

00462



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

**LA PARTICIPACION POLITICA DE LOS
CATOLICOS EN MEXICO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRIA EN CIENCIA POLITICA

P R E S E N T A :

RAQUEL PASTOR ESCOBAR

ASESOR: DR. MANUEL CANTO CHAC

TESIS CON MEXICO, D. F.
FALLA DE ORIGEN

1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS

COMPLETA

I N D I C E

Introducción. 1

PRIMERA PARTE. LA MODERNIDAD COMO MARCO DE PARTICIPACION POLITICA DE LOS CATOLICOS

Capítulo I. Relación Catolicismo - Modernidad

| | |
|--|----|
| 1. Modernidad, religión e iglesia | 5 |
| 2. La reacción del Magisterio de la Iglesia ante la Modernidad y sus implicaciones en la acción social de los laicos hasta la década de 1960 | 7 |
| 3. La Iglesia entra en diálogo con la modernidad. | 9 |
| 4. Modernidad - Iglesia postconciliar, una relación difícil | 11 |
| 5. La Iglesia ante la crisis de la modernidad | 13 |
| 6. La discusión actual en torno a la relación fe-política. | 15 |

Capítulo II. De la conformación de la nueva nación a la crisis del modelo de desarrollo industrial.

| | |
|---|----|
| 1. El Siglo XIX | |
| A) Las primeras décadas del México Independiente. | 23 |
| B) El catolicismo social. | 25 |
| 2. El Siglo XX | |
| A) La Revolución Mexicana | 26 |
| B) La Guerra Cristera | 29 |
| - Antecedentes (1918-1926) | 29 |
| - La lucha armada (1926-1929). | 31 |
| - Los arreglos.(1929). | 32 |
| C) La Acción Católica | 33 |
| D) La conciliación de la Iglesia y el Estado. | 39 |
| E) Nuevas tensiones entre la Iglesia y el Estado en México durante los albores del Concilio Vaticano II | 43 |

Capítulo III. La polarización de los católicos.

| | |
|---|----|
| 1. Medellín y la radicalización de los católicos. | 53 |
| 2. La atomización del laicado | 56 |
| 3. El conflicto (1979-1987) | 61 |
| A) Puebla | 61 |
| B) Los cristianos en los partidos políticos | 64 |

**SEGUNDA PARTE. EL REENCUENTRO DE LOS CATOLICOS ANTE LA
CRISIS EPOCAL.70**

Capitulo IV. Cambios en los referentes teóricos

1.- El impacto del fin del socialismo real y la crisis del marxismo en los cristianos inspirados en la Teología de la Liberación73
A) El desconcierto.73
B) Las nuevas preocupaciones.74

2. El Centenario de la encíclica Rerum Novarum (1991) y la propuesta del Papa Juan Pablo II ante la crisis.81

Capítulo V. Cambios en la práctica política de los laicos.

1. La participación de los católicos organizados en las elecciones de 1988. El retorno al escenario político89
A) El caso del Comité Pro-Vida y la intransigencia católica en el contexto de las elecciones presidenciales de 198889
B) Los cristianos de izquierda en las elecciones de 198892
C) La participación de los católicos en los nuevos movimientos sociales93
D) La participación de los católicos en la defensa de los derechos humanos.96
- Antecedentes96
- La defensa de los derechos humanos ante la crisis.98
E) Los laicos durante el proceso de reformas constitucionales en materia de Iglesia y religión. (1988-1991).101
- Críticas de los católicos identificados con la Doctrina Social de la Iglesia.102
- Críticas de los católicos identificados con la Teología de la Liberación.103
- El encuentro.107
F) La participación de los católicos en la lucha por la democracia en las elecciones federales de 1991.110
- Cristianos y Democracia110
- La democracia en los católicos identificados con la teología de la liberación111
- La democracia en los católicos inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia116
G) El Espacio de Laicos en la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (1992).
Una reacción al dominio vaticano122

Conclusiones.125
Apendice.133
Bibliografía.138

LA PARTICIPACION POLITICA DE LOS LAICOS CATOLICOS EN MEXICO

"Poco hay de historia popular acerca de la vida cotidiana religiosa y cristiana del pueblo ... especialmente del laicado" (Mons. Sergio Méndez Arceo. Antiguo VII Obispo de Cuernavaca. 1992)

INTRODUCCION

La discusión respecto a las reformas constitucionales en materia religiosa durante el período de gobierno del Presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y la presencia de la Iglesia Católica en el conflicto armado en el estado de Chiapas a partir de 1994, llevaron a historiadores y analistas sociales a considerar a la Iglesia Católica como objeto de estudio al percibirlo como actor protagónico en el escenario político de México. Ahora bien, la nueva producción histórica, política y sociológica de estos últimos años ha centrado la atención de los investigadores en la alta jerarquía eclesiástica y ha pasado por alto el análisis del sector mayoritario de la Iglesia: el laicado.

El objetivo de esta investigación es conformar un marco histórico que posibilite ubicar y comprender la participación política de los laicos católicos en México.

En este marco se pretende elaborar un análisis político en el que se destaquen los elementos que en cada período de la historia de México determinaron su participación social y política. En términos generales, se pretende responder a la siguiente pregunta *¿cómo han podido concebir estos militantes la relación fe - política a lo largo de la historia?*

Con esto se esperara atender la necesidad de sistematizar la experiencia política de importantes actores que, cuando han sido considerados en el análisis social, sólo lo han sido de manera marginal.

Retomando la clasificación elaborada en los encuentros regionales organizados por el Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) durante el año de 1991, tomaremos en consideración únicamente a los católicos que no son ministros de culto ni religiosos(as) y que actualmente o en otro tiempo han estado "organizados" en movimientos apostólicos, comunidades eclesiales de base u otro tipo de agrupaciones religiosas, a diferencia de los laicos a nivel general y los laicos independientes.

Para el caso de México habría que considerar que desde el fin de la época colonial hasta la década de los sesenta del siglo

XX la jerarquía católica condujo la acción social y política de los laicos de acuerdo a sus estrategias de reacomodo ante el Estado liberal del México moderno (salvo algunas experiencias excepcionales de organizaciones autónomas que, como ha advertido Manuel Ceballos Ramírez, finalmente, al no ser apoyadas por el clero no lograron alcanzar niveles de desarrollo importantes).

A pesar de ello, desde el fin de la lucha por la Independencia la participación política de los católicos será determinante en la conformación del país naciente, ya que el Estado se definirá, en el siglo XIX, a partir de la lucha entre dos grupos de católicos: los conservadores (ligados a la jerarquía) y los liberales. Los primeros perderán y no podrán regresar al Antiguo Régimen, sin embargo, ante la influencia de la Encíclica Rerum Novarum, se conformará una nueva corriente sociopolítica apoyada por el clero pero también implementada por los laicos (ante la escasez del mismo clero que resultó del triunfo del liberalismo): el catolicismo social. Esta tendencia, además de derivar en diversas organizaciones sociales como escuelas, periódicos, cajas de ahorro, etc., dará lugar al Partido Católico Nacional, de vida efímera pero importante en la consumación de la Revolución Mexicana. De nuevo la perspectiva liberal se impondrá a los católicos, en un primer momento, a través de la Constitución que resultará de la lucha revolucionaria; y posteriormente con los acuerdos que pusieron fin a la guerra cristera a fines de la década de los años veinte. Hasta entonces los católicos, si bien definieron su participación en función de la jerarquía, tomaron de alguna manera la iniciativa. Sin embargo, con los famosos "acuerdos del 29" ésta debió controlar y dirigir políticamente a las organizaciones laicas. Su conducción dentro de un contexto internacional caracterizado por el fin de la II Guerra Mundial y la implementación del proyecto de modernización de México, llevará a la lucha anticomunista de diversas organizaciones en las décadas de 1940 y 1950.

Hasta la década de los sesenta del presente siglo, el Concilio Vaticano II, las Asambleas Generales de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) y el movimiento de 1968 legitimaron la diversificación de análisis teológicos y sociales. Ello dio lugar a la abierta polarización de los católicos preocupados por llevar a cabo una práctica social y política, en un anticomunismo beligerante a la derecha, apoyado en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y a la militancia desde instancias de la izquierda, inspirada en la Teología de la Liberación.

Los investigadores sobre el tema coinciden en percibir durante las dos décadas que siguieron al 68 una profunda crisis en la acción social y política de las organizaciones

laicas católicas debido, entre otras cosas, al conflicto intraeclesial que generó la polarización y a la orientación cúlrica que asumieron buena parte de los católicos, principalmente el clero, como reacción a la conflictiva discusión postconciliar sobre la relación Iglesia - sociedad.

Al respecto, algunos autores advirtieron:

"La década finaliza con la polarización de las opciones y de las organizaciones cristianas; las partes implicadas en este proceso aclaran y afirman sus respectivas posturas.

"Una de las partes se afirma en la práctica religiosa tradicional, concentrándose básicamente en la liturgia como lugar de expresión de lo cristiano. La traducción de la fe se realiza en el terreno moral, con primacía en lo individual y familiar. En el ámbito de lo social, se inclina hacia acciones asistenciales...se inclina más bien por el orden existente...

"La contraparte se afirma en una nueva concepción teológica. Del análisis económico, político y social de la realidad y de la consideración de la práctica de los cristianos pasa a la reflexión del mensaje evangélico...En lo social opta por acciones en favor del pueblo y junto con él."(Arias. pp.15-16)

Ahora bien, nuestra hipótesis consiste en lo siguiente: así como la dinámica sociopolítica de los siglos XIX y XX empujaron a la Iglesia Católica a modificar sus concepciones respecto a la relación Iglesia - mundo y fe - política que se manifestaron en el Concilio Vaticano II, los acontecimientos eclesiales y sociopolíticos del mundo y México de fines de la década de los ochenta, han llevado a los católicos a replantear los conceptos que sustentaron su acción durante la segunda mitad del siglo XX, de tal manera que actualmente se percibe una tendencia a la superación de la polarización y de la crisis de las organizaciones laicas debido a la posibilidad de que las posiciones antagónicas durante las décadas de 1960, 1970 y 1980 se acerquen y a la coincidencia de demandas en torno a la lucha por el respeto a los derechos humanos y particularmente la democracia.

Por otro lado, si la realidad social incide en la Iglesia, la conflictúa y la interpela, también es cierto que esta institución participa de diversas maneras en dicha realidad, de hecho, forma parte de ella. Al respecto Manuel Ceballos Ramírez ha periodizado algunos procesos que condicionaron, de alguna manera, ciertos aspectos del proceso de la sociedad mexicana en relación con los católicos. Estos son: secularización (1867-1892), conciliación (1892-1903), recuperación (1903-1911), participación (1911-1914), anticlericalismo (1914-1918), nueva recuperación (1918-1926) y conflicto (1926-1929).

Algunos de los autores más importantes que han tocado en sus análisis el tema de los laicos, lo han hecho en torno al complejo proceso en el que la modernidad ha penetrado en México. Es por ello que en el primer capítulo se presenta la perspectiva de los autores que han trabajado el tema. Ello permitirá, a su vez, ofrecer un marco histórico de referencia que, por los elementos que contiene, facilitará la comprensión del proceso político de los laicos anteriormente definidos. Abordar este tema nos permitirá presentar cómo se ha modificado desde el magisterio de la Iglesia la concepción de la relación Iglesia-mundo y las diversas posturas de los investigadores ante la relación fe-política.

En un segundo capítulo se recupera la historia de la participación política de los católicos en un período que va de la conformación de la nueva nación al periodo del desarrollo industrial.

En el tercer capítulo se aborda el problema de la polarización de posiciones eclesiales y políticas que aparece al mismo tiempo que el modelo de desarrollo industrial entra en crisis.

Por último, en la segunda parte de este trabajo se abordan los eventos que a partir de 1988 han modificado los referentes teóricos y las prácticas que hasta ahora abren perspectivas para superar la polarización de los laicos organizados.

Agradezco sinceramente a Manuel Canto su acompañamiento, su profesionalismo y su amistad, porque sin ello esta investigación no sería lo que es. Gracias al profesor Luis Guzmán, de quien aprendí mucho sobre este tema. También agradezco a todos los miembros y exmiembros del Centro Antonio de Montesinos sus enseñanzas, su paciencia y toda la ayuda que de ellos recibí durante el estudio de la maestría y la elaboración de esta tesis. Agradezco el empuje permanente de mi madre, sin lo cual no hubiera concluido el trabajo. Por último doy gracias a Emilio Alvarez Icaza por todo su apoyo y motivación para concluir esta labor.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I

LA MODERNIDAD COMO MARCO DE PARTICIPACION POLITICA DE LOS CATOLICOS

1. Modernidad, religión e iglesia.

En el documento de discusión preparatorio a la IV Asamblea General de Obispos Latinoamericanos a celebrarse en 1992, se habla de una "cultura adveniente", científica-técnica, urbana-industrial y secularizada, con aspectos tanto positivos como negativos, que habría que afrontar.

Se trata de la modernidad, viejo enemigo de las más altas esferas de la jerarquía eclesial: "Como raíz de toda la problemática se puede señalar 'la modernidad'" afirma el documento. (No.466)

En este trabajo no incursionaremos en la discusión filosófica actual sobre la modernidad porque ello iría más allá de nuestras intenciones. Lo que aquí interesa son los fundamentos de esta cultura y sus implicaciones en el ámbito de la religión y las instituciones eclesiales, por ello muy brevemente retomaremos la caracterización de esta etapa de la civilización occidental que hace el investigador español José María Mardones. Se trata de:

- La idea de la historia de la humanidad como progreso, cuyo sentido es un incesante e ilimitado avance para conocer, dominar y controlar el mundo a través de la ciencia y la técnica por ser, precisamente el desarrollo, la utopía de este periodo.

- Un proceso de racionalización que da lugar a un tipo de hombre con un estilo de pensamiento formal, una mentalidad funcional, un comportamiento austero y disciplinado, y motivaciones morales autónomas, junto con un modo de organizar la sociedad alrededor de la institución económica y la burocracia estatal para el dominio del mundo.

- El desplazamiento de la religión a la esfera privada por parte de la economía que se convierte en centro productor de relaciones sociales.

- La razón autónoma de las diversas dimensiones o esferas de la vida social como la ciencia, la moral, el arte, la política, etc.

Ciertamente los dos sistemas sociales que nacieron en esta cultura, el capitalismo y el socialismo, compartieron la misma utopía y prescindieron de un proyecto que incluyera la religión y la Iglesia.

Sin embargo, como advierte el politólogo italiano Giacomo Marramao, ello no implicó la desaparición de la religión:

"A la manumisión del problema de la fe del vínculo de la adhesión -nada divina por cierto- a un frente de defensa de la 'civilización cristiana' corresponde la emancipación de la tesis de la secularización del rígido esquema binario de lo sagrado y lo profano: la radicalidad del desencanto, de la *Entzauberung* (en el productivo sentido de la desilusión barthiana: '¿Dónde están las ventanas del mundo divino que se abren sobre nuestra vida social? ¿Quién nos autoriza a obrar como si existieran?'), no disuelve la dimensión de la fe, sino que, por el contrario, la condiciona para que pueda expresarse en su pureza." (Marramao. 28)

Marramao define el fenómeno de la secularización a partir de tres principios fundamentales: el de la "acción electiva" o de autodecisión individual; el de la diferenciación y especificación progresivas, que se refiere a papeles, status e instituciones, y el de la legitimación, que significa el reconocimiento o aún la institucionalización del cambio.

Ciertamente el proceso de secularización llevó a la sociedad occidental a una concepción que ubicó a la religión como una cuestión de la vida privada. El filósofo español Reyes Mate ha advertido que:

"En el contexto de la Modernidad clásica la religión era esa *quantité négligéable*; su negación pública, el precio de la laicidad de la sociedad. La religión se había colocado de tal manera como fundamento de la política, principio de la única moral posible y hasta abecé de la ciencia, que cuando la política, la ética y la ciencia se emancipan no queda a la religión más que el santuario de la sacristía o intrigar entre bastidores para que volviera el pasado." (Mate. p.16)

Es precisamente la autonomía moral de las diversas esferas de la vida pública que resulta del proceso de secularización y la pérdida de autoridad que ello implica para la Iglesia Católica el centro de las preocupaciones de esta institución desde el siglo XIX. Este es el asunto de fondo en la relación Iglesia - modernidad. Por ello se verá una reacción de su parte en una lucha constante por reivindicar la naturaleza pública de la religión y, de esta manera, el carácter público que desde esta preocupación se propone para la institución.

El sociólogo de la religión Bernardo Barranco ha advertido que el fenómeno de secularización es un proceso irreversible, no lineal y complejo, más evidente en los países desarrollados del norte y nunca predominante en Latinoamérica.

En efecto, la incorporación de México al mundo moderno, al igual que en los demás países de América Latina, no fue sencilla. De hecho, puede decirse que el ser, precisamente este continente, la fuente financiera de la modernización de Europa, tuvo un costo muy alto. Después de las luchas independentistas, como afirma el antropólogo Enrique Marroquín, "...la tecnología no surgió aquí como fruto maduro de un proceso espontáneo y orgánico, sino que estuvo diseñada por y para los intereses de los países importadores. De igual manera la consolidación del liberalismo impuso su modernismo cultural desde fuera." (Cfr. Marroquín 1993.p. 95)

En este proceso la Iglesia Católica decidió desempeñar un papel protagónico ante el temor de perder su hegemonía. Como afirma el historiador Jean Meyer, antes de la Revolución Francesa y las revoluciones de independencia y liberales del siglo XIX en Latinoamérica, la Iglesia Católica era "la institución social por excelencia". Hospitales, escuelas, universidades, banco, etc., además de la red administrativa más importante en el agro americano, estaban en sus manos. La institución eclesiástica colaboraba estrechamente con el Estado regalista. Su poder temporal era enorme y se tendía a pensar que era igual su poder espiritual. Casi todo el mundo acudía a ella, independientemente de sus creencias.

Sin embargo, a partir de la Revolución Francesa comenzó a notarse su desestabilización y su desplazamiento por parte del Estado. Esto hizo que ambas instituciones se confrontaran:

"... la Iglesia se bate en retirada, el Estado liberal quiere encerrarla en sus Iglesias. la desamortización de los bienes del clero, la supresión de órdenes religiosas, no son sino aspectos de esta secularización que afecta a todos los sectores de la vida en sociedad." (Meyer. 1985. pp.3-4)

2. La reacción del Magisterio de la Iglesia ante la Modernidad y sus implicaciones en la acción social de los laicos hasta la década de 1960.

Probablemente la primera vez que la Iglesia Católica lucha frontalmente con esta nueva cultura es en 1864 a través de la encíclica Quanta Cura y el Syllabus (o sea Colección de errores modernos) del Papa Pío IX, quien intentó enfrentar el problema a través de la restauración del Antiguo Régimen.

Casi treinta años después, ante la amenaza del socialismo, el 15 de mayo de 1891, en la Encíclica Rerum novarum (sobre la cuestión de los obreros) del Papa León XIII, no encontramos precisamente el término moderno o modernidad, pero sí una resistencia a la creciente laicización de las instituciones y un intento por recristianizarlas y por "devolver a la Iglesia el lugar de guía espiritual de la humanidad que había ocupado en los siglos pasados".

"Despertado el prurito de novedades que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo político al terreno, con él colindante, de las cuestiones económicas. En efecto, los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros, el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros, la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría, la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de las costumbres, han hecho que se planteara la contienda". (RN 10)

En lugar de proponer el regreso al Antiguo Régimen como Pío IX, el Papa León XIII planteará un modelo social alternativo al liberalismo y al socialismo: el catolicismo social. Bernardo Barranco y Manuel Ceballos coinciden en la idea de que con el catolicismo social de fines del siglo XIX y principios del XX que resultó de la encíclicas se intentará devolver a la Iglesia su anterior posición, perdida en el proceso de secularización, esto es, "restaurar el orden social cristiano" en oposición a los sistemas modernos.

