entrega”, en *Proceso*, edición especial No. 16, Abril 2005, pp.49-50.

²⁵⁶ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 142.

²⁵⁷ Cf. Juan Pablo II, “Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, México”, en CELAM, *La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Ediciones CELAM, Bogotá, 1979, p. 6.

²⁵⁸ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 144.

Los provinciales jesuitas de América Latina solicitaron, en 1979, al padre general Arrupe que les “ayudara a profundizar el problema del ‘análisis marxista’ acerca del cual los obispos de América Latina acababan de dar importantes directivas”. El padre general reunió setenta consultas en el seno de la compañía de Jesús y redactó una respuesta en veintidós puntos, publicada en 1981.

[...] Arrupe demuestra un firme apoyo a aquellos que se han comprometido “por la justicia y la causa de los pobres”: se sabe que la Compañía de Jesús ha ido muy lejos en el análisis de las convergencias posibles entre la Buena Nueva y el marxismo, y muy lejos también en el compromiso concreto, lo que le ha valido pagar un oneroso tributo a la represión, sobre todo en América Central.²⁵⁹

El Modelo I de la Iglesia mexicana fue particularmente sensible a la política de restauración vaticana promovida por Juan Pablo II, hecho que se vio reforzado por la apoteótica recepción que tuvo el pontífice en tierras mexicanas, lo cual mostraba la fuerza del capital simbólico de una Iglesia en medio de un Estado liberal que había definido, como principios inalienables, la estricta separación con las iglesias, incluso con leyes abiertamente anticlericales que, dicho sea de paso, poco se aplicaban en la práctica. “De hecho, se ha afirmado que las abiertas violaciones a la Constitución mexicana [que representó la visita de Juan Pablo II], con permiso de las autoridades públicas, contribuyeron a la renuncia del Secretario de Gobernación”²⁶⁰Jesús Reyes Heróles, reconocido pensador y representante del liberalismo en México.

En opinión de Víctor Muro, el peso simbólico de la presencia de Juan Pablo II en México

era otro elemento influyente, no sólo en el fortalecimiento de la orientación social de la Iglesia, sino también en la proyección política de sus dirigentes. Resultó evidente la continua negociación entre las cúpulas episcopal y gobernante y el acercamiento y cooperación entre ambas, lo cual aunque significaba mucho apoyo eclesiástico a las políticas gubernamentales, permitía un mayor dinamismo político de la Iglesia. La coincidencia entre los planteamientos papales y las políticas del gobierno mexicano, aunque se suscitan a menudo críticas de funcionarios gubernamentales a ciertas alusiones papales a la historia mexicana, conducía a pensar que se establecería un marco jurídico favorable a la Iglesia en el país.²⁶¹

²⁵⁹ Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, p. 35.

²⁶⁰ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 52.

²⁶¹ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos*, p. 116.

Roberto Blancarte, por su parte, plantea que de los discursos que pronunció Juan Pablo II en México se destacan tres cuestiones principalmente: “1) la insistencia de evitar una confusión entre la actividad pastoral y la política; 2) la búsqueda de la unidad y fidelidad al magisterio jerárquico, y 3) la defensa de los derechos de la persona humana, entre los cuales se encuentra la libertad religiosa.”²⁶² Sin duda que estos lineamientos serán claves para entender la acción de la Iglesia, en sus diversos modelos, de cara a un régimen político que vivía uno de sus momentos más críticos y presentaba evidentes signos de debilidad.

La primera expresión que denotaba el cambio de actitudes en el conjunto de la Jerarquía (que se había caracterizado por tener una relación cordial con el Estado) es el pronunciamiento del nuevo presidente del Episcopado, Sergio Obeso, Arzobispo de Jalapa, en septiembre de 1982, quien afirmó que en adelante la Iglesia utilizaría todo su poder moral para cambiar la situación de México, y que buscaría reformar la Constitución para conseguir la personalidad jurídica de la Iglesia. En esa misma dirección, el “Plan Orgánico de Trabajo Pastoral de la Conferencia Episcopal, de 1983-1986”, enunciaba planteamientos críticos al sistema: la concentración de poder por parte del Estado, la inoperancia del modelo de desarrollo y la cada vez más injusta distribución de la riqueza. Temas que en adelante serían abordados públicamente por muchos de los obispos.²⁶³

Analicemos primero al Modelo II, una vez que ya estaban planteados claramente los lineamientos desde el Vaticano para acotar su influencia. Como hicimos mención en el apartado anterior, en este Modelo II son claves las figuras de obispos comprometidos con las causas de los indígenas y campesinos más pobres, especialmente de la región sur del país, en línea de lo propuesto por Medellín y Puebla: Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal, Bartolomé Carrasco, obispo primero de Tapachula y luego de Oaxaca, Arturo Lona, obispo de Tehuantepec, Hermenegildo Ramírez y Braulio Sánchez, prelados de Huautla y Mixes respectivamente, así como Juvenal Porcayo, obispo de Tapachula. Todos ellos conformaron los llamados “obispos de la Región Pacífico Sur”. Su labor de defensa de indígenas y campesinos los enfrentó abiertamente contra los caciques locales.²⁶⁴ En un “Mensaje navideño” emitido en diciembre de 1980 los obispos mencionaban que

²⁶² Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 376.

²⁶³ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos*, p. 124.

²⁶⁴ “En el Pacífico Sur, las condiciones de miseria y explotación predominantes en la zona, hacían concebir a los obispos, antes que nada, un proyecto popular de transformación. Con ese espíritu se creaban cuadros laicos, a través de las Comunidades de Base, y dado que no existía una democracia real en el país, se argumentaba que no valía la pena insistir por medio de los canales establecidos por el Estado para lograr el cambio”. Víctor Gabriel

La vida de los indígenas y campesinos, que son la mayoría en nuestras diócesis, se ve amenazada de diversas formas. La expansión del capitalismo injusto en nuestra Patria está produciendo, por una parte, altos salarios y privilegios para algunos trabajadores y, por otra, un mayor empobrecimiento de campesinos y pequeños artesanos. Esto sucede, por ejemplo, con la explotación petrolera. Los bosques de Oaxaca y Chiapas siguen siendo devastados en forma alarmante. Los indígenas son arrojados de sus tierras.²⁶⁵

El peso simbólico que significó el asesinato de Mons. Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, en marzo de 1980, impulsó la labor política, en el sentido que hablamos en el capítulo primero, de varios de estos obispos del sur de México. El 19 de marzo de 1982, ocho de estos obispos publicaron el mensaje: *Vivir cristianamente el compromiso político*, el cual “aparecía en un momento particularmente difícil para el país, pues la crisis económica comenzaba a manifestarse en toda su agudeza y se aproximaban las elecciones presidenciales y legislativas.”²⁶⁶ El documento deja claramente manifiesto que el régimen, si bien vivía un serio momento de crisis a nivel federal, en el ámbito local, las añejas prácticas caciquiles, violentas y autoritarias, seguían gozando de cabal salud en amplias regiones del país.

En el caso del documento de los obispos de la Región Pacífico Sur, por ejemplo, hay elementos que los separan por completo de la posición de otros miembros del episcopado mexicano. Tales son, por ejemplo, la aceptación de que el magisterio social de la Iglesia pueda ser interpelado y enriquecido por las ideologías, la tolerancia de la violencia revolucionaria y una cierta simpatía por los partidos y movimientos de izquierda.²⁶⁷

El resto del documento se fundamenta en los lineamientos generales de la Doctrina Social de la Iglesia, pero, sin duda, representa una clara muestra de querer hacer una pastoral lejos de las prácticas tradicionales o de los discursos retóricos y llenos de eufemismos del pasado, donde la institución trataba siempre de no comprometerse demasiado y salir siempre bien librada en sus relaciones con el régimen.

Muro, “Iglesia, Movimientos sociales y democracia”, en Roberto Blancarte, *Religión, iglesias y democracia*, p.189.

²⁶⁵ Obispos de la Región Pacífico Sur, “Mensaje Navideño”, DIC, Año IX, núms. 3 y 4, p. 39, citado en Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 386.

²⁶⁶ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 388.

²⁶⁷ *Ibid.*, 395.

Dentro del Modelo II, la acción y presencia de varias congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas,²⁶⁸ dinamizaron fuertemente las líneas e insistencias que lo configuran: trabajo entre los más pobres, inserción de comunidades en sectores marginados, trabajo social en áreas que no necesariamente tienen que ver con cuestiones estrictamente pastorales en el sentido tradicional del término, defensa de derechos humanos, promover la asesoría legal y financiera de diversos proyectos de promoción social y económica en las comunidades, animación de organizaciones no gubernamentales, etcétera. Sin embargo, un fenómeno interesante se comenzó a dar en la vida de las congregaciones y órdenes religiosas: la tensión y conflicto entre las diversas tendencias al interno de cada una de ellas, que no eran sino el reflejo de las tensiones vividas en la misma Iglesia en su conjunto. La contraposición entre los que querían ser fieles al carisma y misión recibido por los fundadores, muchos de los cuales vivieron hace más de un siglo, respecto a los nuevos religiosos que buscan actualizaciones y relecturas del carisma original para adaptarlo a los nuevos tiempos y exigencias, fue causa de muchos conflictos al interno de estas organizaciones. Los religiosos que impulsaban hacia este modelo entendían la grave coyuntura que vivía el país ante la severa crisis económica que incorporaba cada vez más gente a la pobreza –representados por rostros concretos de su actividad pastoral-, así como los movimientos del régimen para no perder su hegemonía y *statu quo*, manteniendo prácticas y estructuras autoritarias, corruptas y discrecionales, tanto en el nivel macro, como en el micro; en no pocas ocasiones las actividades pastorales se enfrentaban a los intereses de líderes locales del PRI.

En el contexto de la apertura política, la emergencia de partidos y organizaciones de izquierda fue aprovechada por algunos religiosos y religiosas para acercarse y compartir directa e indirectamente algunas de sus causas, hecho que ahondó más el conflicto con las posiciones más ortodoxas de la Iglesia y de las congregaciones religiosas las que pertenecían, pues la relación entre religiosos y jerarquía siempre ha estado de suyo marcada por el conflicto en diversos grados y matices. Como muestra de las relaciones a las que hacemos referencia, Blancarte nos proporciona el dato de que el 2 de abril de 1980 “más de 5000 personas

²⁶⁸ “Las religiosas han demostrado intuición antropológica en su inserción y un celo apostólico mayor al de muchos sacerdotes, por lo que ganan la confianza de la gente. Ante la dificultad de encontrar sacerdotes que vayan a celebrarles la eucaristía a las comunidades que atienden, no menos de preguntarse por qué no pueden ser ordenadas sacerdotisas.” Enrique Marroquín, “El campo religioso en las comunidades indígenas de Oaxaca”, en *Cristianismo y sociedad*, vol. 28, No. 101, 1989, p. 66.

realizaron una manifestación en homenaje a monseñor Romero, que culminó en la Basílica de Guadalupe. La nota sobresaliente fue la asistencia de militantes de izquierda, encabezados por Valentín Campa, viejo luchador obrero y prominente miembro del Comité Central del PCM.²⁶⁹ Este hecho fue visto con sospecha por la jerarquía mexicana, ante lo cual, la posición del PCM fue aclarar que lo que se buscaba era “ampliar el campo de cooperación entre cristianos y comunistas, lo que no implicaba ningún cambio en las posiciones ideológicas; ni los cristianos abandonaban su fe, ni los comunistas abandonaban sus posiciones políticas o concepciones ideológicas”.²⁷⁰ Cuando el PCM se integró con otras fuerzas de izquierda en el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) se publicó un folleto con “algunas afirmaciones donde estaba impresa la marca de los grupos católicos progresistas, pues se decía que los cristianos no sólo podían, sino que debían aceptar la crítica marxista a la religión”.²⁷¹ En opinión de Roderic ai Camp “a principio de los ochentas los partidos izquierdistas de oposición consideraban a la Iglesia como un aliado potencial para romper el dominio político absoluto del Partido Revolucionario Institucional en el gobierno y, por lo tanto, estaban más dispuestos a verla involucrada de modo más activo en la arena política.”²⁷² No es difícil pensar que el nivel de organización popular que existe en muchas parroquias o vicarías fuera de gran atractivo para diversas organizaciones políticas que aspiraban a tener contactos con bases ya organizadas. El cardenal Ernesto Corripio Ahumada contestó el escrito, afirmando que “votar por un partido que se inspira en la filosofía marxista, es cooperar a establecer una situación nacional, en que se dificulte seriamente la fe; y en ese sentido es votar contra la fe cristiana. No es posible ser cristiano y marxista.”²⁷³

Pero más allá de los intentos de control y deslegitimación que la jerarquía haría hacia este Modelo II, la realidad es que durante esta etapa que abarca los años ochenta, la efervescencia por buscar cambios de fondo en México encontró eco en organizaciones como las CEB que siguieron manteniendo su dinámica creciente en varias regiones del país. A manera de ejemplo de las actividades y búsquedas de las CEB, el sacerdote de la diócesis de Tehuantepec, Juan Antonio Ortega, nos comparte

²⁶⁹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 400.

²⁷⁰ *Loc. cit.*

²⁷¹ *Ibid.*, p. 401.

²⁷² Roderic ai Camp, *op. cit.* p. 186.

²⁷³ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 401.

Corrían los años 80s y 90s. La falta de agua en la periferia de la ciudad puerto de Salina Cruz, Oaxaca llevó a las CEBs a organizar la Coordinadora de Colonias Unidas: “dar agua al sediento”, fue el imperativo que las llevó a enfrentar una serie de conflictos sociales y políticos, incluso la incompreensión entre algunos sectores de la Iglesia. La compasión de ver a los hermanos reprimidos por el gobierno oaxaqueño en aquel rojo 14 de junio de 2006, llevó a las CEBs de varias parroquias de la arquidiócesis a acciones concretas, como llevar atención médica y alimentos a los heridos, “poniendo su tienda” entre los pobres organizados de la sociedad civil. Esta acción los puso en el centro del conflicto y sufrieron las consecuencias.²⁷⁴

Derivados de la dinámica propia de las CEB, surgieron otras fuerzas dentro del Modelo II de Iglesia como el Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP) y la organización Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares (CRIMPO),²⁷⁵ entre otras, mismas que encontraron cabida en los vacíos que dejaba un régimen cada vez más debilitado, ya sea en espacios sociales o políticos.

De alguna manera la coyuntura electoral del 6 de julio de 1988 impactó también la cultura política de muchas de estas organizaciones (hasta entonces reticentes a la cuestión partidaria) que comenzaron a experimentar esfuerzos por tener una participación más realista y eficaz. De hecho puede decirse que muchos de los militantes católicos no fueron inmunes a los acontecimientos de los últimos años de los ochenta. La participación popular en las elecciones presidenciales en México, la duda respecto a los resultados de las votaciones y el fin del sistema predominante en Europa del Este llevaron a que la lucha por la democracia como prioridad desplazara a la búsqueda inmediata del socialismo.²⁷⁶

En estos años, varias congregaciones religiosas tanto femeninas como masculinas identificadas con el Modelo II revisan sus carismas a la luz de los nuevos vientos teológicos y pastorales. La opción preferencial por los pobres se establece en eje fundamental en el replanteamientos de sus praxis apostólicas, pero además, se busca una mayor congruencia entre la vida de las comunidades y el discurso teológico que las anima, especialmente en temas que tiene que ver con la pobreza material de las comunidades religiosas. No pocas congregaciones, siguiendo los pasos que lustros atrás dieron los jesuitas, replantean los lugares donde establecen sus casas de formación, buscando trasladarse al entorno geográfico donde

²⁷⁴ Juan Ignacio Ortega Gómez, “Las comunidades eclesiales de base en el conflicto”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 775, noviembre-diciembre 2009, México, p. 18.

²⁷⁵ CRIMPO Guadalajara, *Un poco de historia*, obtenido el 16 de septiembre de 2010 desde <http://crimpogdl.blogspot.com/2008/01/un-poco-de-historia.html>.

²⁷⁶ Raquel Pastor Escobar, “Laicos, católicos y democracia en México”, en Roberto Blancarte, *Religión, Iglesias*, p.165.

realizan su actividad pastoral. Al interior de las congregaciones, son las nuevas generaciones las que se muestran más sensibles a estos cambios y replanteamientos, suscitándose conflictos con las generaciones mayores, quienes muchas veces demuestran serias resistencias de un *habitus* muy arraigado en posiciones más tradicionales. Las acusaciones de estos religiosos sobre supuestas tergiversaciones de los carismas originales ahondaron las tensiones y conflictos en las congregaciones.

En el caso del Modelo I, es notorio su reposicionamiento como actor político en el contexto de la debilidad del régimen ante la severa crisis económica de inicios de los años ochenta, donde mucho tuvo que ver el impulso y el impacto simbólico que dejó la visita de Juan Pablo II a México, además de lo que significó la III CELAM en Puebla para la Iglesia del país. Muchos obispos mexicanos se sacudieron, en diversos grados, de las posturas ambiguas y pasivas de décadas pasadas para hacer oír su voz respecto a tópicos de la vida pública del país y la puesta en la mesa de la discusión respecto al tema de la situación legal de la Iglesia.²⁷⁷ “No es extraño pues que, aunado a una crítica moral del poder, ligada a la reciente visita papal, se presenciase una multitud de declaraciones, especialmente ante las elecciones de 1979, las cuales despertaron una gran actividad cívica.”²⁷⁸

La voz de la Iglesia se unía al resto de voces críticas y opositoras al régimen que reclamaban mayores espacios de participación democrática, varias de las cuales encontraron cabida a partir de la Reforma Electoral de 1977. En expresión de Roberto Blancarte, por aquellos y siguientes años se dio una “explosión de posiciones políticas”, pero donde

[...] la posición de la mayoría de los obispos se concretaba, a pesar de todo, a repetir la tradicional posición eclesial respecto a las elecciones, es decir, recordando su derecho a opinar sobre la política en general y prohibiendo a sacerdotes y religiosos hacer política partidista. Sin embargo, un cambio imperceptible se había generado por lo menos desde la publicación de *El compromiso cristiano ante*

²⁷⁷ En enero de 1985, tuvo lugar en Guadalajara una Asamblea Extraordinaria de la Conferencia del Episcopado Mexicano. En ella, con la guía del jesuita Carlos Corral Salvador, profesor de la Universidad Complutense, se comentaron los diversos ángulos que tenía la problemática situación jurídica de la Iglesia en México. Hubo acercamientos a la historia, a la definición de un concepto claro y abierto sobre libertad religiosa, a la legislación de diferentes estados, repaso del magisterio papal reciente en materia de derechos humanos, y se señalaron algunas pistas de trabajo para los años venideros en México. El Episcopado, a partir de esa fecha, ya no sostendría más la idea de que “las cosas estaban bien”. Cf. Manuel Olimón Nolasco, “La Iglesia que hoy existe en México. Una especie de conversación inacabada”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 149, Mayo, 2008, pp. 91-95.

²⁷⁸ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 395.

las opciones sociales y de política, de 1973. Los obispos insistían en la necesidad de evitar el fraude electoral y de que los ciudadanos hicieran respetar los derechos ciudadanos.²⁷⁹

La Iglesia, en cuanto Modelo I, se ponía más claramente de cara al régimen, pero a través de un discurso cuidadoso de las formas y midiendo los efectos. En contraste, una vez más, cuando se trataba de temas especialmente sensibles como el aborto, la postura era más clara y beligerante, en donde se hacía presente la fuerza del Modelo III, centrado en el culto y las prácticas tradicionales, hecho que se demostró en 1980 cuando se anunció en el Congreso una iniciativa de ley para la legalización del aborto. El resultado ante la oposición del clero, junto con otros factores, fue que la iniciativa no prosperó. Según lectura de Otto Granados, la Iglesia midió fuerzas con el Estado respecto a “un asunto político en el que de ceder, habría recibido un serio revés frente al Estado y otras organizaciones políticas, y una pérdida enorme de influencia social.”²⁸⁰ Blancarte debate esta afirmación subrayando que

[...] había probablemente un cálculo político, pero con objeto de establecer un punto de vista religioso de la cuestión. El ejemplo del tema del aborto nos permite apreciar también cuál es la especificidad del poder eclesial, así como los límites de su poder. Por un lado, la influencia eclesial sobrepasa los límites estrictos del militantismo católico, pero al mismo tiempo su poder “real” conocía un límite seguro en la incapacidad del régimen de la Revolución Mexicana de aceptar, formal y legalmente, la existencia de un peso específico de la Iglesia en la sociedad mexicana²⁸¹

Lo que es un hecho demostrable en esta etapa es que la Iglesia católica mexicana, en sus diversas tendencias o modelos, estaba presente en la arena pública, en el espacio político. Los pronunciamientos y documentos sobre temas sociales, económicos y políticos fueron significativamente abundantes. Entre 1980 y 1988, según el recuento de los temas y documentos emitidos por la Conferencia del Episcopado Mexicano

[...] los prelados toman actitudes gallardas frente a asuntos discutidos y, en forma constante, orientan a los fieles: sobre refugiados (1980, 1982, 1983); violación y defensa de los derechos humanos o deberes cívicos con frecuencia pisoteados (1982, 1983, 1985, 1986, 1988); también en torno a las políticas de población y aborto (1980, 1983, 1984); la situación económica vivida en el país y la deuda externa (1983, 1987, 1988); en varias oportunidades los obispos aluden a la educación (1980, 1982, 1984,

²⁷⁹ *Loc. cit.*

²⁸⁰ Otto Granados, “La Iglesia católica mexicana como grupo de presión”, México DF, UNAM, 198, p. 55; citado por Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 398.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 399.

1986) y durante toda la década, resuena el magisterio jerárquico a propósito de los procesos electorales.²⁸²

Teniendo este horizonte de pronunciamientos y orientaciones pastorales de los obispos mexicanos, en opinión de Víctor M. Ramos, el documento del 2 de febrero de 1987 “La deuda externa en México” es uno de los documentos más críticos que hasta la fecha he emitido el Episcopado Mexicano. El mensaje era duro y poco acostumbrado:

La crisis ha significado para nuestro pueblo una reducción drástica en sus niveles de vida a través de la inflación y de la desocupación: ha propiciado también creciente desconfianza y no se ve claramente cuál es el remedio necesario a cuya implementación todos podríamos colaborar corresponsable y libremente [y sanciona que]: para pagar la deuda, ningún país está obligado a destruir o a comprometer gravemente sus propios niveles económicos fundamentales de subsistencia, crecimiento y paz social.²⁸³

Un hecho me marca un hito en la acción de la Iglesia como actor político, tanto en los respecta a los modelos I y II, en torno a los comicios del 6 de julio de 1986 que renovaron gubernaturas en varios estados del país, y en los cuales se presentaron, con descaro mayor, las prácticas fraudulentas y manipuladoras de las elecciones por parte del régimen.

Un caso que ilustra la evolución habida en la conciencia política, y en particular, de los medios católicos, es el de Chihuahua, a raíz de los comicios del 6 de julio de 1986. El arzobispo Adalberto Almeida con su presbiterio anuncia la suspensión de la Eucaristía para el 20 de julio de 1986 y se prepara una homilía en la que se denuncian algunas de las prácticas inmorales que, en opinión de los pastores de Chihuahua, nulifican los resultados de las elecciones del 6 de julio anterior, a saber, la mentira, el fraude, la prepotencia de la fuerza física, la suplantación de personas, el chantaje, las amenazas y toda suerte de arbitrariedades [...] suprimir la Eucaristía dominical quería ser un gesto profético para sacudir conciencias.²⁸⁴

Este hecho es muy importante en nuestro análisis, pues la acción del arzobispo lo situaría en clara línea del Modelo II, pues se destaca la función profética de denuncia y de praxis definidas frente al régimen. Sin embargo, la conclusión de este episodio hace aparecer en escena al influyente delegado apostólico del Vaticano, Girolamo Prigione, quien operó la solicitud del Secretario de Gobernación, Manuel Bartlett, de dar marcha atrás con la

²⁸² José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 537.

²⁸³ CEM, “La deuda externa en México”, en Víctor M. Ramos “Crisis económica y desarrollo en la visión de los obispos mexicanos”, en *Estudios Jaliscienses*, núm. 39 Febrero de 2000 p. 50.

²⁸⁴ José Miguel Romero, *op.cit.*, p. 538.

suspensión de culto anunciada, logrando que desde Roma llegara la orden de cancelar la acción de presión. El argumento fue más institucional (Modelo I), buscando que la Iglesia no entrara en conflictos con el Estado, a pesar de que buena parte del Episcopado apoyó al obispo Almeida²⁸⁵, “lo que no impidió que pocas semanas después los obispos de Ciudad Juárez y de la Tarahumara reafirmaran su condena al fraude y pidieran la anulación de las elecciones del 6 de julio, como la única opción necesaria, justa, urgente y democrática.”²⁸⁶

En agosto de 1986, se reunió el Consejo Permanente de la Conferencia del Episcopado Mexicano en Guadalajara, donde elaboró un documento breve, llamado la Declaración de los Obispos Mexicanos, el cual condenaba la escasa y distorsionada información sobre los problemas nacionales; afirmaba el derecho y el deber de la Iglesia de proyectar sus convicciones sociales, y expresaba la solidaridad de los obispos con aquellos que defienden el derecho a elegir su educación, sus gobernantes, su seguridad e integración corporal.²⁸⁷

El régimen reaccionó a las imputaciones eclesiásticas mediante cambios al Código Federal Electoral donde pretendió castigar con mayor rigor las intervenciones de ministros de culto en asuntos políticos, aunque posteriormente suavizó su postura ante los reclamos de ciertos sectores eclesiásticos²⁸⁸, por lo que quedaba preparado el terreno hacia lo que se daría en el siguiente sexenio respecto al giro político a las relaciones Estado-Iglesias.

²⁸⁵ En la Iglesia Mexicana, varios obispos manifestaron su apoyo moral al arzobispo Almeida, entre los que hay que mencionar a Manuel Talamás, obispo de Ciudad Juárez, José Llaguno del vicariato de la Tarahumara, y los obispos que ya nombrados que conforman la Región Pastoral Pacífico Sur. Elemento importante a tener presente es que “en estas zonas se hacían más horizontales las relaciones entre la jerarquía, clero y laicos y, a la vez, se conformaban en claves de movilización social y concientización política. Víctor Gabriel Muro, “Iglesia, movimientos sociales y democracia,” en Blancarte, *Religión, iglesias*, p. 187.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁸⁷ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos*, p. 126.