Ceballos advierte que en el caso de México los militantes católicos tuvieron durante este período, determinante para la conformación del sistema político mexicano, una incidencia real y efectiva -no sin complejidades y contradicciones- influidos por la Rerum novarum. Esta etapa incluye la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera como culmen del catolicismo social.

"El problema tuvo hondas raíces en la cultura política y en los diversos proyectos de sociedad que sustentaba el Estado modernizador callista y el movimiento social católico. Ambos pretendían la hegemonía y el control de sus respectivas sociedades." (Ceballos, 1989)

Por su parte, Bernardo Barranco ha advertido que los conflictos entre sectores clericales y liberales (muchos de ellos católicos) durante el siglo XIX heredaron a los gobiernos postrevolucionarios del siglo XX la tradición anticlerical. Considera las guerras de Reforma y la Cristiada

como el símbolo del triunfo de la modernidad sobre la tradición pero aclara que la presencia de la Iglesia en las masas populares nunca se ha modificado sustancialmente. (Barranco 1988)

Poco antes del movimiento cristero, en 1922, la encíclica Ubi Arcano del Papa Pío XI coincide con la Rerum Novarum en el diagnóstico de la realidad social que se plantea. Dentro de las causas principales de los males de la época está "el alejamiento de Dios en la sociedad, en la familia y en la educación" y entre los remedios se propone la "eficaz intervención de la Iglesia".

Sin embargo, en México, con los arreglos que ponen fin a la Guerra Cristera, la Acción Social de la Iglesia tuvo un viraje a través de la Acción Católica (AC). La AC cooptó y controló a la generalidad de los grupos católicos y dio lugar a un catolicismo más individual, elitista y clerical para responder a las circunstancias políticas que resultaban del *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado. Este tipo de catolicismo -según Ceballos- durará hasta fines de la década de los sesenta, cuando el Concilio Vaticano II transforme internamente a la Iglesia y los acontecimientos de 1968 conduzcan a muchos católicos a redefinir sus prácticas en un compromiso con la sociedad.

Un caso excepcional que destaca por su insistencia en la necesidad de una sociedad católica y por su resistencia a ser cooptado por la AC es el sinarquismo, que resultó de la guerra cristera. Los especialistas en este tema lo consideran como un movimiento de defensa y reacción ante "la modernidad" en sectores subalternos que debido a sus formas tradicionales de socialización se oponen a la influencia de Estados Unidos - que se daba a través de la masonería- en un momento en que resurgían las raíces indígenas comunialistas:

"La vieja cristiandad incubada durante la Colonia ha de resistirse a morir. El sinarquismo, basta leer su declaración de principios y sus ideales de vida, se presentará como el bastión de defensa de las tradiciones de lo mexicano identificado con el modelo colonial, y de resistencia ante la modernidad llegada de la fría anglosajonia." (Aguilar y Sermeño. 1990).

3. La Iglesia entra en diálogo con la modernidad.

La Iglesia comenzará una nueva etapa con el Concilio Vaticano II (1962-1965), ya que por primera vez desde el magisterio se explicitará una disposición para entrar en diálogo con la modernidad y se encontrarán elementos positivos a rescatar en la secularización.

El Concilio distingue claramente a la Iglesia de la comunidad política, la delimita pero también delinea múltiples posibilidades de participación sin restringirlas a una propuesta "católica" específica como lo había hecho a partir de la encíclica del Papa León XIII, Rerum novarum y el catolicismo social.

Tenemos entonces que es hasta principios de la década de los sesenta de nuestro siglo cuando el Concilio Vaticano II deja atrás a una Iglesia "defensiva" ante la modernidad y comienza a diseñar una Iglesia abierta al mundo en actitud de servicio, no sin resistencia a abandonar paradigmas tradicionales. Esta vez el ateísmo no será atribuido a una rebelión pecaminosa, sino que se verá mediatizado por postulados objetivos del mundo moderno y por errores concretos de la Iglesia.

"Momento único éste, de una significación y de una riqueza incomparable... nos separamos para ir al mundo de hoy, con sus miserias, sus dolores, sus pecados, pero también con sus prodigiosos éxitos, sus valores, sus virtudes".

El Concilio, parteaguas de la historia de la Iglesia, plantea que no hay razón para separar lo profano de lo sagrado. En coincidencia con la modernidad, sostiene que la misión del hombre es dominar la tierra, y argumenta que de esta manera Dios es glorificado. Por ello, la fe cristiana, lejos de desviar al hombre de la "construcción del mundo", debe estimularlo. Según el Concilio, la autonomía de las "realidades terrestres" no significa el rechazo de Dios sino que se funda por la unidad de la búsqueda de Dios y la construcción del mundo.

La función de la Iglesia se define en esta perspectiva de unidad y autonomía. La iglesia "humaniza" la sociedad. El mundo secularizado es el lugar de mediación del encuentro de Dios. Se trata de la "perfección" del mundo humano, pero se propone una "justa autonomía":

"Con frecuencia el ateísmo moderno reviste forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva al afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios." (Ge 20)

Esta nueva actitud de la Iglesia se expresará posteriormente en las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano. En la introducción del documento de Medellín (CELAM II), el Papa Pablo VI hablaba de "aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" y en Puebla (CELAM III) (1979) se encuentra, en el espíritu

crítico de la época moderna, un reto importante que ahora, a diferencia de los primeros documentos citados, la Iglesia está dispuesta a enfrentar:

"Hasta cuando nuestro Continente no había sido alcanzado ni envuelto por la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos, técnicos de la época moderna, el peso de la tradición ayudaba a la comunicación del evangelio: lo que la Iglesia enseñaba desde el púlpito era recibido celosamente en el hogar, en la escuela y era sostenido por el ambiente social. Hoy ya no es así. Lo que la Iglesia propone es aceptado o no en un clima de más libertad y con marcado sentido crítico." (DP 76 y 77)

Pero permanece la preocupación por el olvido de Dios:

"El indiferentismo más que el ateísmo ha pasado a ser un problema enraizado en grandes sectores de grupos intelectuales y profesionales, de la juventud y aún de la clase obrera... Muchos valoran más la propia 'ideología' que su fe y permanencia a la Iglesia". (DP 79)

Son precisamente el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla los instrumentos con los que importantes sectores de cristianos latinoamericanos reafirmarán la legitimidad de búsqueda y apretura a las corrientes modernas.

Pero, como afirma João Baptista Libanio, esta "tempestad de novedades" característica de la primera fase del posconcilio, con toda la complejidad con la que estuvo marcada, no llegó a durar diez años.

4. Modernidad - Iglesia postconciliar, una relación difícil.

Con el paso del tiempo esta apertura al mundo secularizado fue presentando serios problemas. Según el sacerdote historiador Manuel Olimón:

"Este diálogo, en la práctica, fue descubriéndose no tan fácil y fue trayendo consigo una fuerte crisis, positiva en cuanto a que, al dejar a un lado 'seguridades' no siempre bien fundamentadas, puso en contacto con el corazón de la opción católica; sin embargo, fue negativa en cuanto que llevó muchas veces a la pérdida de elementos sustentantes de una identificación cultural." (Olimón 1989. p.3-17)

Como en anteriores ocasiones, el problema para el magisterio consistió en que los católicos, clero y laicado, dejaron de limitarse a la Doctrina Social como única línea de acción debido a que encontraron válidas teorías sociales externas

que preocuparon seriamente a la jerarquía. Esto quedará expresado en el documento elaborado durante la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla en 1979:

"El integrismo tradicional espera el Reino, ante todo, del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico. La radicalización de grupos opuestos cae en la misma trampa, esperando el Reino de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquiera otra alternativa. No se trata para ellos solamente de ser marxista, sino de ser marxista en nombre de la fe." (D.P. No. 560-561)

Algunos investigadores detectan como problemas graves que se derivaron del Concilio: la pérdida de unidad de las posturas sociales y políticas de los católicos, la dispersión de las fuerzas, la ampliación de los métodos, las manifestaciones de liderazgos y la diferenciación de los modelos cristológicos y eclesiológicos, a pesar de que el episcopado mantuvo siempre una doctrina homogénea.² Sin embargo, habría que recordar que el Concilio, lejos de haber provocado esta dispersión, legitimó la pluralidad que de antemano se estaba dando.

En muchos ambientes se dió prioridad al análisis económico y se utilizaron cada vez más los análisis sociales en la reflexión, de tal manera que los planteamientos sociales anteriores al Concilio parecieron anticuados o conservadores. En Europa, por ejemplo, los teólogos Moltman y Metz reconocieron el asunto de la justa autonomía del orden temporal, con lo cual se comenzaron a diferenciar los momentos de análisis de la realidad y la reflexión de éstos a la luz de la fe. Habría que advertir que anteriormente, la falta de esta diferenciación había llevado a la teología tradicional a tratar de derivar de la fe la visión de las realidades temporales.

Como resultado del temor a la diversidad teológica, pastoral y política que resultaba del diálogo con las ideas del mundo moderno, las posturas de los católicos se polarizaron, por un lado en una ideología integrista tradicionalista y por otro, en corrientes simpatizantes con el marxismo que se inspiraron en la corriente de la Teología de la Liberación. Entre ambas posiciones podría ubicarse el abandono a la acción social y la reivindicación de la Doctrina Social de la Iglesia.

Lo que todas estas posiciones conservaron durante las siguientes décadas fue la intransigencia ante cualquier postura diferente a ellos.

"La actitud de fondo que va permaneciendo en el sustrato de esta extremada ductilidad es, sin duda, la intransigencia ante un mundo que nunca parece realizar la utopía, que el cristiano sabe que de alguna manera debe empezar *hic et nunc*." (Ceballos.1990)

Manuel Ceballos habla de la ambigüedad de las opciones cristianas por pretender instaurar un reino "que por definición no es de este mundo" pero que debe comenzar aquí y ahora a través de la implantación de la justicia.

Esta complejización del espectro católico ha sido categorizado por el sacerdote Jesús Mendoza, exrector del Seminario Regional del Sureste y destacado impulsor de la Teología de la Liberación, en las siguientes posturas pastorales.

1.- La del rechazo antimodernista, representada por los sectores integristas y tradicionalistas, opuestos a la emancipación de las conciencias y a la libertad ante las instituciones.

2.- La de la reconciliación con la modernidad, que pretende "reivindicar el valor de la conciencia individual y la autonomía ante las instituciones autoritarias, asumiendo las propuestas del mundo moderno diseñadas a través del progreso científico y tecnológico, pero sin un sentido crítico". El autor considera que quienes se inscriben en esta corriente "implícitamente se convierten en cómplices de las atrocidades cometidas en el nombre del desarrollo del primer mundo." (Mendoza p.86)

3.- Por último estaría la postura de la relación crítica ante el mundo moderno pero no por ser un mundo que prescindir de Dios, es decir, secularizado, sino "por los efectos destructivos de su proyecto social, manifestados sobre todo en el Tercer Mundo". (Mendoza p.86)

5. La modernidad en crisis y el regreso de la reacción.

La segunda fase del postconcilio se caracteriza por la vuelta a la gran disciplina, que comenzó en los albores del pontificado de Pablo VI y, según el sociólogo de la religión Bernardo Barranco, "es la misión e identidad de la orientación de Juan Pablo II: superar la euforia modernista del progresismo católico". (Barranco. 1990)

En el discurso a los obispos de México en la segunda visita, Juan Pablo II, como sus antecesores, mostró gran preocupación ante la pérdida de importancia de la religión:

"A nadie se le oculta que el agnosticismo e incluso el ateísmo están presentes en el mundo moderno como una realidad inquietante. Vosotros mismos sois testigos de cómo a nivel concreto se difunden como ideologías que quieren construir una sociedad sin Dios. Una vez más, ante el ineludible desafío que estas ideologías representan para la nueva evangelización, es urgente y necesario repetir incansablemente que la búsqueda de Dios no es algo superficial ni superfluo para el ser humano, algo que éste puede descartar sencillamente del horizonte de su existencia. Para la persona la búsqueda de Dios se encuentra en la misma línea de su realización existencial."

Barranco encuentra en Juan Pablo II el símbolo del resurgimiento cultural y de poder de la Iglesia Romana, que es posible gracias a la crisis de las ideologías modernas. El Papa parece consciente de ello cuando habla a los jóvenes en México en 1990:

"Pero vosotros, jóvenes de México, sabéis muy bien que muchos coetáneos vuestros viven en este mundo como heridos por la desesperanza. El aguijón de la desilusión se ha clavado en ellos. Creen que ya nada ni nadie podrá cambiar el rostro dolorido y sufriente del mundo en que vivimos. Piensan que la marcha de los acontecimientos de la historia es como un barco cuyo único timón está en manos del poder del dinero y en los intereses políticos de unos pocos. Sus vidas se sumergen y se dejan arrastrar por lo que hoy se denomina la crisis de las utopías". (No.173)

La Iglesia Católica con Juan Pablo II pretende salir ganando ante la búsqueda de valores éticos y de sentidos en los países más desarrollados, carentes de proyectos alternativos a la modernidad en crisis y a sus paradigmas y utopías seculares, marxistas y liberales. El Papa marca el regreso a las certezas escatológicas en este fin de siglo, constantemente llama a reactivar un catolicismo que sea paradigma de la civilización:

"... ¿podéis vosotros permanecer indiferentes, jóvenes mexicanos?... En esta hora decisiva de la historia, vosotros queridos amigos y amigas, estáis llamados a ser protagonistas de la nueva evangelización, para construir en Cristo una sociedad justa, libre y reconciliada". (No.183)

En realidad, el Papa Juan Pablo II intenta volver a enfrentar a la Iglesia contra la modernidad desde una perspectiva eurocéntrica. Su planteamiento coincide con las tesis del

documento previo de la CELAM que serviría como base para las discusiones en la IV Asamblea General de los obispos latinoamericanos, llevada a cabo en República Dominicana en octubre de 1992. Las relaciones que la supuesta "cultura católica", comunitaria y social, establezca con "la adveniente cultura, la urbana, la secularizada, la modernidad" enmarcan el problema.

Tenemos entonces que, si en Medellín la Iglesia latinoamericana rompe con los sueños de reconquista cristiana, comprometiéndose a buscar la justicia y la equidad humana para contribuir en la transformación del mundo sin la intención de crear la "contrasociedad" que buscaba la *Rerum Novarum* y se posibilita un profundo movimiento de ideas y prácticas religiosas inéditas hasta entonces en el continente, en la IV CELAM el Vaticano intenta recuperar y replantear la Doctrina Social Cristiana como única alternativa a la crisis de la modernidad. El problema del magisterio entonces durante el Pontificado de Juan Pablo II consiste en intentar volver al pasado en lugar de proponer una alternativa distinta que contemple la crítica a concepciones modernas que en la actual crisis han mostrado su inviabilidad (como la ausencia de la ética en la política) pero que admita la pluralidad, para lo cual resulta necesario volver a discutir la relación Iglesia - Mundo.

6. La discusión actual en torno a la relación fe-política.

En un artículo publicado en 1989 el doctor en historia Manuel Ceballos Ramírez advirtió que "... los problemas de la sociedad mexicana requieren el estudio crítico y consistente del fenómeno religioso y de sus relaciones con la economía y la política". (Ceballos. 1989. p.26). En ese trabajo sobre "La historiografía mexicanista y la Iglesia católica (1968-1988)" Ceballos señaló que hasta entonces existían tiempos y espacios de la historia mexicana que aún no habían sido abordados por los historiadores, como serían: el siglo XIX, el México postrevolucionario y las circunscripciones parroquiales "donde la historia nacional adquiere otra dimensión". (Ceballos 1989. p.26)

En la presente investigación se pretende recuperar las investigaciones que abordan el tema con la finalidad de ordenar cronológicamente su presencia en el ámbito político del país. Por ello, vale la pena presentar a los autores y, a partir de ello, definir nuestra posición.

Dentro de los estudios más completos que hacen referencia a la participación política de los laicos organizados están: diversas publicaciones del Dr. Manuel Ceballos sobre la historia del catolicismo social de fines del siglo pasado y principios del XX; la investigación de Jean Meyer sobre la

Guerra Cristera; los trabajos del sociólogo de la religión Bernardo Barranco, dentro de los que destaca la investigación sobre la Unión Nacional de Estudiantes Católicos en los años treinta; la "Radiografía de la Iglesia en México. 1970-1978" de un conjunto de investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México y las tesis doctorales de Roberto Blancarte, "Historia de la Iglesia Católica en México" y de Víctor Gabriel Muro González, "Iglesia y movimientos sociales en México (1972-1987)". Por lo que se refiere a trabajos más coyunturales están "El quehacer político de los laicos católicos" de Estela Sánchez Albarrán y el reciente análisis de Manuel Canto, "Cristianos y Democracia (Notas sobre algunos referentes de la participación política de los cristianos)".

La mayoría de trabajos de Manuel Ceballos son de carácter histórico, en ellos se destaca el impacto que los lineamientos del Vaticano tuvieron en la acción social de los laicos. Jean Meyer, por su parte, resalta los motivos de los militantes en el período que cubre su estudio. Bernardo Barranco generalmente adopta un análisis sociológico que intenta interpretar el fenómeno eclesial a partir del proceso de secularización. Por otro lado, en el trabajo de Roberto Blancarte el objeto de estudio es el pensamiento de la Iglesia católica en México, en especial el de la jerarquía, a través de las cuestiones social y política, desde 1938 hasta 1982. En esta investigación se analiza la relación Iglesia-sociedad a partir del proyecto social católico propuesto por el magisterio de la Iglesia en la Doctrina Social Cristiana. Un aporte importante de este estudio es la consideración de la historia interna de la institución eclesiástica durante el período que abarca.

El trabajo de Gabriel Muro, como indica su título, se centra en la relación Iglesia Católica-movimientos sociales, esto es, analiza la actuación de la Iglesia en los procesos sociales en México, particularmente durante las décadas de 1970 y 1980 y en los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec. Dentro de los aportes interesantes de este autor estarían la consideración de la "ampliación de la sociedad civil y ... una disminución paulatina de la hegemonía del orden político" y la consideración del fin estrictamente religioso de la Iglesia:

"Si bien la Iglesia no escapa a condicionamientos sociales, y actúa como una típica entidad burocrática, el centro de su actividad es la predicación del Evangelio y el buscar por todos los medios a su alcance su aceptación como norma de vida de todo ser humano. Esto motiva a sus miembros a buscar los mejores medios para lograrlo, lo cual supone una adaptación de los principios doctrinales a las condiciones sociales que encuentra." (Muro 1991 p.9)

De los autores aquí considerados, Sánchez Albarrán es la única que trabaja el tema específico de los laicos. En un artículo extenso analiza su participación política desde diversas organizaciones destacando la relación laicos-Estado.

Por último, Manuel Canto aborda los fundamentos teóricos de la acción política de los católicos a lo largo de la historia.

Cada autor ha destacado algún factor social o eclesial que condiciona la práctica política de los cristianos. En nuestro caso intentaremos considerar en cada etapa de la historia de México los siguientes elementos: el contexto político; los lineamientos que desde la cúpula eclesiástica se vierten a todos los creyentes, esto es, el Magisterio de la Iglesia; la situación de la jerarquía católica mexicana ante el Estado liberal mexicano; las opciones pastorales de diversas órdenes religiosas y las corrientes de pensamiento social y político que han interpelado a los militantes cristianos.

Todos estos factores se relacionan de diversas formas en cada etapa de la historia pero pareciera que cada uno de ellos también funciona de acuerdo con una dinámica propia. Esta interrelación y relativa autonomía ha dado lugar a contradicciones al interior de la institución eclesiástica y a alianzas y/o enfrentamientos con cada uno de los ámbitos sociales, particularmente con las diversas formas de interpretar la realidad social y las propuestas políticas que de ellas se derivan; con las organizaciones políticas que pretenden realizar dichas teorías y con el Estado Mexicano.

Esta complejidad nos lleva al planteamiento del problema de esta investigación:

¿Cómo perciben los laicos todos los factores aquí mencionados que influyen en su práctica? Si estos elementos condicionan su acción sociopolítica ¿cuál de ellos y en qué momento los determina? En términos generales ¿cómo han podido concebir estos militantes la relación fe - política a lo largo de la historia?

La respuesta a esta última pregunta depende directamente de otra: la relación Iglesia-Mundo, que se determina de acuerdo al carácter que se otorga a la religión y a la Iglesia como instancias con dimensión pública o privada. Al respecto los diversos analistas han asumido diversas posiciones que vale la pena presentar.

En un artículo publicado en la revista Vuelta en el mes de abril de 1992, Jaime Sánchez Susarrey planteaba como un peligro la fusión de la religión con la política, ya que -

afirma- esta relación da lugar a oposiciones irreductibles por sentarse sobre la base de la religión y no de la ciencia. Según Sánchez Susarrey, la tentación de fusionar la política, la ciencia y la moral ha desaparecido en la generalidad de los "intelectuales comprometidos" excepto en América Latina y México debido a que, ante el colapso del socialismo real, se están buscando nuevos referentes y "la teología de la liberación es uno de ellos". El autor llega a plantear que "El socialismo científico deja su lugar a la teología de la liberación". (Sánchez Susarrey p.47)

Por otro lado, el analista chileno Norbert Lechner ha planteado como un requisito indispensable para el avance de la democracia, en el actual contexto latinoamericano, "aliviar a la política de los compromisos ético-religiosos", de manera que sea posible superar las posiciones intransigentes y la creación de expectativas desmesuradas.

Resulta interesante notar que tanto desde la derecha como desde la izquierda se ha planteado la caducidad de la religión en el ámbito político, esto es, la urgencia de una verdadera secularización de la política. (Lechner p.189)

Para el politólogo italiano Giacomo Marramao "la secularización se legitima teológicamente como función de comprensión de la autonomía del mundo profano moderno, emancipado de la llamada *christliche Kultur*; pero la liberación del mundo, que así puede ser solamente mundo, es al mismo tiempo liberación de la fe del mundo ... la relación entre fe y secularización se configura aquí de modo tal que 'no puede haber fe sin secularización del creyente con el mundo'." (Marramao. p.28)

Por otro lado, en los análisis y opiniones de Roberto Blancarte resulta clara una toma de posición liberal, esto es, a favor de que la política funcione al margen de los intereses de la institución religiosa. De ello deriva una concepción religiosa que se restringe al ámbito de lo privado.

Por el contrario, los historiadores Manuel Ceballos y Manuel Olimón reivindican la importancia política de una Iglesia de naturaleza pública que debería incidir en la sociedad de acuerdo a los planteamientos de la Doctrina Social de la Iglesia.

Por ello Ceballos Ramírez opina que "En términos comparativos con el catolicismo mexicano de las cuatro primeras décadas del siglo, el actual ha quedado reducido a organizaciones asistenciales y educativas y desde luego a los templos." y llega a afirmar que "ser cristiano o ser católico ha ido perdiendo en México la categoría política que a principios de

siglo hizo funcionar a los partidos católicos y más tarde a los partidos demócrata cristianos. (Ceballos 1990 pp. 7 y 8)

Los pocos analistas que han trabajado este tema coinciden en encontrar en crisis cierto modelo de organizaciones católicas laicas. Por ejemplo, el historiador y sacerdote Manuel Olimón ha hecho referencia a "una crisis de identidad y de moldes culturales" en ellas que se explica por un conjunto de factores sucedidos principalmente después del Concilio Vaticano II, entre los que estarían: el cuestionamiento de la doctrina social de la Iglesia; la primacía dada en muchos ambientes al análisis económico, junto con el creciente uso de los análisis sociales y el auge de corrientes neomarxistas por un lado y, por otro, la adhesión a cierta ideología integrista y tradicionalista. (Olimón 1989. p.3-17)

El filósofo español Reyes Mate difiere del liberalismo de Blancarte y de las reivindicaciones de Ceballos y Olimón. Para él:

"Este concepto crítico de modernidad supone la superación de una importante página de la historia europea caracterizada por guerras de religión en sentido literal y figurado. Desde un punto de vista teórico, se expresaba ese enfrentamiento en términos de incompatibilidad entre la razón y la religión. Hoy la ilustración crítica entiende a determinadas tradiciones religiosas como potencialmente emancipadoras. Esta evolución teórica refleja a su vez la realidad social del catolicismo, por ejemplo, cuya pluralidad teológica, así como los comportamientos sociales de los católicos, les ubica a lo largo y ancho del espectro cultural, social y político existente." (Mate. 1986. p.18)

Sobre este punto Jean Meyer ha planteado que "Siempre habrá cristianos de derecha y de izquierda, un tropismo mayoritario hacia el centro, trayectorias personales que parecen aberrantes al que observa desde fuera". Para este analista francés el problema consiste en lo siguiente:

"Creo que si las dos líneas son contradictorias, también son inseparables. De ahí la incomodidad comprensible de la gente de fuera que quisiera que las cosas fueran claras, y las de dentro, que quisieran que su línea ganara." (Meyer. 1986 p.42)

Meyer advierte que la Iglesia católica ha contribuido al nacimiento del Solidarinosc en Polonia así como a la victoria de los sandinistas en Nicaragua, y finalmente agrega: "Seguirá siendo un factor de cambio, de agitación, un problema". (Meyer. 1986 p.42).

A pesar de este reconocimiento, se opondrá a los intentos por derivar de la religión una opción política determinada, ya sea la democracia cristiana o el socialismo:

"No creo que haya 'política cristiana', ni doctrina política basada en la Escritura santa, ni modelo de un ideal de Estado fundado teológicamente. Desconfío de las estrategias definidas por la Iglesia o sus sacerdotes, revolucionarios o no, que dicen, como sacerdotes, 'Dios lo quiere'. Hay cristianos que se alinean en la acción política; les deseo que no sean ni los instrumentos de la Iglesia, ni los utilizadores de la fuerza sociológica de ésta. En lo que se refiere a la Iglesia, a las iglesias, no tienen porqué legitimar los regímenes que se suceden en la Historia. La colaboración con el poder, con el que sea, siempre resulta ruinoso para la Iglesia. Si ella quiere existir, si quiere tener ante los hombres una legitimidad, es necesario que se erija como un contrapoder, fundado en la perfecta distinción de los reinos." (Meyer. 1986 p.45).

En ese sentido, también Reyes Mate se opone al control del magisterio eclesiástico que pretende uniformar la acción social de los católicos:

"Siempre ha habido en el catolicismo la exigencia de coherencia entre el dogma y la moral, la creencia y el comportamiento. Y se debe contabilizar como un logro de la reflexión teológica de los últimos decenios el reconocimiento de una relación flexible entre dogma y moral, de tal manera que se puede hablar de pluralismo ético dentro del catolicismo. Lo nuevo, sin embargo, es una vuelta atrás: la exigencia clara o solapada de un uniformismo moral tal y como se refleja en esas llamadas al 'magisterio auténtico' que suelen ser llamadas al orden". (Mate p.19)

El también filósofo español José Ma. Mardones va aún más lejos. Considera que "la política, a pesar de ser el ámbito propio de la secularidad, es también un lugar fronterizo con la religión. Un espacio, por lo tanto, donde la modernidad se encuentra con la religión, y el creyente con Dios. Un lugar desde donde el mundo moderno interpela a la fe." (Mardones p.203). Sin embargo, como Mate, critica el llamado del magisterio a hacer presente el cristianismo en la sociedad a través de "instituciones cristianas".

"A esta estrategia de presencia cristiana en la sociedad, típica de los llamados 'nuevos movimientos eclesiales', se le ha argüido el peligro de neo-confesionalismo: de apuntar más a hacer presente 'lo cristiano' que a encarnar la pasión por la justicia; de parecer más preocupada por el reconocimiento de la marca cristiana en la sociedad que por impregnar cristianamente dicha sociedad y sus estructuras; de perseguir más el crear un 'espacio cristiano' que el verter el fermento

del Nazareno en la sociedad; de buscar más la distinción cristiana que la aportación al bien común. Estos cristianos tienen claro cómo estar en la sociedad, pero son ciegos a las ambigüedades de su presencia". (Mardones. 1993. p.12)

Ahora bien, Mardones también cuestiona a los críticos de esta postura que proponen el acompañamiento, la colaboración y el funcionar como "levadura en la masa". Para este autor "todavía no aciertan a estar cristianamente en esta sociedad compleja y democrática" y ello se debe a que:

"Defienden una presencia en las instituciones civiles, en organizaciones, partidos y sindicatos; pero esa presencia es escasa, individualista y fraccionada. Proponen trabajar codo a codo con todos los ciudadanos, pero se constata una baja militancia creyente en pro de la causa pública. Se advierte la necesidad de trabajar por el cambio de estructuras, pero se rehúye por imposible o por carente de atractivo y eficacia. Se denuncia la vieja ausencia de los cristianos en la política y se busca, preferentemente, la atención a los problemas asistenciales. A veces se oye hablar, con fundamento, de la significativa presencia de los creyentes en la subcultura de la militancia." (Mardones pp.12-13)

Finalmente agrega: "Si la presencia militante es pequeña en general, nos hallamos ante un problema socio-cultural; pero sería un triste consuelo y una triste excusa el que nos refugiáramos en míseros rincones significativos." (Mardones p.13)

Mardones plantea entonces como desafío para creyentes y no creyentes el aceptar la autonomía de lo político, su secularidad, su carácter propio. A los cristianos en particular propone:

"... propiciar la relevancia social de la religión sin ningún tipo de confesionalismo y sin intentar manipular la política desde la fe, ni tolerar que la política se justifique desde la religión ni se cubra con legitimaciones pseudoreligiosas. De esta forma, -agrega- la política verdaderamente secular se constituye en terreno de encuentro y de esfuerzo humano del creyente y del no creyente, en el empeño común por construir una sociedad más humana y más racional. Incluso será lugar privilegiado para rastrear la presencia de Dios -no siempre evidente- en medio de los clamores de los hombres." (Mardones p.205)

En la investigación que aquí presentamos partimos de la imposibilidad de separar el fenómeno religioso de la política social. Particularmente retomaremos las posturas de Meyer, Mardones y Mate para proponer una concepción de las creencias religiosas con dimensión pública pero no unitaria y una

institución eclesial que debería renunciar al proyecto de cristianización del mundo y admitir un catolicismo plural.

CAPITULO II

DE LA CONFORMACION DE LA NUEVA NACION A LA CRISIS DEL MODELO DE DESARROLLO INDUSTRIAL

1. El Siglo XIX

A) Las primeras décadas del México independiente.

Durante los primeros años del México independiente los católicos aparecieron en el escenario político de la nueva nación. Algunos de ellos que estaban contra las transformaciones del régimen colonial, apoyaron a la Iglesia. En este grupo se encontraban: el Consulado de Comerciantes, la aristocracia criolla, el ejército pretoriano y los españoles peninsulares. Todos ellos reconocían a la Iglesia Católica como religión de Estado, de acuerdo a la Constitución de 1824. Por otro lado, la naciente burguesía liberal (conformada por cuadros medios del ejército, nuevos profesionistas como abogados y periodistas y miembros del bajo clero o exseminaristas) se opuso al poder de la jerarquía eclesiástica, aunque no por ello la mayoría de los reformadores dejaron de reconocerse como cristianos. (Staples)

Resulta interesante notar que algunos miembros del clero eran diputados e intervinieron en los debates del Congreso Constituyente. Puede decirse, de hecho, que en realidad la lucha entre liberales y conservadores no fue una guerra antirreligiosa, los liberales eran tan católicos como los conservadores, lo que los distinguía era el proyecto político de cada parte. Los conservadores aprovecharon su alianza con la jerarquía eclesial y los liberales, por tanto, la vieron como enemigo central.

Durante la consolidación del Estado Mexicano (1857-1876), ante la ausencia del sector eclesiástico, producto de las expulsiones y la falta de obispos para ordenar nuevos miembros del clero, los laicos se encargaron de que las creencias religiosas se matuvieran y propagaran. Se adjudicaron la misión de defender la fe a través de intentar dar una explicación racional a los dogmas en referencia a las situaciones sociopolíticas. En esta labor jugó un papel muy importante la prensa católica.

Algunos conservadores, junto con miembros de la jerarquía eclesiástica, fraguaron en Europa la invitación al archiduque Maximiliano para que tomara el trono de México.

Los conservadores y el clero esperaban que el nuevo gobernante de México, Maximiliano de Absburgo, siguiera una

línea conservadora, dada su amistad con el Papa Pío IX. Por lo menos confiaban en la devolución de los bienes expropiados. Sin embargo, el archiduque siempre tuvo la intención de ganar a su favor a los liberales más afines a su pensamiento europeo ilustrado. De hecho, excluyó a los conservadores de entre sus ministros y se opuso desde el principio a la devolución de los bienes de la Iglesia. "...el interés de Maximiliano residía sobre todo en que todas las corporaciones estuviesen sometidas al Estado central que es una de las principales tesis del Estado liberal..." (Ramos, Luis)

La posición de la monarquía liberal confundió a la Iglesia Católica y a los conservadores. Ambos esperaban una recompensa por haber apoyado la intervención francesa y al Imperio. Sin embargo, ante la ratificación de las Leyes de Reforma por parte de Maximiliano, se sintieron traicionados y retiraron su apoyo. (Galeana p.180)

A la caída del Segundo Imperio (1867) los conservadores, que el historiador Manuel Ceballos ha denominado intransigentes tradicionalistas y monarquistas, se mantuvieron fuertes hasta que Porfirio Díaz consolidó el liberalismo en México (1892).

En las elecciones de 1877, con ocasión de la revuelta en que por primera vez triunfó Porfirio Díaz, presentaron candidatos para algunos puestos públicos, aunque ya no desde el partido conservador. Sin embargo, no resultaron electos. (Ceballos 1987).

De esta forma quienes adquirieron la supremacía fueron los católicos moderados, seculares y obispos dispuestos a dialogar con el liberalismo, los cuales establecieron un acuerdo con el Estado conocido como la "política de conciliación".¹ (Ceballos. 1989)

¹"Quizá el momento cumbre de esta política conciliatoria sean las palabras que el obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca y Obregón, pronunció en París en 1890, con gran disgusto de los liberales jacobinos así como de los intransigentes católicos:

"Vengo a hablaros del apaciguamiento religioso. (Este) se ha hecho en México a pesar de las leyes que siguen en vigor, gracias a la prudencia y al espíritu superior del hombre superior que nos gobierna, en una paz absoluta desde hace más de veinte años."

B) El catolicismo social

Esta presencia de católicos moderados, simpatizantes con algunos postulados del liberalismo, se modificó después de la promulgación de la encíclica Graves de Communi (1901), debido a la reorganización de agrupaciones obreras católicas. En realidad los cambios fueron promovidos por un sector de la Iglesia que pretendía evitar el estallido social que se vislumbraba y de esta forma apoyar a Díaz. Aunque en la promoción de estas organizaciones todavía predominaron los liberales, poco después fueron los católicos sociales, quienes ocuparon el lugar principal. (Ceballos. 1989 p.15)

Estos católicos recurrieron a la llamada "acción social" y ya no tanto a la actividad política para recuperar el espacio perdido a partir de 1867. Ello dio como resultado el exitoso desarrollo de las organizaciones laborales católicas, sobre todo en las principales ciudades del centro del país, cuyos objetivos eran: la moralización, el ahorro y la ayuda mutua. Poco después, con la intención de establecer una sociedad cristiana paralela a la secular, en 1868 se creó la Sociedad Católica de la Nación Mexicana.

Por lo que respecta al Vaticano, como se recordará, el Papa León XIII elaboró la encíclica Rerum Novarum, sobre la condición de los obreros, en 1891. Esto fue importante porque puede decirse que los católicos mexicanos siguieron las pautas trazadas por los militantes europeos y los documentos dictados por los papas Pío IX y León XIII para llevar a cabo su proyecto sociopolítico sobre la base de la Doctrina Social de la Iglesia.

Con esta doctrina la jerarquía católica buscará proporcionar los principios que deberán guiar a los cristianos en las cuestiones sociales, particularmente en lo relativo a los trabajadores, el compromiso político y los derechos humanos. Se pretenderá que sea acumulativa pero experimentará cambios significativos en sus contenidos, de manera que podrá clasificarse en dos etapas principales:

Cuando "la Iglesia se presenta como la transmisora de verdades eternas deducidas del dato revelado y que rigen en las materias indicadas a los cristianos de todos los tiempos y culturas" (Núñez. pp. 159) y

(El Estandarte (San Luis Potosí), 7 de agosto de 1900. Citado en M.Ceballos. "Rerum Novarum" en México: Cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931). Col. "Diálogo y Autocrítica No.12. IMDOSOC, México, 1989)

Cuando, durante el pontificado de Pío XII, se vea fuertemente influida por la filosofía neotomista de Jacques Maritain y del catolicismo social francés que harán que en la doctrina se le dé primacía a la Persona humana, se rechace el capitalismo y el comunismo y se busque una tercera vía en el personalismo comunitario. Esta nueva perspectiva contempla la separación de lo espiritual y lo temporal y, por tanto, una división del trabajo entre clérigos y laicos. Consistirá, según Oscar Núñez, en una utopía de la nueva cristiandad pero profana. (Núñez. pp. 159-160)

2. El Siglo XX.

En fin, con el catolicismo social de fines del siglo XIX y principios del XX se intentó devolver a la Iglesia su anterior posición, esto es, restaurar el orden social cristiano en oposición a los sistemas modernos, el liberalismo y el socialismo.

En México, a diferencia de Europa, la encíclica Rerum novarum fue asimilada lenta y diferentemente. Ceballos observa ciertas diferencias en los católicos de esos años entre los liberales, que sí tratan de conciliar con la modernidad, y los intransigentes, "empeñados en ofrecer un proyecto de sociedad íntegra y netamente cristiana". En estos últimos también hay distinciones ya que aparecerán los tradicionalistas, los sociales y los demócratas.⁴

Según el sacerdote Manuel Velázquez, a partir del Primer Congreso Católico de Puebla, llevado a cabo en 1903, se intensificaron las "obras católicas" como escuelas, periódicos, teatros, recreatorios, organizaciones laborales y civiles, etc.

A) La Revolución Mexicana

Algunos años antes de la Revolución Mexicana, un grupo de sacerdotes y de laicos comenzaron a plantear la urgencia de participar en la vida política como católicos.

A pesar del apoyo a Díaz por parte de la jerarquía, algunos miembros del clero llegaron a participar en varias corrientes o facciones de la lucha armada de la Revolución Mexicana y en un momento dado afirmaron que lo más conveniente para el país sería el apoyo a Francisco I. Madero.

⁴ (Para profundizar sobre este catolicismo Cfr. Manuel Ceballos. "Rerum Novarum" en México "40 años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931) IMDOSOC, 1989.)