²⁸⁸ El analista Bernardo Barranco nos recuerda que “en el marco de la reforma electoral de 1987, el *Diario Oficial* consigna el nuevo COFIPE, cuyo artículo 343 era para la Iglesia sancionador en extremo, pues imponía multas de 500 a mil días de salario y prisión de cuatro a siete años a los ministros de culto religioso que indujeran al electorado en favor o en contra de algún candidato o partido. Era la administración de Miguel de la Madrid. La medida buscaba neutralizar la creciente participación del clero en los procesos electorales en el norte y occidente del país, cuyas simpatías se inclinaban por el PAN. Sin duda, el caso más polémico y emblemático fue el de Chihuahua (1985). Ahí el clero denunció fraude y amenazó con el cierre de templos. El episcopado mexicano reacciona y protesta contra la severa medida e incluso llega a provocar al entonces gobernante y todopoderoso PRI. Genaro Alamilla, obispo de Papantla y vocero del episcopado, declara contundente: “¿El 343? Que me lo apliquen. Yo no tengo miedo, al contrario, jellos tienen miedo de aplicármelo!” Ésos fueron los titulares de muchos periódicos de aquel lejano 20 de octubre de 1987. Nadie le tomó la palabra, ni con toda la soberbia del viejo sistema, y en diciembre de ese año los legisladores suavizan el 343.

Bernardo Barranco, “La laicidad simulada en México”, obtenido el 1º de septiembre de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/01/index.php?section=opinion&article=024a2pol>

La precaria situación económica del país, llevó al régimen a plantear los ya referidos “Pactos de Solidaridad Económica”, que representaban serios sacrificios impuestos a los crecientes sectores empobrecidos del país, pues entre los puntos que los configuraban estaba la estrategia de renegociación de la deuda externa, pero nunca declarar la suspensión de pagos tal como lo llegó a proponer el documento que sobre el tema emitieron los obispos y al que hicimos referencia líneas arriba. Según Víctor M. Ramos, “los obispos no caminaron por la lógica del documento sino que apoyaron el Primer Pacto de Solidaridad que impulsó en 1987 el presidente Miguel de la Madrid como un intento, desventajoso para las clases populares, de enfrentar la severa crisis económica.”²⁸⁹ Además, no pocos obispos plantearon la pertinencia de haber sido llamados a ser partes firmantes en los pactos, lo cual nunca se concretó.

Es en estas épocas, el carácter de los acontecimientos hizo que se movilizaron a las cúpulas empresariales y clases medias del país de manera notable; en medio de esta coyuntura el tema de las relaciones entre el Partido Acción Nacional, el sector empresarial, la clase media y la Iglesia comenzó a ser recurrente. La iniciativa privada vio al PAN como instrumento para promover un cambio político, pues la fuerza que lograra conseguir ese partido en diversas regiones del país le llevó a obtener buenos resultados en Chihuahua, como ya apuntamos, además de Durango, San Luis Potosí, Oaxaca, Sinaloa y Tamaulipas; sin embargo los logros electorales no fueron reconocidos por el régimen lo que dio pie a movilizaciones ciudadanas y la condena de la Iglesia, lo que de alguna manera hacia coincidir las agendas de ésta con el instituto político en lo que respecta a la lucha por la democracia, la apertura política, así como la denuncia de la corrupción y autoritarismo del régimen.

Hacia el final del este periodo, en torno al complejo ambiente electoral de 1988, tanto en la fase preparatoria y de campañas, como en el conflicto post-electoral, la presencia de la Iglesia como actor político de presión, en opinión de Víctor Gabriel Muro “no fue tan notoria, tal vez porque el arrastre del Frente Democrático Nacional provocó temores entre la mayoría de los cuadros eclesiásticos, que tienen una ideología de derecha.”²⁹⁰ Más amplia y analítica parece el análisis de Blancarte para explicar la tibieza con la que la Iglesia, por lo menos en cuanto a lo que respecta al Modelo I, reaccionó frente a las evidencias del fraude electoral y lo

²⁸⁹ Víctor M. Ramos, *op cit.* p. 50.

²⁹⁰ Víctor Gabriel Muro, “Iglesia, movimientos sociales y democracia”, p. 193.

inequitativo que en sí resultaron esos comicios, pues en el fondo, si seguimos las ideas de este autor, tal reacción fue resultado de inercias del pasado al interno de la misma Iglesia:

Los enfrentamientos entre el clero que opinaba sobre cuestiones sociopolíticas y los sectores anticlericales del Estado continuaron sucediéndose. De hecho, lo que aconteció fue una mayor participación del clero en estos temas en la medida en que el Estado fue debilitándose económica y políticamente. Sin embargo, no todos los miembros del clero compartían los mismos objetivos en relación con el papel de la Iglesia en el mundo socio-político mexicano y en consecuencia tampoco desarrollaron la misma estrategia en relación con el Estado o con los movimientos sociales. Por esa razón, durante estos años, muchas declaraciones eran contradictorias, especialmente entre algunos miembros del episcopado y el delegado apostólico o entre éstos y las directivas de la CEM.²⁹¹

A pesar de las evidencias del fraude orquestado desde el Estado para imponer al candidato oficial del PRI, tres jerarcas eclesiásticos, Girolamo Prigione, Ernesto Corripio Ahumada y Genaro Alamilla, estuvieron presentes en la toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari, quien en su discurso dijo:

El Estado moderno es aquel que garantiza la seguridad de la Nación, y a la vez da seguridad a sus ciudadanos; aquel que respeta y hace respetar la ley, reconoce la pluralidad política y recoge la crítica, alienta a la sociedad civil, evita que se exacerbén los conflictos entre grupos. Mantiene transparencia y moderniza su relación con los partidos políticos, con los sindicatos, con los grupos empresariales, con la Iglesia, con las nuevas organizaciones, en el campo y en las ciudades.²⁹²

3.3.2 Articulación en torno a la hipótesis

Como resultado de la efervescencia que los nuevos lineamientos conciliares y los surgidos en Medellín, así como los planteamientos centrales surgidos en Puebla, aunado a la precaria situación social que enfrentaban millones de mexicanos, el Modelo II tuvo en este periodo en notable impulso de acción y presencia en varias partes del país. Si bien no tuvieron un enfrentamiento con la dimensión macro del régimen, sí enfrentaron no pocos conflictos con las todavía sólidas bases regionales del mismo. La figura de Mons. Oscar Arnulfo Romero adquirió enorme relevancia como motivación profética para la acción pastoral; no pocas congregaciones y órdenes de la vida consagrada orientaron su pastoral hacia la justicia social, la solidaridad con los más pobres y la generación de procesos sociales animados desde la fe

²⁹¹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia*, p. 404.

²⁹² Carlos Salinas de Gortari, *Discurso de toma de posesión*, 1988, visto el 1º de octubre de 2010, desde http://www.biblioteca.tv/artman2/1988_67/Discurso_de_Toma_de_Posesin_de_Carlos_Salinas_de__74.shtml

(método ver, juzgar y actuar), pues se entendía la misión de la Iglesia como factor de cambio. Las Comunidades Eclesiales de Base fueron claves en los procesos de reconfiguración en el modo de entender la pertenencia y misión de la Iglesia, así como el uso de nuevos métodos para acceder a la Biblia, vivir la liturgia e interpretar la doctrina católica. Sin embargo, los embates oficiales hacia la Teología de la Liberación restringieron su acción social más significativa a las diócesis que contaban con el apoyo de obispos que simpatizaban con esta tendencia, o bien contaron con la oposición creciente de las autoridades eclesiásticas, tal como lo constatamos en el ejemplo mencionado en el capítulo segundo cuando presentamos el caso de GT.

El Modelo I fue activo en su relación con el régimen, más en función a negociar cambios en los marcos legales para actualizar su estatus jurídico, que en abiertas confrontaciones contra aquél a pesar de su talante antidemocrático y no pocas veces autoritario. La fuerza que representó para la Iglesia mexicana la visita de Juan Pablo II quien proclamó aquello de “México siempre fiel”, le dio el capital simbólico suficiente para situar a varios miembros de la Jerarquía en lo individual, así como en lo corporativo a través del CEM, como actores importantes en el espacio social, pero desde posturas poco combativas, más centradas en el discurso propio de la Doctrina Social de la Iglesia que en la acción y, salvo pocas excepciones, evitando la confrontación con las autoridades gubernamentales. Fuera del conflicto que se presentó a finales de 1987, las relaciones entre el régimen y el Modelo I de Iglesia se mantuvieron en el terreno de la sana distancia. El peso de Prigione significó un elemento clave, pues operó para desvirtuar los avances del Modelo II e influyó para uniformar el cuerpo episcopal en torno a una sola visión de Iglesia, además de que estableció fuertes puntos de contacto con el régimen para poner las bases que le permitiera negociar, en los años venideros, la reforma constitucional tan anhelada.

3.4 De la crisis autoritaria a la reconsolidación del régimen (1988-1993)

Más allá de las sospechas o evidencias del fraude electoral, así como la operación del gobierno para no permitir el arribo de la oposición a la presidencia de la República y a la mayoría de los escaños en el Congreso, la realidad es que la liberalización política iniciada por el régimen en los años setentas todavía estaba lejos de desactivar su talante autoritario, y más que hablar de pluralismo de partidos en abierta competencia, se tenía que hablar de un sistema

semicompetitivo donde la imposición de las reglas del juego seguían siendo prerrogativa de aquél. La particularidad que pone a pensar a los expertos analistas y científicos de la ciencia política, es el hecho de que el régimen no se derrumbó, sino que, al contrario, se recompuso en el periodo que va de 1988 a 1993, una de las épocas más interesantes y ricas para analizar en la historia reciente de México.

Al inicio del gobierno de Salinas de Gortari el régimen no estaba en posición de tener más alternativa que negociar, pero sí tendría que mostrar mayor cautela. La estrategia de reconsolidación del régimen comenzó pocos días después de conocer los resultados extraoficiales de las elecciones federales de 1988, pues si bien “empezó a vislumbrarse la posibilidad de un acuerdo entre el gobierno y las fuerzas emergentes y demás actores políticos que abrieran la puerta a una efectiva democratización de las estructuras políticas,”²⁹³ la realidad es que el acuerdo jamás se concertó pues el régimen no estaba dispuesto a ello ya que todavía tenía fuerza propia para reaccionar. Se puede explicar esta cuestión en base el fuerte andamiaje institucional que el régimen había consolidado a lo largo de siete décadas, así como el control sobre las fuerzas políticas: sindicatos, obreros y campesinos, empresarios, sectores populares, etcétera. La fuerte oposición al régimen desde posiciones de izquierda que se logró concertar en torno a las elecciones federales, se debilitó gracias a los conflictos internos entre las fuerzas que conformaron el FDN. A los pocos meses del inicio del sexenio salinista quedaba claro que “la agudización de la crisis autoritaria vivida en 1988 no se tradujo en los años posteriores es una transición democrática, aunque sí reveló interés nacional por su consecución,”²⁹⁴ hecho que se notaría en el cambio de insistencia en los reclamos de oposición, ya no tanto por buscar un cambio de régimen en el corto plazo, sino por una logar una apertura democrática que permitiera el acceso de nuevas fuerzas políticas a las instancias legales e institucionales de poder.

El sexenio de Miguel de la Madrid concluyó con números muy negros en materia económica llegando a grandes mayorías de la población a situaciones de pobreza. El PIB bajó a 0.5 por ciento en los seis años. El dólar que empezó a 150 pesos acabó en 2,300. Entre 1983 y 1988 México había pagado 88 588 millones de dólares de la deuda externa pero aún debía 103 mil millones de dólares [...] y en 1988 la inflación fue de 52 por ciento, pero un año

²⁹³ César Cansino, *La transición*, p. 217.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 218.

anterior había sido de 159 y todo el sexenio hizo estragos, pues los precios aumentaron en 400 por ciento. Además el déficit fue de 1 600 millones de dólares, el desempleo llegó a una tasa del 12 por ciento, el deterioro salarial fue de 54 por ciento y el mercado interno cayó en más del 50 por ciento. Era el balance económico más negativo desde 1929.²⁹⁵

Después del conflicto poselectoral y ante la precaria situación económica que acrecentaba el malestar de la población, el régimen implementó algunas estrategias de apertura política que garantizaran la legitimidad y el control de la situación; así pues, en los primeros tiempos de ese sexenio se reconocieron algunos de los triunfos electorales de la oposición en ciertos estados del país, como fue el caso del panista Ernesto Ruffo en Baja California (1989). Por otra parte, se dieron sendas detenciones, con su fuerte dosis mediática gracias al control del Estado sobre los medios de comunicación, de poderosos líderes sindicales de PEMEX, así como de Eduardo Legorreta, dueño de una operadora de bolsa acusado de fraude, sin olvidar la renuncia forzada de Carlos Jonjitud Barrios, líder caciquil del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), quien fue sustituido por Elba Esther Gordillo lideresa que garantizaba ductilidad para el régimen; además, se implementaron medidas económicas que pusieran al país en perspectiva de crecimiento, ya sea mediante apoyos a sectores empobrecidos (mediante el Programa Nacional de Solidaridad), así como el seguimiento de políticas neoliberales que implicaban el adelgazamiento del Estado, la renegociación de la deuda externa, la apertura comercial y propiciar cada vez más la inversión privada a través del otorgamiento de incentivos fiscales y facilidades administrativas. También se dieron signos de la pronta normalización de las relaciones entre las iglesias y el Estado mexicano. Las estrategias fueron dando resultado, pues en lugar del colapso del régimen o la salida negociada en igualdad de condiciones con todas las fuerzas políticas, se daba el fenómeno de la recomposición de la coalición dominante y la reconsolidación del régimen. Según Cansino, esto se da “cuando el régimen autoritario sí ha contado con una fuerte institucionalización, preferentemente inclusiva, y las presiones internas y externas existentes no han superado un umbral crítico.”²⁹⁶ En los primeros años del salinismo, el régimen fortaleció su liderazgo y legitimidad a través del reposicionamiento de un presidencialismo -con el partido oficial a su servicio- que se había visto devaluado en los anteriores tres sexenios y que ahora daba fuerte

²⁹⁵ José Agustín, *La tragicomedia mexicana 3.*, p. 165.

²⁹⁶ César Cansino, *La transición*, p. 219.

capital político a Salinas de Gortari para pactar, siempre desde la posición del poder, con las fuerzas políticas y económicas del país. Este repunte del régimen se puede explicar adicionalmente por la publicidad mediática de los logros del gobierno, una mejor selección de candidatos oficiales, así como agresivos programas de sociales que significaron votos entre las clases empobrecidas que veían esperanzas de un mejor futuro en las acciones del presidente. Un indicador preciso de la recomposición del régimen son los resultados electorales de 1991, donde el PRI mostró un repunte considerable al obtener el 61.46% de la votación que significaron 15 millones de votos, contra los 9.6 millones que, según cifras oficiales, obtuvo en 1988.²⁹⁷

México experimentó entre 1988 y 1993 una gran transformación en todos los órdenes. El “proyecto modernizador” del gobierno de Salinas de Gortari pretendió ser la respuesta institucional a dichas transformaciones. Así, por ejemplo, la Reforma del Estado se propuso sentar las bases para una nueva relación entre el Estado y la sociedad civil, la cual se volvió más informada y activa [...] La recuperación económica de los primeros años del sexenio de Salinas de Gortari tuvo un importante peso legitimador del propio régimen, el cual basó su institucionalización posrevolucionaria precisamente en sus éxitos económicos [...] En el caso de México, el análisis del salinato revela los siguientes indicadores. Primero, la élite gobernante no vio descender considerablemente su control sobre los aparatos del Estado. Segundo, mantuvo su hegemonía sobre y a través de los principales medios de comunicación. Tercero, pese a los avances alcanzados, no se presentó una completa ampliación de los derechos civiles y políticos ni plenas garantías para el pluralismo y la competencia en igualdad de condiciones [...] En estas circunstancias, una caracterización del régimen político mexicano hasta 1993 no puede subestimar la hipótesis de la afirmación temporal de un auténtico *híbrido institucional*; es decir, de un régimen a medio camino entre el autoritarismo y la democracia.²⁹⁸

Carlos Salinas, protagonista indudable de la reafirmación del régimen, era poseedor de un impresionante capital político: “a finales de 1993 la revista *Time* lo nombró Hombre del Año. Todo el gobierno y el sistema priísta se le cuadraba, el PAN lo apoyaba y todo indicaba que había doblegado al PRD. La iniciativa privada estaba feliz con él, los militares y la alta jerarquía lo aplaudían, y en el extranjero lo veían como un gran líder de estatura internacional.”²⁹⁹

²⁹⁷ *Ibid.* p. 225.

²⁹⁸ *Ibid.* p. 234-235.

²⁹⁹ José Agustín, *La tragicomedia mexicana 3*, p. 295.

3.4.1 La Iglesia, fortalecida desde Roma, negocia con el régimen (1988-1993)

Desde la perspectiva de la Iglesia, el periodo que abarca la etapa de re consolidación del régimen durante prácticamente todo el sexenio salinista, ha sido ampliamente analizado en estudios multidisciplinarios que abordan las reformas mediante las cuales el Estado reconoció el estatus legal de las iglesias, así como el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano. La presencia de jefes de la Iglesia católica en la toma de posesión de Salinas de Gortari, anunciaba los cambios que estaban por venir.

Al inicio el sexenio salinista no pocos analistas se preguntaban ¿por qué modificar la relación Estado-Iglesia? El argumento oficial era “modernizar” las relaciones del Estado con diversos actores políticos, según lo dijo el propio Salinas en su discurso de toma de posesión, cuestión que podía estar motivada, en lectura hecha por Roberto Blancarte justo antes de las reformas constitucionales, por tres razones:

- 1) Que el gobierno de Salinas considera que la Iglesia católica puede desempeñar un papel importante en un eventual exacerbamiento de los conflictos sociales y políticos en el país;
- 2) El gobierno de Salinas está interesado, en consecuencia, en la elaboración de un nuevo pacto social para llevar a cabo su programa global de gobierno;
- 3) El gobierno de Salinas estima que los derechos humanos (religiosos) no están suficientemente respetados por la legislación anticlerical mexicana y pretende eliminar esta situación.³⁰⁰

Las dos primeras razones van en la línea de las estrategias que pudo haber implementado Salinas en búsqueda de la reconfiguración del régimen, por vía de acotar la labor política y crítica de la Iglesia, al ponerla del lado de un Estado con el que compartía fines respecto a temas de promoción humana, lucha contra la pobreza, educación, la paz social, la solidaridad – palabra clave del sexenio-, etc.; así como la búsqueda de legitimidad a través de la significativa plataforma de representatividad de las iglesias; mientras que la tercera parece corresponder más a las añejas insistencias propias de los sectores jerárquicos de la Iglesia.

Durante el tiempo que duró el debate, el Papa Juan Pablo II hizo una segunda visita al país, del 6 al 13 de mayo de 1990, esta vez invitado oficialmente por las autoridades civiles junto con las católicas del país. El pontificado del papa polaco estaba en la cúspide y había

³⁰⁰ Roberto Blancarte, *El poder, salinismo e Iglesia católica*, Grijalbo, México, 1991, p.49.

logrado imponer control dentro de la Iglesia, mediante la ortodoxia en lo doctrinal, la centralización del mando y el nombramiento de obispos afines a su proyecto eclesiástico; por otra parte, se siguió descalificando y sometiendo a procesos disciplinarios a no pocos teólogos que se atrevían a disentir o cuestionar el magisterio oficial. El centro del mensaje papal en esta visita fue el impulso a una “nueva evangelización”, recordar la responsabilidad de los laicos en la Iglesia y el mundo, así como la denuncia de la secularización de la cultura y las consecuencias que ello trae a la persona humana, aunque en esta ocasión el discurso estuvo mucho más próximo a los problemas sociales del país, como la marginación, el desempleo, la injusta distribución de la riqueza. México –decía- “está todavía muy lejos del ideal de justicia. Los pobres deben sacrificarse forzosamente, mientras que los poseedores de grandes fortunas no están dispuestos a renunciar a sus privilegios en beneficio de los demás.”³⁰¹

En 1990, el presidente Salinas envió al Vaticano como su representante personal al abogado Agustín Téllez Cruces, ex presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. En 1991 Carlos Salinas visitó al Papa Juan Pablo II en el Vaticano y el 1º de diciembre de ese año el presidente hizo pública su intención de promover una nueva situación jurídica para las iglesias en el país.³⁰² El 28 de enero de 1992, Salinas presentó la iniciativa de ley en la que sobresalían seis principios básicos en las relaciones constitucionales entre la Iglesia y el Estado:

- a) Preservar la soberanía del Estado frente a las Iglesias.
- b) Conservar la educación pública laica
- c) Establecer una separación clara entre asuntos civiles y eclesiásticos.
- d) Respetar la libertad religiosa.
- e) Mantener la igualdad entre todas las Iglesias y grupos religiosos.
- f) Reconocer la personalidad jurídica de los grupos religiosos, lo que les permitió ordenar sus cuestiones patrimoniales, así como ejercer el derecho al voto de los ministros de culto.³⁰³

³⁰¹ Rodrigo Vera, “La entrega”, p. 50.

³⁰² Como se apuntaba más arriba, en las elecciones federales de 1991 el PRI recuperó ampliamente los votos ciudadanos, lo que hablaba por una parte de la aceptación del régimen salinistas, aunque en ciertos sectores los resultados fueron recibidos con desconfianza y rechazo. Se presentaron crisis post electorales en Guanajuato y San Luis Potosí. Por medio de un desplegado 20 sacerdotes potosinos denunciaron el fraude. La movilización fue tan consistente que fueron removidos los gobernadores “electos” y se sentó un precedente en la vida política nacional; el régimen no estaba recompuesto del todo. Cf. Víctor Muro, “Iglesia, movimientos sociales y democracia”, pp. 196-197.

³⁰³ Cf. Juan Luis Hernández, *Dios y el César*, pp. 108-109.

Las reformas implicaron a los artículos 3, 5, 24 y 130 de la Constitución, mismas que salieron publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992. Meses después, el 15 de julio de 1992, se publicó la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*,³⁰⁴ mientras que en septiembre se reanudaron oficialmente las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano, siendo nombrados como embajador por México Enrique Olivares Santana y Girolamo Prigione por el Vaticano en calidad de nuncio apostólico, quien fue el mismo que lideró las negociaciones, para, según las palabras de éste “sacar a la Iglesia de las catacumbas, restablecer relaciones y terminar con la época de simulación existente”³⁰⁵. La “reconciliación histórica” de la que hablaron en su momento políticos y obispos estaba consumada.³⁰⁶ Hasta noviembre del año 2003 se promulgó el reglamento de la mencionada ley, durante el mandato del presidente Vicente Fox.³⁰⁷

Ante un asunto tan complejo como el establecimiento de las relaciones oficiales entre la Iglesia y el Estado mexicano, más de cara a la historia de encuentros y múltiples desencuentros entre ambas instancias a lo largo de la historia del país, las lecturas y valoraciones abarcan un amplio espectro. Algunos consideran que los cambios legales promovidos por Salinas de Gortari fueron un triunfo de la Iglesia por haber logrado revertir las tendencias anticlericales presentes en la legislación mexicana y en no pocos sectores de la coalición política dominante. Dice Juan Luis Hernández que “la Iglesia supo sobreponerse a la derrota infligida por el Estado laico y emergió de las cenizas de la marginación jurídica para ejercer a plenitud un liderazgo social y moral que nunca perdió, pero que el poder político le disputó”.³⁰⁸ Desde su perspectiva, la Iglesia “doblegó” al Estado laico mexicano heredero de una tradición jacobina. Otras voces dentro de la Iglesia, especialmente surgida entre las congregaciones religiosas representadas en la CIRM, demandaron que los arreglos entre las cúpulas eclesiásticas y el régimen representaban una “aparente complicidad legitimadora, o que la Iglesia de México, por andar cerca del trono, daba la espalda a opciones bien definidas

³⁰⁴ Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, 2010, obtenido el 16 de septiembre de 2010 desde <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf>

³⁰⁵ Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*, Instituto Mora, IMDOSOC, México, 1999, p.81.

³⁰⁶ Cf. José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 571.

³⁰⁷ Secretaría de Gobernación, Dirección General de Asociaciones Religiosas, *Reglamento de la LARCP*, 2003, obtenido el 30 de septiembre de 2010 desde http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/SDGAR05-MN/2-3_Reglamento_LARCP.PDF

³⁰⁸ Juan Luis Hernández, *Dios y el César*, p. 109.

por el Evangelio.”³⁰⁹En respuesta a estas posiciones, “el Consejo de la Presidencia de la CEM publicó una declaración en la que desautorizaba severamente las actitudes asumidas por la CIRM calificándolo de falsas, injustas y calumniosas.”³¹⁰El Dr. Pedro de Velasco reflexionaba sobre el asunto y afirmaba

En vista de las condiciones que internacional y nacionalmente se han establecido para los llamados procesos de modernización, de los intereses que están sirviendo y de que el costo tremendo de aquellos se hace caer sobre los más pequeños, y dado que el Estado mexicano se ha embarcado en dichos procesos, no se ve cómo pueda una Iglesia que dice haber optado preferencialmente por los pobres, dejar de tener conflictos con el Estado propositor y gestor del mencionado proyecto. Menos aún se ve cómo la Iglesia pueda estar buscando el reconocimiento por dicho Estado sin comprometer seriamente su misión.³¹¹

Así pues, desde la perspectiva propia del régimen, lo que se puede entrever detrás del discurso modernizador de Salinas y las reformas legales a las que se llegó, es una maniobra política muy interesante, pues a la larga obtuvo legitimidad en amplios sectores del pueblo católico, estableció un marco legal más acorde a los tiempos que vivía el país con leyes que reconocían la personalidad jurídica de las iglesias y los derechos de los ministros de culto, pero por otra parte, le daba margen de maniobra para acotar ciertas intervenciones o declaraciones de tintes políticos por parte de los ministros de culto.³¹² En el Artículo 130, segundo párrafo, inciso e) de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, se explicita que “los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos de culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter

³⁰⁹ José Miguel Romero, *op. cit.*, 549-550.

³¹⁰ Rodolfo Soriano Núñez, *op. cit.*, p. 223.

³¹¹ Pedro de Velasco, *op. cit.* p. 72

³¹² “Muy pocos eclesiásticos aceptaron en el momento de la reforma constitucional que el reconocimiento de las iglesias y de la libertad religiosa era una pieza más en el conjunto de cambios re-privatizadores exigidos por el nuevo modelo económico. No tuvieron una visión de conjunto ni entendieron que el nuevo modelo económico afectaría a todas las instituciones y a la cultura. No supieron ver lo que la filosofía neoliberal quería de las asociaciones religiosas. En muchos países los entendidos ya habían advertido que el objetivo del neoliberalismo era negociar con las iglesias. Les concederían ciertas prerrogativas materiales que las hicieran más dependientes del sistema y a cambio les pedirían, por lo menos, un silencio obsequioso [...] Queda pendiente una gran pregunta crítica: ¿en qué medida ayudaron los cambios a la misión esencial de la iglesia -una evangelización inculturada y desde los más pobres- o en qué medida lo que fomentaron fue la cercanía al poder? Si la cultura mexicana crece, es un imperativo que la cultura eclesial cambie. Si la cultura mexicana no cambia, es mayor imperativo que la cultura eclesial se transforme para impulsar el cambio en la cultura nacional.” Jesús Vergara “Iglesia-Estado: repasando la historia”, obtenido el 8 de junio de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/337>

religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma los símbolos patrios”. Lo interesante del asunto era el cuestionamiento que se hacía en varios ámbitos eclesiásticos sobre lo que se tenía que entender por “ministro de culto”. El artículo 12 de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, define lo que se entiende por tal:

Se considera ministro de culto “a todas aquellas personas mayores de edad a quienes las asociaciones religiosas a que pertenezcan confieran ese carácter. Las asociaciones religiosas deberán notificar a la Secretaría de Gobernación su decisión al respecto. En caso de que las asociaciones religiosas omitan esa notificación, o en tratándose de iglesias o agrupaciones religiosas, se tendrán como ministros de culto a quienes ejerzan en ellas como principal ocupación, funciones de dirección, representación u organización.

En este supuesto de la ley caen, entonces, tanto sacerdotes, así como los catequistas, sacristanes, animadores de comunidades, etcétera, lo que habla de la ambigüedad del ordenamiento y de la posibilidad que tiene el Estado de acotar ciertas libertades políticas de los creyentes, así sean laicos ejerciendo sus derechos políticos.

A manera de corolario sobre lo que representó este importante proceso en la historia reciente de México, es interesante la lectura que hace al respecto Roderic Ai Camp:

El presidente Salinas le dio una renovada importancia a la Iglesia como actor social y político en la década de los noventa. Sus reformas, en el corto plazo, beneficiaron al Estado, que se apropió de la legitimidad de la Iglesia para sus propios fines y fortaleció la posición legal y política de la religión en la Constitución y en la mente de los mexicanos comunes. Pero si el presidente y sus consejeros creyeron que podían cooptar a la Iglesia de una nueva alianza política, se equivocaron. La Iglesia, como todas las instituciones bien establecidas, tiene su propia agenda y sus propias responsabilidades, desarrolladas dentro del contexto histórico y cultural de México. Si algo ha aprendido el clero en el liberal siglo XX es que debe permanecer independiente del Estado, no aliarse con ninguna facción política y apoyar a la mayoría de la población. Los obispos de México continuarán ejerciendo sus obligaciones cívicas, al mismo tiempo que mantienen un delicado equilibrio entre el ejercicio responsable de los derechos políticos y el favoritismo partidario y político. Será una cuerda floja cada vez más riesgosa en la que tendrá que caminar la Iglesia, a medida que México vaya encontrando los numerosos obstáculos en el camino del desarrollo político.³¹³

Como muestra de los espacios de libertad en que continuó moviendo un cierto sector de la Iglesia, la Comisión de Pastoral Social del episcopado “declaró que el Tratado de Libre

³¹³ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 172.

Comercio fue negociado a espaldas del pueblo mexicano y que atiende a los intereses de las grandes corporaciones y no de las empresas medianas y pequeñas”.³¹⁴

Toda la fuerza del papado de Juan Pablo II se hizo presente en la IV Asamblea del CELAM, celebrada en octubre de 1992 en Santo Domingo, donde, como se dijo en el capítulo primero, hubo un cambio de orientación e insistencias teológicas y pastorales respecto a las anteriores asambleas, hecho que tendría sus repercusiones en la Iglesia mexicana.

El año de 1993 tuvo un significado ambivalente para la Iglesia mexicana, pues el 24 de mayo fue asesinado, en condiciones nunca aclaradas del todo, el cardenal y Arzobispo de Guadalajara, Juan Jesús Posadas Ocampo, acontecimiento que a la larga marcaría múltiples desencuentros entre las autoridades gubernamentales y los diversos modelos de Iglesia³¹⁵; mientras que el 12 de agosto Juan Pablo II hace una breve visita a Mérida, Yucatán, en lo que sería la primera vez que un Papa es recibido con todos los honores brindados a un jefe de Estado por parte del Presidente de la República.

Desde la perspectiva de los modelos de Iglesia de que hemos venido hablando y caracterizando, en función de sus relaciones, acciones y reacciones a los movimientos del régimen político mexicano, el periodo que analizamos en este apartado presenta aspectos novedosos y sugerentes.

Dentro del Modelo I podríamos decir que la discusión en torno a la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado polarizó la atención de los jerarcas. Sin embargo, al interno de este modelo, cuya característica fundamental es el valor dado a la institución y al magisterio oficial de la Iglesia, se dieron algunos conflictos por el papel predominante que representó en esta etapa la acción de Girolamo Prigione, delegado apostólico del Vaticano y quien a la postre fuera al primer Nuncio apostólico en México.

Recapitulando, entre 1988 y 1993 el Modelo I había reposicionado su peso simbólico en la arena social y política del país, hecho que le permitió fortalecer sus puntos más de contacto que de tensión con respecto al régimen. El discurso y estrategias pastorales de la llamada

³¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

³¹⁵ Para conocer las diversas reacciones que este acontecimiento suscitó al interno de la Iglesia así como el modo como ésta se situó en el espacio público, dado que el acontecimiento articuló el reclamo de los católicos en sí, junto con la sociedad civil y diversas organizaciones políticas, véase, René de la Torre, *Ecclesia*, pp. 350-363

“nueva evangelización” que Juan Pablo II impulsó en torno a los 500 años del encuentro entre América y el Viejo Mundo, revitalizaron la praxis eclesial en el contexto de un México que mostraba signos y rostros que contradecían los discursos triunfalistas del régimen ya que, según lectura del propio Juan Pablo II, se requería “evangelizar las múltiples raíces culturales de un país profundamente diferenciado, con niveles angustiosos de pobreza, analfabetismo, insalubridad, hambre y marginación;”³¹⁶ sin embargo, el sentido de los discursos eclesiales, especialmente los emitidos por la CEM, mantenían el tono conciliador, ambiguos en cuanto establecer relación entre el régimen y las condiciones de que hablaba Juan Pablo II, con exhortaciones fundamentadas en enfoques propios de la Doctrina Social de la Iglesia, demostrando así que “la Iglesia es experta en el arte de jugar en todos los tableros”.³¹⁷

Quizá el pronunciamiento que se atreve a ir más allá del horizonte prudencial en su relación con el régimen es cuando en el documento de la CEM *Orientación pastoral para unas elecciones libres y democráticas*, emitido el 23 de marzo de 1991, previo a las elecciones intermedias de ese año, se dice en uno de sus incisos:

4° La prueba de fuego para toda democracia es el respeto a los derechos humanos, tanto de los individuos como de los grupos que componen la sociedad. Enumeramos algunos de estos derechos fundamentales del hombre [...]

4) La violación de estos derechos descalifica a un gobierno y al partido que lo sustenta.

5) Proclamar la dignidad de la persona humana y promover y defender sus derechos es parte del Evangelio de Jesucristo y, por ende, de la misión y tarea de la Iglesia. Toda actividad que se refiera al hombre: la vida económica, la salud, la educación, la política, etc., tiene necesariamente un carácter moral y, por tanto, entra en el campo de la competencia de la Iglesia. En efecto, muchos de los problemas sociales e incluso políticos, tienen sus raíces en el orden moral, el cual es objeto de la acción evangelizadora y educadora de la Iglesia. No se trata, pues, de injerencia indebida en un campo extraño, sino de un servicio a toda la comunidad desde el Evangelio.³¹⁸

Sin embargo, en términos generales, “con excepción de la declaración del episcopado en junio de 1993 sobre el narcotráfico y el papel de los militares, la crítica pública contra el gobierno sigue siendo indirecta.”³¹⁹

³¹⁶ José Miguel Romero, *op. cit.*, p. 587

³¹⁷ Roberto Soriano, *op. cit.*, p. 234.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 236-237.

³¹⁹ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 196.

En una ponencia de, Manuel Ceballos Ramírez, en noviembre de 1990, en el contexto de la Conferencia Regional Religión y Desarrollo en América Latina, el historiador experto sobre temas de Iglesia hacía una lectura de los problemas de entonces de la Iglesia mexicana, donde destacaba que uno de los grandes obstáculos que enfrentaba la institución en esos momentos era la confusión sobre su identidad, lo que “se manifestaba por la inconsistencia de las relaciones que ha mantenido con el Estado mexicano, y Soledad Loaeza ha llamado ‘complicidad equívoca’; se manifiesta también por la forma tan improvisada y tan llena de confusiones con que ha percibido la posibilidad de un cambio en sus relaciones con el Estado.”³²⁰

Finalmente, dentro del Modelo I, conviene destacar el Congreso “México a un siglo de la *Rerum Novarum* (1891-1991), organizado por 38 organizaciones que abarcaba tanto instituciones educativas, padres de familia, empresarios, grupos pastorales, etcétera, donde se constató la necesidad de vincular la fe y la política en la construcción de una democracia que no se convirtiera en una eventual forma de gobierno que implicara la “dictadura de la mayoría”, sino una forma de vida que promueva el “bien común”, entendido desde la perspectiva de la Iglesia como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección.”³²¹

Durante esta etapa, el Modelo II enfrentó la sospecha por el derrumbamiento de los regímenes inspirados en el marxismo, aún cuando muchos actores de este modelo demostraron que el uso de las herramientas marxistas de análisis no los hacían aceptar acríticamente todo el complejo planteamiento del filósofo alemán. Adicionalmente, la figura de Juan Pablo II se agigantaba en la percepción pública internacional por el papel que, según no pocos analistas procedentes del ala tradicional y ortodoxa de la Iglesia, se le dio en la caída del Muro de Berlín; según el jesuita Enrique Maza “Juan Pablo II ha sido un Papa extremadamente político. Su intervención en Polonia y en el colapso del comunismo es notable”,³²² por lo que los cuestionamientos y condenas a la Teología de la Liberación adquieren mayor peso y

³²⁰ Manuel Ceballos Ramírez, “Iglesia, estado y sociedad en México: una visión histórica del presente”, en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 108, 1991 Segunda entrega, Tierra Nueva, p. 86.

³²¹ *Gaudium et Spes* no. 24.

³²² Enrique Maza, “Los forcejeos con Gromyko”, en *Proceso* edición especial, 22 de enero de 1999, México, p. 64.

relevancia³²³. Sin embargo, en este periodo fueron surgiendo nuevos retos sociales que este modelo asumió como horizontes de trabajo e intervención, como la cuestión indígena, la problemática ecológica y los derechos humanos.

En 1990, siendo obispo de Tehuacán, Norberto Rivera Carrera, a instancias de Prigione, ordenó cerrar el Seminario Regional del Sureste (Seresure), principal centro de formación sacerdotal en las nuevas líneas pastorales. En el Seresure --fundado en 1969-- confluían los seminaristas de varias diócesis de la región, y su dirección correspondía a un consejo episcopal, que llegó a estar integrado por los obispos Samuel Ruiz, de San Cristóbal; Arturo Lona, de Tehuantepec; Rafael Ayala, de Tehuacán; Ernesto Corripio Ahumada, de Oaxaca, y Bartolomé Carrasco quien sucedió a Ernesto Corripio en ese cargo. Todos ellos aplicaban las directrices del Concilio Vaticano II sobre formación sacerdotal, dieron un fuerte impulso a la pastoral indígena y a la opción por los pobres. Con plenos poderes otorgados por Roma, Rivera se dio a la tarea de expulsar al profesorado y cambiar radicalmente los programas y métodos de estudio. Inconformes con esas modificaciones, los seminaristas organizaron incluso --en noviembre de ese año-- una peregrinación de protesta del seminario a la catedral de Tehuacán. Molesto, Rivera Carrera despidió a los casi 130 alumnos y cerró el Seresure. Lo reabrió dos años después, pero ya como seminario diocesano y con una línea claramente ortodoxa y apegada a los lineamientos del Vaticano.³²⁴

Ante los embates de la jerarquía por someter las disidencias teológicas y pastorales, grupos de laicos a lo largo y ancho del país toman la estafeta por la defensa de los derechos humano y el apoyo a programas pastorales comprometidos con las clases pobres del país.

Es en la mayoría de las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos, como los agrupados en la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los Derechos para todos”, muchos de sus integrantes provienen de círculos cristianos de base. Otros movimientos de no menor importancia y con características similares a los antes señalados son la Asamblea de Barrios, Alianza Cívica y Cristianas por el Derecho a Decidir entre los más conocidos.³²⁵

³²³ Dice el vaticanólogo Giancarlo Zizola que en la década de los noventas, muchos teólogos “sufren las consecuencias del amordazamiento sistemático de la Teología de la Liberación. Nadie puede negar que la lucha contra esa teología, que fue fundamental para reactivar la doctrina y la acción social de la Iglesia católica en América Latina, ha sido terriblemente eficaz. Se logró marginarla de la enseñanza, de la pastoral, muchas personas cercanas a ella fueron apartadas, excluidas, se obstaculizó la continuación de su desarrollo y se impidió su renovación. Hoy en día no hay nuevos teólogos que puedan sacudir las cosas en América Latina porque todos los espacios institucionales están cerrados. Anne Marie Mergier “Llegó el momento del examen de conciencia”, en *Proceso*, edición especial, 22 de enero de 1999, México, p. 53.

³²⁴ Cf. VV. AA. “Los pecados sociales del poderoso club de Roma”, en *Proceso*, núm. 1218, 5 marzo, 2000, p. 42.

³²⁵ José de Jesús Legorreta, “Iglesia y movimientos sociales”, en José de Jesús Legorreta *et al*, *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, p. 223.

Por lo dicho queda claro entonces que un tema que paulatinamente fue creciendo en preocupación durante el sexenio salinista fue la cuestión del reconocimiento, denuncia y estudio respecto a la violación sistemática de los derechos humanos a lo largo y ancho del país por parte del régimen en su proceso autoritario de reconfiguración y permanencia, con lo que eso conllevaba de represión, violencia institucionalizada, fraudes electorales, atentados a la libertad de expresión y prensa, etc. “En 1989, el centro jesuita de defensa de los derechos humanos Miguel Agustín Pro Juárez registró un aumento de 400% en abusos de derechos humanos en zonas urbanas”.³²⁶ En este contexto,

Fueron las órdenes religiosas –y no el clero diocesano- las que tomaron la vanguardia en los movimientos católicos por los derechos humanos en México. Los dominicos fundaron el primer Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria [en 1984] para ofrecer asistencia jurídica a las víctimas y para documentar los abusos. En febrero de 1988 los jesuitas establecieron una organización para defender los derechos humanos y los derechos políticos de las organizaciones para luchar por lograr cambios estructurales. El Centro de Derechos Humanos Miguel A. Pro, dirigido por los jesuitas, ha adoptado una postura más activa en el nivel nacional que cualquier otro grupo relacionado con la Iglesia. En febrero de 1990 expuso una crítica severísima al historial sobre derechos humanos del gobierno mexicano en 1989.

[...] La jerarquía católica colectiva, no obstante, no ha adoptado como propia la visión agudamente crítica de los jesuitas. A título individual, obispos o grupos de obispos han criticado, a la par que los jesuitas, abusos de gobierno o de los militares. Pero en general el alto clero ha mantenido una posición moderada sobre los derechos humanos.³²⁷

Como se podrá colegir de todo el contexto histórico que hemos dado anteriormente, la posición de la Iglesia mexicana respecto al asunto de la defensa y promoción de los derechos humanos había sido ambigua, y en todo caso fueron reclamos individuales por parte de algunos obispos y sacerdotes³²⁸-que podemos ubicar en el Modelo II-, quienes ocasionalmente hicieron pronunciamientos y denuncias concretas. En perspectiva comparada respecto a las persecuciones y asesinatos que corrieron no pocos clérigos en otros países de América Latina

³²⁶ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 127.

³²⁷ *Ibid.*, p. 129.

³²⁸ El padre Joel Padrón González, párroco en Simojovel de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, quien repetidamente denunció violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas, además de organizar cursos de concientización sobre el tema, fue detenido en condiciones poco claras el 18 de septiembre de 1991. Cfr. Amnistía Internacional, *Documento - Mexico: Detencion del Padre Joel Padron Gonzalez (9111s)*, 1991, visto el 29 de septiembre de 2010 desde <http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR41/014/1991/es/c37885cd-ee46-11dd-99b6-630c5239b672/amr410141991es.html>

entre 1971 y 1986 cuando asumieron la defensa de los derechos humanos, en el caso de México no pasaba de una docena de sacerdotes los que habrían sufrido alguna vejación, aunque entre los cuales se reportaban tres asesinatos y a los que hemos hecho referencia anteriormente.

La relativa escasez de víctimas físicas directas de violaciones de los derechos humanos entre el clero mexicano en comparación con sus colegas latinoamericanos puede explicar por qué ha tardado más en poner de relieve este asunto en México. No obstante, Blancarte piensa que la explicación estriba en que el clero no ha analizado cuidadosamente las causas institucionales o la responsabilidad del Estado en las violaciones de los derechos humanos.³²⁹

A raíz de las explosiones en la red de colectores de drenaje en el sector Reforma de la ciudad de Guadalajara, el 22 de abril de 1992, quedaron marcadas, una vez más, las diferencias en el modo como cada modelo de Iglesia enfrentaba una situación que cambió la vida de miles de personas, y que motivó, incluso, la represión del Estado hacia los legítimos reclamos de los damnificados. En opinión de Renée de la Torre “frente a este trágico suceso la Iglesia católica tuvo distintas respuestas provenientes de distintos actores eclesiales, algunas no sólo contradictorias entre sí, sino conflictivas.”³³⁰ Según la investigadora, en torno al acontecimiento y sus inmediatas consecuencias se conjugaron tres posturas: 1) la oficial del cardenal Posadas Ocampo, quien interpretó la catástrofe como un mensaje divino que invitaba a la conversión, evitando así la confrontación con el Estado; 2) en clara oposición a la postura del cardenal estaba la lectura de algunos miembros del clero diocesano, quienes vieron la tragedia como consecuencia del pecado social, por lo que se toma conciencia de que la búsqueda de la justicia va de la mano con el plan divino; 3) la acción de religiosos de más de 27 congregaciones y laicos quienes, más allá de los discursos, deciden acompañar solidariamente los procesos de los damnificados, tanto en su duelo, atención de sus necesidades materiales y espirituales, así como en la lucha por reclamar justicia, la cual provocó reacciones represivas por parte del gobierno.³³¹

En 1992 la arquidiócesis de México creó una organización diocesana de derechos humanos a cargo de Teresa Jardí, quien no tardó en recibir todo tipo de amenazas. Algunos

³²⁹ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 133.

³³⁰ Renée de la Torre, *Ecclesia*, p. 339.

³³¹ *Cf. Ibid.*, pp. 340-346.

analistas sostienen que “ciertos elementos dentro del Estado mexicano le estaban enviando un mensaje a la Iglesia católica: que la libertad recién lograda en conformidad con la Constitución no se hacía extensiva a los derechos humanos.”³³²

Respecto a las CEB, elemento clave del Modelo II, “al inicio de la década de los noventa alrededor de 20% de los obispos de México las apoyaba abiertamente y otro 5 a 10% toleraba su presencia, aunque en muchas diócesis estaban prohibidas; el obispo Jorge Martínez Martínez opinaba que las CEB en México no son bien entendidas, y el clero a menudo está a favor o en contra de ellas sin comprender sus funciones reales”³³³. Pero para varios estudiosos del tema en México tanto activistas como analistas están de acuerdo en que todas la CEB, cualquiera que sean las diferencias, se concentraban por lo general en problemas de igualdad social, justicia social y desarrollo económico, más que en las problemáticas propias de la democracia política.³³⁴ Los niveles de organización, así como la concientización y movilización social de muchos católicos en zonas marginadas, rurales y urbanas pobres, hicieron de las CEB una experiencia significativa desde el punto de vista político, aspecto que se mostrará más abiertamente en la coyuntura del conflicto chiapaneco que analizaremos en el siguiente periodo. A principios de la década de los noventa, el historiador Luis Guzmán consideraba que “el avance de esta forma de pastoral popular se le ha considerado en muchos ámbitos –no sólo eclesiásticos- como una mejor vía para promover una unidad más real de la Iglesia en su conjunto y su participación eficaz y coherente en el momento actual de nuestro proceso social.”³³⁵ Sin embargo, como agudamente apuntaba Roderic I Camp:

Los obispos de toda América Latina, y de México en particular, tienen las mismas reservas acerca de las comunidades religiosas de base que sobre las actividades políticas en general. Tienen miedo de ser arrastrados a confrontaciones políticas potencialmente peligrosas a través de las actividades de grupos populares, tiene miedo de que la creciente importancia de los grupos de clase y sus demandas diluyan la misión espiritual y religiosa de la Iglesia, tiene miedo de socavar la autoridad de los obispos y del clero al legitimar esos grupos, y tienen miedo de que redefinir la base de la Iglesia de acuerdo con las clases impida que todas las clases reciban el mensaje de salvación. El clero que critica esa posición

³³² Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p. 131.

³³³ *Ibid.*, p. 147.

³³⁴ *Cf. Ibid.*, 142-147.

³³⁵ Luis Guzmán, *op. cit.*, p. 21.

acusa a la jerarquía de no comprometerse lo suficiente con la autocrítica y de no preocuparse bastante por la opción por los pobres.³³⁶

Finalmente, otra característica de la presencia del Modelo II en la arena pública durante este periodo fue la abundante reflexión en torno a la situación de los pueblos indígenas con motivo del V Centenario del encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo. La sensibilidad de sacerdotes, religiosos y algunos obispos, especialmente del sureste de México, les llevaron a desarrollar una pastoral de acompañamiento de dichas comunidades, con insistencia en la inculturación del Evangelio en vistas a articular un trabajo por concientizar a los mismos indígenas y a la población en general de las deudas que la cultura del progreso y el desarrollo tenían para con ellos, así como pronunciamientos más claros en línea de la defensa de sus derechos humanos. Las reacciones de oposición a tales iniciativas pastorales por parte de caciques, autoridades gubernamentales e incluso de ciertos sectores de la Iglesia, no se hicieron esperar. A propósito dice Mons. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, en entrevista al historiador Jean Meyer:

Desde el Congreso Indígena, en 1974, donde los indígenas vaciaron las reflexiones de sus comunidades diciendo cuáles eran sus necesidades en distintos rubros: en cuanto a la tierra, a la salud, en el comercio, en cuestión de la educación, así como en otros aspectos de su vida, vimos entonces, que como agentes de pastoral no estábamos respondiendo a las necesidades, que nuestra evangelización estaba desencarnada y no apuntaba hacia las respuestas que la gente necesitaba. Desde ahí la evangelización empieza evidentemente a tocar la historia, y por lo mismo, a hacerse parte de la misma historia de Chiapas, no solamente incidiendo en que haya ciudadanos que son cristianos, sino cristianos que quieren ser ciudadanos transformadores de su propia comunidad. (Véase *Gaudium et Spes* 4)

Así pues, surgió de esta manera, en las distintas comunidades; gente consciente, mayor participación en los asuntos comunitarios, reflexión continua de cuestiones de tipo religioso en cuanto a ministros, etcétera. Y en temas tales como la democracia, la tierra y su posesión en común o en particular, sobre la necesidad de una transformación de la sociedad, así hasta llegar a un discernimiento eclesial iluminado por la reflexión de la Palabra de Dios.³³⁷

El 6 de agosto de 1993, en el marco de la rápida visita del Papa Juan Pablo II a México, Mons. Samuel Ruiz da a conocer la carta pastoral *En esta hora de gracia, con motivo del*

³³⁶ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, p.147.

³³⁷ Jean Meyer, *Samuel Ruiz*, p. 118.

saludo de S.S. Juan Pablo II a los indígenas del continente donde expresaba en una de sus partes:

Estamos en una situación, en un tiempo muy difícil, tanto en lo político y económico, como en lo social e ideológico. Tenemos que hablar del sistema económico actual, porque estamos viviendo en una forma de vivir y de producir que nos oprime. Vemos que en este nuevo tiempo los que acumulan riqueza necesitan de dos cosas principalmente, para seguir caminando y encontrar su ganancia: las privatizaciones y el Tratado de Libre Comercio. Estas dos cosas necesita el capitalismo para seguir avanzando en beneficio de los más fuertes, de los más poderosos, tanto nacionales como extranjeros. A esto los empuja el avance de la técnica en beneficio de ellos mismos. Esta nueva manera de trabajar, abandona a su suerte a miles de campesinos y obreros.

Ante la falta de tierra y el desempleo, el gobierno desarrolla un control político, porque la pobreza que se produce por el despojo de ese sistema social, es un peligro para la política. De ahí que se tienen que cambiar las leyes e inventar nuevos delitos. Esta forma de actuar viola los derechos humanos. Por eso vemos que de por sí este sistema en que vivimos, es violador de los derechos humanos.³³⁸

A lo largo de este documento, que con mucho era el más directamente analítico de los conocidos hasta la fecha surgida de la pluma de un obispo en el país, Ruiz denunció las prácticas caciquiles, la obligación impuesta a votar por el PRI, la represión y la falta de servicios básicos, seguridad social, así como desigualdad y discriminación para la mayoría de la empobrecida población indígena y campesina del estado. Denunció además los atropellos que a lo largo de la historia ha vivido Chiapas, más visto en tiempos modernos como una tierra rica que puede servir a la “crudeza” de los intereses del modelo neoliberal promovido por el presidente Salinas. Después del análisis de la realidad que ha tenido que enfrentar la diócesis, el obispo Ruiz hizo un detallado repaso por su historia pastoral, haciendo énfasis, no sin dejo de autocrítica, de los logros, fracasos del pasado, así como los retos en esta “hora de gracia”. En la parte conclusiva de la carta afirma:

En el seno de la Trinidad, ninguna de las personas es inferior a la otra, ni están en rivalidad con ninguna; no posee ninguna persona divina algo de lo que la otra carezca. Trabajar por un sistema social en el que su funcionamiento y estructuración tienda a eliminar el despojo y tenga como finalidad

³³⁸Mons. Samuel Ruiz, “En esta hora de gracia con motivo del saludo de S.S. Juan Pablo II a los indígenas del continente”, en XIPE-TOTEK, No. 11, 1994, pp. 258-259.

compartir los bienes, para qué los más desposeídos dejen de serlo, llevará a logros irreversibles en la historia.³³⁹

3.4.2 Articulación en torno a la hipótesis

En este periodo, los religiosos y religiosas –llamados genéricamente como clero regular-comprometidos en la línea del Modelo II, ejercían una labor de fuerte incidencia en la vida integral de las comunidades en las que estaban insertos o que servían pastoralmente, hecho que contrastaba con la pastoral de corte tradicional de la mayoría de las parroquias lideradas por los párrocos de un clero secular más en la línea del Modelo I y, especialmente, del Modelo III. En mucho se debe, quizá, a la dinámica de los religiosos para moverse dentro de un cierto margen de libre maniobra respecto a los lineamientos eclesiales de carácter oficial, a pesar de que los cuestionamientos y condenas por parte de la jerarquía estaban en su punto más álgido. Pero ¿cómo entender que muchos párrocos que están cercanos a las luchas de la gente mantengan posiciones menos comprometidas o en francas zonas de confort? Para explicar esta dinámica vale la pena hacer referencia al trabajo de Enrique Luengo y Eduardo Sota, quienes investigaron, entre 1988 y 1993, a los párrocos en su calidad de “bisagra” entre la jerarquía católica y la realidad de los creyentes a quienes atienden en su ministerio.