Tal parece que durante estos años los principales actores de la Iglesia en el escenario político fueron los laicos, ya que, además de que fue común encontrar en los ejércitos de Villa y Zapata imágenes de la Virgen o de Cristo que dieron cuenta del contenido religioso de la lucha, algunos de ellos, principalmente católicos sociales, estaban convencidos de que no era suficiente la acción social y que era necesario desarrollar una acción política en favor de la democracia. Así fue como fundaron en 1911 el Partido Católico Nacional (PCN), cuyo lema era "Dios, Patria y Libertad".

Si bien el partido fue un organismo independiente de la jerarquía, en su guía teórico-práctica consideró indispensable su dirección. Para ello se fundó la Unión Político-Social de los Católicos y como un apoyo al PCN se conformó la Liga Nacional de Estudiantes Católicos.

El partido apoyó a Madero y obtuvo una votación importante en estados como Jalisco, Zacatecas, Michoacán y Guanajuato.

Sin embargo, los obispos, recomendaron a los militantes no oponerse a Victoriano Huerta por ser "lo conveniente y lo prudente" y se justificaron en la ilicitud de las rebeliones contra toda autoridad constituida. Posteriormente, ante el triunfo de Carranza y la proclamación de la nueva Constitución, emitieron una protesta y desde entonces mantuvieron una lucha político-jurídica que desembocará en la guerra cristera.

Poco antes, ante la creación de la agrupación anarcosindicalista, la Casa del Obrero Mundial (1912), los laicos católicos activaron sus proyectos e intentaron unificar el movimiento obrero católico a nivel nacional.

En 1913 el jesuita Bernardo Bergoend fundó la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) que, por un lado, en 1926 reanimará la organización de católicos, particularmente la del Centro de Estudiantes Católicos, con la finalidad de crear una Confederación Nacional de Estudiantes Católicos Mexicanos (CNECM) que defendieran a la escuela católica, y, por otro lado, durante la guerra cristera (1926-1929) movilizará a todos sus miembros para apoyar a la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR). La Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), conformada por estudiantes seminaristas y jóvenes católicos de elevada posición social, será semillero de un número considerable de futuros militantes del Partido Acción Nacional (PAN), particularmente de uno de sus miembros fundadores, Efraín González Morfín. (Barranco 1992)

Durante el período revolucionario el Centro de Estudiantes Católicos convocó, junto con otros organismos, a una gran manifestación cívico-católica en diversos estados. En fin, como afirma Alicia Puente, "Este avance en las expresiones religiosas públicas que exigía la autorización del poder público, suponía y manifestaba una vinculación Jerarquía-Gobierno de Huerta. Esto explica el anticlericalismo de los carrancistas." (Puente)

Habría que advertir que no todos los militantes católicos apoyaron a Victoriano Huerta. De hecho, la oposición a su régimen por parte de muchos de ellos contribuyó a su posterior persecución.

Aunque en un principio algunos de los católicos sociales y de los políticos o demócratas apoyaron a Huerta con la esperanza de que retornaría el orden perdido, a la caída de Madero los demócratas enfrentaron su régimen militar.

En 1914, año en que Huerta dio el golpe contra Madero, la población mexicana participó en grandes manifestaciones religiosas a causa de la renovación de la Consagración de México al Sagrado Corazón y la proclamación pública del reinado temporal de Cristo Rey.

El mismo año, ante la invasión norteamericana, los jóvenes de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) apoyaron al gobierno, creció la militarización juvenil y se integró el Batallón Guadalupano para la defensa de la patria invadida.

A medidados de 1914 comenzó un nuevo periodo de persecución y ostracismo para los católicos debido a la caída de Huerta y el triunfo de los revolucionarios constitucionalistas.

En la Constitución de 1917 es evidente la pretensión de supeditar la Iglesia al Estado y evitar la intervención política del aparato eclesiástico. Es por ello que uno de los objetivos del Partido Católico Nacional era la modificación de la Constitución. Dentro de sus propuestas estaba la inclusión de algunas directivas de la Doctrina Social Católica en las leyes del país.

Ciertamente, en la Constitución del 1817 se introdujeron reivindicaciones sociales de congresos católicos (Art. 123) pero se retomaron los planteamientos de las leyes de Reforma, se acentuaron las contradicciones que defienden la libertad religiosa, se prohibieron las manifestaciones de culto públicas, los votos religiosos, la libertad de opinión pública a ministros de culto y el ejercicio de sus derechos políticos; se señaló la separación entre la Iglesia y el Estado; se desconoció la personalidad jurídica de la institución eclesial (Art.130); la Iglesia fue excluida del

ámbito de la educación (art. 3o.) y de la política (art.130); quedó incapacitada para ser sujeto económico (arts. 27 y 130) y supeditada al Estado (art. 130).

Esta Constitución, si bien representa la agudización del conflicto entre el Estado y la Iglesia, refleja la afirmación del Estado moderno laico como instancia autónoma a la Iglesia y significa la toma de conciencia de ésta al afirmarse también como instancia religiosa independiente del Estado, y al buscar realizar su misión sin recurrir al poder civil. (Canto y Pastor. 1992. p. 21)

Ante la promulgación de la Constitución Política de 1917 los católicos perdieron las esperanzas de obtener cierta cuota de poder en la sociedad, pero, a pesar de la legislación en contra de actividades católicas referidas a escuelas, periodismo, partidos políticos, propiedades, etcétera, en poco tiempo se vieron en plena actividad. (Ceballos p.27) Es entonces cuando aparece la Unión Nacional de Padres de Familia (27 de abril de 1917) con la finalidad de combatir las normas educativas que resultaron de la Revolución. (Sánchez pp.24-32)

B) La Guerra Cristera

- Antecedentes 1918-1926

El periodo que va de 1918 a 1926 fue de intensa actividad política para la Iglesia. En 1919 se creó la Confederación de Asociaciones Católicas de México con la finalidad de coordinar a los organismos que, inspirados en la Rerum Novarum, quisieran participar en un programa de reforma social.

Al año siguiente aparecerá, como parte de la ACJM, la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos, cuna de futuros fundadores del PAN y de la Liga Defensora de las Libertades Religiosas. El primer asistente eclesiástico de la CNEC fue el jesuita Miguel Agustín Pro. Esta confederación será determinante durante la Guerra Cristera ya que sus miembros pasarán a ser parte de la Liga automáticamente.

"Actuarán primordialmente en los colegios católicos organizando a estudiantes, en muchos casos adolescentes, en la 'defensa de su religión', promoverán también boicots a mitines callistas y a través de su red articulada en los colegios distribuirán propaganda y las publicaciones de la Liga." (Barranco. 1992 p.10)

Posteriormente la CNEC será fundamental para llevar a la rectoría de la UNAM a Gómez Morín, venciendo a Lombardo Toledano que representaba al ala izquierda en la Universidad.

Por otro lado, durante esta etapa de los primeros gobiernos revolucionarios aparecerán dos centrales obreras importantes: una oficial, la CROM, y otra de corte anarquista, la Confederación General de Trabajadores (CGT).

Ante este tipo de iniciativas los católicos quisieron enfrentar las nuevas organizaciones a través de la Confederación Católica del Trabajo (1920). A fines de abril de 1921 se fundó también la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), que pretendía formar un frente laboral católico. De esta manera, la disputa por el sector obrero enfrentó a los católicos con el Estado por medio de la CROM y con las organizaciones socialistas durante la preparación de la reelección de Obregón. (Ceballos 1988)

Por otro lado, el 8 de septiembre de 1923, a través de una Carta Pastoral Colectiva, los obispos fundarán el Secretariado Social Mexicano cuyas funciones serían:

- "la actuación necesaria para la solución del problema social",
- "la organización eficiente de las diversas fuerzas sociales de la República",
- la responsabilidad de ser "el intérprete de la doctrina social católica en sus aplicaciones",
- "conservar y robustecer la autonomía de las obras sociales fomentando en ellas la propia iniciativa y responsabilidad". (Adame p. 194).

Su primer director fue el sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina, sin embargo, el SSM adquirirá mayor importancia hasta la década de los sesenta, cuando su conducción quede en manos del sacerdote Pedro Velázquez.

En 1925, grupos de comerciantes, profesionistas, empleados públicos y católicos en general conformaron la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) que tendrá como objetivo recuperar los espacios perdidos por la Iglesia y que jugará un papel muy importante en el surgimiento de la Guerra Cristera. (Sánchez pp.24-32) Fue precisamente el 14 de marzo de 1925 cuando la ACJM, la Unión de Damas Católicas, los Caballeros de Colón, la Confederación Nacional Católica del Trabajo y la Congregación Mariana de Jóvenes participaron en la fundación de esta Liga. (Barranco 1992 p.44)

El mes de enero de 1926 el "Jefe Máximo" reglamentó los artículos constitucionales en materia de relaciones entre Estado e Iglesia. En la nueva ley, la "Ley Calles", los artículos al respecto quedaron incorporados al Código Penal y se definieron las restricciones y sanciones correspondientes al 3o., 5o., 27 y 130 Constitucionales.

Por otro lado, durante esta etapa de los primeros gobiernos revolucionarios aparecerán dos centrales obreras importantes: una oficial, la CROM, y otra de corte anarquista, la Confederación General de Trabajadores (CGT).

Ante este tipo de iniciativas los católicos quisieron enfrentar las nuevas organizaciones a través de la Confederación Católica del Trabajo (1920). A fines de abril de 1921 se fundó también la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), que pretendía formar un frente laboral católico. De esta manera, la disputa por el sector obrero enfrentó a los católicos con el Estado por medio de la CROM y con las organizaciones socialistas durante la preparación de la reelección de Obregón. (Ceballos 1988)

Por otro lado, el 8 de septiembre de 1923, a través de una Carta Pastoral Colectiva, los obispos fundarán el Secretariado Social Mexicano cuyas funciones serían:

- "la actuación necesaria para la solución del problema social",
- "la organización eficiente de las diversas fuerzas sociales de la República",
- la responsabilidad de ser "el intérprete de la doctrina social católica en sus aplicaciones",
- "conservar y robustecer la autonomía de las obras sociales fomentando en ellas la propia iniciativa y responsabilidad". (Adame p. 194).

Su primer director fue el sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina, sin embargo, el SSM adquirirá mayor importancia hasta la década de los sesenta, cuando su conducción quede en manos del sacerdote Pedro Velázquez.

En 1925, grupos de comerciantes, profesionistas, empleados públicos y católicos en general conformaron la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDR) que tendrá como objetivo recuperar los espacios perdidos por la Iglesia y que jugará un papel muy importante en el surgimiento de la Guerra Cristera. (Sánchez pp.24-32) Fue precisamente el 14 de marzo de 1925 cuando la ACJM, la Unión de Damas Católicas, los Caballeros de Colón, la Confederación Nacional Católica del Trabajo y la Congregación Mariana de Jóvenes participaron en la fundación de esta Liga. (Barranco 1992 p.44)

El mes de enero de 1926 el "Jefe Máximo" reglamentó los artículos constitucionales en materia de relaciones entre Estado e Iglesia. En la nueva ley, la "Ley Calles", los artículos al respecto quedaron incorporados al Código Penal y se definieron las restricciones y sanciones correspondientes al 3o., 5o., 27 y 130 Constitucionales.

Poco después el Cardenal Miguel Darío Miranda convocará a la fundación de la Juventud Católica Femenina Mexicana (JFM).

- La lucha armada 1926-1929

Las reformas jurídicas significaban para la Iglesia la aplicación de los artículos constitucionales. Para presionar en 1926 los obispos acordaron la suspensión de cultos en todo el país, lo que mostró una fuerte reacción popular.

Por otro lado, jóvenes militantes de clase media de la ciudad de México, organizados en la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), creyeron que el conflicto entre la Iglesia y el Estado por la ley Calles era la ocasión para llegar al poder e imponer la democracia cristiana, de manera que organizaron la resistencia.

Se trata del ala derecha radical, fuertemente marcada por el pensamiento conservador europeo que dió paso al fascismo. Según algunos investigadores, la LNDLR "nunca logró vincularse y entenderse cabalmente con los ejércitos campesinos, pero ... usó su posición para dar la impresión que era la cabeza del movimiento". (Canto y Riojas. p.86) y ciertamente, a partir de ella comenzó la lucha armada, principalmente en la región occidental del país.

Para entonces la CNCT, que ya se había enfrentado al Estado y a la CROM, contaba con más de 22 mil trabajadores, y como otras organizaciones católicas, intervino en la Guerra Cristera.

Los cristeros o campesinos "guerrilleros" tomaron las armas en [contra] defensa del "mal gobierno". Buscaban la suspensión de la ley Calles por ser ésta la causa del cierre de los templos.

El movimiento, como suele suceder, se fue transformando a lo largo de la lucha, en muchos casos fue asumiendo las demandas campesinas no satisfechas por el Estado revolucionario. Un buen número de jefes zapatistas se incorporaron, el manifiesto del 20. General en Jefe del Ejército Cristero, Acevedo, es bastante ilustrativo. (Cfr. Meyer 1973)

El Vaticano, por su parte, nunca apoyó abiertamente el movimiento armado. En 1926 permitió a los obispos mexicanos suspender los cultos pero posteriormente culpó al obispo Lara y Torres de haber empujado al episcopado a ello. (Meyer. 1989. p.12)

Esta guerra se ha interpretado como el enfrentamiento del proyecto modernizador callista y el movimiento social

católico. "Ambos pretendían la hegemonía y el control de sus respectivas sociedades".(Ceballos 1989 p.31)

- Los arreglos de 1929.

Diversos autores coinciden en que en 1929 la crisis mundial y el acercamiento de la Iglesia a los regímenes corporativos en diversos países influyó en el cambio de actitud del Vaticano y por tanto, de los obispos mexicanos. De hecho, un nuevo sector directivo del episcopado optó por llegar a un acuerdo directo con el gobierno. De esta manera se estableció un *modus vivendi* conciliador.

El investigador Manuel Ceballos sostiene que "con estos 'arreglos' de 1929, como también se denominó el acuerdo entre el Estado y la Iglesia, la *Rerum Novarum* dejó de ejercer en México la influencia sociopolítica que enfrentó el proyecto católico a los proyectos seculares. Para este momento, la Iglesia mexicana dejó de apoyar toda organización que pudiera desafiar directamente al Estado; entre ellas la CNCT"(Ceballos 1989 p.32) Para 1931, ante la prohibición de cualquier actividad sindical que hiciera referencia a la religión en la naciente Ley Federal del Trabajo, tanto la jerarquía eclesial como el Estado se opusieron a la CNCT.
(12)

La línea negociadora del Vaticano y los consecuentes "arreglos" de 1929 entre la jerarquía católica y el gobierno mexicano que pusieron fin a la Guerra Cristera provocaron la inconformidad de diversos sectores como los ejércitos campesinos, los miembros de la LNDLR y algunos obispos. (Canto y Riojas)

"Si los arreglos significaron para el gobierno y para la Iglesia una solución política que convenía a ambos, también produjeron un distanciamiento entre la Iglesia y el sector de los católicos que había sostenido la lucha. En efecto, los arreglos hicieron más profunda y más notoria esta división; algunos cristeros perdieron el respeto y la confianza en sus jefes, criticaron y calumniaron sobre todo a Pascual Díaz y a Ruiz y Flores, pues nunca aceptaron la solución que dieron a su movimiento. La Iglesia de 1930 era, pues, una Iglesia dividida." (Negrete p.334)

Después de los arreglos se desprenderán y sucederán diversas organizaciones de la LNDLR como La Legión, La Base y El Sinarquismo. (Canto y Riojas)

Se crearán entonces una serie de organizaciones católicas "secretas" o "discretas" que poco a poco conformarán una base social dirigida por intelectuales católicos moderados y que

derivaron en el Partido Acción Nacional, inspirado en La Doctrina Social de la Iglesia.

"Durante las primeras dos décadas de su existencia tenderá a ser canal de participación para aquellos militantes de Acción Católica que descubren la importancia de la política, sin embargo este fenómeno es más esporádico que generalizado." (Canto 1992)

Podemos concluir que los conflictos entre sectores clericales y liberales durante el siglo XIX heredaron a los gobiernos postrevolucionarios del siglo XX la tradición anticlerical. Las guerras de Reforma y la Cristiada simbolizan el triunfo de la modernidad sobre la tradición. Sin embargo, la presencia de la Iglesia en las masas populares nunca se modificó sustancialmente. (Barranco. 1988 p.48)

C) La Acción Católica

Durante los primeros años que siguieron a los acuerdos del 29 los conflictos entre la Iglesia y el Estado se aminoraron pero no desaparecieron. El investigador Jean Meyer habla de una persecución prolongada a los católicos. De hecho, en este tiempo el gobierno continuó la lucha y la matanza de los cristeros.

Además de ello, el contexto social y jurídico resultaba desfavorable para la Iglesia ante la prohibición de organizaciones sindicales católicas estipulada en la nueva Ley Federal del Trabajo, la clausura de seminarios y la limitación del número de sacerdotes. El 20 de diciembre de 1931 se había reglamentado el uso de los templos y el número de ministros de culto; el 31 de agosto de 1935 se legisló la nacionalización de bienes eclesiásticos y en 1934 el art. 3o. constitucional estableció la educación socialista, principal motivo de conflicto durante esta época.

En 1934 127 templos habían dejado de funcionar para el culto y el gobierno había confiscado casi 500 edificios eclesiásticos. En 1935, 624 iglesias más quedaron fuera del control de los católicos. (Meyer. 1973 pp.363-364).

En el apostolado seglar también se experimentaron transformaciones durante este régimen. Con Pío XI se impulsó el trabajo de los laicos al margen de la política a través de la "Acción Católica". Por ello, de 1931 a 1944 el Secretariado Social Mexicano se dedicó a organizar la ACM (Acción Católica Mexicana) bajo la dirección del sacerdote Miguel Darío Miranda y posteriormente, del canónigo Rafael Dávila Vilchis.

A partir de los acuerdos del veintinueve el episcopado reguló su política de masas llevando a una profunda crisis teórica el catolicismo social intransigente de movimientos y organizaciones laicas que habían aspirado a arrebatar el poder al Estado durante el conflicto cristero.

Es decir, con los arreglos la Acción social de la Iglesia tuvo un viraje a través de la Acción Católica (A.C). Los arreglos liquidaron a la LNDLR y desmantelaron a la ACJM. Entonces la A.C., intentó cooptar y controlar a la generalidad de los grupos católicos. Ello dio lugar a un catolicismo más individual, elitista y clerical que tenía como finalidad responder a las circunstancias políticas que resultaban del modus vivendi entre la Iglesia y el Estado. Este tipo de catolicismo durará hasta fines de la década de los sesenta, cuando el Concilio Vaticano II transforme internamente a la Iglesia y los acontecimientos del 1968 conduzcan a muchos católicos a redefinir sus prácticas en un compromiso con la sociedad. (Ceballos. 1988. p.52)

Ciertamente a raíz de los acuerdos del 29 la jerarquía mexicana tradujo la línea vaticana del Papa Pío XI a través de la A.C. como un organismo de estructura dependiente y autoritaria que funcionaba como un mecanismo de control para los militantes católicos .

En la Primera Junta Nacional de la Acción Católica Mexicana (ACM o AC), llevada a cabo el 24 de diciembre de 1929, la Unión Femenina Católica Mexicana (antes Unión de Damas Católicas), la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Juventud Católica Femenina Mexicana y la Unión de Católicos Mexicanos, quedaron integrados en la ACM.

"...las cuatro ramas esenciales de la ACM quedaban así: Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Acción Católica de la Juventud Femenina Mexicana (ACJFM), Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) y la Unión de Católicos Mexicanos (UCM)." (Barranco 1992 p.12)

Posteriormente se integraría la Acción Católica de Adolescentes y Niños (ACAN) que aparecerá hasta 1971. (Albarrán. pp.24-32)

El 20 de octubre de 1932 la ACM reconocerá al sector estudiantil de la LNDLR, la Confederación Nacional de Estudiantes Católicos de México (CNECM) como asociación autónoma confederada a la ACM y planteará que "todas las organizaciones de la AC que tengan por fin trabajar con los estudiantes, DEBEN DE ALGUNA MANERA FORMAR PARTE DE LA CNECM Y MEDIANTE SU FEDERACION A ELLA, entrar a ocupar el lugar que

les corresponde en la A.C.M." ⁵ (Citado en Barranco 1992 p.13)

Una organización de particular importancia por su presencia política durante los años treinta fue la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), fundada el 12 de diciembre de 1931. Este organismo heredó precisamente a la CNECM. Si bien su vida fue efímera, la UNEC fomentó, en torno al tema de la Iberoamericanidad católica, la vinculación de los organismos laicos universitarios a nivel latinoamericano y logró poner en contacto a futuros cuadros dirigentes (algunos de ellos futuros Primeros Mandatarios) de la Democracia Cristiana. Además, durante la década de los treinta, sus miembros obtuvieron posiciones importantes en las principales organizaciones universitarias de México (la Confederación Nacional de Estudiantes y la Federación de Estudiantes Universitarios) y apoyaron a Manuel Gómez Morín durante su periodo como rector de la Universidad (1933-1934).

En 1939 muchos de los militantes de la UNEC participarán en la fundación del Partido Acción Nacional. Según Bernardo Barranco "este hecho constituirá el principio de la decadencia de la UNEC, la que en los años cuarenta será condenada por su politización y asediada principalmente por la Acción Católica y sectores de la Jerarquía eclesial, quienes finalmente obtendrán en 1945 su liquidación." (Barranco. 1992. p.4) Barranco advierte que su originalidad radicó en su estrategia que, lejos de caer en el integrismo radical para llevar a cabo una conquista cultural y religiosa, se basó en el diálogo y en el reconocimiento del proceso de secularización de la sociedad mexicana de la época.

Como se puede ver, a partir de la creación de la A.C. la generalidad de los grupos, incluso los más activos, tuvieron que integrarse o subsistir por cuenta propia. Los más afectados por esta iniciativa fueron las organizaciones católicas politizadas y las asociaciones laborales. (Ceballos 1989 p.32)

Vemos entonces que durante las décadas de 1930 y 1940 la ACM "centraliza el atomizado espectro de organizaciones y movimientos católicos; preserva la cultura y la identidad católicas en contextos de agitados cambios, y gracias a ella el catolicismo afirmó su autonomía frente al Estado en un reducto específico y tolerado a partir de la práctica sacramental y de la preservación de la tradición vivida en lo

⁵ (Circular No.40 de la Junta Central de la Acción Católica Mexicana emitida el 20 de octubre de 1931. México. p.3 citado en Barranco UNEC p.13)

cotidiano. Salvo en determinadas coyunturas en que el laicado es movilizado para impulsar campañas anticomunistas, la Jerarquía se muestra discreta respecto a mostrar públicamente sus fuerzas y bases sociales acuarteladas." (Barranco y Pastor p.19)

Manuel Ceballos evalúa negativamente la nueva línea para los laicos. Según este historiador, el abandono por parte de la Iglesia a un proyecto de vinculación con el movimiento social fue de graves consecuencias para la militancia católica y popular en el país ya que los católicos tuvieron que limitarse a la realización de acciones aisladas, y desde entonces hasta 1968, fue difícil encontrar cristianos tan comprometidos y destacados como los de la Rerum novarum, con excepción de algunos integrantes del Secretariado Social Mexicano.

"Pero ellos mismos -agrega-, a la par que otros militantes, al ser alejados tanto por la Iglesia como por el Estado de la opción política y de sus ansiadas bases populares -al modo que lo exigía la democracia cristiana- hubieron de permanecer aislados, anatematizados, contradictorios y sin continuidad. Baste citar por ejemplo el movimiento sinarquista y todas las contradicciones y confusiones que se generaron en su interior; o bien, el paso que muchos viejos militantes dieron hacia el integrista al ya no encontrar en la Iglesia la continuidad histórica de sus proyectos y la autocrítica coherente. Esta pareció limitarse al argumento de autoridad." (Ceballos 1989 pp.33-34)

A diferencia de Ceballos, Manuel Canto evalúa positivamente el resultado de la A.C:

"(México) es el único país (en América Latina) donde los avatares de la relación entre instituciones religiosas e instituciones políticas llegó al enfrentamiento armado; como consecuencia del arreglo de este conflicto la Iglesia Católica será mucho más cuidadosa de no tener una participación directa en la vida política del país, la forma de organización que se seguirá después de los 'arreglos' es la de la Acción Católica, siguiendo el modelo italiano de organizaciones genéricas, no especializadas por sectores sociales como en el caso francés, y mucho más dependientes de la jerarquía. Todo ello explica la mayor debilidad de las organizaciones sociales o políticas de carácter confesional, debilidad que de cara al presente parece haber sido mucho más favorable, tanto para los cristianos como para la política nacional." (Canto. 1992)

También el sacerdote historiador de la Iglesia en México, Manuel Olimón, encuentra en la AC un organismo que, si bien fue fundado para "auxiliar con los laicos el apostolado jerárquico", fue capaz de llevar programas de formación y de

actividades generales uniformes y de cobertura nacional gracias a su organización parroquial, que le permitía llegar a las "bases", y a sus lineamientos que abarcaban todo el territorio del país. Olimón advierte que de la filas de la AC surgieron militantes y dirigentes de organizaciones políticas que se conformaron después del veintinueve y considera que "todavía en 1960 era de su seno de donde procedía gente para los partidos fundados y para corrientes no necesariamente partidistas, pero con una orientación política definida." (Olimón)

Otros analistas consideran que "El nivel de relación que estas organizaciones mantenían con la jerarquía cambiaba de acuerdo a las circunstancias e inversamente proporcional a las relaciones con el gobierno; cuando se entraba en conflicto con este último, las relaciones de la jerarquía con la derecha se estrechaban y se iban aflojando conforme se aclaraban los diferendos." (Canto y Riojas p.87)

De cualquier manera, tanto la política vaticana como la estatal llevaron a la jerarquía católica en México a controlar el laicado a través de la AC como organización apolítica.

Sin embargo, como veíamos en el apartado anterior, no todas las organizaciones se alinearon. En 1932 católicos inconformes con los "arreglos" que querían continuar la lucha armada y participar de manera organizada en la política, conformaron La Legión o La Base, grupo que "actuaba como sociedad secreta y (que) extendió su organización principalmente en las regiones donde había surgido la lucha cristera, llegando a contar con miles de afiliados." Según Estela Sánchez Albarrán, La Legión también influyó en la creación del PAN y en la implantación del Opus Dei en México, además de que fue el origen del Sinarquismo. (Sánchez pp.24-32)

Ciertamente la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) quedó fuera del control de la jerarquía. En ella se habían expresado posiciones de carácter integrista y a fines de la década de los treinta se convirtió en la Unión Nacional Sinarquista, asumiendo una perspectiva política. En un momento en el que la principal preocupación de la jerarquía eclesiástica era consumir los "arreglos" con el Estado, los grupos extremistas como éste resultaban incómodos. A pesar de ello el sinarquismo se enfrentará, en una primera fase, a la izquierda, y en un segundo momento se ocultará e intentará conformarse en un partido político. (Aguilar y Zermeño. 1988. pp.41-47)

Los especialistas en el tema del sinarquismo, Rubén Aguilar y Guillermo Zermeño, interpretan este movimiento como uno de los que surgen cuando el sistema colonial se derrumba. Ven en

la transición a la modernidad un estado crítico "porque el hombre nuevo, esperado, no acaba de hacer olvidar al hombre viejo". Perciben en la cultura política cotidiana de los mexicanos demasiados gestos que hacen pensar que lo "nuevo" es sólo simulación. En este periodo de inestabilidad y desequilibrios, el sinarquismo, como otros grupos manifiesta "un estado de enfermedad prolongada que no acaba de encontrar el remedio para sus males". (Aguilar y Zermeño. 1990. p.28)

Aguilar y Zermeño perciben el sinarquismo como un movimiento de defensa y reacción ante la modernidad que se introducía por la influencia de Estados Unidos, principalmente en los liberales masones, y ante el resurgimiento de las raíces indígenas comunlistas que se da durante el gobierno de Lázaro Cárdenas:

"La vieja cristiandad incubada durante la colonia ha de resistirse a morir. El sinarquismo, basta leer su declaración de principios y sus ideales de vida, se presentará como el bastión de defensa de las tradiciones de lo mexicano identificado con el modelo colonial, y de resistencia ante la modernidad llegada de la fría anglosajonia." (Aguilar y Zermeño. 1990. p.28)

El sinarquismo, así como la Cristiada, es visto entonces como dos momentos de un proceso global que "conlleva lo viejo y lo nuevo, la tradición y la novedad." (Aguilar y Zermeño 1990. p. 28)

Tenemos entonces que el atemperamiento de la acción política de los católicos no significó la renuncia a la reconquista social. En un análisis al respecto se advierte que:

"La eficacia del clero para disciplinar desde los 30's a los movimientos católicos, institutos seculares, congregaciones, etc., coincide con el crecimiento económico de México que beneficia particularmente a la clase media, base de la militancia y de la oposición católica. Es decir, las condiciones generales de estabilidad política y crecimiento sostenido propiciaron la pérdida de radicalidad y beligerancia antiestatal de la clase media católica, así como el alejamiento y la pérdida progresiva de eficacia pastoral de los propios dirigentes laicos ante las masas de fieles. Dicha postura más tolerante frente al Estado jamás representó la claudicación; al interior de organizaciones con peso en el periodo señalado como la Acción Católica, Caballeros de Colón, Liga de la Decencia, Congregaciones Marianas, se desarrolló un radical rechazo a la racionalidad, valores y hábitos sociales que mutaban, precisamente por la acción del Estado como el principal agente modernizador." (Barranco y Pastor pp.22-23)

D) La conciliación de la Iglesia y el Estado.

El periodo que va de 1940 a 1956 ha sido considerado como el periodo de la conciliación de la Iglesia y el Estado. Durante estos años se mantuvieron los preceptos constitucionales antirreligiosos pero no se aplicaron.

Una de las explicaciones que se ha dado al mejoramiento de relaciones entre la Iglesia y el Estado a partir de la llegada de Avila Camacho al poder, es el desgaste sentido por ambas partes. Lo cierto es que desde entonces se estableció un sistema de entendimiento cupular secreto. Soledad Loaeza ha denominado esta relación como "colaboración equívoca", en la cual el Estado permitió a la Iglesia desempeñar sus acciones a cambio de que ésta ayudara a mantener la disciplina social.

Habría que recordar que el Presidente de la República, Avila Camacho, inició su gobierno en 1940 declarando su fe católica. Con él fue posible la apertura de numerosas escuelas confesionales manejadas por sacerdotes.

En 1941 el Congreso aprobó una propuesta para cambiar el artículo 3o Constitucional. En ella se suprimía la educación socialista, se manifestaba que la educación tendría un enfoque laico y se otorgaba libertad a las escuelas particulares para seguir sus propios métodos de enseñanza. Estos cambios no significaron la pérdida del control estatal "con la implantación de planes y programas de estudio, la prohibición a corporaciones religiosas y ministros del culto para realizar actividades educativas, la capacidad del Estado de retirar el reconocimiento y validez de los estudios realizados en instituciones religiosas, etc." (Arias p.63)

Las modificaciones, ante la presión de organizaciones católicas como la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), entraron en vigor hasta el 30 de diciembre de 1946 y se publicaron en el Diario Oficial hasta 1948, desapareciendo así la educación socialista.

Durante estos primeros años de despegue industrial el gobierno mexicano buscó contar con el apoyo de la Iglesia para incorporar a México al desarrollo tecnológico moderno y responder a las presiones internacionales anticomunistas. En este sentido, la posición del Vaticano le resultaba sumamente favorable. Ante la persecución religiosa en los países de Europa del Este, fruto de una interpretación jacobina de ciertas tesis leninistas, el Vaticano exhortó a tomar posiciones: "Roma o Moscú": anatematizó a los sacerdotes que firmaron el Manifiesto de Estocolmo por la Paz; excomulgó a quienes colaboraron con los partidos comunistas, etc.

En 1941 la acción social de los católicos comenzó una nueva etapa en la historia que alcanzará su culmen décadas más tarde, ya que el sacerdote jesuita Pedro Velázquez se incorporó al SSM para encargarse de la disminuida Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT). Con cerca de una decena de dirigentes de este organismo, comenzó la formación de Centros Sociales en parroquias de la Ciudad de México, posteriormente se expandieron a Guadalajara y Monterrey.

A partir de 1944 el SSM se independizó del trabajo de la Acción Católica y se le permitió regresar a la acción social. En 1948 Pedro Velázquez fue nombrado director del organismo.

En realidad, durante la década de 1940 la jerarquía católica tomó distancia de las viejas organizaciones de la derecha y optó por una pastoral distinta, la "Pastoral de Elites", que conciste en trabajar con sectores dirigentes de la sociedad:

"...la jerarquía impulsó, o más bien, apoyó diversas iniciativas que tendían a crear nuevas organizaciones de intelectuales, estudiantes, empresarios, que si bien incorporaban en sus objetivos finalidades directamente políticas, los métodos que utilizaban eran bastante más 'modernos' y racionales, aspiraban a una cultura cívica; Caballeros de Colón, Unión Social de Empresarios Mexicanos son ejemplos de las 'buenas maneras' a través de las cuales se daba la participación política." (Canto y Riojas. p.87).

En este contexto, llegó el Opus Dei (Obra de Dios) a México (1949). Este organismo consiste en una prelatura personal de la Iglesia Católica (que le debe obediencia únicamente al Papa) y está conformada por sacerdotes y laicos que pretenden "infundir en todos los ambientes de la sociedad una profunda toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y al apostolado". En el país se ubican en ciudades como Guadalajara, Monterrey, San Luis Potosí, Querétaro, Culiacán, Hermosillo, el estado de Morelos y el Distrito Federal, donde realizan labores de promoción social, como dispensarios, y de educación a todos los niveles. (Sánchez p.26)

Ahora bien, a pesar de la mejoría en la relación con el Estado, la jerarquía se mantuvo inconforme con la regulación jurídica que permanecía y por ello no dejó de dar su apoyo al PAN. (Canto y Riojas. p.87)

De hecho, podría decirse que jugó dos cartas, ya que, al mismo tiempo, puso en manos del Secretariado Social Mexicano la conducción de una campaña anticomunista con la finalidad de apoyar la nueva línea del gobierno. En ello desempeñó un papel importante el Cardenal Miguel Darío Miranda. Es decir,

durante esta época, a los católicos sociales se les impuso, a través del Cardenal y del padre Pedro Velázquez (5), el anticomunismo como condición para continuar desarrollando una pastoral social en favor de los pobres. Se aprovechó para ello la mística de lucha de la antigua Acción Católica, organización que en diversos países (como Italia y México) se había convertido para entonces en asociación piadosa a raíz de que Mussolini ordenó su retiro del espacio político.

A cambio de un discurso religioso anticomunista, la reconciliación con el gobierno permitió un repunte vocacional impresionante, un incremento de miembros en las organizaciones apostólicas laicales, el aumento de publicaciones, la recuperación económica de la institución eclesial, etc. Como fue un periodo en el que crecieron las ciudades, la pastoral sacramentalista se centró en ellas.

Por lo que se refiere al campo, desde el fin de la Guerra Cristera, la Iglesia se había despreocupado por la organización de grupos apostólicos. La formación de la Juventud Agraria Católica a fines de la década de los cincuenta, no significó un cambio en la acción de la Iglesia en los espacios rurales, que continuó siendo tradicional. Como afirma el sociólogo Gabriel Muro, "Los campesinos conformaban una 'cliente cautiva', a la que sólo había que atender de manera especial en los días de fiesta de sus santos patronos". Este investigador advierte que la Iglesia mantenía su influencia ideológica sin cuestionamientos, por ello no llegó a plantear la necesidad de cambiar: "... la Iglesia no había tenido competencia importante (salvo la del Estado) de ninguna institución con una posición ideológica alternativa; el protestantismo y el movimiento comunista podrían haber sido competidores que motivaran el cambio. Igualmente, el hecho de que la gran mayoría de los campesinos estuviera sujeta a un control político y sin participación activa en la Iglesia, favorecía la actitud tradicional de esta última en el campo." (Muro 1994. p.166)

Sin embargo, la política de conciliación y la falta de atención a los problemas nacionales más acuciantes por parte del Episcopado dió lugar a un progresivo aletargamiento pastoral de la militancia católica. Durante este tiempo los católicos relativizaron la acción política y enfatizaron la preservación de la identidad cultural cristiana de México. (Barranco y Pastor)

Al margen de los partidos políticos católicos, a partir de 1953 la Iglesia contó con 44 organizaciones, entre las que destacaban los grupos de la Acción Católica Mexicana, las Congregaciones Marianas, la Legión de la Decencia, los Caballeros de Colón y la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF). Los integrantes llegaron a sumar 4 530 743. Todos

ellos se unieron para participar en una campaña nacional moralizadora. (VV.AA. 1986 pp.59-60)

"La preocupación de la mayoría de los militantes se centró en la defensa civilizadora de la tradición frente a lo que Pablo González Casanova llamaba en 1961 la 'profanación de las costumbres'. Incluso la participación católica en las campañas anticomunistas se basa en esta lógica antiseccular y antimoderna." (Barranco y Pastor)

Únicamente el SSM comenzó un programa de educación popular a través de cooperativas a principios de la década de los cincuenta. En el inicio se crearon cooperativas de ahorro y crédito denominadas "Cajas Populares", las cuales permanecerán aún en la década de los noventa. (Velázquez)

Además de estas cooperativas, el SSM realizó Seminarios Nacionales sobre la cuestión social. El primero de ellos se realizó en Zacapu, Michoacán del 19 al 21 de septiembre de 1951, con la finalidad de estudiar "la realidad económico-social del país, la actitud doctrinal y la acción inmediata frente al problema" (Ortega p.159) El segundo Seminario se llevó a cabo en Cholula Puebla del 23 al 26 de abril de 1956. En este último se elaboró el documento "Programa de acción social para México". (Velázquez)

Según algunos autores, en este nuevo panorama la Iglesia en México encontró canales de participación política eficaces por medio de las asociaciones católicas y partidistas como la Unión Nacional Sinarquista y el Partido Acción Nacional. (VV.AA. 1986.p.59)

"El PAN, a diferencia del Sinarquismo, se convirtió en un espacio ambiguo y limitado por los condicionamientos propios, pero finalmente resultó el privilegiado refugio de dirigentes y de sectores de la clase media católica cuya aspiración, en realidad, ya no era transformar radicalmente la sociedad sino preservar y corregir los excesos modernizantes." (Barranco y Pastor pp.23)

El sinarquismo, por su parte, experimentó una fractura respecto a la jerarquía por su pretensión de conformarse en un partido político. Los especialistas en el tema advierten que:

"Según los sinarquistas de esos años, 1945-1970, el Estado mexicano se ha sinarquizado al promover la unidad y el orden. En este sentido se convierten en colaboradores vigilantes del Pacto Federal de 1917. El sinarquismo se 'constitucionaliza', por así decirlo. Sin embargo, y ahí una de sus paradojas, no logra resurgir. Sus intentos de tener parte en el sistema

político mexicano fracasan una y otra vez. Sin ser rebelde a los lineamientos de la Iglesia, es visto por ésta como un 'hijo no deseado' ya que la línea de participación política de los católicos había sido señalada para el PAN." (Aguilar y Zermeño 1988 pp.42-43)

Es hasta 1946 cuando la Unión Nacional Sinarquista, hegemonizada por la línea político electoral, forma el Partido Fuerza Popular (PFP), cuyo registro será cancelado a principios de 1949 debido a que, durante un mitin, encapucharon la estatua de Benito Juárez ubicada en la Alameda Central. Llama la atención el que este partido lograra conjuntar a más de 13 000 miembros. Sin embargo, el movimiento no fue capaz de mantenerse como partido político de 1949 a 1970, periodo en el que optó por apoyar a los candidatos de Acción Nacional.