1. Los obispos, cuya opinión es decisiva para definir la dirección del trabajo de las diócesis, frenan a los párrocos que tratan de involucrar su trabajo de iglesia con la realidad económica y socio-política del país. Las razones de ello pueden ser al menos dos:

a) La particular historia de conflictos entre la Iglesia Católica y el Estado Mexicano, con saldo negativo para la iglesia, tiene como resultante que los obispos, por tradición, por convicción o miedo, auto-censuren las actividades de sus respectivas diócesis.

b) La actual política proveniente de la Curia Romana que prefiere “negociar” con las cúpulas políticas directamente (como lo ha mostrado ampliamente el actual nuncio apostólico) y, en ese sentido, busca frenar una cierta beligerancia y “compromiso social” entre los católicos que se salga de ciertos límites de control por parte de los obispos.

2. Los párrocos, en la práctica, temen una confrontación con el Estado y/o con grupos de poder económico, de ahí que, a pesar de su conocimiento sobre la realidad mexicana y de su clara conciencia sobre el papel que le corresponde jugar a la iglesia (a la luz del Concilio Vaticano II) prefiera mantener una práctica auto-censurada

³³⁹ *Ibid.*, p. 292.

3. Los párrocos, no están claros (por desconocimiento, falta de tiempo dadas sus funciones sacramentales, por la complejidad del problema, etcétera) del cómo adecuar su “práctica” a su “teoría”.³⁴⁰

De los datos de estos investigadores se desprenden algunas constantes interesantes. Dentro del Modelo II, es notable la importancia del uso de herramientas teóricas y metodológicas para el análisis de la realidad, ya sea en coyunturas concretas o en situaciones más amplias e históricas. La Teología de la Liberación que animaba en el uso de dichas herramientas, insiste teóricamente en la centralidad del análisis y reflexión en torno a la realidad concreta en que viven las comunidades a las que se sirve, en función de generar, desde las propias dinámicas de la gente en acompañamiento con los religiosos, prácticas concretas de superación o enfrentamiento de sus problemas sociales, económicos y políticos. Se puede decir con propiedad que la adecuación entre teoría y práctica es mucho más estrecha; aunque en muchas ocasiones, las consecuencias de la práctica sean no pocos conflictos y situaciones de tensión al tocar los intereses del régimen al que se enfrentan.

Dentro del mismo Modelo II es frecuente que la pastoral en las comunidades no esté a cargo de un solo ministro, sino de todo un grupo de religiosos que están avocados a ella, lo que permite mayores acercamientos con la gente, una pastoral más integral y articulada, así como mayor capacidad de lectura y discernimiento del devenir propio de las comunidades.

Dentro del Modelo I y III, que conforman la inmensa mayoría de las parroquias mexicanas, el trabajo pastoral es responsabilidad de un solo sacerdote, o a lo sumo de un equipo de trabajo con laicos que éste logre articular, aunque casi siempre bajo sus directrices dado el carácter clerical en la visión de muchos laicos. No es difícil constatar que la magnitud del trabajo pastoral que les representa, así como la falta de tiempo –y del pobre interés o falta de capacidad de muchas diócesis- para una formación permanente, y del hecho de que, según la referida investigación, la edad de la mayoría de los párrocos (54%) se encuentra entre los 40 y 50 años de edad³⁴¹, se puede colegir que el interés o la capacidad real por articular prácticas pastorales de mayor incidencia en la vida social, económica y política de las comunidades es mucho precaria o débil respecto a sus colegas religiosos. Como dicen Sota y Luengo “tienen

³⁴⁰ Enrique Luengo y Eduardo Sota, *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 116-117.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 47.

más o menos claro qué sucede en México, más o menos claro qué –teóricamente- debe hacer la iglesia al respecto, pero muy poco claro cómo hacerlo. Por ello, se continúa llevando a cabo mayoritariamente una práctica que no se articula con la teoría.”³⁴²

Una fuerte problemática de tipo simbólico que enfrentó el Modelo II fue la caída del socialismo como sistema económico y social alternativo al capitalismo; este hecho fue visto en los sectores conservadores de la Iglesia como un triunfo del pontificado de Juan Pablo II y una constatación de que ningún sector de la Iglesia no debió relacionar su acción pastoral con los lineamientos marxistas. Las imposiciones de silencio y la cancelación de licencias para enseñar hacia los teólogos “disidentes” del magisterio oficial por parte del Vaticano se multiplicaron por esos años.

Mientras tanto, el Modelo I profundizaba paulatinamente en las implicaciones que significó el cambio del marco legal que tras siete décadas mantuvo a la Iglesia sin personalidad jurídica. La fuerza política de Girolamo Prigione llegó a su cenit, y para finales de este periodo de análisis la gran mayoría del episcopado mexicano comulgaba con la ortodoxia vaticana; sin embargo, el asesinato del cardenal Posadas Ocampo, quizá, fue el único elemento de desencuentro entre el régimen y la Iglesia, aunque por el momento las exigencias de esta última se mantuvieron en el tono de prudencia y respeto.

3.5 De la reconsolidación fallida a la transición continua (1994-2000)

El primer día de enero de 1994 entró en vigor el Tratado de Libre Comercio que había firmado México junto a Estados Unidos y Canadá. El proceso de negociación para la integración del país en un gran bloque comercial se remonta al sexenio del mismo presidente Miguel de la Madrid, pero es hasta el sexenio siguiente que se materializó el sueño de los *Chicago boys* mexicanos. Algunos analistas opinan que si bien el presidente Salinas negoció con varios actores claves del régimen permitiéndole abrir las fronteras comerciales del país según los dictados del neoliberalismo, en su contra, tuvo la férrea estructura corporativista que fue cobijada por un modelo de Estado omnipresente en todos los ámbitos según los dictados de la Revolución. Al dismantelar las empresas del Estado y pactar con los intereses de la élite económica, tanto nacional como extranjera, se provocó una “disfuncionalidad” entre las

³⁴² *Ibid.*, p. 115.

exigencias de la modernidad económica y los criterios políticos tradicionales,³⁴³ afectando así los intereses de las diversas fuerzas del régimen, especialmente la clase obrera, la clase popular, los campesinos y los miembros de una burocracia que encontraba cada vez menos espacios bajo el amparo del gobierno.

Es primer día del año, paralelamente al gran triunfo del salinismo, comenzó a resquebrajarse la consolidación del régimen que, aparentemente, se había logrado hasta entonces. En la selva chiapaneca irrumpió un movimiento insurgente de condición indígena y popular, denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que hizo tambalear todos los supuestos del “milagro” salinista. Posteriormente, el asesinato en marzo del candidato a la presidencia del PRI, Luis Donaldo Colosio, puso de manifiesto la fragilidad del régimen quien nunca aclaró fehacientemente los móviles del crimen, dando lugar a sospechas en los círculos políticos y al surgimiento de mitos populares. Estos hechos y muchos otros con una enorme carga violenta y desestabilizadora hicieron que las elecciones federales de 1994 fueran particularmente críticas. Ciertamente, el PRI obtuvo un triunfo holgado que le permitió al gobierno entrante contar con una legitimidad de arranque, pero el clima político estaba enrarecido y lleno de incertidumbres. De hecho, como lo demuestran diversos estudios, en estos comicios hizo su aparición un tipo de voto inédito hasta entonces, el voto del miedo; es decir, un voto inducido a favor del régimen, usando como estrategia la asociación mecánica entre la inédita y grave violencia prevaleciente en el país, así como el miedo a la ruptura que suponía la alternancia política.³⁴⁴

El presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, quien gobernó de 1994 a 2000, enfrentó un país dividido, temeroso, sumido en una de las más graves crisis económicas de la era moderna en México, perdiendo así en los hechos la legitimidad ganada en las urnas. Según los planteamientos de César Cansino, el presidente Zedillo optó al principio de su sexenio por el control autoritario mediante el discurso de la fuerza del Estado como principio fundado en la violencia legítima que le es propio, lanzando señales de fortaleza del régimen hacia las voces y fuerzas discordantes. Así pues, el régimen se obstinaba a permanecer a partir de algunas pocas condiciones favorables de maniobrabilidad política, como fue el caso de la aprobación de las reformas del Código Federal Electoral de 1996 donde el PRI aprobó unilateralmente una

³⁴³ Cf. Renée de la Torre, *Ecclesia*, p. 327.

³⁴⁴ César Cansino, *La transición*, p. 245.

regulación que marcaba pasos a atrás respecto a lo logrado con anterioridad. A pesar de las maniobras del régimen los resultados electorales de las elecciones intermedias de 1997 “que como tales han sido las más transparentes y equitativas en la historia moderna del país,”³⁴⁵ fueron notoriamente desfavorables al PRI, ya que por primera vez perdió la mayoría absoluta en ambas cámaras, y la jefatura del gobierno del Distrito Federal que quedó en manos de Cuauhtémoc Cárdenas, del PRD. En los pocos años que restaban para las elecciones federales del año 2000 y dadas las transiciones políticas que se habían materializado en todos los niveles de gobierno en el país, la única estrategia que le quedó a Zedillo fue ganar legitimidad a través de ahondar, a través de pasos decididos, en el camino a una democracia efectiva hacia las elecciones federales del año 2000.

En el sexenio zedillista la coalición dominante comenzó a mostrar serias fisuras internas: asesinatos con tintes políticos, enfrentamiento entre el presidente Zedillo y el ex presidente Salinas, la permanencia del conflicto en Chiapas y un EZLN liderado por el subcomandante Marcos que ganaba simpatías a nivel nacional e internacional, así como la incapacidad del régimen por erradicar el movimiento a pesar del despliegue militar en la zona. En la opinión pública salían a la luz acusaciones y evidencias de corrupción en todos los niveles de gobierno, además signos evidentes de la pérdida de control del presidente Zedillo sobre diversos grupos políticos al interior del PRI. Además, la severa crisis económica sacó a la luz la inconsistencia de la recuperación tan usada por Salinas de Gortari como capital político, lo que ponía al régimen en conflicto, una vez más, con las amplias clases sociales que veían derrumbarse dramáticamente su nivel de vida y posibilidades de un futuro mejor³⁴⁶; aunque unos pocos empresarios comenzaron a ver los rendimientos de las empresas estatales que habían comprado en condiciones ventajosas. El régimen comenzó a ser testigo del surgimiento de un sinnúmero de movimientos y organizaciones ciudadanas que mostraban una activación social sin precedentes. El régimen tuvo, por primera vez, muy escaso margen de maniobra, pues las alternativas implicaban decisiones radicales:

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 246.

³⁴⁶ En 1997 en México, 91 millones (de un poco más de 100 millones de mexicanos) apenas podía adquirir el 46% de la canasta básica; un 46% de los niños mexicanos padece desnutrición. La baja en los precios del petróleo implicó serios recortes al gasto social en 1998. Cf. Jorge Alonso, “Fundamentos políticos de una alternativa a la pobreza”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 710 Enero-febrero 1999, México, p. 10.

O bien existe una regresión autoritaria, es decir, el régimen en transición suprime los avances políticos logrados, ya sea perfeccionando sus mecanismos de control y/o represión. O bien, la élite gobernante enfrenta su responsabilidad histórica con la transición democrática, asumiendo los costos que para muchos grupos dentro del régimen ésta puede tener y enfrentando las amenazas de esos mismos grupos.³⁴⁷

Los resultados electorales de 1997, que reposicionaron a las fuerzas políticas de oposición tanto a nivel de los poderes federales como en los estados de la República y municipios de todos los tamaños, junto con la situación que prevalecía en el país, condujo dentro de la coalición dominante a la “sensación de que contradecir la voluntad popular conduciría al régimen a un callejón sin salida”;³⁴⁸ el régimen político alcanzaba un grado de deterioro nunca antes visto, pues además de la pérdida de maniobrabilidad del presidente, las fracturas internas en la coalición dominante y el crecimiento de las fuerzas de oposición, el país estaba en una grave recesión económica que motivó la intervención directa del gobierno de Bill Clinton para rescatar la maltrecha economía mexicana, socio clave para la economía de Estados Unidos. A pesar de este apoyo, la crisis económica -junto con el malestar que esto provocó en la población- nunca pudo ser revertida del todo por Ernesto Zedillo. Así pues, las elecciones de 2000 se perfilaban como las más competidas de la historia y donde la debilidad del régimen generaba grandes expectativas e incertidumbres respecto a cómo enfrentaría el reto de una eventual y contundente derrota electoral. “En los hechos, el 2 de julio cayó por la vía de la alternancia uno de los regímenes autoritarios más persistentes en el orbe, más de setenta años. [...] Cualquier pronóstico fue rebasado.”³⁴⁹ El panista Vicente Fox Quesada, llegó a la presidencia con el 42.52% de los votos; seguido por el abanderado del PRI, Francisco Labastida Ochoa, con el 36.11%; mientras que en tercer lugar se colocó el candidato del PRD, Cuauhtémoc Cárdenas, con el 16.64%. En la elección participó el 63.97% del padrón electoral³⁵⁰. Como ya había ocurrido por primera vez en las elecciones de 1997, ningún partido obtuvo mayoría absoluta en ninguna de las dos Cámaras legislativas, aunque por los lineamientos establecidos en la ley electoral, el PRI conservó su categoría de primera minoría.

³⁴⁷ César Cansino, *La transición*, pp. 271-272.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 283.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁵⁰ Cf. Instituto Federal Electoral, *La participación ciudadana en las elecciones federales de 2000. Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos*, 2009, visto el 24 de septiembre desde http://www.ife.org.mx/documentos/OE/wwworge/part2000/nacional/nac_t.html

3.5.1 La Iglesia es Una, Santa, Católica, Apostólica... y de Prigione (1994-2000)

En 1994, la Iglesia mexicana se encontraba todavía en proceso de profundizar en los cambios que implicaron las reformas constitucionales aprobadas dos años antes, además de sentir todavía la conmoción por el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo; sin embargo, el inédito inicio del año con la irrupción del movimiento zapatista en Chiapas, justo en el momento en que México entraba a las grandes ligas comerciales con Estados Unidos y Canadá, puso en el campo público la evidencia de las desigualdades estructurales de un México pluricultural que contradecían los felices discursos oficiales de un régimen que, aparentemente, se había reconfigurado con éxito.

Durante los primeros días del año, el país fue testigo del levantamiento guerrillero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; el 12 de enero el gobierno decretó un cese al fuego unilateral, y el 16 de febrero iniciaron los diálogos por la paz en San Cristóbal de las Casas, en los que estuvo presente el obispo Samuel Ruiz García. En el periodo de un año, la CEM emitió siete comunicados sobre el tema de los conflictos en Chiapas y las negociaciones por la paz.³⁵¹ Aunque conviene señalar que, previamente, el 8 de noviembre de 1993, la CEM dio a conocer un *Comunicado sobre Samuel Ruiz*, donde se señala que el P. Juan Pablo II entregó una misiva al mencionado obispo, sin dar detalles del contenido, pero en la que se presume una llamada de atención del Papa a instancias del propio Girolamo Prigione, quien “conformó un bloque contrario a don Samuel con el recién nombrado secretario de Gobernación, el chiapaneco Patrocinio González Garrido.”³⁵²

Unos meses después, el asesinato del candidato del PRI, Luis Donaldo Colosio, cimbró las estructuras del país por la grave coyuntura que enfrentaba el régimen a pocos meses de las elecciones federales de 1994. Ante este hecho la CEM emitió un comunicado el 24 de marzo, con un llamado genérico a la paz y la reconciliación.

En el periodo que analizamos, el Modelo I de Iglesia tomó mayor fuerza gracias a la respuesta de unidad que se suscitó en torno al asesinato del cardenal Posadas, y al hecho de que un buen porcentaje de los obispos a lo largo del país ya habían sido nombrados durante el pontificado de Juan Pablo II, en procesos donde tuvo mucha influencia Girolamo Prigione, lo

³⁵¹ Cf. Rodolfo Soriano, *op. cit.*, pp. 309-310.

³⁵² Jean Meyer, *Samuel Ruiz*, p. 79.

que explica el perfil doctrinal y pastoral de los prelados. El analista Bernardo Barranco coincide con otros analistas respecto al actuar de Prigione, cuando afirma que

Desde su llegada a México, no sólo se afianzó entre la clase política sino que logró formar parte de ella. Ha sido el arquitecto de las transformaciones actuales de la Iglesia católica mexicana, empezando por el disciplinamiento ideológico interno, particularmente contra la teología de la liberación, hasta la renovación casi total del cuerpo episcopal [...] Como pocos, llegó a conocer a la perfección las reglas no escritas del sistema político mexicano. Esto le permitió librar los obstáculos para obtener el reconocimiento jurídico de la Iglesia, su logro más importante.³⁵³

La postura de la mayoría de los obispos mexicanos ante las cuestiones sociales y políticas del país se había orientado hacia la promoción de la democracia de modo que “México avanzara en credibilidad y transparencia para alcanzar resultados aceptados por todos los partidos políticos contendientes en los procesos electorales de 1994.”³⁵⁴ El 14 de febrero de 1994, la CEM emitió un documento en respuesta a la delicada coyuntura que vivía el país. El documento titulado *Los valores para la democracia*, describe así la situación del país:

Somos conscientes de la coyuntura histórica de nuestra Patria. México se encuentra en una etapa de cambio que deberá favorecer un auténtico progreso. Nos parecen laudables los Acuerdos y Compromisos básicos por la paz, la democracia y la justicia que el 27 de enero han suscrito los partidos políticos nacionales y sus candidatos a la Presidencia de la República, “como una contribución al proceso de paz y a la solución de los problemas que hoy se plantea la conciencia del país en el marco del proceso electoral federal en curso.”³⁵⁵

La propuesta del documento va en consonancia con los lineamientos generales de la IV CELAM, celebrada en Santo Domingo y la encíclica *Centessimus annus* de Juan Pablo II, publicada en 1991, donde, ante el fracaso de la “solución marxista”, el acento se ponía en un nuevo modelo social y democrático, en el que se “reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, y de la libre creatividad humana en el sector de la

³⁵³ Bernardo Barranco, *La jerarquía católica y la transición mexicana*, p. 344.

³⁵⁴ Roberto Blancarte, “La doctrina social católica ante la democracia”, en Roberto Blancarte (comp.) *Religión, iglesias y democracia*, p. 58.

³⁵⁵ Rodolfo Soriano, *op. cit.*, p. 242.

economía.³⁵⁶ En este contexto, muchas diócesis del país comenzaron a desarrollar actividades pastorales de concientización respecto a las responsabilidades y derechos políticos de los ciudadanos, especialmente en hacer valer el derecho al voto. Por ejemplo,

la Diócesis de Guadalajara, a través de la comisión diocesana de pastoral social, preparó en mayo de 1994, justo tres meses antes de las elecciones locales, el material para el curso-taller sobre fe y política que se llevó a cabo en 33 parroquias de la Diócesis. El taller fue un llamado a los católicos para que participaran comprometidamente en el ejercicio de la democracia electoral a fin de promover el bien común, elegir gobernadores honestos y responsables y hacer valer el voto para edificar una sociedad más justa y solidaria³⁵⁷

Según la valoración de la Dra. Renée de la Torre “los talleres jugaron un peso importante para la transición política lograda en Jalisco, en donde el voto ciudadano permitió al PAN el arribo al poder en distintos municipios del estado como al propio gobierno de la entidad.”³⁵⁸

El 5 de julio de 1994, el Papa Juan Pablo II recibe a un grupo de obispos mexicanos de la región sur en el contexto de la Visita *Ad Limina*, donde el pontífice decía que “México necesita paz con justicia; necesita reconciliación, rechazando toda tentación de la violencia en estos delicados momentos [...] México requiere, por parte de las diversas instancias, un alto grado de responsabilidad y madurez que favorezca la mutua comprensión y la convivencia cristiana.”³⁵⁹ El 21 de agosto se celebraron las elecciones federales no sólo más competidas, sino también las más vigiladas que había confrontado hasta entonces el régimen político mexicano. En ella salió triunfador el candidato del PRI, Ernesto Zedillo.

Si bien en el discurso de la jerarquía eclesiástica a raíz del levantamiento en Chiapas se acelera el proceso de críticas a la marginación económica, la desigualdad y los altos costos sociales del neoliberalismo y se demanda mayor justicia social y democracia, a raíz del asesinato de Luis Donaldo Colosio, en marzo, el tono del discurso cambia. A partir de ahí la Iglesia se alía con el régimen en la campaña por la reconciliación nacional y por la paz. Campaña que implícitamente devenía en apoyo al

³⁵⁶ Juan Pablo II, Carta encíclica *Centesimus annus*, visto el 29 de septiembre de 2010 desde http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html

³⁵⁷ Renée de la Torre, *Ecclesia*, p 285.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 312

³⁵⁹ Cf. Juan Pablo II, “Mensaje del Santo Padre a los Obispos mexicanos”, en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, Año 2 No. 2 Verano (junio-septiembre) de 1994 pp. 176-179.

PRI y al PAN en la medida en que tanto el gobierno como el PRI e importantes medios de comunicación de masas proyectaban constantemente al PRD como propulsor de la inestabilidad y la violencia. (A lo cual no dejó de contribuir también un cierto discurso y comportamiento del propio PRD).

[...] Ante los resultados que dan una amplia victoria a los candidatos del PRI, el Episcopado declara su satisfacción por la participación ciudadana e insta a los contendientes a aceptar los resultados. En fecha tan inmediata como el 22 de agosto de 1994, es decir al día siguiente de las elecciones, en un documento firmado por Adolfo Suárez Rivera y Ramón Godínez Flores, presidente y secretario general de la Conferencia del Episcopado Mexicano, la jerarquía católica "exhorta a todos los partidos políticos a reconocer y aceptar la voz del pueblo expresada copiosa y pacíficamente en las urnas". Se insiste en que es muy importante edificar la unidad de la nación, vigorizar las tradiciones morales de nuestro pueblo y mirar con confianza el futuro. "La pluralidad de partidos y tendencias tienen importancia para la unidad y, en cuanto representan proporciones definidas de la ciudadanía, deben ayudar a las autoridades que resulten elegidas, en el ejercicio equilibrado del poder. Así este se podrá mantener en sus justos límites." señala el texto episcopal. El secretario de la Conferencia Episcopal Mexicana declaró a la prensa que la Iglesia católica vigilaría que Ernesto Zedillo, de llegar a la Presidencia, cumpla sus promesas de campaña para que este país tenga vida democrática.³⁶⁰

En su proyecto pastoral 1996-2000, los obispos mexicanos retomaron el compromiso de "proclamar insistentemente a la sociedad civil los valores de una genuina democracia pluralista, justa, participativa, iluminar y animar al pueblo hacia un real protagonismo, crear condiciones para que los laicos actúen para perfeccionar la democracia,"³⁶¹ en consonancia con los nuevos lineamientos que se impulsan al interno de la Iglesia desde el documento de la IV CELAM.

En este contexto, el Modelo I encontró fuerte apoyo y simpatía en grupos políticos de corte conservador, como Desarrollo Humano y Acción Ciudadana (DHIAC), fundado desde 1976, organización que adquirió presencia significativa en el espacio político en torno a las elecciones de 1988, cuando apoyaron al candidato panista Manuel J. Clouthier; en la década de los noventa se aliaron más fuertemente con el PAN y tomaron la bandera de la democracia y los derechos humanos, bajo la luz de los principios de la doctrina social cristiana emanados

³⁶⁰ Nora Pérez-Rayón, "Relaciones Iglesia-Estado (1988-1994). Una cara de la modernización", en *Política y cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, Núm. 5. Otoño 2005, p 134.

³⁶¹ Oscar Aguilar Ascencio, "La Iglesia católica y la democratización en México", en José de Jesús Legorreta, *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, p. 155.

del papado de Juan Pablo II, más que de los postulados del Concilio y de las reuniones del CELAM.³⁶²

Un hecho significativo en el devenir, tanto del Modelo II como el Modelo I, durante este periodo, fue el notable incremento en los pronunciamientos sobre el tema de los derechos humanos hicieron varios obispos a lo largo del país, dadas las constantes violaciones que se registraron, lo cual hablaba del distanciamiento que algunos sectores de este modelo de Iglesia comenzaron a tomar respecto al régimen, mostrando signos de que la pretendida unidad de la Iglesia, así como la respetuosa colaboración con el gobierno por la que Prigione había maniobrado por tantos años, comenzaban a debilitarse. Los derechos humanos se convirtieron en “lugares de contacto entre la labor evangelizadora y el campo político; es el lugar donde el encuentro genera fronteras móviles entre los linderos especializados de la acción meramente religiosa y popular.”³⁶³ Según el Centro Prodh, organismo defensor de derechos humanos:

durante el período que abarcan el sexenio de Carlos Salinas de Gortari y los dos primeros años de Ernesto Zedillo, el tratamiento dado al reclamo democrático de los movimientos sociales y de los sectores críticos y de oposición al gobierno, está fuertemente permeado por la intolerancia y por un cada vez más acusado autoritarismo [...] opera una estrategia de contención social y de guerra sucia contra opositores políticos y dirigentes sociales. Todo indica también que tal estrategia la dirigen entes ubicados en la sombra de la vida pública del país, incrustados en las instituciones del Estado y, aparentemente fuera de su control, que pasan por encima de la legalidad, del respeto a los derechos humanos y de las aspiraciones democráticas de la sociedad mexicana. La guerra de baja intensidad que se desarrolla en Chiapas y sus repercusiones en otras regiones del país, los homicidios y matanzas en el estado de Guerrero, el amago y los secuestros de periodistas críticos, el acoso militar en las comunidades indígenas, las amenazas a defensores de los derechos humanos, la impunidad que prevalece en la mayoría de los casos de violación a los derechos humanos y las reformas penales que ponen el riesgo el régimen de garantías individuales en México son apenas algunas facetas de un proyecto que, si algo revela, son las prioridades de un régimen en donde los derechos humanos no tienen preeminencia.³⁶⁴

A pesar de este grave estado de las cosas en materia de derechos humanos, los pronunciamientos de los eclesiásticos del Modelo I conservaron el sello de prudencia,

³⁶² Para profundizar en la historia y filosofía del DHIAC, *vid.* Renée de la Torre, *Ecclesia*. pp.304-309.

³⁶³ *Ibid.*, p. 332.

³⁶⁴ Jesús Acosta, *derechos humanos en crisis*, 1997, visto el 30 de septiembre de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/269>

conciliación y llamado a la unidad del país, por encima de establecer claramente las responsabilidades imputables a un régimen que mostraba serios signos de debilidad por la crisis política y económica que enfrentaba el país.

Según apuntamos al caracterizar los rasgos del sexenio de Zedillo, en 1995 la crisis económica hacía estragos entre la población más pobre del país y golpeaba severamente las clases medias. La voz de los obispos mexicanos no se hizo esperar. El obispo de Querétaro, Mario de Gasperín, dijo en una carta pastoral que hacía eco de las orientaciones pastorales que se venían discutiendo en el seno de la CEM “los gobernantes, economistas, banqueros, sacadólares y especuladores tienen una responsabilidad mucho mayor que el resto de la población. A quienes defraudaron los intereses nacionales invitábamos los Obispos a devolver lo ilícitamente obtenido para poder alcanzar el perdón de Dios y salvarse.”³⁶⁵ El resto del extenso documento contiene diversos cuestionamientos a los criterios neoliberales, el carácter excluyente del TLC³⁶⁶ y la pobreza creciente como estructura de pecado, es decir “algo enraizado en el sistema económico y político que nos rige que no concuerda con el plan de Dios.”³⁶⁷

Como se constata por este y otros documentos, la jerarquía de la Iglesia católica se pronunciaba más frecuente e incisivamente respecto a los graves problemas que enfrentaba el país en medio de la cada vez más notoria debilidad del régimen; ahora sí se escuchaba más combativa la voz del Modelo I de Iglesia. En medio de los malestares que esto provocó en el régimen, el 11 de febrero de 1996 Ernesto Zedillo se convirtió en el primer presidente mexicano que, como tal y oficialmente, fue recibido por el Papa en el Vaticano.

En agosto de 1996, ante la polémica que en el espacio público se hacía respecto a manifestación y difusión de ideas por parte de ministros de la Iglesia católica, el obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso Cervantes, escribió un comunicado sobre la materia donde establece:

³⁶⁵ Cf. Mons. Mario de Gasperín, “Carta pastoral sobre la situación actual del país”, en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, Año 4 No 1, primavera (marzo mayo) de 1996, p. 26.

³⁶⁶ Cabe destacar que en su momento “El ingreso de México al TLC de Norteamérica no mereció un documento específico de la CEM, aunque sí estuvo presente en repetidas ocasiones con motivo de los documentos de las comisiones, la propia presidencia de la CEM y de los obispos particulares.” Víctor M. Ramos, “Crisis económica y desarrollo en la visión de los obispos mexicanos”, en *Revista Estudios jaliscienses*, Núm. 39, febrero de 2000, Colegio de Jalisco, México, p. 45.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

La política en sentido amplio, en cuanto se refiere al bien común, a los valores fundamentales de la comunidad y de la persona humana, esto es, a la doctrina social de la Iglesia en lo tocante al campo político, interesa a la Iglesia toda [...] Nadie, por tanto, tiene derecho a impedir que se cumpla con su misión, sobre todo profética, por la que anuncian y denuncian con autoridad [...] Los pastores tienen derecho a formar orientar e iluminar la conciencia de los laicos en orden al cumplimiento de sus deberes cívicos, pero no tiene derecho, aprovechando su fuerza moral, de convertirse en líderes del orden económico, político, social, invadiendo el terreno propio de los laicos, que son los responsables, y mucho menos tratar de suplantar a los que ejercen la autoridad temporal por mandato del pueblo.³⁶⁸

El 20 de octubre de 1996, cuando el régimen seguía ahondando en su debilitante crisis interna, y de cara al ambiente enrarecido que se había propiciado entre sectores de la sociedad civil y el gobierno ante a las evidencias de graves violaciones a los derechos humanos, el cardenal Norberto Rivera dijo en una homilía que “si la autoridad se sale del marco legal o contraviene los derechos humanos, no hay obligación de tributarle obediencia”.³⁶⁹ De fondo, el cardenal Rivera cuestionaba las decisiones del gobierno del Distrito Federal al meter en el cuadro básico de medicinas, la llamada “píldora del día siguiente”, y la discusión iniciada por el PRD sobre la despenalización de la eutanasia. Tal declaración provocó el malestar y amenaza de sanciones por parte de Armando López Camba, director general de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, hacia los ministros eclesiásticos que hicieran un llamado a la desobediencia civil, así como el regaño al prelado del propio secretario Emilio Chuayfett. La solidaridad del resto de los obispos con Rivera Carrera no se hizo esperar. El conflicto que esta coyuntura provocó entre las autoridades gubernamentales y la Iglesia³⁷⁰, se podría considerar como el más significativo en los últimos años, por lo menos en cuanto a temas estrictamente políticos se refiere, y con ello se volvió a destapar la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado en diversos ámbitos: académico, jurídico, teológico y parlamentario³⁷¹. En estricto sentido las aguas no tardaron en apaciguarse y no se volvieron a escuchar en los meses y años siguientes planteamientos igual de directos de los obispos

³⁶⁸ Luis Reynoso Cervantes, “La manifestación y la difusión de las ideas por parte de la jerarquía católica”, en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, Año 4 No. 3, otoño (septiembre-noviembre) de 1996, IMDOSOC p. 241.

³⁶⁹ Cf. Daniel Pastrana, “Del púlpito a las urnas”, obtenido el 20 de agosto de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2005/10/30/mas-daniela.html>

³⁷⁰ Para ahondar en el contexto de esta pugna entre la Iglesia y el Estado, véase la revista *Proceso*, Núm. 104, 27 de octubre de 1996, pp. 12-16.

³⁷¹ Para conocer el debate que este asunto provocó en la LVI Legislatura del Senado de la República, véase el diario de la sesión del 22 de octubre de 1996 del primer periodo ordinario de sesiones, visto desde http://www.senado.gob.mx/index.php?ver=sp&mn=3&sm=3&lg=LVI_III&id=98

mexicanos respecto a la situación del país. Como sea este hecho fue un presagio de los nuevos tiempos por venir.

En 1997 ya se habían cumplido cinco años de los cambios legales que reconocían jurídicamente a las iglesias. Sin duda, los complejos acontecimientos de ese lustro no permitían ahondar claramente en las implicaciones de largo alcance que aquellos acuerdos tuvieron para la Iglesia. El jesuita Jesús Vergara opinaba en un artículo publicado en dicho año que

A casi cinco años de distancia del reconocimiento legal de las iglesias, se puede decir que nada sustancial ha cambiado ni para el pueblo mexicano ni para las bases de las comunidades católicas. En nada se ha sentido que las iglesias gocen de mayor libertad. Algún día y durante unas horas se ve a algunos jerarcas católicos presentes en el recinto legislativo cuando el Presidente lee su informe anual. Las religiosas, los religiosos y el clero pusieron en regla y legitimaron la posesión de sus bienes, aunque sólo los más rezagados, porque a esas alturas ya eran muchos los que las tenían plenamente legitimadas por vías indirectas, bajo la forma de asociaciones civiles. En los medios de comunicación aparecieron más noticias sobre cultos en las iglesias. Pero también se criticó más acremente cualquier declaración de cualquier dirigente católico contra el actual modelo económico.³⁷²

En abril de 1997, Girolamo Prigione dejó el cargo de Nuncio Apostólico, con lo que se cerraba una etapa clave en la historia de la Iglesia en México, especialmente en lo que respecta a las relaciones de ésta con el régimen. Como ya hemos constatado por diversas apreciaciones de algunos analistas, la influencia de Prigione en la configuración de la Iglesia mexicana fue fundamental a lo largo de los más de 19 años que estuvo como representante formal del Vaticano. Sin embargo, su estilo personal de proceder tanto al interno como al externo de la institución provocó importantes conflictos entre los máximos líderes eclesiásticos. Rubén Aguilar Valenzuela resume lo que significó Prigione para la Iglesia mexicana:

El representante papal favorece a sectores de la Iglesia, los que le garantizan su línea, y se dedica a golpear a los otros. Pone especial cuidado a combatir al clero progresista. La presión que ejerce sobre los sacerdotes y religiosos que caminan en la línea de la Teología de la Liberación es sistemática. Vigila de manera particular la enseñanza teológica en los seminarios. En todo momento hace valer su

³⁷² Jesús Vergara, "Iglesia-Estado: repasando la historia", obtenido el 12 de julio de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/337>

poder. Quita y pone obispos³⁷³. Violenta a las iglesias locales, y atenta constantemente contra la autoridad de los obispos. El conoce bien a los hombres de las iglesias mexicanas y sabe que no se habrán de rebelar. Hay reacciones de algunos preladados, pero son los menos. En este marco hay que entender el conflicto entre el nuncio y el cardenal Corripio Ahumada, Prigione sabe que cuenta con él apoyo de la Curia Romana y así lo hace saber a los obispos mexicanos.

El resultado del trabajo es que en la Iglesia mexicana se impone una sola línea. Las excepciones existen, pero se mantienen con esfuerzo y cuidado. No hay un espacio para la libre manifestación. Se pierde riqueza y vitalidad. Domina la ortodoxia. [...] En una de sus últimas declaraciones Prigione afirma que la Iglesia del país cuenta ahora con “obispos fieles al Papa, fieles a la Santa Sede, fieles al magisterio de la Iglesia”. Ninguna mención a la fidelidad con el pueblo, última razón de ser de los obispos. La institución -él es un funcionario del Estado Vaticano- es lo primero. Van a pasar muchos años para que la Iglesia mexicana pueda recobrar su propia dinámica, para que los obispos asuman la autoridad que les corresponde. Han concedido de más a la burocracia romana. Los casi veinte años de Prigione son decisivos.³⁷⁴

Años antes de la salida de Prigione se comenzó a hablar de la división interna de la Iglesia, y que se habían formado dos grupos antagónicos en la disputa por el poder. El de mayor influencia era el denominado “Club de Roma” -auspiciado por el propio Prigione y con el respaldo del poderoso Secretario de Estado del Vaticano Angelo Sodano-, en el que se agrupaba a los cardenales Juan Sandoval, de Guadalajara -cercano e influyente a los gobiernos panistas de Jalisco-, y Norberto Rivera de la arquidiócesis de México; además de los obispos Onésimo Cepeda -contumaz amigo de políticos de PRI y de la aristocracia mexicana-, Emilio Berlié, Sergio Obeso y Luis Reinoso. En el otro grupo se encontraban los seguidores del anterior arzobispo de México, Ernesto Corripio Ahumada, quien perdió el liderazgo de la Iglesia mexicana a partir de las maniobras del propio Prigione, además de varios ministros eclesiásticos -conocidos como la “mayoría silenciosa”- que habían tenido algún tipo de conflicto con este último, pero quienes mantuvieron cierto margen de maniobra a través de conservar el control de la presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano; a raíz de

³⁷³ Según Rodolfo Soriano “es posible apuntar que desde su llegada en 1979 hasta su retiro, en 1997, el delegado y posteriormente nuncio apostólico tramitó el nombramiento de por lo menos 55 de los 117 obispos que existían en México a mediados de 1998”. Rodolfo Soriano, *op. cit.*, p. 140.

³⁷⁴ Rubén Aguilar Valenzuela, *Prigione y la real politik*, 1997, visto el 18 de junio de 2010 desde <http://rubenaguilarvalenzuela.wordpress.com/1997/06/07/prigione-y-la-real-politik/>

estas tendencias dentro del Modelo I, por aquel entonces se hablaba de la pugna entre “Vaticanistas y mexicanistas”.³⁷⁵

Como sustituto de Prigione, el Vaticano nombró al eclesiástico español Justo Mullor, quien ejerció el cargo a lo largo de tres años. En 1999 le tocó la encomienda de organizar la cuarta visita de Juan Pablo II a México para presentar la Exhortación apostólica *Eclessia en América*, hecho que fue interpretado como el gran interés estratégico que la Santa Sede tenía por este país. Dice Bernardo Barranco que

No es gratuito que el Papa, desde México, habló en enero de 1999 al continente, pues México es un poderoso puente cultural y religioso entre el norte y el sur de América que entra al tercer milenio como el continente de la catolicidad más afianzada. México tiene el catolicismo popular más fervoroso; el santuario de la Basílica de Guadalupe es el segundo en el mundo, después de San Pedro. En nuestro país se genera el mayor número de vocaciones. En el ámbito de los religiosos, los mexicanos están presentes en los más apartados rincones del planeta, especialmente en África y Asia. Sin exagerar, se puede ubicar que por primera vez un obispo mexicano como Javier Lozano Barragán figure en la curia romana, y que en La Habana el nuevo nuncio sea precisamente mexicano.

El enfoque pastoral y las acciones de Justo Mullor lo llevaron a apoyarse más en la CEM, dada su visión más apegada a impulsar la colegialidad de los obispos, que por los lineamientos más elitistas y autoritarios del llamado “Club de Roma”, lo que avivó más las confrontaciones internas. Además, su acercamiento al problema de Chiapas le hizo cambiar su perspectiva y terminó por apoyar la labor del obispo Samuel Ruiz. Así pues,

Mullor se ve obligado a conciliar y negociar en conflictos eclesiales internos delicados con posturas opuestas en torno al asesinato del cardenal Posadas; es árbitro entre las fuertes discrepancias en Tehuantepec entre los monseñores Arturo Lona y Felipe Padilla; enfrenta los escándalos derivados por los supuestos abusos sexuales del padre Maciel; el tema de las narcolimosnas lo agrava el nuncio declarando imprudentemente que también existen las “narcomordidas” y, por si fuera poco, tiene que tranquilizar a un enfurecido presidente de la república que desata agresiones verbales.³⁷⁶

El asunto de las acusaciones sobre la conducta moral del P. Marcial Maciel Degollado, fundador de la poderosa e influyente congregación de los Legionarios de Cristo, puso en movimiento a actores claves de la coalición política dominante, pues altos jerarcas de la

³⁷⁵ Cf. Bernardo Barranco, *La jerarquía católica y la transición*, pp. 343-350.

³⁷⁶ *Ibid.* p. 353

cúpula empresarial, política y eclesiástica, con los que habitualmente se relacionaba el P. Maciel, movieron todo su poder para desactivar el curso de las investigaciones que varios periodistas hacían de los supuestos abusos sexuales que, décadas atrás, perpetró el religioso en contra de varios jóvenes formandos de su congregación. Uno de los periodistas que colocó el asunto a la luz pública, Ciro Gómez Leyva narró, en un artículo muy posterior a los acontecimientos, que el propio secretario particular del presidente Zedillo y el entonces Secretario de Comunicaciones y Transportes operaron para tratar de impedir la transmisión del lunes 12 de mayo de 1997, la cual finalmente se hizo a pesar de las presiones, develándose así el tema a través del entonces independiente Canal 40. Dice Gómez Leyva que “la noche del 12 de mayo de 1997 pudimos confirmar que la rectoría de la televisión mexicana se había desplazado de Bucareli [sede de la Secretaría de Gobernación] a las oficinas de los grandes empresarios, las agencias de publicidad y las embrionarias centrales de medios. Y que la apertura a los debates y reportajes políticos se acoplaba, en sentido contrario, con la intolerancia cultural”³⁷⁷La coalición política dominante en pleno mostró su poder, por encima de la cara de un régimen cada vez más débil e inoperante, hecho que le valió escuchar no pocas veces al citado periodista por parte colegas: “Yo hubiera querido apoyarlos [a los periodistas que apoyaron la difusión del asunto], pero tú sabes quiénes son los Legionarios”.³⁷⁸

La congregación de los Legionarios de Cristo ha representado para el régimen político mexicano y el ala conservadora de la Iglesia –Modelo I-, un poderoso instrumento de formación de los hijos de las élites mexicanas, tanto políticas como económicas. Su visión doctrinal esta apegada a la ortodoxia más cercana a los planteamientos de Juan Pablo II, por lo que durante su pontificado fueron instrumento de gran influencia para revertir los cambios que propuso el Concilio Vaticano II y el CELAM. Los Legionarios fueron actores clave en la cuarta visita del Papa polaco en 1999, en la que se habló en muchos medios del protagonismo que ejerció el cardenal Norberto Rivera, personaje cercano al P. Maciel.³⁷⁹

A menos de tres años de su labor, en febrero del año 2000, el Vaticano anunció el relevo de Justo Mullor, por Mons. Leonardo Sandri como nuevo nuncio en México. Con este

³⁷⁷ Ciro Gómez Leyva, “Maciel: La operación censura. Crónica del boicot a Canal 40”, en *Nexos*, núm. 391, julio de 2010, p. 28.

³⁷⁸ *Loc. cit.*

³⁷⁹ Cf. Roberto Blancarte, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, Grijalbo, México, 2004, p. 184

movimiento “un favorecido indiscutible sería el gobierno mexicano que desde que salió Prigione hasta la cuarta visita del Papa, las relaciones con la Iglesia se tensaron especialmente por las expulsiones de sacerdotes y cierre de templos en Chiapas”.³⁸⁰ El nuncio Mullor representó un papel totalmente opuesto a Prigione, por lo que existe la sospecha de que el régimen, apoyados por el ala dura del episcopado, consiguieron su remoción.³⁸¹ En su carta de despedida al presidente de Zedillo y a los obispos mexicanos de la CEM, Mons. Mullor sugerentemente les dice: “La gran mayoría de mis hermanos obispos es perfectamente consciente de que no es éste momento de cultivar indebidas injerencias de la Iglesia en el Estado ni de éste en la Iglesia [...] Nadie entre ustedes trata de imponerse a nadie. Todos quieren aspirar a vivir una eclesiología del Cenáculo.”³⁸²

El 21 de mayo del 2000 el Papa Juan Pablo II canonizó a 25 de los llamados mártires mexicanos, en un hecho que provocó diversas lecturas políticas, pues aquellos hombres, entre los que se encontraban sacerdotes y laicos, fueron asesinados en el gobierno de Plutarco Elías Calles, padre político del régimen, en el marco de la llamada “Guerra cristera” (1927-1929). Las valoraciones del hecho campearon entre la reivindicación de la Iglesia ante un régimen que la sometió al ostracismo y una muestra de la nueva fortaleza de la institución, mientras que otros veían en este hecho la amenaza o claudicación del régimen hacia los valores de laicidad sobre los que se había construido el Estado mexicano.³⁸³

Mientras dirimía sus propios conflictos a nivel cupular, la Iglesia mexicana dirigía su interés hacia la lucha en la arena electoral en vista a las elecciones federales del año 2000³⁸⁴. Según los planteamientos de Gustavo Mejía, “Francisco Labastida, candidato del PRI a la

³⁸⁰ Bernardo Barranco, *La jerarquía*, p. 356

³⁸¹ Gustavo Mejía, “La Iglesia y el gobierno foxista”, en Jorge Alonso *et. al.*, *La acuitada coyuntura mexicana*, Universidad de Guadalajara, México, 2006, pp. 135-136.

³⁸² Mons. Justo Mullor, “No siempre es fácil decir adiós”, en *La cuestión social*, IMDOSOC, Año 8 No. 1, (enero-marzo) del 2000, p. 20-21.

³⁸³ Un acercamiento calificado de esta etapa en la historia del país y lo que significó los procesos de canonización, véase Fernando M. González, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, Plaza y Valdez, México, 2001.

³⁸⁴ En marzo de 2000, los obispos mexicanos dan a conocer una carta pastoral, en el contexto del Año Jubilar por los dos mil años de la era cristiana, donde analizan el devenir histórico de la Iglesia en México desde la época de la Conquista, hasta los retos que en ese momento enfrentaba la Iglesia en un país con graves problemáticas tanto en materia social, política, económica y cultural. Conferencia del Episcopado Mexicano, *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, 2000, obtenido el 20 de septiembre de 2010 desde http://www.vicariadepastoral.org.mx/6_cem/encuentro_jesucristo/encuentro_jesucristo_contenido.htm, o el estudio sobre el mismo en VV. AA. “La voz de los obispos”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 718, Mayo-Junio, 2000, México, pp. 5-45.

presidencia, tenía el apoyo del arzobispo Norberto Rivera y de Onésimo Cepeda, obispo de Ecatepec. Fox, el candidato del PAN, tenía el apoyo de grandes grupos conservadores, así como de los obispos de la región del Bajío, particularmente el obispo de León, Monseñor José Guadalupe Martínez Rábago, así como el de San Juan de los Lagos, Monseñor Javier Navarro”.³⁸⁵

Como ya hemos hablado ampliamente, el régimen mexicano demostraba graves signos de debilidad, por lo que ciertos valores políticos como la estricta separación de Iglesia y Estado, que había operado en décadas recientes y que habían dado pie a las reformas legales para adecuar el marco jurídico vigente en la materia, comenzaron a relativizarse. En su primer acto de campaña, el 10 de septiembre de 1999, el candidato del PAN enarboló un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe, acto que le valió serias críticas y diversos niveles de lectura. Por primera vez en el México moderno, las convicciones religiosas de un político se constituían en capital simbólico de gran peso de cara a un país, nominalmente al menos, de mayoría católica. “Por lo tanto, sin lugar a dudas Fox provoca no sólo a la cultura política, sino deja ver lagunas jurídicas.”³⁸⁶ Lo cierto es que el perfil religiosamente conservador y ortodoxo del candidato panista, quien dijo en propias palabras quería emular al líder polaco Lech Walesa, agradó a buena parte de los obispos del Modelo I de la Iglesia mexicana, muchos de los cuales compartían con Fox el hecho de provenir de la región centro-occidente del país, tradicionalmente la más católica de México.

Dos meses antes de las elecciones, el 27 de abril de 2000, Vicente Fox, firmó 120 cartas dirigidas a los obispos mexicanos, donde planteó 10 propuestas en las que se llamó coloquialmente como el “decálogo de Fox”; con ellas pretendía atender los añejos reclamos de la Iglesia por tener acceso a los medios de comunicación, promover el derecho a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, la libertad religiosa, la homologación de estudios eclesiásticos con los civiles, etc.³⁸⁷ En opinión de Bernardo Barranco “las propuestas son equívocas y sujetas a diferentes lecturas”, pero lo que se buscaba de fondo con este acercamiento directo con la jerarquía es que

³⁸⁵ Gustavo Mejía, *op cit.* p. 135.

³⁸⁶ Bernardo Barranco, *La jerarquía*, p. 361.

³⁸⁷ El llamado “decálogo” se puede leer completo en Nora Pérez Rayón, “Iglesia católica y poder”, p. 89

más allá de la propuesta electorera u otro acto de mercadotecnia religiosa, el equipo foxista realiza un dramático llamado de alianza con la jerarquía, no sólo para apoyar su candidatura sino apunta a inducir al bajo clero rural para que lo respalden, porque la parroquia rural es el “único” contrapeso real a la manipulación oficial de los programas sociales hacia el campo, y a las organizaciones priístas corporativas que hacían del voto rural un factor decisivo en la recta final de la contienda electoral.³⁸⁸

El 2 de julio del año 2000 Vicente Fox Quesada se convirtió en el primer presidente surgido de la oposición después de más de siete décadas de dominio priísta. Respecto a este triunfo llama la atención la valoración que una década después, durante el gobierno del panista de Felipe Calderón, se hace en el libro de texto oficial de historia de México de cuarto, quinto y sexto de primaria: “El triunfo de Vicente Fox tuvo el sabor de la revancha de aquellos que supuestamente habían sido vencidos por la Revolución: las élites locales, los agricultores ricos y los católicos.”³⁸⁹

Durante el periodo que estamos analizando, mismo que concluye con la alternancia política en la presidencia de la República, respecto al Modelo II de Iglesia se polariza la atención respecto al surgimiento del movimiento guerrillero en Chiapas, pues surgió un “nuevo referente de la utopía del cristianismo de liberación bajo la imaginería de los rostros encapuchados: el EZLN y el subcomandante Marcos, pero sobre todo bajo el liderazgo de Samuel Ruiz.”³⁹⁰

Las muestras de apoyo hacia la labor pastoral de Samuel Ruiz no se hicieron esperar tanto en México como fuera del país, pero los cuestionamientos y presiones de las autoridades eclesiásticas mexicanas y del Vaticano no se hicieron esperar. La labor pastoral de este obispo, desde su llegada a la diócesis de San Cristóbal de las Casas en 1960, estuvo marcada por la opción por los pobres, especialmente los indígenas, pues según él mismo dijo: “compartir la miseria diaria de las masas rurales y de las que se amontonan en los arrabales es un rudo aprendizaje.”³⁹¹ En su labor fue apoyado por diversas congregaciones religiosas como los jesuitas, los dominicos, las hermanas del Divino Pastor, etcétera, lo que hacía del pluralismo

³⁸⁸ Bernardo Barranco, *La jerarquía*, p. 364.

³⁸⁹ Secretaria de Educación Pública, *Arma la Historia. Primaria II*, México, 2010, p. 205.

³⁹⁰ René de la Torre, *Ecclesia*, p. 323.