En 1953 los sinarquistas conformarán un nuevo partido, el Partido Unidad Nacional (PUN) pero no lograrán obtener el registro en 1954. En 1963 decidieron incorporarse a un partido creado por un exjefe cristero, Salvador Martínez Rivero. Se trataba del Partido Nacionalista de México (PNM), que también perderá su registro al año siguiente debido a una división interna.

En 1965 los sinarquistas insistirán en su opción partidaria conjuntando esfuerzos con exmiembros del PAN para crear el Partido Demócrata Cristiano (PDC), pero tampoco lograrán consolidarse, sin embargo, esta experiencia será fundamental para la posterior realización, en la década de los setenta, del Partido Demócrata Mexicano (PDM). (Aguilar y Zermeño 1988)

E) Nuevas tensiones entre la Iglesia y el Estado en México durante los albores del Concilio Vaticano II.

La estabilidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado llegó a su fin en las postrimerías de la década de los cincuenta. Por un lado, en mayo de 1958 el gobierno mexicano se distanció del Vaticano a partir del retorno del enviado Ezequiel Montes. Por otro, en 1959, ante la implantación de los libros de texto gratuitos, el sector empresarial, el Partido Acción Nacional, organizaciones civiles de inspiración cristiana, ciudadanos independientes y, principalmente, la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) lanzaron una protesta y desataron una campaña para impedir la iniciativa del Presidente de la República, Adolfo López Mateos. Aunque la jerarquía católica no intervino directamente en esta batalla, sí apoyó a las organizaciones laicas. (Arias.pp.13, 25 y 26)

Por otro lado, poco antes de la realización del Concilio Vaticano II, se llevó a cabo en Roma el I Congreso Mundial de Apostolado Seglar (1959) que dió origen a la Juventud Obrera Católica (JOC). En México esta organización se conformó hasta 1961 pero se expandió por todo el país, a pesar de ser descalificada por el episcopado y el sector empresarial a causa de su perfil popular y su militancia. La JOC influyó en la conformación de otras agrupaciones como el Movimiento de Trabajadores Católicos (MTC) y el Centro de Desarrollo Agrícola (CEDESA) pero entró en una crisis en 1968 por su radicalización y su apoyo al movimiento estudiantil que le costó la destitución de sus dirigentes y la reorientación de sus fines. (Sánchez) Al respecto hablaremos posteriormente

Al siguiente año del surgimiento de la JOC, en 1962, apareció el Movimiento Familiar Cristiano, que al poco tiempo de su fundación fue fuertemente influido por el Concilio Vaticano II. Los objetivos de este nuevo organismo eran: reforzar las estructuras católicas familiares, "formar un laicado 'preparado, activo y participante', además de realizar acciones asistenciales, circunscritas a lo religioso y a lo familiar." Este organismo, si bien era considerado por el Episcopado como parte de la Acción Católica, actuará con bastante independencia. (Sánchez p.26)

Según Enrique Marroquín, la participación de los católicos en los espacios sociales comenzó a transformarse a partir de 1961, año en que el presidente de Estados Unidos, John F. Kennedy anunció la "Alianza para el Progreso". Desde entonces los católicos sociales promovieron programas de desarrollo de la comunidad inspirados en una teología renovada que precedió al Concilio Vaticano II.

Sin embargo, Oscar Núñez advertirá que es desde la década de los cincuenta cuando el Secretariado Social Mexicano promueve en diversos lugares del país una serie de centros sociales, cooperativas y centros de formación de obreros en los que los laicos tendrán que asumir el compromiso con el pobre y la responsabilidad con el campo temporal.

Ciertamente, del 24 al 26 de septiembre de 1962 se llevó a cabo la Primera Conferencia de Secretariados Sociales, la cual contó con la representación de agrupaciones de 28 diócesis, además de otros organismos de jesuitas (CIAS). A partir de entonces se formó la Unión Mexicana de Secretariados Sociales. La Segunda Conferencia de esta Unión se realizó del 26 al 29 de noviembre de 1963 y en ella se intentó delinear "modelos concretos de acción" a partir del tema "El desarrollo integral de México y nuestra responsabilidad en el mismo". (Velázquez)

Según Núñez, el compromiso directo con los pobres dará lugar a organizaciones de laicos cada vez más independientes del clero, como las Acciones Católicas Especializadas, que en principio "debían ser simples representantes de la Iglesia Jerárquica". (Núñez. p.161). Ciertamente resulta interesante notar que los 36 secretariados sociales diocesanos que se llegaron a conformar, entre los que se encontraban el Frente Auténtico del Trabajo (FAT), organizaciones campesinas como la JAC y coordinadoras de trabajo como "El Centro de Promoción y Desarrollo Popular", si bien funcionaron en torno al SSM, no estaban sometidas a éste, ya que los sacerdotes únicamente intervenían como animadores. Ello permitirá que los miembros de estas organizaciones que se politicen y se radicalicen posteriormente, puedan escapar, en buena medida, a la persecución que llevará a cabo la Jerarquía.

Para 1965 el SSM al menos asesoraba a los siguientes organismos:

- El Centro de Formación Social Cristiana (CEFOSOC)
- El Seminario de Sociología Religiosa
- El Instituto Mexicano de Estudios Sociales (IMES)
- El Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento (COPEVI)
- El Instituto de Fomento de la Casa Mexicana (PROCALLI)
- La Fundación Alfabetizadora Mexicana "Método Laubach)
- La Unión Mexicana de Escuelas de Trabajo Social (UMETS)
- La Unión de la Comunidad
- El Instituto Cooperativo "Moisés M. Coady" A.C.
- La Federación Mexicana de Formación Integral (FEMEPI)
- La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM)
- La Unión de Empresarios Católicos (UDEC)
- El Instituto Técnico de Estudios Sindicales (ITES)
- La Juventud Obrera Cristiana Femenina (JOCF)
- La Juventud Agrícola Cristiana (JAC)
- La Juventud Agrícola Femenina (JACF)
- Las Uniones Campesinas de México
- La Federación Campesina Latinoamericana (FLC)
- El Frente Auténtico del Trabajo (FAT)
- La Confederación Mexicana de Cajas Populares
- El Movimiento Cooperativo
- La Cooperativa México Nuevo
- La Central de Servicios Populares (SERPAC)
- La Promoción Cultural y Social A.C.
- La Editora Social Latinoamericana. (Velázquez)

Con gran influencia de las corrientes de la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC) de los países Sudamericanos apareció también, a principios de los sesenta, la JEC en México, vinculada con el Movimiento Estudiantil Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC). La JEC de Sudamérica contaba con una experiencia y con una reflexión teórica más avanzada. Según Oscar Núñez, "Con mayor rapidez que otros grupos había

pasado de una visión secularizada de la fe (humanizar es comenzar a evangelizar) de tipo europeo a una problemática de protesta delante de las injusticias de que son testigos en América Latina, en una óptica de liberación y no ya de simple defensa de la dignidad humana, de concientización y no de formación, de revolución y no de simple democratización." Esta organización aplicará el método "ver, juzgar y actuar" y adoptarán el análisis marxista, aunque se afirme que "el cristiano debe ser socialista no por ser cristiano, sino porque es el único proyecto político-económico que puede resolver la situación de injusticia observada". (Núñez pp.173-174)

Los grupos de esta organización manejarán las teorías más avanzadas en la búsqueda de una síntesis entre fe, marxismo y política. No se trata de católicos que dialogan con los marxistas, sino de cristianos marxistas. Núñez advierte que "En realidad todos estos jóvenes viven intensamente las contradicciones ...que los hacen sentirse como verdaderos 'desenraizados espirituales': ni plenamente cristianos ni plenamente marxistas." (Núñez pp.173-174)

En este nuevo contexto apareció, por iniciativa del padre Pedro Velázquez, la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON) que en un principio participó activamente, coordinando a los católicos, en una campaña anticomunista que tenía como lema ¡Cristianismo Sí, Comunismo No!.

Ante las tres ideologías modernas más importantes de la época, a saber, el fascismo, el liberalismo y el socialismo, la Iglesia vislumbró a este último como su principal enemigo y optó por atacarlo. Según Marroquín:

"La Iglesia tenía cierta afinidad con el fascismo, por su idea del orden y por su corporativismo; no veía con simpatía a los Estados Unidos, por evocarle el protestantismo, el liberalismo y todo aquello que algunos denominaron la "herejía del americanismo"; pero su antagonista más temido era indudablemente el comunismo y su 'ateísmo militante'...Fue así como su neutral 'tercera vía' terminó en alineación a la órbita capitalista." (Marroquín 1993 p.97)

En 1962 la CON llegó a contar con 48 organizaciones de diversa índole. Pero en realidad, el padre Velázquez pretendía darle un sentido social. Es por ello que este organismo fue sensible a las problemáticas de la sociedad y promovió dos importantes congresos de desarrollo integral, uno en 1964 y otro en 1968. En estos eventos se transitó del anticomunismo a ultranza a la preocupación por la situación social. (Arias.pp.13, 25 y 26)

Durante esta época el SSM dará cabida y expresará las corrientes de pensamiento social más avanzadas de la Iglesia Mexicana y se convertirá en un centro de producción de experiencias diversas ligadas fuertemente al contenido teológico-político de la Doctrina Social. (Núñez. p.159)

"El Secretariado Social Mexicano (SSM) se encarga de la organización de la Acción Católica, de los movimientos especializados y de la CON, estando presente en todo movimiento cristiano comprometido en lo social...Desde 1966 - agrega Oscar Núñez- los miembros del SSM empiezan a evolucionar en su visión de la realidad social y a situarse frente al cambio estructural." (VV.AA. 1986 pp.60-61)

Según este autor, la importancia del Secretariado Social Mexicano radica en haber sido "el centro de difusión, adaptación y ampliación de la Doctrina Social de la Iglesia primero; y ... (después) el centro de elaboración y difusión de posturas teológicas impugnadoras que desembocarán en la Teología de la liberación, en una segunda etapa." (Núñez p.159)

En ello influyó el clima de preocupación por los países pobres que se vivía a nivel mundial y que impactó durante la década de los sesenta a la Iglesia Católica. Con las encíclicas Mater et Magistra de Juan XXIII y Populorum progressio de Pablo VI, la reflexión sobre la cuestión social dió lugar a la Teología del Desarrollo que se encargará de demandar a los países avanzados ayuda para contribuir al desarrollo de las naciones necesitadas.

Los trabajos en torno al cooperativismo y al "desarrollo de la comunidad" de la década de los sesenta se inspirarán, en buena medida, en la Teoría de la Marginalidad de Veckemans que explica el problema de los marginados a partir de la falta de participación de la población para integrarlos a las estructuras sociales y al sector moderno. (Núñez p.163)

Según Enrique Marroquín "La 'Pastoral Social del Desarrollo', partiendo de tesis funcionalistas, trataba de 'integrar' a aquellos sectores que por alguna razón habían quedado al margen de la modernidad. Esto lo procuraba mediante la formación de una 'mentalidad de desarrollo', o como entonces se decía, mediante la 'mística del desarrollo'." (Marroquín 1993. p.101)

Para Núñez "Esta teoría que guió todo el trabajo práctico, tuvo el mérito de haber conducido siempre a formar pequeñas realizaciones y organizaciones muy adaptadas a la población, y de haber sido una conceptualización fuertemente descriptiva que permanecía abierta a ahondamientos y aun a cambios en la

problemática, como de hecho la llevaron a cabo diferentes autores latinoamericanos..." (Núñez p.163)

Esta nueva perspectiva provocó en religiosas y sacerdotes gran inquietud por llevar a cabo experiencias de "desarrollo de comunidad" a través de la proliferación de proyectos pastorales de inserción. (Marroquín 1993) Al poco tiempo algunos de ellos, por su contacto con el mundo marginal, considerarán que no es suficiente "estar con los pobres" sino tomar como causa propia el "proyecto de los pobres" sobre la base de una nueva interpretación de la Biblia.

Este trabajo impactará no sólo a los fieles de las zonas populares sino también a católicos de clase media influidos por la discusión teórica del momento.

El antropólogo Marroquín encuentra en esta práctica el precedente de la Teología de la Liberación:

"Cuando los "teóricos de la Dependencia" latinoamericanos lograron detectar las falacias del desarrollismo, estos mismos sectores de iglesia se radicalizaron hasta derivar en la Teología de la Liberación." (Marroquín. 1993)

A ello contribuirán el auge de la Teoría de la Dependencia y la Teoría de Paulo Freire, con la cual muchos cristianos romperán con el estigma del socialismo y abordarán el tema del problema estructural.

Desde luego no todos se radicalizarán ni aceptaran el socialismo como alternativa.

Aunado a esto habría que considerar el acontecimiento que a principios de los sesenta vino a convulsionar interiormente a la Iglesia. De 1963 a 1965 se llevó a cabo el Concilio Vaticano II, a través del cual, como se vió anteriormente, se buscó la actualización de la Iglesia de manera que diera respuesta al mundo moderno.

Como afirman algunos investigadores, "Al buscar la actualización de la Iglesia -una puesta al día (aggiornamento) para recuperar el terreno perdido-, el Concilio legitimó algunas experiencias progresistas que ya se realizaban, y desencadenó una dinámica de reformas en las estructuras eclesíásticas de las iglesias periféricas. Esta dinámica llegó más allá de lo previsto." (VV.AA. 1986 p.65)

Tanto el Concilio (1963-1965) como la encíclica *Populorum progressio* (1967) impactaron la estructura misma de la institución eclesial y dieron lugar a un grave conflicto de autoridad que culminó en la polarización de las corrientes eclesiales. (VV.AA. 1986 p.66)

El Concilio también originó la creación de una serie de nuevas organizaciones católicas. En el terreno de los laicos sus organizaciones sufrieron algunas modificaciones. Por un lado, surgieron importantes organismos con enfoques dinámicos distintos a los de las organizaciones hasta entonces existentes. Algunos grupos como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), se avocaron a la renovación espiritual; otros, como la Juventud Obrera Católica (JOC), a la experiencia popular. (Arias p.14) En algunas colonias pobres de la Ciudad de México se expandieron organizaciones de laicos de clases medias y altas, muchos con estudios profesionales, que conformaron organizaciones a nivel parroquial estrechamente ligadas a los secretariados sociales, como cooperativas de consumo, cajas de ahorro, viviendas en cooperativas, grupos de alfabetización, talleres familiares, y otros trabajos con los que se pretendía organizar y educar en una democracia comunitaria. (Núñez p.164) Poco a poco estos laicos se fueron politizando.

En 1965 aparecieron otras organizaciones como la Juventud Agrícola Católica (JAC) y la Acción Católica Obrera (ACO). Esta última cambiará posteriormente su nombre por el de Movimiento de Trabajadores Católicos (MTC) debido a un conflicto con los Obreros Guadalupanos. (Arias p.27).

Todos estos movimientos respondían al llamado eclesiástico del apostolado del semejante por el semejante, la recristianización del medio propio por los cristianos presentes en él. Al considerar que de esta forma se respondía de manera específica a los problemas de cada medio, la Jerarquía Mexicana, no sin desconfianza a causa del carácter impugnador que muestran en otros países, decidió introducir en México estas ramas especializadas de la Acción Católica, después del primer Congreso Mundial de Apostolado Seglar en 1959. (Núñez pp.171-172)

Para Núñez las organizaciones de la Acción Católica especializada, JEC y JOC particularmente, funcionaron como semilleros de futuros militantes de izquierda, a pesar de su corta existencia.

"Al analizar su historia, nos encontramos delante de lo que parece un simple conflicto intereclesiástico, pero en realidad es el enfrentamiento de dos maneras de considerar el compromiso político dentro de una visión católica, enfrentamiento que sacudía y sacude los medios católicos de otros países del mundo." (Núñez pp.171-172)

Todas estas organizaciones, a pesar de sus diferencias por ser para estudiantes, obreros y campesinos, tenían en común el presentarse como organizaciones dependientes de la

jerarquía, de la cual recibían el 'mandato' de cristianizar ciertos medios, de manera que intentaban representar a sus autoridades en esos ambientes. Por eso, si se respetaban sus estrictas directivas, se permitían los compromisos individuales. (Núñez pp.171-172)

También a partir del Concilio se fundó el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), que comenzó como órgano de información del Episcopado Mexicano pero, a partir de 1968, adquirirá su autonomía.

Finalmente, en 1967 aparecieron en Cuernavaca, bajo la protección del obispo Sergio Méndez Arceo, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), que, al extenderse, se convertirán en un tema de debate al interior del episcopado.

"Desde una perspectiva sociológica, podemos definir a las CEBs como expresiones organizativas de los sectores populares, aglutinados en torno a su identidad cultural religiosa, que se dinamiza mediante procesos de educación popular, generando prácticas sociales reivindicativas y alternativas ante la problemática local de dominación y explotación, orientadas por una utopía de liberación integral radical para la construcción de una sociedad fraterna sin desigualdades, sin explotación, ni opresión." ("Las CEB's donde no hay organización popular" p.20)

La Teología de la liberación y las CEB's también impactaron la pastoral en el campo, fundamentalmente a través del Centro Nacional de Ayuda a Misioneros Indígenas (CENAMI) y el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI). El Episcopado, que se había mostrado intolerante frente a las posiciones sociales progresistas, permitió la existencia de estos organismos debido al alejamiento de la vida eclesial de habitantes de las zonas indígenas y a la presencia de centros evangelizadores no católicos en estas regiones. El obispo que quedó al frente de la pastoral indígena fue Samuel Ruíz García, obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Así, a principios de los setenta se comenzaron a formar grupos cristianos populares campesinos, principalmente en zonas indígenas de fuerte resistencia al dominio ladino y con problemas agrarios ancestrales, como algunas zonas de Morelos, los Altos de Chiapas, el Istmo de Tehuantepec, el sur de Veracruz, el Mezquital, Guerrero, Oaxaca, la sierra Tarahumara y la Huasteca.

Ante la miseria de los indígenas, algunos obispos y agentes de pastoral de la Zona Pastoral del Pacífico Sur concibieron que para realizar una evangelización eficaz era necesario trabajar por el cambio social. Este tipo de trabajo llevó a

apoyar y a alimentar a organizaciones campesinas independientes de la región. Al respecto, Gabriel Muro advierte que:

"Esto ha significado un cambio importante en las localidades donde se ha dado este fenómeno. Además de la movilización social generada por las demandas de las comunidades, hay una tendencia a recuperar espacios en el ámbito de la producción y la distribución de productos que, a su vez, merma el poder político de los sectores dominantes. Los grupos cristianos, al ligar su esencia religiosa a su práctica política, devienen en componentes interesantes en tal proceso ... en ocasiones, suelen constituirse en auténticos movimientos sociales." (Muro 1994. p.167)

Por otro lado, con el auge de las posiciones progresistas al interior de la Iglesia las organizaciones de derecha sufrirán un aislamiento. (Canto y Riojas)

El PAN, por ejemplo, durante la década de los sesenta experimentó un distanciamiento respecto al catolicismo social, que aumentó conforme la doctrina social entraba en crisis y el partido asumía cada vez más los planteamientos del liberalismo impulsados por la corriente conocida como neopanismo.