³⁹¹ Jean Meyer, *Samuel Ruiz*, p. 28.

una realidad el interno de la diócesis, cuestión que si bien aportaba su riqueza, también era origen de no pocos conflictos.³⁹²

Como hemos visto en otros momentos a lo largo de este análisis, la labor pastoral del Modelo II provocaba tensiones con las élites locales y las autoridades estatales y federales; en el caso de Samuel Ruiz no fue la excepción. Lo mismo que con algunos sectores de las autoridades eclesiásticas, pues según lo vimos anteriormente, el obispo recibió reprimendas del propio Juan Pablo II en 1993³⁹³. La labor de este obispo incluía, además de la evangelización propiamente dicha, una paciente labor de concientización de la propia realidad por parte de los fieles de la Iglesia, en vistas a provocar y generar cambios en las estructuras ancestrales que son causa de la pobreza y la marginación. En una entrevista con Armando Lampe, investigador de la Universidad Quintana Roo, el comandante David del EZLN expresó lo siguiente:

La diócesis de San Cristóbal sembró la Palabra de Dios, que después de muchos años creció y dio frutos en el movimiento indígena. El comandante reconoce la influencia de la actividad pastoral de Don Samuel Ruiz, las comunidades de base y los agentes de pastoral, quienes concientizaron a los indígenas y que gracias a esta nueva conciencia ellos se organizaron para presentar sus demandas sociales, especialmente para recuperar sus tierras. Los indígenas, cada vez más pobres y sin tierra, se organizaron entonces para tomar tierras, pero la respuesta del gobierno fue el desalojo, represión y persecución. El comandante David expresó que inclusive “con la Biblia en la mano nos mandaron a la fregada”. Ante esta situación de mayur represión, los indígenas buscaron otras alternativas y entonces decidieron empezar con la rebelión. Nadie quiere la guerra, dice el comandante, pero no nos dejaron otra alternativa.³⁹⁴

³⁹² Jean Meyer detalla los conflictos que fueron recurrente entre jesuitas y dominicos a partir de visiones diferentes de la comunidad cristiana ideal. Cf. *Ibid.*, pp. 48-50.

³⁹³ Según Nora Pérez-Rayón: La Iglesia católica mexicana caracterizada por su sumisión al Vaticano da muestras, en el caso de Samuel Ruiz y Chiapas, de su vocación nacionalista herida por las intromisiones del Nuncio Apostólico y su papel protagónico y excluyente. El Episcopado mexicano cerró filas con el obispo Ruiz para frenar la versión de que la Iglesia, y en particular Don Samuel, eran cómplices o instigadores del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y resaltando su papel de mediador legitimado del conflicto [...] Chiapas presenta un dilema para el Vaticano y su Nuncio en la medida en que de cierta manera *reivindica a la Teología de la Liberación* criticada, deslegitimada y perseguida por Juan Pablo II en América Latina, y fuertemente comprometida con un levantamiento armado de bases populares indígenas. (La influencia religiosa se evidencia en documentos y expresiones y es fruto de la acción de numerosos catequistas). Con el caso Chiapas la Iglesia *fortalece su legitimidad identificándose con la pobreza y la marginación* aun cuando condena la vía violenta para la consecución de los fines. Reconoce las causas sociales del conflicto y pide solución pacífica y negociada, pero que atienda a las necesidades socioeconómicas y reclamos de justicia social y democracia. Nora Pérez-Rayón, “Relaciones Iglesia-Estado”, p. 133.

³⁹⁴ Armando Lampe, “De Medellín a Chiapas”, En *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 707, Julio-Agosto 1998, México, p. 26.

El propio Samuel Ruiz dice:

Se puede afirmar que después de la colonización de la Selva, el factor más decisivo en el desarrollo de los pueblos indígenas y campesino de las Cañadas [...] fue la influencia ideológico-política de los agentes de pastoral de la diócesis [...] Es cuando su presencia resultó más favorable para el desarrollo de las comunidades, siendo esto una función de contrapeso al discurso racista y a la división estructural de la sociedad chiapaneca sustentada en gran parte en la etnicidad.³⁹⁵

El liderazgo del propio obispo Samuel Ruiz hizo que fuera invitado por el Lic. Manuel Camacho Solís, delegado del presidente Salinas como interlocutor oficial del gobierno, para participar en el proceso de negociación de paz con el EZLN, a través de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), organización en la participó durante cuatro años hasta su disolución en junio de 1998, cuando el propio Ruiz denunció la falta de voluntad mostrada por el gobierno de Zedillo y las constantes agresiones y violación de derechos humanos hacia sus sacerdotes y ministros.³⁹⁶

La irrupción del movimiento guerrillero zapatista conllevó por parte de no pocos analistas la sospecha de la presencia de los jesuitas en la organización y apoyo al movimiento, por lo que la ofensiva contra el Modelo II de Iglesia no se hizo esperar.³⁹⁷ La empresa Televisa, a través del periódico SUMMA y del periodista Jacobo Zabludowsky, afirmaron que el jesuita mexicano Jerónimo Hernández era el subcomandante Marcos, líder del EZLN. El mencionado diario continuó sistemáticamente con sus señalamientos hacia los jesuitas alegando tener “documentos comprometedores”. Junto a las denostaciones periodísticas, varios jesuitas sufrieron amenazas hacia sus personas y oficinas. El obispo Samuel Ruiz también fue objeto de todo tipo de acusaciones hacia su persona y labor pastoral. Las denuncias del provincial jesuita, José Morales Orozco, ante las autoridades competentes no tuvieron eco y ratificó, a través de diversos medios, su compromiso con el pueblo de Chiapas

³⁹⁵ María del Carmen Legorreta, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la selva lacandona*, Cal y Arena, México, 1998, pp. 60-61.

³⁹⁶ Cf. Gustavo Castro Rojo, *Se disuelve la CONAI*, 1998, obtenido el 2 de septiembre de 2010 desde <http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/SENAL.pdf>

³⁹⁷ David Fernández hace una completa crónica del proceso social y acusaciones que enfrentó la Compañía de Jesús por parte de medios de comunicación, columnistas y sectores de la Iglesia encabezados por Girolamo Prigione. Cf. David Fernández, *La Iglesia de los pobres en la mira del gobierno*, 1994, obtenido el 4 de septiembre de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/859>

y la labor del obispo Ruiz.³⁹⁸ A pesar de los reclamos que llevaron a los superiores jesuitas congregados en Roma a dirigir un pronunciamiento al presidente Zedillo, en 1995 las amenazas continuaron, especialmente las dirigidas hacia el jesuita David Fernández, director del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, organismo ampliamente reconocido por sus denuncias a la sistemática violación de los derechos humanos por parte del régimen. De fondo estaba presente el fantasma de los asesinatos de seis sacerdotes jesuitas en El Salvador, el 16 de noviembre de 1989.

En medio de este contexto, en el primer semestre de 1995, por disposición del Vaticano, varias comisiones especiales nombradas desde la Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede visitaron las instituciones mexicanas dedicadas a la formación teológica y filosófica de religiosos y religiosas. La visita a los institutos jesuitas fue encabezada por el obispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán, uno de los miembros del llamado “Club de Roma” y quien recibiría el capelo cardenalicio en octubre de 2003. En 1997, como resultado de dichas visitas, dos centros de estudios Jesuitas – al Colegio de Estudios Teológicos (antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey) y al Centro de Reflexión Teológica (CRT)- reciben el comunicado oficial donde se restringía a que únicamente aceptaran estudiantes de esa orden³⁹⁹; la decisión generó molestia e incertidumbre en los superiores de las congregaciones y órdenes religiosas que por veinte años realizaron allí sus estudios. En diciembre de 1998 “El Sr. Cardenal D. Norberto Rivera Carrera firmó ya su aceptación de que el Instituto Teológico reciba alumnos religiosos no jesuitas; Roma tiene que dar su aprobación, pero esta firma era un requisito”⁴⁰⁰; a principios de 1999 el Delegado Apostólico, Mons. Justo Mullor, da a conocer la autorización del Vaticano para volver a recibir estudiantes no jesuitas. Sin embargo, ante la incertidumbre por los estudios teológicos, en mayo de 1999, por instancia de la Asamblea Nacional de la Conferencia de Superiores Mayores se fundó el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM), mismo que contó con el reconocimiento de la citada Congregación para la Educación Católica, con lo que se garantizaba la ortodoxia en los contenidos teológicos y la metodología formativa. Otro paso

³⁹⁸ Cf. “Campaña contra los jesuitas, contra don Samuel y contra los que tienen la opción por los pobres”, en *XIPE TOTEK*, núm. 11, julio 1994, pp. 219-222.

³⁹⁹ Cf. Salvador Treviño Castro, *Crónica del Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México*, México, 1997, p. 139.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 143.

similar se dio en el año 2002 respecto a los estudios de filosofía, pues varias las congregaciones religiosas fundaron el Instituto de Formación Filosófica Intecongregacional de México, con sede en Guadalajara, dejando atrás la etapa en la que varias generaciones de religiosos se formaron filosóficamente con los jesuitas en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias.

En lo que marcaría la apoteosis de la violación de los derechos a la vida y la libertad, y una de las páginas más negras en la historia moderna del país, el 22 de diciembre de 1997, 45 niños, mujeres y ancianos, todos ellos miembros de la Organización Civil “Las Abejas” que oraban pacíficamente por la paz, fueron masacrados en Acteal, pequeña comunidad del estado de Chiapas. Este hecho cimbró la conciencia nacional y los reclamos hacia el régimen no se hicieron esperar, ante los signos que hablaban de que perpetró un crimen de Estado. El acontecimiento enfrentó la condena y reacción de varios sectores de la Iglesia mexicana, aunque los acentos en el análisis y lectura de los hechos fueron muy plurales. La CEM demandó a los gobiernos federal y estatal de Chiapas “actuar de manera más firme y decidida, sin diferir las decisiones” para castigar conforme a la ley. Condenó “el horrendo crimen de asesinar o de herir a niños, mujeres y hombres indefensos” y luego expresó un “¡Basta ya de violencia y de muerte! ¡Basta ya de injusticia e irresponsabilidad!”.⁴⁰¹ El recientemente nombrado Nuncio Apostólico en México, Justo Mullor, expresó que “no hay ninguna justificación para que ningún gobernado, sea de izquierda, derecha o de centro, esté armado...con las armas no se consigue más que multiplicar la violencia...”⁴⁰²

Raúl Vera López, Obispo Coadjutor de San Cristóbal de las Casas, declaró en vísperas de una visita que por aquellas fechas haría al Vaticano: “...aprovecharé la visita para denunciar ante la alta jerarquía católica y la Congregación de Justicia y Paz del Vaticano que en Chiapas estamos al borde de una guerra civil y que el gobierno no está haciendo nada ante la ejecución paulatina de toda la población indígena.”⁴⁰³

El acontecimiento de Acteal demostró los diversos niveles de análisis y denuncia por parte del Modelo II de Iglesia -cada vez más debilitado por los embates del Vaticano, la

⁴⁰¹ Gustavo Castro Soto, *Navidad de luto. Algunas reacciones a la masacre en Acteal*, Chenalhó, 1997, obtenido el 3 de agosto de 2010 desde <http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/NAVACTEAL.pdf>

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

jerarquía mexicana más simpatizante de la ortodoxia y de sectores de la población mexicana que reprobaba que los “padres se metieran en política”-, quienes a través de diversas instancias documentaron el contexto que dieron origen a este crimen, en comparación a la reacción más “prudente” del Modelo I. Una lectura significativa sobre el acontecimiento vino de fuera de México, a través de uno de los grandes líderes morales del modelo de Iglesia comprometida con los pobres, el obispo Pedro Casaldáliga, de la diócesis de Sao Félix do Araguaia, Brasil, quien expresó

nos sentimos en el deber sagrado de denunciar la omisión y complicidad de las autoridades del Estado de Chiapas y de las autoridades del país ante la sistemática violencia organizada que estalla en masacres, violaciones, amenazas, quema de casas, calumnias y hasta el intento de acabar con la vida de los dignísimos pastores de esa Iglesia de Chiapas...La opinión pública mundial va adquiriendo cada vez más una conciencia más clara de que esos grupos paramilitares o de escuadrones de la muerte, son verdaderas fuerzas subsidiarias al servicio de la represión nacional, de la violencia del ejército y de la codicia insaciable del latifundio. Cualquier atenuación o cualquier palabra de excusa por parte de las autoridades sueno hoy en el mundo a cinismo cómplice...⁴⁰⁴

El 1° de mayo del año 2000, Mons. Samuel Ruiz es sustituido oficialmente por Mons. Felipe Arizmendi, anterior obispo de la diócesis de Tapachula en el mismo estado de Chiapas, una vez que presentó su renuncia como obispo de San Cristóbal de las Casas al haber cumplido el límite de 75 años que exige el Derecho Canónico⁴⁰⁵. Previamente, en diciembre de 1999, el obispo coadjutor, Raúl Vera, había sido trasladado como obispo titular de la diócesis de Saltillo.⁴⁰⁶

3.5.2 Articulación en torno a la hipótesis

Las preguntas de Oscar Aguilar Ascencio, investigador de la Universidad Iberoamericana, son más que elocuentes para entender el momento que vivía la Iglesia en el

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ Para consultar los discursos de los obispos saliente y entrante, además del pronunciado por el Nuncio Mons. Leonardo Sandri, véase Leonardo Sandri, “Palabras de Mons. Sandri” en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm., 718, Mayo-Junio, 2000, México, pp. 46-53.

⁴⁰⁶ Raúl Vera fue obispo de Ciudad Altamirano hasta el 14 de agosto de 1995, fecha en que el Papa lo nombró Obispo Coadjutor en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Ahí llegó a tomar posesión de su cargo el 4 de octubre de ese mismo año. Junto a don Samuel Ruiz García, obispo de esa diócesis, trabajó en la realización y culminación del III Sínodo Diocesano. Se ocupó de la formación de los diáconos permanentes, para lo cual, siempre con don Samuel, colaboró en el Directorio para el Diaconado Permanente Indígena. Visitó toda la diócesis, hasta las comunidades más lejanas. Cf. <http://www.diocesisdesaltillo.org.mx/faq/nuestro-obispo.html>

momento que el régimen enfrentaba su mayor crisis de credibilidad y operatividad política, justo en la antesala de la alternancia que significó el triunfo de Vicente Fox:

¿No es notable que de casi 110 obispos repartidos en 57 diócesis y 14 arquidiócesis sólo un número pequeño se ha distinguido por su liderazgo y trabajo pastoral? ¿No es notable que sólo exista un Samuel Ruiz y un Arturo Lona en el episcopado cuando las condiciones socioeconómicas de sus diócesis se pueden encontrar en muchas otras? La nueva generación de obispos que hoy está asumiendo una posición de liderazgo entre la jerarquía y entre los medios, como Norberto Rivera y Juan Sandoval, se ha distinguido hasta ahora no tanto porque su trabajo haya dado resultados espectaculares para la propia Iglesia o incluso a conflictos o tensiones políticas con el gobierno, sino porque han expresado públicamente y con frecuencia sus puntos de vista con respecto a asuntos políticos de interés nacional.⁴⁰⁷

El tono de los señalamientos de Oscar Aguilar y después del recorrido hecho a lo largo de este capítulo por las intersecciones que los diversos modelos de Iglesia tuvieron con el régimen político mexicano, nos indica que a lo largo de estas complejas tres décadas, la Iglesia católica mexicana ejerció una influencia política más bien desdibujada. Si bien el Modelo II generó acciones que buscaban transformaciones más profundas en las condiciones que mantenían empobrecidos y marginados millones de mexicanos, la oposición autoritaria de los representantes del Modelo I y del mismo Vaticano, terminaron por desgastarlo. Por otra parte, la debilidad del régimen permitió la emergencia de nuevas organizaciones e iniciativas ciudadanas que buscaban incidir en el espacio público en temas como la defensa de los derechos humanos, la ecología, el apoyo a grupos vulnerables, etc., las cuales ya no tenían necesidad de vincularse necesariamente con una línea pastoral-religiosa. Como veremos en el capítulo conclusivo, muchos miembros de congregaciones y órdenes religiosas que trabajaron durante años desde la perspectiva de la opción por los pobres encontraron en la vida laical nuevas posibilidades de trabajo y acción social. En opinión del vaticanólogo Giancarlo Zizola:

Hay un déficit de profetismo en la Iglesia católica y en el magisterio. Actualmente vemos un magisterio que funciona esencialmente para servir a los intereses de esa Iglesia, para asegurarle una presencia pública [...] Actualmente, en América Latina hay una nueva Iglesia del silencio. Ciertamente, existen obispos bastante activos que toman posiciones valientes al subrayar que no se

⁴⁰⁷ Oscar Aguilar Ascencio, “La Iglesia católica y la democratización en México”, en José de Jesús Legorreta *et al.*, *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México, 2000, p. 149.

puede hablar de democratización sin enfrentar el problema de la exclusión social, pero globalmente se nota que se quiere alinear a los católicos, censurando todo lo que tenga que ver con la teología de la liberación y las distintas corrientes que generó.⁴⁰⁸

En contrapartida, el Modelo I se escindió, como vimos, en dos tendencias: una más representada por la CEM, quienes mantuvieron el tono conciliador que siempre los caracterizó hacia los diversos actores del régimen, y el “Club de Roma”, quienes, de modo unilateral y poco articulado, asumieron un carácter más crítico y abiertamente combativo hacia ciertas decisiones de las autoridades, aunque mantuvieron líneas de contacto con actores claves del régimen, además de la alta clase empresarial que financió la visita papal de enero de 1999, que como dijimos líneas arriba, significó un escaparate para el propio cardenal Rivera.

El Dr. Jesús Vergara nos recuerda en un artículo lo que Jean Meyer había escrito en diciembre de 1989: "Creo que la religión es la única chispa capaz de avivar la democracia"⁴⁰⁹. Sin embargo, después del devenir de la acción de la Iglesia en las nuevas condiciones políticas del país, la perspectiva del historiado había cambiado, pues en agosto de 1997: “Actualmente la iglesia católica, acompañante con voz y silente del Estado mexicano en sus distintas etapas históricas, se expresa plenamente en temas nacionales, sin que esto signifique una real influencia en la sociedad”. El Dr. Vergara concluye que

contrario al poder que ejerció por siglos entre su feligresía, la iglesia católica es incapaz de influir para incitar a una rebelión o a una preferencia política, aunque todavía atemoriza a las autoridades, incapaces de aceptar la pluralidad que predicen en su discurso. El peso político de la iglesia católica es mínimo. Ya no tiene la fuerza para influir. Ahora los católicos no aceptan indicaciones concretas y por ello la iglesia, por sí misma, es incapaz de transformar a la sociedad. Distendió sus relaciones con el Estado cuando éste empezó a debilitarse [...] Por todos los caminos es necesario un cambio de fondo donde todo cristiano tenga la confianza y la libertad para hablar y para escuchar, para anunciar y para denunciar, para transformar la sociedad libre y democráticamente desde las raíces más hondas de una fe vivida y arraigada en la propia cultura. Si no sucede este cambio de fondo, la Iglesia católica corre el riesgo de seguir perdiendo a las mayorías, que la miran cada vez más unida a las clases ricas y poderosas. Si no cambia, la iglesia católica será una institución cada vez más impopular.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Anne Marie Mergier “Llegó el momento del examen de conciencia”, en *Proceso*, edición especial, México, 22 de enero de 1999, p. 53.

⁴⁰⁹ Jesús Vergara Aceves, “Iglesia-Estado: repasando la historia”.

⁴¹⁰ *Ibid.*

Como corolario de todo esto, desde la perspectiva que arrojan las estadísticas de los censos oficiales, la Iglesia católica fue perdiendo membrecía a lo largo del periodo que abarca esta investigación: en 1970 el número de católicos representaba el 96.2%; en 1980, era el 92.6%; en 1990, el 89.7%; mientras que en el año 2000, los católicos representaban el 88.0%.⁴¹¹

⁴¹¹ Eduardo E. Sota, *op cit.*, p. 149.

CONCLUSIÓN

Inercias y contantes en la última década

4.1 Los últimos diez años: un régimen en debilidad continua.

Desde la perspectiva estrictamente política, el arribo de Vicente Fox como primer presidente de oposición después de más de setenta años de predominio priísta, fue leído en primera instancia como el ingreso de México a la dinámica de la democracia, cuyo primer gran paso habría sido lograr la alternancia a través de la copiosa participación ciudadana en las urnas. Para muchos fue un punto de llegada, para otros apenas un punto de partida de una verdadera democracia por construir. Sin embargo, el aprendizaje de los mexicanos después del sexenio foxista y del apretado triunfo del panista Felipe Calderón, en lo que fue uno de los momentos más críticos y delicados de la historia moderna del país, nos hizo caer en la cuenta de que “la democracia no resuelve mágicamente los rezagos acumulados ni la mayoría de nuestros problemas”.⁴¹²

Una de las primeras constataciones que habrá que hacer después de analizar los primeros años de la alternancia, es que si bien, por una parte hubo cambio de color del partido en la presidencia de la República, por otra parte siguieron vigentes y presentes en la vida pública del país ciertos actores y prácticas claves del autoritario régimen anterior. De fondo no se ha logrado “el diseño, la negociación y la puesta en práctica del nuevo entramado institucional y normativo acorde a la nueva realidad democrática”.⁴¹³

Como fue dicho al momento de plantear la hipótesis central de este trabajo, la finalidad de esta investigación no es analizar propiamente al régimen político mexicano, más allá de la necesidad de caracterizar nuestra variable independiente. Pero, a manera de conclusión, habrá que decir que el régimen que fuimos analizando desde 1968 hasta el año 2000, entró en una nueva dinámica de recomposición y conflicto, pero no de desinstalación, aunque en los últimos años la característica de debilidad es uno de sus rasgos más marcados. Hoy en día el débil régimen político mexicano es enfrentado con más fuerza por el crimen organizado, las adversas condiciones económicas globales y por las escandalosas veleidades de una clase política que no termina por dirimir sus sórdidas luchas por el poder, aunque eso les lleve establecer alianzas con antiguos actores del régimen autoritario, haciendo de esto un lastre para lograr los acuerdos y el nuevo pacto político que necesita la realidad del país. Como dice

⁴¹² César Cansino, *El desafío democrático*, p. 15.

⁴¹³ *Loc. cit.*

el Dr. Cansino: “Huelga decir que atravesamos en México una situación de alto riesgo, en términos de inestabilidad e ingobernabilidad, por no haber puesto al día nuestro entramado normativo e institucional. En su lugar, estamos instalados en una terrible ambigüedad que enturbia y amenaza lo mucho que se ha conquistado hasta ahora.”⁴¹⁴ Además, desde el conflicto electoral de 2006, la sociedad presenta signos evidentes de polarización respecto a un sinnúmero de temas que confluyen en el espacio público, y la característica de las confrontaciones ha sido la intolerancia, la cerrazón para el diálogo, la descalificación a priori y la fragmentación o pulverización de las posiciones, hecho que ha encontrado espacio y estímulo de expresión en las nuevas redes sociales interactivas.

El Dr. Gustavo Gordillo considera que la debilidad del régimen es causada por el fracaso del proyecto de modernización política que prometía la primera alternancia política pacífica que se dio en el año 2000, así como el fracaso de la modernización económica que terminó reproduciendo la vieja lógica de favorecer a unos pocos y excluir a las mayorías. Así pues, la falta de acuerdo entre élites y bases, en el ámbito político y económico terminó por reforzar los métodos e intereses pre-modernos, ocasionando con ello una restauración conservadora.

Así, en el lapso de 20 años la sociedad mexicana ha sido agraviada doblemente, y además las elites han terminado fuertemente enfrentadas y escindidas. El momento actual de equilibrio catastrófico es producto de esa doble derrota de las clases dirigentes.

La ausencia de una capacidad conductora de las elites debido a las modernizaciones fallidas ha tenido una consecuencia perniciosa en el proceso mismo de la llamada transición democrática. La fragmentación social, el fortalecimiento de poderes fácticos, la feudalización del federalismo, la desintegración del aparato estatal, el desprendimiento territorial de espacios en manos del crimen organizado.⁴¹⁵

4.2 Los Modelos de Iglesia en la última década de cara al débil régimen de la alternancia

En relación con esta nueva etapa del régimen político mexicano ¿Qué decir de la Iglesia y su presencia en un contexto político totalmente distinto al de décadas pasadas, pero de cara a

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁴¹⁵ Gustavo Gordillo, “Restauración: crisis orgánica”, obtenido el 4 de octubre de 2010, desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/02/index.php?section=opinion&article=025a1eco>

un pueblo que sigue padeciendo las recurrentes crisis económicas, los eternos estertores autoritarios de una clase política sedienta de poder y una creciente inseguridad pública, además de las constantes violaciones a los derechos humanos?⁴¹⁶

Respecto al Modelo II, la característica fundamental durante la primera década del siglo XXI es que quedó prácticamente desarticulado, tanto por el embate que sufrió desde la ortodoxia oficial, así como por el cambio en los signos de los tiempos; actualmente podríamos reconocer entre la jerarquía solamente a Mons. Raúl Vera, obispo de Saltillo⁴¹⁷, como uno de los pocos representantes que quedan en este modelo. Las congregaciones religiosas, que asumieron entusiastamente los valores e insistencias de este modelo, se han visto sacudidas en sus estructuras, así como en el sentido de su carisma y misión en un mundo en el que cambiaron muchas cosas de manera muy vertiginosa. En medio de los signos de debilidad del modelo, aún hay espacios y proyectos que se mantienen en esta línea: los jesuitas de México mantienen proyectos importantes en línea de trabajo en zonas pobres e indígenas del país, así como la defensa de los derechos humanos y espacios de reflexión como la revista *Christus*; además las universidades que integran el llamado Sistema Universitario Jesuita, tienen constantemente en el horizonte de su agenda educativa la búsqueda por formar jóvenes comprometidos y solidarios con los menos favorecidos, propiciando espacios de incidencia social y de reflexión que lleve a los estudiantes a romper con la idea de que la pobreza, la injusticia y la desigualdad son resultado de decisiones individuales y que más bien entiendan los mecanismos estructurales y sistémicos que las propician. Ciertos sectores de los padres Dominicos y de los Misioneros del Espíritu Santo, también han mantenido instancias de acción pastoral en esta línea. Es importante reconocer que, en este modelo, la acción de las congregaciones y órdenes religiosas femeninas como las Carmelitas de Santa Teresa, las

⁴¹⁶ En reiteradas ocasiones el Centro Prodh ha expresado su profunda preocupación por la presencia del Ejército en tareas de seguridad pública y ha señalado que tal estrategia no responde a las necesidades de la lucha contra el narcotráfico, sino que conlleva numerosas violaciones a los derechos humanos. Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C., *¿Comandante supremo? La ausencia de control civil sobre las Fuerzas Armadas al inicio del sexenio de Felipe Calderón*, México, 2009, p. 22.

⁴¹⁷ El obispo Vera fue objeto de un reconocimiento por parte de un grupo noruego de defensa de los derechos humanos, al que reconocieron como “un crítico inflexible del abuso de poder y un valiente defensor de los inmigrantes, los indios, y otros grupos en riesgo en la sociedad mexicana”. Cf. “Otorgan en Noruega premio Rafto al obispo Raúl Vera”, obtenido el 24 de septiembre de 2010, desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/24/index.php?section=politica&article=011n1pol>

Misioneras de la Eucaristía, Carmelitas del Sagrado Corazón, Hijas del Espíritu Santo, entre otras, han jugado un papel fundamental y decisivo en el devenir mismo del modelo.