"...el catolicismo social y el liberalismo nunca fueron buenos aliados, el viraje que en los últimos años ha experimentado el Partido Acción Nacional hacia el liberalismo, ha conducido al distanciamiento con su ideología fundante, de la que cada día es más difícil reconocer sus huellas." (Canto y Riojas)

También otras organizaciones laicas conservadoras pero moderadas, como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), los Cursillos de Cristiandad y la misma Acción Católica Mexicana, entraron a una crisis, producto de su imposibilidad para adaptarse a la nueva etapa de la Iglesia marcada por el Concilio Vaticano II y Medellín. (Canto y Riojas)

El organismo tradicional que, lejos de presentar una situación crítica, se instaura en este período en México para expandirse es el Opus Dei. Según el artículo 3.2 de sus constituciones su objetivo es "... esforzarse con todo empeño en que la clase que se llama intelectual y aquella que, o bien en razón de la sabiduría por la que se distingue, o bien por los cargos que ejerce, o por la dignidad por la cual se destaca, es directora de la sociedad civil, se adhiera a los preceptos de Nuestro Señor Jesucristo y los aplique in praxim." (Citado en Ramos, p.61) En 1967 creará en el país el Instituto para la Alta Administración de Empresas (IPADE) y dos años más tarde la Universidad Panamericana. El Opus Dei

crecerá a tal grado que en 1980 contará únicamente en la Ciudad de México, con 15 instituciones educativas. Según el investigador Víctor Ramos,

"Por las aulas de los institutos de la Obra ha pasado una buena cantidad de altos funcionarios públicos y privados. Ello no significa que pertenezcan orgánicamente al Opus, pero habla de la presencia e influencia de éste en los órganos directivos de la sociedad." (Ramos. pp.61-62)

En términos generales podemos decir que durante este período en el que aparecen visiones novedosas en la Iglesia respecto al compromiso social, se experimenta un proceso de laicización de la misma institución.

CAPITULO III

LA POLARIZACION DE LOS CATOLICOS

1. Medellín y la radicalización de los católicos.

Con la intención de analizar los temas del Concilio Vaticano II desde América Latina, el mes de agosto de 1968 se reunieron los obispos del subcontinente en la ciudad de Medellín, Colombia, para llevar a cabo la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (II CELAM). Este evento, por su complejidad, resulta difícil de evaluar, pero podemos decir, como algunos autores, que "Medellín...dio luz verde a la experiencia cristiana, vivida como compromiso con los oprimidos y explotados...Medellín -agregan- fue sensible a la situación de explotación y violencia institucionalizada que las minorías privilegiadas han impuesto sobre las mayorías empobrecidas...(VV.AA. 1986 p.87)

Con Medellín, los fracasos de Frei, el endurecimiento de las dictaduras militares en Sudamérica y el encuentro con el análisis marxista, muchos cristianos comenzaron a relevar la dimensión política y estructural de todos los problemas sociales.

En este contexto, un buen número de agentes de pastoral se incorporaron a las luchas de liberación en diversas regiones de América Latina. Resalta la vinculación de muchos de ellos en el movimiento armado de Nicaragua y El Salvador. El costo que tuvieron que pagar en casi todos los países del continente fue muy alto. Como advierte Marroquín: "Los cristianos comprometidos sufrieron también la represión. Prácticamente en todos los países los hubo presos, exiliados y hasta mártires." (Marroquín 1993 p.106)

En México, los documentos de Medellín tuvieron un influjo movilizador en distintos grupos de clérigos y laicos: se incorporaron aportes multidisciplinarios, surgieron nuevos grupos de la Acción Católica y se incrementó la conciencia política de los cristianos pero también se generó una creciente diferenciación de posiciones eclesiales.(VV.AA. 1986 p.87) La radicalización de posiciones dio lugar a la polarización de los grupos cristianos.

La mayoría de miembros de la jerarquía eclesiástica y una serie de sacerdotes y religiosos poco a poco temieron perder el control del proceso y afectar sus relaciones con el Estado, de manera que en una actitud incomprensiva y de abandono, se recluyeron en el culto.

El caso de la JOC resulta muy ilustrativo. En este mismo año de 1968 el gobierno presionó al obispo Zarza, de León

Guanajuato. para que controlara a este organismo. La respuesta del prelado no pudo ser más eficaz: en un primer momento fijó normas de fuerte tono paternalista y poco después desconoció y destituyó a los dirigentes nacionales. (VV.AA. 1986 p.105)

"La desconfianza se vuelve contra lo innovador y se crean nuevas organizaciones para contrarrestar a las anteriores." (Arias.p.15).

Un ejemplo más sería el caso del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), el cual tuvo que enfrentar al Cardenal Miranda por haberse abierto, en la revisión de estatutos de 1968, a toda persona responsable de familia, incluyendo no sólo a los matrimonios sacramentados sino a madres solteras, divorciadas y viudas. (VV.AA. 1986 p.79)

Aunado a Medellín, el acontecimiento del 2 de octubre cimbró la conciencia política de los católicos.

"La izquierda (católica) se integró muy lentamente y en círculos muy reducidos, pero manifestando posiciones más allá del 'reformismo'... (Ésta quedó) integrada por sacerdotes en estrecho contacto con organizaciones estudiantiles y obreras, y emergió -como tendencia- con ocasión del movimiento estudiantil que culmina en Tlatelolco." (VV.AA. 1986 pp.88-89)

CENCOS, la CON y el SSM tomaron partido por el movimiento estudiantil y los presos políticos.

"Ante la situación provocada por este conflicto el SSM (Secretariado Social Mexicano), CENCOS (Centro Nacional de Comunicación Social), algunos profesores de la UIA (Universidad Iberoamericana), dirigentes profesionistas de la Corporación de Estudiantes Mexicanos, Mons. Méndez Arceo y otros cristianos se reunieron para analizar los acontecimientos. Como resultado de la reunión elaboraron un documento de reflexión e información para ayudar a grupos de la Iglesia a comprender el trasfondo estructural y las aspiraciones de justicia como móviles del movimiento estudiantil." (Arias p.14)

Estos organismos tampoco recibieron del alto clero algún apoyo, más aun, éste decidió no reconocerlos como organismos del episcopado. (VV.AA. 1986 p.103)

A pesar de todo ello, el camino iniciado no se detuvo. Por un lado, las Comunidades Cristianas de Base proliferaron y, por otro, grupos pentecostales se difundieron.

Como se puede ver, los documentos de Medellín dinamizaron el pensamiento y la acción de los católicos dando lugar a todo

un movimiento teológico que se desvinculó de la Teoría del Desarrollo para elaborar su reflexión desde la Teoría de la Dependencia, dando lugar a una Teología del Cautiverio, mejor conocida como Teología de la Liberación (TL). (Marroquín 1993)

Si bien la teoría y la práctica de la Teología de la Liberación nacen de la Doctrina Social de la Iglesia, en la generalidad de los casos se opondrán. Los católicos inspirados en las fuentes del magisterio considerarán marxistas y violentos a los de la TL y éstos descalificarán a la DSI por considerarla "reformista" y finalmente, la justificación por parte de la Iglesia al sistema capitalista, origen de la injusticia. Tendrán que pasar más de veinte años para que los católicos de ambas corrientes se vuelvan a encontrar.

Mientras tanto, del 24 al 28 de noviembre de 1969 se llevó a cabo en México el Congreso Nacional de Teología sobre Fe y Desarrollo, al que asistieron cerca de 500 católicos, entre los que se encontraban obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y laicos de 54 diócesis mexicanas y de 19 de América Latina, Europa y Estados Unidos. En él la UMAE (organismo de los obispos), la REP (Reflexión Episcopal Pastoral "para aplicar Medellín a México") y la STM intentaron aplicar el método teológico propuesto en Medellín. Sin embargo, al episcopado no le agradaron los resultados. (VV.AA. 1986 pp.93-95)

Estos espacios fueron un caldo de cultivo para que en 1971 se fundara "Cristianos por el Socialismo" (CPS) y el 14 de abril de 1972 apareciera "Sacerdotes para el Pueblo" (SPP), organismo no oficial que optó por el socialismo y la lucha popular.

SPP realizó cuatro congresos nacionales. Habría que destacar que gran parte de sus miembros habían tenido problemas con sus superiores, principalmente con sus obispos. Como era de esperarse, a pesar de que el movimiento intentó dialogar con los prelados más flexibles y abiertos, la mayor parte de los miembros del episcopado reaccionó negativamente. (VV.AA. 1986 p.110).

En 1975 SPP fue transformado en "Iglesia Solidaria". En este nuevo grupo desapareció el carácter netamente clerical de SPP para adquirir una perspectiva más amplia. En este caso la respuesta de la autoridad eclesiástica fue de ataque y obstrucción a los miembros y no al grupo. (VV.AA. 1986 pp.111-112)

Del 10 al 15 de agosto del mismo año (1975) tuvo lugar en México, el I Congreso Latinoamericano de Teología. De nueva

cuenta la alta jerarquía, esta vez el Vaticano, manifestará su desacuerdo, provocando que el siguiente encuentro, en 1977, se realice a puertas cerradas.

En este periodo una serie de instituciones, sacerdotes y agentes de pastoral con trabajo de organización popular fueron allanados, amenazados, hechos prisioneros y hasta asesinados. Entre ellos se encuentran Rodolfo Aguilar, Rodolfo Escamilla, los jesuitas, los obispos Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco y J. Porcayo de Tapachula y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS). Ante estas situaciones el Episcopado casi nunca se pronunció con el vigor que las circunstancias demandaban.

En 1972, en el estado de Monterrey, jóvenes del Movimiento Estudiantil y Profesional (MEP) fueron aprehendidos a causa de las implicaciones políticas de su actividad. Lo mismo sucedió con dos sacerdotes maristas, Oscar Núñez y Rafael Reygadas, que fueron incomunicados en un local de la policía secreta y uno de ellos fue torturado. (VV.AA. 1986 p.153)

Los obispos, por su parte, rechazaron de nueva cuenta las experiencias de quienes fueron reprimidos, dada su perspectiva y su independencia respecto de la autoridad. (VV.AA. 1986 p.114)

SSP y CPS recibieron, además del rechazo de la jerarquía, una respuesta aún más violenta por parte de los grupos integristas que se crearon como reacción a las tendencias renovadoras de la Iglesia. Entre estos organismos estaban: el MURO, los lefebristas, la UNPF, la Asociación de Católicos Nacionalistas, la Unión Juvenil Guadalupeña, Patria y Constitución y la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X (ASYR). (VV.AA. 1986 p.112).

De todos ellos destaca, por su perfil facista (integrista e intransigente), el Movimiento Universitario de Renovada Orientación (MURO) (1960-1969) cuyo centro de operaciones se ubica en la ciudad de Puebla pero que logró influir en diversos estados de la república y en el Distrito Federal. También los Tecos serán un grupo de choque pero se ubicarán principalmente en la ciudad de Guadalajara, particularmente en la UAG (Universidad Autónoma de Guadalajara). (Sánchez)

La jerarquía, por su parte, lejos de ver en estas organizaciones un apoyo incondicional en contra de los progresistas, tuvieron que desautorizarlos y remover a sus dirigentes por su carácter de "choque". (Arias)

2. La atomización del laicado.

La generalidad del episcopado mexicano mostró sus preocupaciones ante la polarización de la Iglesia a raíz del Concilio Vaticano II y de Medellín en la Exhortación pastoral "Fidelidad a la Iglesia" que apareció el 28 de abril de 1976.

Por lo que se refiere a los laicos, algunos autores consideran que hubo más bien una presencia raquítica de este sector durante este periodo en la dinámica eclesial, pero que, a pesar de ello, llegaron a desarrollar importantes actividades durante los años sesenta. (Arias)

"la Conferencia Episcopal Mexicana, por medio de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, continuaba oponiendo la tradicional concepción de la ACM y deseaba que todos los movimientos laicos se ajustasen a esta visión." (Blancarte. 1992 pp.291)

Ante la incapacidad de la CON para realizar su III Congreso el 3 de marzo de 1973, el episcopado conformó el Consejo Nacional de Laicos (CNL) que intentó incorporar a los miembros de la CON para que estuvieran al servicio del organismo de los obispos.

Con esta pretensión, aquellos movimientos que optaron por las causas de los sectores más desfavorecidos de la sociedad, independientemente de los lineamientos de la jerarquía, fueron vistos con recelo y sus responsables se mantuvieron con el temor de una acción represiva por parte de sus autoridades. (VV.AA. 1986 p.104)

Todo esto, aunado a la decadencia de la ACM, al surgimiento de nuevas formas de apostolado (como el MFC) y a la nueva concepción de la Iglesia como "Pueblo de Dios" que resultó del Concilio, puso en cuestión la autoridad eclesiástica. "Y si bien es cierto que esta crítica tenía diversos niveles, se puede sostener que incluso las organizaciones más apegadas a la jerarquía, como la ACM, ponían en entre dicho el monopolio de la verdad que ésta pretendía poseer." (Blancarte. 1992 pp.290)

Por lo que se refiere a la JOC, ésta se debilitó, aunque continuó desarrollando trabajos importantes a raíz de la crisis de 1968-1970

Por otro lado, en el SSM Manuel Velázquez sucedió a su hermano como director en enero de 1969 a causa de la muerte del segundo pero su posición fue calificada de 'extremista' por el episcopado.

Roberto Blancarte advierte que los miembros del SSM se encontraban en todos los movimientos y documentos críticos de la jerarquía (la Reflexión Episcopal Pastoral, el I Congreso

Nacional de Teología, el documento sobre "La justicia en México", etc.).

"En más de una ocasión -agrega este autor- pusieron en duda la representatividad del episcopado, sus tendencias ideológicas, su conclusión objetiva con el Estado, etcétera. El conflicto entre esta institución y el episcopado llegó a ser tan grave que se manifestó incluso en la disputa por la propiedad del inmueble en el que el SSM tenía su domicilio. Sin embargo, pese a una serie de incidentes que llegaron a apartar del SSM incluso a algunos de los obispos que los defendían, el episcopado nunca condenó su actividad." (Blancarte. 1992 pp.290)

Según Blancarte, el Episcopado no llegó a descalificar al SSM debido a una serie de factores, como el peso histórico de la institución, la simpatía que mantuvo ante algunos obispos y, principalmente, porque "la jerarquía sabía que la actividad del SSM era vital si no quería descuidar su acción social y estaba cada vez más consciente de la necesidad de hacerlo." (Blancarte 1992 pp.290-291)

"En otras palabras, -agrega Blancarte- el SSM seguía siendo útil al episcopado en la medida en que funcionaba como conciencia crítica de la institución. Sin embargo, el episcopado no tenía la menor intención de que esta conciencia estuviese totalmente fuera de su control: o se deslindaba totalmente la responsabilidad de cada institución, o se le obligaba a someterse." (Blancarte 1992 pp.290-291)

Como la segunda opción resultaba sumamente difícil, se optó por modificar el carácter del SSM y otorgarle su autonomía.

Para fines de 1973 la Comisión Episcopal de Pastoral Social publicará un documento en el que se comunica que el SSM deja de ser un órgano oficial del episcopado y se convierte en una institución eclesial de investigación y promoción de la pastoral social al servicio de la Iglesia y del pueblo mexicano.

Las organizaciones más independientes, como el MFC y el SSM, rechazaron formal o tácitamente las relaciones entre clero y laicado impuestas por la jerarquía eclesiástica. Los laicos de estos organismos consideraban que, tanto su "misión apostólica" como su libertad, se debía a Dios y a su bautismo y no a sus autoridades eclesiales. Por eso el MFC, ante la presión de los obispos, se resistió a integrarse a la ACM. (Blancarte 1992 pp.290-291)

A pesar de todo, el episcopado nunca dejó de considerarse como la fuente de autoridad y de insistir en el carácter jerárquico de la institución eclesiástica. Ello contribuyó a

que en esta década de los setenta las organizaciones más disciplinadas quedaran integradas en el CNL y a que surgieran organizaciones cívicas del estilo de la UNPF, como ANCIFEM, DHIAC y Pro-Vida, de fuerte contenido religioso que llevarán al terreno político y social las demandas del episcopado y que cobrarán gran importancia la siguiente década. Veamos el origen de estas nuevas organizaciones.

La Asociación Nacional Cívica Femenina (ANCIFEM) apareció en 1973 con la finalidad de "contribuir en la formación cívica de la mujer, a la moralización de la sociedad, a la difusión de una corriente informada de opinión y a la vitalización de los cuerpos intermedios." Sobre la base de la Encíclica *Humanae Vitae* ataca las doctrinas y sistemas totalitarios y materialistas por considerarlos atentatorios a la dignidad, la cultura y los valores y realiza actividades en contra del aborto y el adulterio. En 1990 llegó a contar con 50 delegaciones distribuidas en 21 estados de la república. (Sánchez p.27)

Por otro lado, Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana (DHIAC) aparecerá en 1976 como asociación civil inspirada en la Doctrina Social de la Iglesia. En 1982 se convertirá en asociación política anticomunista y antitotalitaria que cobrará gran importancia por su vinculación y el asenso de sus miembros en altos niveles del Partido Acción Nacional. (Sánchez)

Por último habría que considerar el Comité Nacional Pro-Vida, cuyos antecedentes se ubican en 1973, cuando el presidente Luis Echeverría impulsó programas de control natal. También sobre la base de la encíclica *Humanae Vitae*. Este comité que nace en 1978 por la preocupación de grupos parroquiales, cívicos y laicos, y que destaca por su beligerancia, se opone al aborto, a los métodos de fecundización y a la pornografía. Con el tiempo llegará a contar con más de 145 agrupaciones distribuidas en todo el país. (Sánchez)

"El Comité Pro-Vida surge en México en 1978 como reacción a la propuesta de los partidos de izquierda para legalizar el aborto, de la misma manera en que había aparecido en Estados Unidos anteriormente. Desde entonces tuvo éxito, ya que a través de movilizaciones y presiones logró que se rechazara la propuesta. Se trata de una agrupación laica, apoyada por algunos sectores empresariales, que realiza actividades políticas y sociales, y que está constituida principalmente por jóvenes católicos. Dentro de sus grupos afiliados se encuentran algunas agrupaciones religiosas, así como organizaciones civiles y culturales. Actualmente lo conforman 140 grupos y dentro de sus principales demandas destacan las siguientes: prohibición de los anticonceptivos, penalización del aborto y del adulterio, proscripción del artículo 3o. Constitucional e impugnación de los libros de texto gratuitos

de la Secretaría de Educación Pública por considerarlos 'manuales marxistas'." (Barranco y Pastor p.53)

Por lo que se refiere a los grupos cristianos en las zonas rurales, éstos se articularon a diferentes niveles de acción (de ayuda mutua y convivencia, de solidaridad y cooperación y de incorporación o formación de movimientos), de acuerdo al contexto sociopolítico particular, pero siempre intentando la solución autogestiva de los problemas de las comunidades.

Gabriel Muro distingue tres tipos de grupos cristianos relacionados con movimientos campesinos. Uno es el de la militancia, "en el que los integrantes de los grupos se vuelven parte de movimientos ya existentes, como los impulsados por la CNPA y la COCEI, por citar a los más relevantes". Los miembros de estos grupos son sumamente politizados y su acción se orienta más hacia el exterior que hacia el interior. El segundo tipo es el de los grupos que comienzan y fomentan la movilización. "Su reflexión religiosa los lleva a concebir la necesidad de actuar para la solución de un problema colectivo que los contrapone a las fuerzas estatales." (Muro 1994. p.172) Los casos más importantes son, el de los cientos de campesinos miembros de CEB's en Cuauhtémoc, Chihuahua, que, encabezados por el padre Daniel, movilizaron a miles de campesinos más para obligar a la Conasupo a mejorar el precio de sus productos, creando una gran organización que ha adquirido mucha importancia en la Zona.