Desde la perspectiva de nuestra hipótesis, se constató a lo largo del recorrido que hicimos en el capítulo anterior que las acciones pastorales de este modelo tuvieron sus grados de incidencia en muchas comunidades urbanas, suburbanas y rurales a lo largo del país, pero, en cuanto el régimen mostró serias fisuras, las fuerzas de oposición y alternativas que propugnaron por un cambio en la situación del país abrieron nuevos espacios a la participación, cosa que fue muy atractiva desde las posibilidades de acción de los laicos. La Dra. Raquel Pastor, profesora de la Universidad Iberoamericana, presentó el resultado de la reflexión que en 2005 llevó a cabo el Grupo Interdisciplinario de Teología, Análisis y Reflexión (GITAR) compuesto por los jóvenes que de 1970 a 1990, motivados por la teología de la liberación, se incorporaron, desde la praxis pastoral de la Iglesia, al ámbito de lo público para transformar las situaciones de injusticia social y construir un país y un continente más justo y democrático. La Dra. Pastor constata que el anhelo de muchos de aquellos jóvenes se fue transformado hacia otras insistencias y nuevos modos de ser y estar en la Iglesia:

Actualmente los cristianos inspirados en la teología de la liberación están en diversas iniciativas ciudadanas que intentan atender problemas de pobreza rural y urbana, en organismos civiles que trabajan a favor de los derechos humanos, de las mujeres, la tercera edad, los pueblos indígenas y los niños, en instituciones educativas, de comunicación, de apoyo jurídico, impulsando cajas de ahorro y crédito, en búsqueda y construcción de proyectos de desarrollo sustentables, en redes ciudadanas, en movimientos internacionales; muchos están en diversas universidades del país; hay quienes colaboran con gobiernos de izquierda y quienes con gobiernos del Partido Acción Nacional, a niveles municipal, estatal y federal, como alcaldes, regidores, síndicos, jueces de paz, promotores sociales y educadores, en la dirección de programas gubernamentales de atención a la pobreza, a la niñez, a la mujer, a la tercera edad; en organismos autónomos electorales y de derechos humanos [...] De hecho se descubrieron en un camino en permanente transformación. Algunos hechos significativos que modificaron los proyectos de vida inicial son:

- Los grandes cambios sociales como el fin del socialismo real y las revoluciones latinoamericanas.
- Ver que a los pobres no sólo les interesa su condición social injusta, sino otros ámbitos de la vida como el afectivo, el lúdico, el de las tradiciones, etcétera.

- Encontraron en temas como los derechos humanos, el género, la autoestima, etcétera, herramientas a favor de la vida digna, que amplían su perspectiva.
- Cayeron en la cuenta de que si Dios es el Dios de la vida, no es exclusivamente el Dios de los pobres, aunque éstos sean prioritarios debido precisamente a que su condición niega la vida digna. Sin embargo este Dios también podría ser el Dios que inspira la ecología y otras apuestas.
- Muchos de ellos enfrentaron una decepción ante anteriores líderes religiosos, a pesar de que pudieron ser defensorios en sus principios y proyectos de vida.
- El ejercicio profesional en algunos casos redefinió los conceptos que anteriormente utilizaron como el de “justicia”.
- Muchos han sido testigos de la indiferencia ante los problemas reales de quienes tienen resuelta la vida y toman las decisiones.
- También advirtieron en los hijos de los cristianos muy comprometidos en lo social, un abandono no deseado para los propios y el fracaso de muchas parejas que significaron procesos contrarios al amor y profundamente tristes.
- Actualmente, esta generación tiene sus propios hijos y en algunos casos no cuenta con los recursos suficientes para su bienestar.
- Las dinámicas familiares propias y de los sectores con los que trabajan los han llevado a abordar los problemas de género.
- De manera que se encuentran buscando la coherencia de los valores sociales en la dinámica familiar.⁴¹⁸

En línea al planteamiento de la Dra. Pastor, el investigador Víctor Gabriel Muro considera que los laicos católicos⁴¹⁹ que estuvieron incorporados a movimientos propios del Modelo II también resintieron los embates y trasladaron su práctica hacia regiones más conservadoras.

Muro plantea

que la democratización y la activación política en partidos, sindicatos y movimientos sociales, en América Latina, impulsó a los católicos moderados antes aliados a los liberacionistas, a apoyar un retiro del activismo político, puesto que la utilización de la Iglesia como trinchera frente al

⁴¹⁸ Raquel Pastor, “Católicos inspirados en la teología de la liberación redefinen su identidad”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 149, mayo-junio 2008, México, pp. 96-97.

⁴¹⁹ El P. José Marins, sacerdote brasileño, asesor latinoamericano de CEB aborda en un artículo el desinterés por parte de muchos sectores de Iglesia en el que cayeron las CEB en los últimos años, en gran parte a causa del control disciplinario y doctrinal impuesto desde Roma, así como la visión reduccionista de su naturaleza con que se les vio en dichos sectores y, por supuesto, ciertos vicios y anquilosamientos en los que muchas CEB fueron cayendo. Aunque el planteamiento del P. Marins es que el modelo de las CEB sigue vigente y tiene todavía altas probabilidades de desarrollo, ya que “la Iglesia en todas sus instancias está frente a la ineludible responsabilidad teológico-pastoral de reconstruir su nivel de base, sus raíces”. *Vid.* José Marins, “Las CEBs hoy en día-esperanza o frustración”, en *Christus*, núm. 775, noviembre-diciembre 2009, México, p. 34-41.

autoritarismo sólo se justificaba por la ausencia de conductos legales. Con este cambio se ha reforzado la tendencia hacia una Iglesia más conservadora en donde los católicos radicales se hallan crecientemente aislados. El factor que podría revertir fuertemente la tendencia conservadora en la Iglesia, podría ser la nueva oleada de autoritarismo.⁴²⁰

El perfil de los aspirantes y nuevos religiosos que se incorporaron a las congregaciones y órdenes religiosas en la última década ha cambiado; los jóvenes de la posmodernidad son de personalidad más vulnerables en cuanto a que la madurez llega a edades más tardías; además de que las amplias posibilidades que ofrece las nuevas realidades en la globalización, los medios de comunicación y la facilidad de acceso a todo tipo de información, los hace ser más calculadores, más escépticos respecto a los grandes discursos e ideales, más motivados por lo inmediato, lo pragmático y lo realizable a corto plazo.

La nueva realidad cultural que se ha configurado en Occidente en la última década se ha reflejado en la Iglesia, pues los intereses y anhelos pastorales se han abierto a nuevas perspectivas y ámbitos de intervención. Según un documento publicado en 1994 en *L'Osservatore Romano*, periódico oficial del Vaticano, muchos movimientos en el contexto de la vida consagrada “pone el acento más en elementos tradicionales de la vida religiosa. Algunas de estas nuevas comunidades tienen una orientación propiamente monástica, con un notable desarrollo de la oración litúrgica; otras se insertan en la línea de la tradición canónica, que, junto a la más estrictamente monástica”.⁴²¹ Es decir, desde finales de la década pasada las tendencias de la vida religiosa, como dijimos, otrora bastión del Modelo II, van en línea de reforzar el Modelo III de la Iglesia, centrado en el culto, la vivencia de la espiritualidad y la doctrina tradicional católica. En este contexto, no pocas voces representantes del Modelo II han señalado que “las generaciones más jóvenes han aprendido a desconfiar de las posibilidades meramente humanas y han empezado un nuevo retorno a las fuentes de la espiritualidad. El riesgo ahora es que se desentiendan del mundo para refugiarse en lo

⁴²⁰ Víctor Gabriel Muro, *Iglesia y movimientos*, p. 118.

⁴²¹ Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, “Desarrollo y tendencias de la vida consagrada en los tiempos recientes”, obtenido el 5 de octubre de 2010 desde http://www.corazones.org/espiritualidad/vida_consagrada/desarrollo_tendencias_recientes_vida_cons_or.htm

espiritual, que el retorno a la idea de Dios sea una huída del compromiso con los demás seres humano y con la historia.”⁴²²

En la XLII Asamblea Nacional de la CIRM, celebrada en Aguascalientes en abril de 2007, los religiosos y religiosas allí reunidos constataban que

Como vida consagrada libre del protagonismo que se tuvo en otras épocas, entramos en la lógica del evangelio y nuestra vida se ha vuelto irrelevante para muchas personas. Ejercemos poca influencia en la sociedad actual, tenemos un impacto débil en el mundo y sentimos, en ocasiones, la ineficacia de nuestro trabajo evangelizador. En esta situación, la parábola del grano de mostaza no sólo nos cuestiona e interpela sino que nos impulsa al compromiso desde una esperanza activa, con la convicción de que en el Reino lo grande surge de lo pequeño. Desde las riquezas y relectura de nuestros carismas, debemos buscar:

1. Revitalizar la identidad de la VR, su mística y su profecía en el seguimiento de Jesús, buscando nuevas respuestas a los desafíos actuales.
2. Ante el individualismo creciente y la falta de democracia en nuestro país, propiciar la formación y capacitación para la intercongregacionalidad que desemboque en proyectos concretos —priorizando el norte y sur del país— manteniendo, en la medida de lo posible, la unidad con los obispos y los planes diocesanos, para favorecer proyectos comunes y con criterios comunes.
3. Recuperar el lugar teológico de la VR y lograr la cercanía con los grupos marginados: opción por los pobres, mujer, migrantes, indígenas, y ayudar a que los ricos pongan sus recursos en favor de la causa del Reino.⁴²³

En los años recientes, la vida religiosa ha comenzado a revisar nuevamente sus principios y fundamentos, ejerciendo, como consta en el texto de la CIRM, la autocrítica y el replanteamiento de sus líneas de misión. Como muestra, los Misioneros del Espíritu Santo, congregación que durante varias décadas estuvo propugnando por una vida y trabajo en línea del modelo, ha retomado en su último Capítulo General el compromiso por una presencia más profética en el mundo y la Iglesia; una de sus líneas de acción para el 2010-2016⁴²⁴ propone en cuanto estilo de vida: “Revitalizar nuestra experiencia de Dios, para que nuestro estilo de vida

⁴²² David Fernández Dávalos, *Doce cartas sobre Dios*, Universidad Iberoamericana, Puebla (Colección Lupus Magíster), 2004, p. 23.

⁴²³ CIRM, *Documento final de la XLII Asamblea Nacional. Cultivar la semilla del Reino en el México de hoy*, 2010, obtenido el 16 de septiembre desde www.msps.org/.../XLII_ASAMBLEA_NACIONAL_CIRM_documento_final.doc

⁴²⁴ Misioneros del Espíritu Santo, *Líneas de acción 2010-2016. Para ser memoria viviente de Jesucristo Sacerdote y Víctima*, 2010, obtenido el 25 de septiembre desde http://www.msps.org/documentos/ESTAMPA_CAPITULAR%202.pdf

personal y comunitario sea transparencia de radicalidad evangélica en el modo pobre de vivir, en la solidaridad con los que sufren y en la audacia de situarnos proféticamente en la Iglesia y la sociedad.” En cuanto a la misión y acción pastoral, la congregación se propone: “Reestructurar el ejercicio de nuestra misión, profundizando e implementando la categoría Pueblo sacerdotal, generando procesos de santidad e impulsando con fuerza el compromiso de solidaridad.”

Respecto al Modelo I, en la última década se observó más nítidamente la escisión de que se habló en el capítulo anterior respecto a las dos tendencias que aparecieron al interior del modelo una vez que Girolamo Prigione dejó el cargo de Nuncio en 1997. En el “club de Roma”, el ala más combativa y ortodoxa del modelo, los cardenales Norberto Rivera Carrera y Juan Sandoval Íñiguez, han estado presentes en el espacio público a través de declaraciones, muchas de ellas con fuertes críticas y descalificaciones hacia partidos políticos, funcionarios públicos e instituciones del Estado, a causa de diversos temas que van desde cuestiones de políticas de salud pública, derechos humanos, diversos programas de gobierno, etcétera. En su discurso se percibe una clara tendencia a plantear un tipo de presencia política más acorde al concepto de Karl Schmitt, en cuanto a señalar al adversario en el espacio público como enemigo,⁴²⁵ y exaltar una Iglesia poderosa, ajena a cualquier dejo de autocrítica -antes bien se asume perseguida por aquellos que la critican-, triunfalista y bastión de la moral ante los embates de las fuerzas que propugnan por atender contra la familia, la fe cristiana y las buenas costumbres, lo cual ha sido respaldado por amplios sectores de la feligresía tradicional y no pocos actores políticos en estados como Guanajuato, Jalisco, Querétaro y Aguascalientes.

Tal presencia de estos prelados y otros como el polémico obispo de Ecatepec, Onésimo Cepeda, han sido materia constante de notas, análisis de columnistas y editoriales en los medios de comunicación, así como de debates en diversas instancias respecto a la

⁴²⁵ El Arzobispo de Guadalajara, cardenal Juan Sandoval, se ha caracterizado por ir en la línea de Schmitt al ser muy cercano a personalidades políticas más acorde a la ortodoxia de la Iglesia católica, como ha sido el caso de los principales funcionarios del actual gobierno de Jalisco; en cambio ha sido recurrente su tendencia a otorgar la categoría de “enemigos” a partidos políticos como el PRD, la Suprema Corte de Justicia de la Nación y las comisiones defensoras de los derechos humanos, a quienes una vez denostó por “defender a delincuentes”. Cf. José Díaz Betancourt, “La CNDH únicamente defiende a delincuentes: Sandoval Íñiguez”, obtenido el 4 de octubre de agosto de 2007, desde <http://www.jornada.unam.mx/2004/08/24/014n2pol.php?origen=politica.php&fly=2>

participación de los religiosos en cuestiones políticas, lo que ha vuelto a poner en la palestra la necesidad de discutir estos temas, especialmente en el ámbito parlamentario.⁴²⁶

El Dr. Gustavo Gordillo señala, respecto al actuar de estos ministros de la jerarquía católica en sus constantes confrontaciones con las autoridades gubernamentales, que “es precisamente eso lo que quiere poner a prueba la jerarquía eclesiástica mexicana. Un gobierno débil y dañado en su legitimidad en medio de un conjunto de poderes reales que crecientemente retan y erosionan el poder del Estado abre una coyuntura aparentemente favorable para que la jerarquía católica reasuma su lucha histórica contra el Estado laico y las leyes mexicanas.”⁴²⁷ Como dice Juan Diego Ortiz, investigador de la Universidad de Guadalajara: “Mientras para los grandes sectores de la población los temas cruciales son la desigualdad social, la corrupción, el narcotráfico, la migración, el deterioro ambiental y la delincuencia, entre otros; para la jerarquía católica lo es la homosexualidad, la educación religiosa, la eutanasia y el aborto.”⁴²⁸ Un dato, sin duda significativo del peso que ciertos personajes eclesiásticos tienen en el actual régimen, es que, hasta ahora, ningún ministro de la Iglesia ha sido sujeto de proceso legal por las presuntas violaciones a las leyes en la materia.

La otra ala del Modelo I, representada por los obispos congregados en la Conferencias del Episcopado Mexicano, han mostrado también una mayor presencia en el espacio público reflejado en el gran número de comunicados que constantemente emiten respecto a los más variados temas relacionados con cuestiones de salud pública; contenidos de iniciativas legislativas en ámbitos locales y federales; cuestiones puntuales de seguridad pública de cara a la violencia creciente en el país; llamados a la solidaridad ante coyunturas específicas, como es el caso de los desastres naturales que constantemente vive el país, etcétera. En tiempos de contienda electoral y conflictos políticos los comunicados han sido recurrentes. También la

⁴²⁶ Diversas fracciones parlamentarias en el Congreso de la Unión han discutido y reflexionado el tema del Estado laico, la laicidad y temas afines, en el entendido que la disputa entre el Estado y la Iglesia “se da en el contenido de la política pública”. *Vid.*, Rosario Ortiz Magallón *et. al.*, *Estado laico, condición de ciudadanía para las mujeres*, Grupo parlamentario del PRD en la LX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, Centro de Producción Editorial, México, 2007.

⁴²⁷ Gustavo Gordillo, “Defender el derecho a disentir”, obtenido el 30 de septiembre desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/21/index.php?section=economia&article=027a1eco>

⁴²⁸ Juan Diego Ortiz Acosta, “Parcialidad y equívocos del clero católico”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 760, Mayo-Junio 2007, México, pág. 14.

jerarquía interviene más frecuentemente para defender sus derechos ante las críticas de que son objeto.⁴²⁹

En el actual contexto de complejidad que vive el régimen político mexicano, la Jerarquía de la Iglesia católica mexicana está, sin duda, operando por conseguir ciertos derechos que todavía no están plasmados en el marco legal. En agosto de 2009, durante la entrega de nuevos registros a asociaciones religiosas, el P. Manuel Corral Martín, Secretario Ejecutivo de la Oficina de Relaciones Públicas e Institucionales de la CEM, enumeró los varios pendientes que, desde la perspectiva de la Iglesia, requieren ser tratados y resueltos.

- Reconocimiento de la objeción de conciencia en el sistema jurídico mexicano
- Ayuda espiritual en centros de salud, de readaptación social y de asistencia del sector público (sin tantos requisitos como los que se tienen al momento)
- Apertura a favor de las asociaciones religiosas para que puedan poseer medios masivos de comunicación.
- Derogación de la necesidad de informar a la SEGOB para la transmisión de actos religiosos a través de la radio y la televisión.
- Simplificación administrativa para la internación y regulación de la estancia en México de extranjeros, con carácter de ministros de culto y asociados de las asociaciones religiosas.
- Desregulación administrativa en el ámbito de la aplicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.
- Suprimir la disposición legal que limita la asistencia de las autoridades a actos religiosos de culto público.⁴³⁰

En muchos medios especializados se ha hablado del complejo momento que vive la Iglesia como institución, pues su actuar es permanentemente seguido por los reflectores de los medios de comunicación de todo el mundo, muchos de los cuales reflejan el interés del hombre posmoderno por la “afanosa búsqueda de cosas nuevas, impactantes, escandalosas, divertidas o, simplemente, diferentes.”⁴³¹ El Papa Juan Pablo II fue un pontífice que gozó y padeció el asedio mediático a lo largo y ancho del mundo; para muchos, el teólogo alemán Joseph

⁴²⁹ Vid. Conferencia del Episcopado Mexicano, “comunicados de prensa”, visto el 1º de octubre de 2010 desde www.cem.org.mx/prensa/comunicados-de-prensa.html

⁴³⁰ Manuel Corral Martín, *Las Asociaciones Religiosas y su participación en la sociedad mexicana*, 2009, visto el 1º de octubre de 2010 desde <http://www.cem.org.mx/prensa/comunicados-de-prensa/1265-las-asociaciones-religiosas-y-su-participacion-en-la-sociedad-mexicana.html>

⁴³¹ Héctor Garza, *op. cit.*, p. 54

Ratzinger, actual Benedicto XVI, no tiene el “arrastre”, en cuanto imagen, de su sucesor. En medio de estos reflectores, la Iglesia ha tenido que enfrentar situaciones críticas como los escándalos de los sacerdotes pederastas, así como la caída del peso simbólico de un personaje, otrora tan poderoso e influyente en el Vaticano, como el P. Marcial Maciel, acusado también de conductas pederastas. Los países tradicionalmente católicos enfrentan una creciente diáspora de creyentes hacia otras iglesias o movimientos religiosos y al interior de la misma Iglesia católica se percibe la incongruencia entre la fe que se profesa y la vida concreta de los creyentes, tanto laicos como pastores. Un alumno en una de mis clases dijo un día: “cómo entender que seamos un pueblo tan católico y seamos un país tan corrupto, tan desigual y tan incongruente; cómo entender que los padres (sacerdotes) hablen de pobreza y humildad, cuando traen coches lujosos, viven en buenas casas, comen y beben como ricos y, si se enferman, recurren con los mejores doctores y centros hospitalarios” ¿Qué tanto ha afectado la crisis eclesial a nivel mundial en el caso de la Iglesia en México? Es difícil decirlo, por lo menos en el contexto de este trabajo, lo que abre una veta de análisis para el futuro.

Otra veta de análisis es responder al cuestionamiento acerca de ¿qué se mueve ahora en el seno de la Iglesia mexicana? Los campos de análisis también quedan abiertos en un asunto que no es menor, pues habrá que ver qué ala del Modelo I es el que va a establecerse como fuerza política frente al régimen. En el campo político el debate sobre el poder de *facto* de la Iglesia de cara al régimen actual nos “invita a remirar el papel social de la jerarquía en un contexto nuevo. Hay que recordar la paulatina y creciente irrupción del cuerpo eclesial que, como instancia política visible, tiene por lo menos 20 años y se vio favorecida por el profundo desgaste del sistema político mexicano. Indudablemente las transformaciones del Estado en la sociedad propiciaron el surgimiento de la jerarquía como actor político.”⁴³² A lo largo de este trabajo se constató que, respecto al régimen, el Modelo I de Iglesia siempre mantuvo su distancia, fue prudente en sus críticas y se condujo con respeto mientras aquél mantuvo el talante autoritario y la fortaleza institucional. Ahora que el régimen está en franca condición de debilidad por la falta de un nuevo pacto y acuerdo político que lo reconfigure, la irrupción de este modelo de Iglesia ha entrado por sus fueros, en busca por resolver lo no resuelto en su relación formal con el Estado, y por participar más libremente en el espacio público, tal como

⁴³² Bernardo Barranco, “La jerarquía católica y la transición mexicana”, p. 365

lo hace ya en la realidad, pero todavía al margen de la ley, lo que da pie a situaciones ambiguas, acciones discrecionales, no favoritismos, etcétera. En lectura que hace el especialista Bernardo Barranco

Los obispos no han sabido ubicarse en el actual momento político del país. Pareciera que están envalentonados y, con terquedad, defienden la libertad religiosa y la libertad de expresión en el marco de los derechos humanos universales. Saben bien que jurídicamente las leyes mexicanas los limitan y que parte de los procesos legales en su contra se deben a que nuestro marco jurídico de hecho los reprime. Habrá que preguntarse si a estas alturas, con un México moderno con aspiraciones democráticas, se posee un marco legal que efectivamente coarta la libertad de expresión de los ministros de culto. La respuesta es obvia: sí. Pero habría que cuestionarse por qué es coercitivo y aquí surge el peso de la historia y los límites que se han impuesto a los religiosos debido al reiterado comportamiento del clero en nuestra historia por el poder [...] Es necesario efectivamente revisar el artículo 130, repensar y modificar el marco jurídico entre las Iglesias y el Estado desde una perspectiva mucho más amplia de un laicismo de raíces jacobinas. Por una laicidad moderna que reconozca y legitime a las Iglesias como lo que son, actores sociales.⁴³³

A casi cinco décadas del Concilio Vaticano II -reunión detonante de nuevas perspectivas aún actuales por poner a la Iglesia de cara al mundo, a pesar de las fuerzas por volverla al pasado-, el mensaje y la misión de la Iglesia católica siguen vigentes en el contexto de un mundo fragmentado, roto, pero también plural y globalizado. En las calles y los campos de los países del mundo se siguen viendo los rostros sufrientes de millones de seres humanos que están excluidos, explotados en aras de un sistema que endiosa las fuerzas del mercado y el consumo. Es allí donde la Iglesia está llamada a hacer la política que le es inherente a su misión y sentido, pues, si lo que busca es poder, entonces estará traicionando al Concilio, al mismo Evangelio y a los millones de seres humanos, especialmente los pobres y cuantos sufren, que esperan que la Iglesia comparta con ellos sus gozos y las esperanzas, así como sus angustias y tristezas. Ciertamente México ha logrado construir una incipiente democracia que costó el esfuerzo y trabajo ciudadano a lo largo de más de tres décadas, tal como lo constatamos a lo largo de este recorrido; pero en las calles y los caminos de todas las ciudades, pueblos y zonas rurales de este país, se siguen viendo rostros de millones de seres humanos que todavía están excluidos de los beneficios del desarrollo, la globalización y la misma democracia. Desde 1979, en la III CELAM en Puebla, quedaron enunciados los rasgos de

⁴³³ *Ibid.*, p. 367.

aquellos rostros, y después de tres décadas, muchos de ellos siguen interpelando a la Iglesia y al régimen actual:

31. La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

32. —rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

33. —rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

34. —rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;

35. —rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

36. —rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

37. —rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

38. —rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

39. —rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen.

40. Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios.

41. Países como los nuestros en donde con frecuencia no se respetan derechos humanos fundamentales —vida, salud, educación, vivienda, trabajo...—, están en situación de permanente violación de la dignidad de la persona.

42. A esto se suman las angustias surgidas por los abusos de poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante un ejercicio de justicia sometida o atada. Tal como lo indican los Sumos Pontífices, la Iglesia, «por un auténtico compromiso evangélico», debe hacer oír

su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos.

43. Angustias por la violencia de la guerrilla, del terrorismo y de los secuestros realizados por extremismos de distintos signos que igualmente comprometen la convivencia social.

44. La falta de respeto a la dignidad del hombre se expresa también en muchos de nuestros países en la ausencia de participación social a diversos niveles. De manera especial nos queremos referir a la sindicalización. En muchos lugares la legislación laboral se aplica arbitrariamente o no se tiene en cuenta. Sobre todo en los países donde existen regímenes de fuerza, se ve con malos ojos la organización de obreros, campesinos y sectores populares y se adoptan medidas represivas para impedirlo. Este tipo de control y de limitación de la acción no acontece con las agrupaciones patronales, que pueden ejercer todo su poder para asegurar sus intereses.

45. En algunos casos, la politización exasperada de las cúpulas sindicales distorsiona la finalidad de su organización.

46. En estos últimos años se comprueba, además, el deterioro del cuadro político con grave detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos. Aumenta también, con frecuencia, la injusticia que puede llamarse institucionalizada. Además, grupos políticos extremistas, al emplear medios violentos, provocan nuevas represiones contra los sectores populares.

47. La economía de mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social. Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios.⁴³⁴

Con todo, esto queda claro que estos rostros, y otros que han surgido a lo largo de los últimos años, nos interpelan como Universidad jesuita, como Iglesia y como constructores del espacio público desde el ejercicio profesional de la política. Tenemos todavía mucho que hacer, mucho por construir, mucho por reflexionar y estudiar; para lo cual habrá que revalorar el sentido de la política, en línea de la propuesta de Hannah Arendt, para construir desde nuestras posiciones un régimen democrático incluyente, participativo y promotor de la justicia.

⁴³⁴ Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *III CELAM, La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Ediciones Celam, Bogotá, 1979, pp. 56-57.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Jesús, *derechos humanos en crisis*, 1997, obtenido el 30 de septiembre de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/269>

AGUAYO QUEZADA, Sergio, *La Charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México*, Grijalbo, México, 2001.

AGUILAR ASCENCIO, Oscar, “La Iglesia católica y la democratización en México”, en LEGORRETA, José de Jesús (comp.), *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México, 2000, pp. 145-174.

AGUILAR VALENZUELA, Rubén, *Prigione y la real politik*, 1997, obtenido el 18 de junio de 2010 desde <http://rubenaguilarvalenzuela.wordpress.com/1997/06/07/prigione-y-la-real-politik/>

AGUSTÍN, José, *Tragicomedia mexicana 2. La vida en México de 1970 a 1982*, Planeta, México, 1992.

AGUSTÍN, José, *Tragicomedia mexicana 3. La vida en México de 1982 a 1994*, Planeta, México, 1998.

ALONSO, Jorge, “Fundamentos políticos de una alternativa a la pobreza”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 710 Enero-febrero 1999, México.

AMNISTÍA INTERNACIONAL, *Detencion del Padre Joel Padron Gonzalez (9111s)*, 1991, obtenido el 29 de septiembre de 2010 desde <http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR41/014/1991/es/c37885cd-ee46-11dd-99b6-630c5239b672/amr410141991es.html>

Apuntes personales de la clase de Prospectiva y análisis político, profesor Dr. César Cansino, Maestría en política y gestión pública, ITESO, Tlaquepaque, semestre agosto-diciembre 2006.

ARENDRT Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.

BARRANCO, Bernardo, “Geopolítica vaticana”, en BLANCARTE, Roberto, *Religión, Iglesias, Democracia*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades, UNAM/La Jornada Ediciones, México, 1995, pp. 59-96.

BARRANCO, Bernardo, “La jerarquía católica y la transición mexicana”, en AZIZ NASSIF, Alberto y ALONSO SÁNCHEZ, Jorge (Coord.), *El Estado mexicano: herencias y cambios. Sociedad civil y diversidad*; México, Edit. Poder Legislativo, Ciesas y Porrúa, 2006, pp. 335-371.

BARRANCO, Bernardo, “La jerarquía católica: entre transición democrática y tentación teocrática”, en *Metapolítica*, núm. 54, julio-agosto 2007, CEPCOM, México, pp. 36-43.

BARRANCO, Bernardo, “La laicidad simulada en México”, obtenido el 1º de septiembre de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/01/index.php?section=opinion&article=024a2pol>

BASTIAN, Jean Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

BETTO, Frei, *17 días de la iglesia en Latinoamérica*, Centro de Reflexión Teológica, México 1982.

BLANCARTE, Roberto, *El poder, salinismo e Iglesia católica*, Grijalbo, México, 1991.

BLANCARTE, Roberto, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, Grijalbo, México, 2004.

BLANCARTE, Roberto, *Religión, Iglesias, Democracia*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, La Jornada Ediciones, México, 1995, pp. 59-96.

BLANCARTE, Roberto, *Historia de la iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica, México 1992.

BOFF, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, España, 1982.

BOFF, Leonardo, *Nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Palabra Ediciones, México, 1991.

BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander.

BOFF, Leonardo, *...y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, España, 1986.

BORJA, Rodrigo, *Enciclopedia de la Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

BOURDIEU, Pierre, “La opinión pública no existe” en *Les temps modernes*, visto el 18 de junio de 2009 desde <http://pierre-bourdieu.blogspot.com/2006/06/la-opinin-pblica-no-existepierre.html>

BOURDIEU, Pierre, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, en TORRE, Renée de la, “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, obtenido en mayo de 2009 desde <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>

BOURDIEU, Pierre, *La lógica de los campos*, 2006, obtenido el 9 de mayo de 2010 desde <http://pierre-bourdieu.blogspot.com/2006/07/la-lgica-de-los-camposentrevista.html>

CÁMARA DE DIPUTADOS DEL H. CONGRESO DE LA UNIÓN, *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, 2010, obtenido el 16 de septiembre de 2010 desde <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf>

“Campaña contra los jesuitas, contra don Samuel y contra los que tienen la opción por los pobres”, en *XIPE TOTEK*, núm. 11, julio 1994, pp. 219-222.

CAMP, Roderi Ai, *Cruce de espadas. Religión y política en México*, Siglo veintiuno editores, México, 1998.

CANSINO, César, “Adiós a la ciencia política. Crónica de una muerte anunciada”, en *Metapolítica*, núm. 49, septiembre-octubre de 2006, CEPACOM, México, pp. 27-37.

CANSINO, César, *El desafío democrático. La transformación del Estado en el México postautoritario*, Cepcom, México, 2004.

CANSINO, César, *Historia de las Ideas Políticas*, CEPKOM, México, 1998.

CANSINO, César, *La transición mexicana 1977-2000*, CEPKOM, México, 2000.

CÁRDENAS, Enrique, *La política económica de México, 1950-1994*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

CASILLAS, Rodolfo, “El mundo plural: un desafío seductor para la Iglesia católica”, en *Metapolítica*, núms. 26 y 27, noviembre 2002-febrero 2003, CEPKOM, México, pp. 47-52;

CASTRO ROJO, Gustavo, *Se disuelve la CONAI*, 1998, obtenido el 2 de septiembre de 2010 desde <http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/SENAI.pdf>

CASTRO SOTO, Gustavo, *Navidad de luto. Algunas reacciones a la masacre en Acteal, Chenalhó*, 1997, obtenido el 3 de agosto de 2010 desde <http://www.otrosmundoschiapas.org/analisis/NAVACTEAL.pdf>

Catecismo de la Iglesia Católica, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1993.

CATÓLICAS POR EL DERECHO A DECIDIR, “Encuesta de opinión católica en México (2003)”, obtenido el 26 de febrero de 2008 desde <http://www.popcouncil.org/pdfs/EncuestaOpinionCatolicasSummary.pdf>

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel “Iglesia, estado y sociedad en México: una visión histórica del presente”, en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 108, 1991 Segunda entrega, Tierra Nueva.

CELAM, III CELAM, *La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Ediciones Celam, Bogotá, 1979.

CELAM, IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. *Nueva evangelización, Promoción humana y Cultura cristiana*, Ediciones Dabar, México, 1992.

CENTRO DE DERECHOS HUMANOS MIGUEL AGUSTÍN PRO JUÁREZ, A.C., *¿Comandante supremo? La ausencia de control civil sobre las Fuerzas Armadas al inicio del sexenio de Felipe Calderón*, México, 2009.

CENTRO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA, *Historia del CRT*, 2010, obtenido el 25 de septiembre de 2010 desde, http://www.christus.org.mx/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=1&Itemid

CIRM, *Documento final de la XLII Asamblea Nacional. Cultivar la semilla del Reino en el México de hoy*, 2010, obtenido el 16 de septiembre desde [www.msps.org/.../XLII ASAMBLEA NACIONAL CIRM documento final.doc](http://www.msps.org/.../XLII_ASAMBLEA_NACIONAL_CIRM_documento_final.doc)

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, obtenido el 22 de enero de 2008 desde http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_PX.HTM

CONCILIO VATICANO II. *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972.

CONCILIO VATICANO II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1972.

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, “Comunicados de prensa”, 2010, visto el 1º de octubre de 2010 desde www.cem.org.mx/prensa/comunicados-de-prensa.html

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Circunscripciones eclesíásticas en México*, 2010, obtenido el 7 de agosto de 2010 desde <http://www.cem.org.mx/diocesis/todas.html>

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, 2000, obtenido el 20 de septiembre de 2010 desde http://www.vicariadepastoral.org.mx/6_cem/encuentro_jesucristo/encuentro_jesucristo_contenido.htm,

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, 2002, “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y conducta de los católicos en la vida política”, obtenido el 24 de mayo de 2009, desde http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html

CORRAL MARTÍN, Manuel, *Las Asociaciones Religiosas y su participación en la sociedad mexicana*, 2009, visto el 1º de octubre de 2010 desde <http://www.cem.org.mx/prensa/comunicados-de-prensa/1265-las-asociaciones-religiosas-y-su-participacion-en-la-sociedad-mexicana.html>

COSÍO VILLEGAS, Daniel, *El estilo personal de gobernar*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1974.

CRIMPO GUADALAJARA, *Un poco de historia*, obtenido el 16 de septiembre de 2010 desde <http://crimpogdl.blogspot.com/2008/01/un-poco-de-historia.html>.

DANEL JANET, Fernando, en VV. AA., *Iglesia y estado en América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, A.C., México, 1978.

DE LA TORRE, Renée, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, FCE-Ciesas, México, 2006.

DEL VALLE, Luis G., “La Iglesia en la práctica y palabras de don Sergio”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 712 Mayo-junio 1999, México, p. 34.

DE VELASCO, Pedro, “Reflexiones teológicas sobre las relaciones Iglesia-Estado”, en MORA, Felipe, *et. al. Coloquio sobre las relaciones del Estado y las iglesias en Sonora y México*, Colegio de Sonora, Hermosillo, 2002, pp. 59-76.

DÍAZ BETANCOURT, José, “La CNDH únicamente defiende a delincuentes: Sandoval Íñiguez”, obtenido el 4 de octubre de agosto de 2007, desde <http://www.jornada.unam.mx/2004/08/24/014n2pol.php?origen=politica.php&fly=2>

DULLES, Antonio, *La Iglesia y sus modelos*, Paulinas, México, 1980.

EHEGOYEN GUZMÁN, Alfredo, “Entre Dios y el César”, en *Metapolítica*, núms. 26 y 27, noviembre 2002-febrero 2003, CEPACOM, México, pp. 83-90.

ELLACURÍA, Ignacio, “Dimensión política del mesianismo de Jesús”, obtenido el 15 de febrero de 2006, desde http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/dimension_politica_mesianismo.htm

ESCONTRILLA VALDEZ, Hugo Armando, “El catolicismo social en la Iglesia mexicana”, en *Política y Cultura*, núm. 31, primavera 2009, México, p. 154-159.

ESTRADA, Juan Antonio, “Pueblo de Dios”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon, *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, UCA Editores, España, 1990, pp. 175-188.

ESTRADA, Juan Antonio, *Cómo surgió la Iglesia*, Ed. Verbo Divino, España, 1999.

FERNÁNDEZ DÁVALOS, David, *Doce cartas sobre Dios*, Universidad Iberoamericana, Puebla (Colección Lupus Magíster), 2004.

FERNÁNDEZ DÁVALOS, David, *La Iglesia de los pobres en la mira del gobierno*, 1994, obtenido el 4 de septiembre de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/859>

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia (coord.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS/INAH, Colección Antropologías, México, 1999.

GARAUDY, Roger, *et. al., El hombre cristiano y el hombre marxista*, Editorial Estela, Barcelona, 1967.

GARCÍA CHIANG, Armando, *Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión*, 2004, obtenido el 23 de mayo de 2009 desde <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>

GARZA SALDÍVAR, Héctor, “Pensar en tiempos de liviandad”, en *XIPE TOTTEK*, núm. 54, 30 de junio de 2005, México, pp. 125-136.

GASPERÍN, Mario de, “Carta pastoral sobre la situación actual del país”, en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, Año 4 No 1, primavera (marzo mayo) de 1996, pp. 26-27.

GÓMEZ ÁLVAREZ, David, “La calidad de la democracia mexicana. Entrevista a Leonardo Morlino”, en *Magis*, ITESO, Tlaquepaque, núm. 380, julio de 2005, pp. 26-28.

GÓMEZ HINOJOSA, José Francisco, “1968: La irrupción de un nuevo sujeto en la Iglesia y en la sociedad mexicana”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 708, Septiembre-octubre 1998, pp.11-15.

GÓMEZ LEYVA, Ciro, “Maciel: La operación censura. Crónica del boicot a Canal 40”, en *Nexos*, núm. 391, julio de 2010, pp. 24-28.

GONZÁLEZ, Fernando M., *Algunos grupos radicales de Izquierda y de Derecha con influencia católica, en México (1965-1975)*, inédito, México, 2007.

GONZÁLEZ, Fernando M., *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, Plaza y Valdez, México, 2001.

GORDILLO, Gustavo, “Defender el derecho a disentir”, obtenido el 30 de septiembre desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/21/index.php?section=economia&article=027a1eco>

GORDILLO, Gustavo, “Restauración: crisis orgánica”, obtenido el 4 de octubre de 2010, desde <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/02/index.php?section=opinion&article=025a1eco>

GUZMÁN, Luis, “Iglesia y sociedad en la crisis de los años ochentas”, en PUENTE, María Alicia, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Editorial Jus, México, 1993, pp. 207-232.

HERNÁNDEZ AVENDAÑO, Juan Luis, *Dios y el César: Itinerario político de la Iglesia*, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, México, 2006.

HERNÁNDEZ AVENDAÑO, Juan Luis, “El pensamiento político de Ignacio Ellacuría”, en FERNÁNDEZ DÁVALOS, David, *et. al., Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, UIA, (Colección Ignacio Ellacuría), México, 2009, pp. 35-70.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Conrado, “Tradición y conservadurismo político”, en *Metapolítica*, núm. 22, marzo/abril 2002, CEPCOM, México, pp. 104-105.

HUBARD, Julio, “Maneras de la intolerancia religiosa”, en *Letras Libres*, núm. 142, octubre 2010, México, pp. 31-34.

IBARRA, María Esther, “Con apoyo financiero de ex alumnos, reabre sus aulas el Instituto Patria” obtenido el 25 de septiembre de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/08/soc1.html>

INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL, *La participación ciudadana en las elecciones federales de 2000. Elección de Presidente de los Estados Unidos Mexicanos*, 2009, obtenido el 24 de septiembre desde http://www.ife.org.mx/documentos/OE/wwworge/part2000/nacional/nac_t.html

INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL, *Estudio sobre abstencionismo en México*, obtenido el 20 de agosto de 2010 desde http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_ivestigacion/estudio_sobre_abstencionismo.htm#compor

JUAN PABLO II, “Discurso inaugural”, en *III CELAM, La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, Ediciones Celam, Bogotá, 1979.

JUAN PABLO II, “Mensaje del Santo Padre a los Obispos mexicanos”, en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, Año 2 No. 2 Verano (junio-septiembre) de 1994 pp. 176-179.

JUAN PABLO II, *Carta encíclica Centesimus annus*, 1991, obtenido el 29 de septiembre de 2010 desde http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html

JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Christifideles laici*, Librería Parroquial de Clavería, (Documentos pontificios 34) México, 1989.

JUAN XXIII, *Humanae Salutis, Constitución apostólica por la que se convoca al Concilio Vaticano II*, 1962, obtenido el 6 de julio de 2010 desde <http://www.acu-adsum.org/humasalu.pdf>

KEHL, Merdar *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, España, 1997.

KÜNG, Hans, *La iglesia católica*, Mondadori, Barcelona, 2001.

LAMADRID SAUZA, José Luis, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

LAMPE, Armando, “De Medellín a Chiapas”, En *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 707, Julio-Agosto 1998, México.

LEGORRETA, María del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la selva lacandona*, Cal y Arena, México, 1998.

LEGORRETA ZEPEDA, José de Jesús, (comp.), *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México, 2000.

LIBANIO, Joao Batista, *Escenarios de la Iglesia, viabilidad histórica y congruencia evangélica*, Ed. Dabar, México, 2000.

LUENGO, Enrique y SOTA, Eduardo, *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

MACÍN, Raúl, *Méndez Arceo ¿político o cristiano?*, Editorial Posada, México, 1972.

MANZANO, Jorge, “Teología de la liberación e inexactitudes de sus críticos”, en XIPE TOTOK, núm. 12, octubre 1994, pp. 313-331,

MARDONES, José María, *Fe y Política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Sal Terrae, España, 1993.

MARINS, José, “Las CEBs hoy en día-esperanza o frustración”, en *Christus*, núm. 775, noviembre-diciembre 2009, México, p. 34-41.

MARROQUÍN, Enrique, “El campo religioso en las comunidades indígenas de Oaxaca”, en *Cristianismo y sociedad*, vol. 28, No. 101, 1989, pp. 62-69.

MAZA, Enrique, “Los forcejeos con Gromyko”, en *Proceso* edición especial, 22 de enero de 1999, México, p. 64.

MEJÍA, Gustavo, “La Iglesia y el gobierno foxista”, en ALONSO, Jorge (coord.), *La acuitada coyuntura mexicana*, Universidad de Guadalajara, México, 2006, pp. 131-156.

MENDÍVIL, Leopoldo, *Sí, soy el Papa. Juan Pablo II y México*, Delfos comunicación, México, 1990.

MERGIER, Anne Marie, “Llegó el momento del examen de conciencia”, en *Proceso*, edición especial, México, 22 de enero de 1999, pp. 43-53.

MEYER, Jean, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, en *Metapolítica*, núm. 22, marzo/abril 2002, CEPCOM, México, pp. 33-46.

MEYER, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México, 2000.

MISIONEROS DEL ESPÍRITU SANTO, *Líneas de acción 2010-2016. Para ser memoria viviente de Jesucristo Sacerdote y Víctima*, 2010, obtenido el 25 de septiembre desde http://www.msps.org/documentos/ESTAMPA_CAPITULAR%202.pdf

MONDRAGÓN, Carlos, “Mutación religiosa y cambio político en América Latina”, en *Metapolítica*, julio-agosto 2007, CEPCOM, México, pp. 46-52.

MORALES, Francisco “La iglesia católica en la historia de México. Siglo XIX”, en LEGORRETA, José de Jesús (comp.), *La iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México, 2000, pp. 59-84.

MORLINO, Leonardo, *Democracias y democratizaciones*, CEPCOM, México, 2005.

MULLOR, Justo, “No siempre es fácil decir adiós”, en *La cuestión social*, IMDOSOC, Año 8 No. 1, (enero-marzo) del 2000, p. 20-21.

MURO, Víctor Gabriel, “Iglesia, Movimientos sociales y democracia”, en Roberto Blancarte, *Religión, iglesias y democracia*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, La Jornada Ediciones, México, 1995, pp. 181-200.

MURO, Víctor Gabriel, “Religión y movimientos sociales en México”, en *Cristianismo y sociedad*, núm. 101, Tierra Nueva, 1989, pp. 7-14.

MURO, Víctor Gabriel, *Iglesia y movimientos sociales*, Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana, Colegio de Michoacán, México, 1994.

NUNCIO HERMOSILLO, Héctor y RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel, *Entre la Iglesia y la Izquierda: el Comité Popular del Sur*, Universidad de Guadalajara, México, 1994.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel, “La Iglesia que hoy existe en México. Una especie de conversación inacabada”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 149, Mayo, 2008, pp. 91-95.

ORTEGA GÓMEZ, Juan Ignacio, “Las comunidades eclesiales de base en el conflicto”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 775, noviembre-diciembre 2009, México, pp. 17-21.

ORTIZ ACOSTA, Juan Diego, “Parcialidad y equívocos del clero católico”, en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 760, Mayo-Junio 2007, México, pág. 13-19.

ORTIZ MAGALLÓN, Rosario (comp.), *Estado laico, condición de ciudadanía para las mujeres*, Grupo parlamentario del PRD en la LX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, Centro de Producción Editorial, México, 2007.

PACHECO HINOJOSA, María Martha, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, IMDOSOC, México, 2005.

PASTOR ESCOBAR, Raquel, “Laicos, católicos y democracia en México”, en Roberto Blancarte, *Religión, Iglesias y democracia*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, La Jornada Ediciones, México, 1995, pp. 159-180.

PASTOR, Raquel, “Católicos inspirados en la teología de la liberación redefinen su identidad”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 149, mayo-junio 2008, México, pp. 96-100.

PASTRANA, Daniel, “Del púlpito a las urnas”, obtenido el 20 de agosto de 2010 desde <http://www.jornada.unam.mx/2005/10/30/mas-daniela.html>

PAZ, Octavio, *El ogro filantrópico: historia y política 1971-1978*, Editorial Seix Barral, México, 1979.

PÉREZ-RAYÓN, Nora, “Iglesia católica y poder. Una agenda de investigación pendiente”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 105, enero febrero 2001, México, pp. 80-89.

PÉREZ-RAYÓN, Nora, “Relaciones Iglesia-Estado (1988-1994). Una cara de la modernización”, en *Política y cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, Núm. 5. Otoño 2005, pp. 117-137.

PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ediciones CEM, México, 2005.

PUENTE OJEA, Gonzalo, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Siglo XXI editores, Madrid, 1997.

RAMOS, Víctor M., “Crisis económica y desarrollo en la visión de los obispos mexicanos”, en *Estudios Jaliscienses*, núm. 39 Febrero de 2000 p. 45-55.

RELIGIÓN DIGITAL, *Una comida con Leonardo Boff: el profeta*, 2007, obtenido el 3 de agosto de 2010 desde <http://www.redescristianas.net/2007/06/03/una-comida-con-leonardo-boff-el-profeta/>

REYNOSO CERVANTES, Luis, “La manifestación y la difusión de las ideas por parte de la jerarquía católica”, en *La Cuestión Social*, IMDOSOC, Año 4 No. 3, otoño (septiembre-noviembre) de 1996, IMDOSOC, México.

ROBLES, Jorge, *Historia del Secretariado Social Mexicano*, obtenido el 13 de septiembre de 2010 desde www.fatmexico.org/historia/historia_ssm.doc

ROMERO DE SOLÍS, José Miguel, *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1994.

RUIZ, Samuel “En esta hora de gracia con motivo del saludo de S.S. Juan Pablo II a los indígenas del continente”, en XIPE-TOTEK, No. 11, 1994, pp. 257-292.

SALINAS DE GORTARI, Carlos, *Discurso de toma de posesión*, 1988, obtenido el 1° de octubre de 2010, desde [http://www.biblioteca.tv/artman2/1988_67/Discurso de Toma de Posesin de Carlos Salinas de 74.shtml](http://www.biblioteca.tv/artman2/1988_67/Discurso_de_Toma_de_Posesin_de_Carlos_Salinas_de_74.shtml)

SÁNCHEZ ALBARRÁN, Estela “El quehacer político de los laicos católicos”, en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 35, México, mayo-junio, 1990, pp. 117-137.

SANDOVAL IÑIGUEZ, Juan, “Una sociedad en manos de ateos”, en Semanario Arquidiocesano de Guadalajara, No. 533, 22 de abril de 2007, p.2.

SANDRI, Leonardo, “Palabras de Mons. Sandri” en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm., 718, Mayo-Junio, 2000, México, pp. 46-53.

SARANYANA, Josep-Ingasi *Teología en América Latina*, Volumen III, Iberoamericana, Madrid, 2002.

SARTORI, Giovanni, *La política, lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

SCHMITT, Carl *El concepto de lo político*, Folios, México, 1985.

SECRETARIA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, *Arma la Historia. Primaria II*, México, 2010.

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, “Cuarta Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (2008)”, obtenido el 18 de abril de 2009 desde <http://www.encup.gob.mx/index.php?page=cuarta-encup-resultados>

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, *Reglamento de la LARCP*, 2003, obtenido el 30 de septiembre de 2010 desde http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/SDGAR05-Docs/SDGAR05-MN/2-3_Reglamento_LARCP.PDF

SIERVAS DE LOS CORAZONES TRASPASADOS DE JESÚS Y MARÍA, “Desarrollo y tendencias de la vida consagrada en los tiempos recientes”, obtenido el 5 de octubre de 2010 desde http://www.corazones.org/espiritualidad/vida_consagrada/desarrollo_tendencias_recientes_vida_cons_or.htm

SOBRINO, Jon, “Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon, *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, UCA Editores, España, 1990, pp. 467-510.

SORIANO NÚÑEZ, Rodolfo, *En el nombre de Dios. Religión y democracia en México*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, IMDOSOC, México, 1999.

SOTA GARCÍA, Eduardo E., *Religión, pobreza y modernidad. La “reconfiguración religiosa” en las calles de la ciudad de México*, Universidad Iberoamericana, México, 2005.

SPICKARD, James, “La Teología de la liberación y el desarrollo del Marxismo” en MARTÍNEZ ASSAD, Carlos, *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, México, (Cuadernos de Cultura y Religión 2), 1992, pp. 13-58.

TORRE MARTÍNEZ, Carlos de la (coord.), *Memoria del Congreso Internacional sobre Iglesias, Estado laico y Sociedad*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2006.

TREVIÑO CASTRO, Salvador, *Crónica del Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México*, México, 1997.

VALDEMAR, Hugo, "Antros: Asamblea legislativa, irresponsable", obtenido el 26 de julio de 2010 desde http://www.siame.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=7381&Itemid=15

VALLE, Luis G. del, "Dos tendencias principales en la Iglesia católica", en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 569, Octubre de 1983, México, pp. 23-24.

VELASCO YÁÑEZ, David, *¿Políticos religiosos o religiosos políticos?*, conferencia del ciclo "Noches de diálogo", ITESO, México, 2005, p. 4-5.

VERA, Rodrigo, "La entrega", en *Proceso*, edición especial No. 16, Abril 2005, pp. 48-51.

VERA, Rodrigo, "La negociación", en *Proceso*, edición especial No. 16 Abril 2005, pp. 52-55.

VERGARA ACEVES, Jesús, *Relaciones Iglesia-Estado, una visión cristiana*, Editorial Camino, Chihuahua, 1990.

VERGARA, Jesús, "Iglesia y política", en *Análisis Plural*, ITESO, Segundo semestre de 2007, p. 131.

VERGARA, Jesús, "Iglesia-Estado: repasando la historia", obtenido el 8 de junio de 2010 desde <http://www.envio.org.ni/articulo/337>

VERGARA, Jesús, "México y el papado", en *Análisis Plural*, año 20, Núm. 1, ITESO, México, pp. 153-178.

VV. AA. "La voz de los obispos", en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, núm. 718, Mayo-Junio, 2000, México, pp. 5-45.

VV. AA. "Los pecados sociales del poderoso club de Roma", en *Proceso*, núm. 1218, 5 marzo, 2000, p. 42.

ZIZOLA, Giancarlo, *La otra cara de Wojtyla*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2004.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS CONSULTADAS

Revistas

Revista *Christus*

Revista *Cristianismo y Sociedad*

Revista *El Cotidiano*

Revista *Estudios jaliscienses*

Revista *Magis*

Revista *Metapolítica*

Revista *Nexos*

Revista *Proceso*

Periódicos

Público

La Jornada

Semanario Arquidiocesano de Guadalajara