Otro caso es el de los nahuas del municipio de Zaragoza, Veracruz, quienes, organizados en comités de defensa popular para detener los abusos de las autoridades municipales, ganaron la presidencia municipal a fines de los setenta y han formado cooperativas y escuelas populares.

El tercer tipo de grupos se orienta más a lo social que a lo político, logrando una "transformación autogestiva en todos los ámbitos de la vida comunitaria". El caso más destacado es el de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) que tiene sus antecedentes en la llegada de un equipo de misioneros católicos, pertenecientes a la diócesis de Tehuantepec. Estas personas comenzaron formando grupos en los que, a partir de reflexiones bíblicas, se analizaban los problemas comunitarios. En un principio esto llevó a la vinculación de los campesinos a una asociación nacional de cafecultores pero, por la dependencia de ésta con la CNC, se creó una organización independiente.

La UCIRI aparece en 1983 y logra reunir a 17 comunidades que exportan café a Europa y a Canadá. Con los recursos de las ventas se formó un fondo de solidaridad para préstamos que serviría para construir una bodega y beneficiar el café. Posteriormente se creó un centro de educación campesina que

tenía como finalidad crear cuadros propios capaces de resolver los problemas de producción y vivienda, además de impulsar la valoración étnica de las comunidades.

"Se establecen reglas básicas en la interacción social: participación activa e igualitaria, lucha permanente por la introducción de servicios básicos, apoyo a organizaciones similares, exaltación del orgullo étnico y una firme voluntad para llevar adelante sus propósitos." (Muro 1994 p.173)

Actualmente la UCIRI controla la producción, la industria y la comercialización de su café, de manera que ha debilitado y desaparecido el caciquismo. (Muro 1994 p.173)

3. El conflicto (1979-1987)

Si bien la generalidad de los obispos se opuso a las visiones que proponían los católicos de izquierda, un pequeño grupo de ellos aceptó algunas tesis críticas, sentando así las bases para, posteriormente, relanzar algunas de sus ideas al resto de la sociedad. (Blancarte. 1992 pp.291-292)

A) Puebla

Un evento eclesial que enfrenta las diversas posiciones que hasta entonces habían surgido a partir del Concilio, respecto al papel de la Iglesia en el mundo y respecto a la Iglesia misma, fue la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, realizada en la ciudad de Puebla en 1979.

Este evento coincidió con el inicio del pontificado del Papa Juan Pablo II y dió lugar a su primera visita al país. Para algunos investigadores, la visión de Karol Wojtyla se aleja del Concilio Vaticano II y de la Asamblea Episcopal Latinoamericana de Medellín. "Su modelo de Iglesia no se inspira en el futuro sino que mira hacia el pasado, donde es reconocida como una sociedad aparte, con una jerarquía con poder propio que aparece como el único interlocutor ante el poder civil, con el que pacta y negocia." (Canto y Riojas pp.87-88) Lo cierto es que desde la perspectiva del nuevo Papa, pareciera que la institución eclesial tiene que dar respuesta a un mundo moderno en crisis debido a su olvido de Dios y de la Iglesia. Como afirma Bernardo Barranco:

"En Juan Pablo II se simboliza el resurgimiento de la Iglesia Romana en términos culturales y de poder, propiciado en parte por las crisis de ideologías... Su relación con la modernidad pasa por la crítica a la modernidad misma, no sólo a nombre de la tradición sino lo que él mismo llama la supervivencia futura de la humanidad, amenazada por la destrucción de los

avances de una ciencia y una tecnología mitificadas..." (Barranco. 1990. p.7)

Para llevar a cabo sus objetivos, el Papa ha hostilizado a los sectores progresistas y ha reforzado la autoridad de la jerarquía. De ahí que organizaciones de laicos integristas dispuestos a colaborar en la tarea que Juan Pablo II intenta imponer a la Iglesia, como el Opus Dei, Comunión y Liberación o Focolare y, en menor medida, los movimientos de Renovación Carismática, sean quienes mayor impulso y apoyo reciben de parte de las autoridades eclesiales. (Canto y Riojas) Según el investigador Víctor Ramos, estos últimos, si bien están ascendiendo en cuanto al número de adeptos, "en la medida en que la renovación pregonizada es sobre todo de índole personal, la dimensión social se diluye a tal grado que una característica importante de este Movimiento es la despolitización de la que gozan sus miembros." (Ramos V. p.60)

A pesar de ello, Puebla significó un impulso para las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) en México. El documento que resultó del encuentro advierte:

"Se comprobaba que las pequeñas comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base crean mayor interrelación personal, aceptación de la Palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local. Señalamos con alegría, como importante hecho eclesial particularmente nuestro y como 'esperanza de la Iglesia', la multiplicación de pequeñas comunidades. Esta expresión eclesial se advierte más en la periferia de las grandes ciudades y en el campo. Son ambiente propicio para el surgimiento de los nuevos servicios laicales. En ellas se ha difundido mucho la catequesis familiar y la educación de la fe de los adultos, en formas más adecuadas al pueblo sencillo." (DP 629)

Ahora bien, a pesar de esta declaración y de la insistencia de las mismas CEB's respecto al sentido eclesial de su actuación, sectores conservadores de la Iglesia se han mantenido desde un principio al margen o en contra de esta propuesta. El mismo Papa, si bien ha llegado a pronunciarse en favor de ellas, siempre advierte "peligrosas desviaciones" en sus contenidos. Todos estos jerarcas consideran que las CEBs son poco sumisas a la jerarquía y ciertamente, como afirma Manuel Canto, "el hecho que enfaticen su pertenencia a la Iglesia y se sientan herederas de su mejor tradición no implica que ... no descubran ni denuncien los aspectos de dominación y compromiso con lo establecido que permean a la institución eclesiástica." (Canto. 1991. p.182) Al ser considerada la Iglesia como un medio para servir al hombre y no como fin, las CEBs exigen una reestructuración y una

división del trabajo y del poder a su interior chocando así con la noción papal de Iglesia como institución alternativa por ser uniforme, centralista y jerárquica. (Cf. Boff p.14)

Probablemente el cuestionamiento a la estructura eclesiástica por parte de las CEBs se derive de sus reflexiones respecto a lo que debe ser la vida del creyente:

"el cristiano debe comprometerse con las organizaciones que luchan por la justicia y la libertad, eligiéndolas a partir de un análisis objetivo y asumiendo el compromiso de manera individual...". (Canto 1991. p.188).

Por ser organizaciones que aparecen mayoritariamente en zonas rurales y en los cinturones de miseria de las ciudades, se convertirán en muchas ocasiones en el único espacio de participación grupal para sus miembros y poco a poco se irán contactando con las organizaciones populares que aparecerán en las décadas de 1970 y 1980.

Junto con las CEBs, un importante sector de laicos católicos fueron influidos por el marxismo y los procesos sociopolíticos centroamericanos de fines de la década de los setenta y principios de los ochenta que llevaron a ciertos sectores de izquierda a interpretar la política mexicana a partir de la polarización social. Desde esta perspectiva comenzaron a surgir centros de reflexión y formación para agentes de pastoral independientes del control jerárquico, como el Centro de Reflexión Teológica (CRT), el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) y el Centro Antonio de Montesinos. Por otro lado, algunos católicos comenzaron a participar en organizaciones sociales como grupos de colonos, de campesinos y, en menor medida, de obreros.

El investigador Oscar Núñez advierte que el encuentro de cristianos y marxistas fue difícil y no siempre feliz. "Estos últimos vienen en gran parte por curiosidad, porque han oído hablar de Camilo Torres y los cristianos del Sur, clérigos y laicos que se han radicalizado, porque han oído hablar de Paulo Freire, cristiano militante, y porque esperan eventualmente tener a esos grupos como 'aliados tácticos', con los que se puede hacer al menos una parte del camino...por su parte los cristianos, a pesar de ser más críticos que 'el cristiano medio' viven aún...todos los prejuicios introyectados por la educación religiosa en contra del marxismo materialista y ateo."

Según Núñez, los marxistas no siempre respetaron las subjetividades de los cristianos, sin embargo, algunos de éstos aceptaron las críticas a sus orientaciones demócrata-cristianas y mantuvieron el contacto político "llegando aun a fundirse con ellos". Con el tiempo los marxistas tendrán que

aceptar que al trabajar con ellos aprenderán mucho en diversos aspectos como: las técnicas de organización, la relación con la población, cierta ética, etc. (Núñez p.165-166)

"En parte por desconocimiento real de las enormes diferencias existentes en el seno del marxismo, en parte por una necesidad de tener nuevas seguridades cuando se pierden otras y en parte también por esquemas mentales creados por la religión que inclinan a las ortodoxias, se notará una cierta mistificación del marxismo como ciencia que da las claves económicas y determinantes en última instancia de todos esos fenómenos que los preocupan. Creemos que este fenómeno ha sido y es propio de la izquierda mexicana en general, pero en esa etapa, en los medios cristianos tomó los ribetes del entusiasmo de los 'recién convertidos que por fin tienen la verdad'. Los cristianos se someten a ese nuevo aprendizaje adoptando nuevas posturas de fideísmo delante de esas teorías nuevas para ellos. El desencanto y el uso crítico del marxismo vendrá después, cuando estén obligados a hacer el balance de sus trabajos, delante de fracasos evidentes." (Núñez pp. 170-171)

B) Los cristianos en los partidos políticos.

Ciertamente la lectura de estos cristianos se fue transformando a principios de los ochenta para reconsiderar el juego partidario y la importancia de la participación política de los cristianos.

"...está presente por un lado el asunto de la democracia sustantiva, pero junto con él se reflexiona también por los problemas que plantea la democracia representativa y la gestión del gobierno. Este tipo de reflexión tal vez sea una particularidad del caso mexicano en el contexto del discurso de estas organizaciones en América Latina. Esta perspectiva parece que se acrecienta y madura seis años después, con ocasión de la sacudida política que representaron las elecciones presidenciales de 1988..." (Canto 1992 p.26)

No podemos soslayar el efecto que tuvo en los militantes católicos de diversas tendencias la reforma política de Reyes Heróles durante la presidencia de José López Portillo .

Por un lado, es precisamente a partir de entonces cuando el Partido Demócrata Mexicano (PDM) de los sinarquistas, conformado por sectores populares fundamentalmente del Bajío, obtiene su registro definitivo que le permitirá participar con candidatos a diversos puestos de elección popular y colocarse como la cuarta fuerza política del país en las elecciones federales de 1982:

"Decir que 'la actividad social les produce (a los sinarquistas) fuerza política, y ésta se aprovecha en las tareas electorales', significa que el sinarquismo no se vacía totalmente en el PDM, pero el PDM sí constituye la instancia superior hacia la cual confluye toda la 'fuerza política' que late en el sinarquismo, incluyendo sus mejores cuadros, pues el PDM es la instancia única para acceder al poder dadas las reglas del juego establecidas." (Aguilar y Zermeño p.45)

Por otro lado, también a partir de esta reforma fue posible advertir la presencia de cristianos militantes en partidos políticos de inspiración marxista.

En el mes de abril de 1982, el Círculo de Estudios Cristiano-Marxistas emitió un documento en el que convocaba a los "Cristianos, a votar por el PSUM...". Las reacciones que esto provocó en el Episcopado fueron diversas.

Por un lado, el cardenal Corripio Ahumada y sus obispos auxiliares publicaron como respuesta un folleto titulado "¿Cristianos por un partido marxista?", en el que advertían a los cristianos de la arquidiócesis de México los peligros de votar por los partidos de ideología marxista, porque -para estas autoridades- ello significaba ir en contra de la fe por ser el marxismo "intrínsecamente perverso." (VV.AA. 1986 p.224)

Ante la disputa sobre los cristianos y los partidos comunistas, el delegado apostólico, Girolamo Prigione, declaró el 10 de mayo del mismo año ante la prensa nacional que un "marxista convencido no puede ser cristiano, al igual que el cristiano tampoco puede ser marxista, porque esta ideología va en contra de Dios'." (VV.AA. 1986 p.225)

Por el contrario, el Arzobispo de Cuernavaca, Don Sergio Méndez Arceo, afirmó que "los cristianos no pueden darle con la puerta en la nariz a los marxistas, sino caminar hacia la coincidencia, pese a fricciones y conflictos". (Citado en VV.AA. 1986 p.226).

Finalmente, los obispos de la región Pacífico Sur no descalificaron la opción por un partido marxista en su documento del 19 de marzo, "Vivir cristianamente el compromiso político".

La condena a la izquierda de parte de altos jerarcas eclesiásticos no evitó que algunos años más tarde, el 15 de junio de 1982, apareciera en la Ciudad de México un documento de trabajo titulado "Los cristianos en la coyuntura electoral: desde la opción por los pobres" firmado por el Centro Antonio de Montesinos, Mujeres para el Diálogo, Centro de Información y Documentación Pedro Velázquez y el Centro de

Estudios Ecu­mé­ni­cos, en el que se planteó la opción por los organismos de izquierda como alternativa viable en la coyuntura nacional. (VV.AA. 1986 p.229)

Tampoco evitó que en mayo de 1986, cristianos militantes de organizaciones y partidos como el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP) y el Partido de la Revolución Socialista (PRS), convocaran al Primer Encuentro del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP) en Río Blanco, Veracruz:

"Este comienzo pretendía la sistematización y el análisis de las experiencias de los cristianos sumergidos en la lucha popular, así como la conformación de líneas generales de acción conjunta. Además, el Encuentro avanzó en la discusión acerca de las relaciones y contradicciones entre Iglesia popular, proyecto de nación y lucha política". (Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares. p.15)

En noviembre del mismo año se realizó el Segundo Encuentro Nacional en Guadalajara, Jalisco, al que asistieron militantes de organizaciones populares como la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), de diversos estados de la República (Jalisco, Chihuahua, Nayarit, Sinaloa, Morelos, Guanajuato, Veracruz, Querétaro y el Valle de México). Durante este encuentro se profundizó en las formas de acción de los cristianos en los movimientos populares y se abordaron todas las actividades que en éstos se estaban realizando, así como los problemas que traía la participación política. En la reunión se clarificó el espíritu que los animaba en el MCCLP y se acordaron líneas generales.

Al III Encuentro Nacional, de mayo de 1989, llevado a cabo en la ciudad de Querétaro, el número de participantes ascendió a 512 delegados de 41 centros de servicio y organizaciones populares eclesiales, sociales y políticas de casi todos los estados del país. En este encuentro se pretendió recoger y reflexionar la historia de la opción eclesial por los pobres a 10 años de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla; hacer conciencia sobre los nuevos retos sociales y eclesiales que se presentaban en tanto que movimiento popular e Iglesia del pueblo; fortalecer el compromiso cristiano político; avanzar en la consolidación orgánica del movimiento en los niveles nacional, regional y local y, por último, evaluar la marcha del MCCLP, a tres años de iniciado, para relanzarlo. (Memoria del III Encuentro Nacional del MCCLP. p.17)

A este espacio y a otros como los de una nueva Pastoral Juvenil Diferenciada (obrero, universitaria e indígena y campesina) se han integrado católicos de los más variados sectores sociales. La composición social de quienes

participan varía en cada zona del país, así como el tipo de actividad sociopolítica y eclesial que realizan. Esto, junto con la situación particular de cada territorio, hace que la relación con la jerarquía, y la importancia que se le da a ésta, sea también diferente. Sin embargo, se puede decir que predomina una relación conflictiva, que en ciertos casos llega a la descalificación y la exclusión por parte de los obispos.

Resulta paradójico notar que parte del discurso social de los cristianos latinoamericanos llamados progresistas que fueron combatidos en México en la década de 1970, fue posteriormente recuperado, aunque con matices, incluso por los obispos más conservadores. (Barranco y Pastor p.19)

Algunas de las actividades en las que ha desembocado la inquietud de estos cristianos son, además de la militancia partidaria y las CEB's, acciones de solidaridad con pueblos latinoamericanos; apoyo jurídico y organizativo al sector campesino; promoción de comunidades indígenas a través de diversas instancias; defensa de los derechos humanos; trabajo con niños de la calle; participación y apoyo en luchas obreras; educación popular; participación en organizaciones populares, rurales y urbanas en luchas reivindicativas; cooperativas; grupos de mujeres; prestación de servicios de asesoría y formación a través de diversos centros; coordinación de medios masivos de comunicación (radio, periodismo y todo tipo de publicaciones), etcétera.

Acorde con la diversidad de este fenómeno, sus experiencias recientes han ido desde la candidatura a una gubernatura (en el estado de Querétaro) hasta el martirio de José Ramírez Verduzco, celebrador de la Palabra, quien fuera asesinado el año de 1989 en Aquila, Michoacán, por la compañía HYLSA, a causa de su labor en defensa de una mina que pertenecía a la comunidad.

Probablemente un rasgo común en estos cristianos es el seguimiento de algunas líneas metodológicas que, a grandes rasgos, podría sintetizarse en: el análisis de la realidad como primer paso, el juicio crítico de ésta a partir de criterios teológicos y la coordinación de acciones que aproximen dicha realidad a su utopía.

Otro aspecto compartido es el proyecto de Iglesia que se pretende conformar, el cual se inspira en los mismos valores o criterios que las luchas sociopolíticas, como la democracia y la opción por los pobres:

"Dentro del proyecto de Iglesia popular cabe señalar que no es otra Iglesia la que queremos construir, es la misma Iglesia de Cristo que queremos se renueve, se deslinde y

desligue de sus ataduras con la hegemonía capitalista y se comprometa con el pobre, con el trabajo, que cambie sus estructuras antidemocráticas y llenas de privilegios clericales y masculinos, y dé auténtica participación al laico, sea hombre o mujer, queremos una Iglesia sin ningún afán de cristiandad, de poder, una Iglesia con una nueva cultura..." (Memoria ... Op.cit. p.14)

Desde luego no toda la actividad laical siguió la misma línea teológica y eclesial. Por iniciativa del obispo auxiliar de México y Presidente de la Comisión Episcopal de Vida Consagrada, Ricardo Watti Urquidi, fue creado el "Movimiento Juventud 85" que en 1987 se fusionó con la organización "Testimonio y Libertad" para conformar el movimiento de jóvenes católicos "Testimonio y Esperanza", cuyos pronunciamientos han ido siempre en la línea de cierto grupo de obispos. Su actividad principal será la organización anual de la masiva "Peregrinación Nacional Juvenil al Cerro del Cubilete" en Guanajuato.

De igual manera habría que advertir que el nuevo impulso que el Papa ha dado desde el inicio de su pontificado a la Doctrina Social de la Iglesia como único lineamiento para la acción social de los católicos, dió lugar a que, en 1983 surgiera un nuevo organismo de carácter laico aprobado por la jerarquía denominado Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) que irá cobrando mayor importancia con el paso del tiempo debido a su labor de investigación, docencia, pastoral de conjunto y difusión de dicha doctrina pero que no llegará a consolidar la perspectiva propositiva del catolicismo social de fines del siglo anterior y principios del XX. (Ceballos y Romero)

El IMDOSOC apareció por iniciativa de un grupo de empresarios de la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM). Esta organización, heredera de la Unión de Empresarios Católicos (UDECA), contará a principios de los noventa con 12 federaciones en el país que conformarán una Confederación afiliada a la Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresa (UNIAPAC). (Ramos, V. p.57)

Como se puede ver, durante la década de los ochenta los católicos encontraron formas de participación política plurales, tanto en organizaciones sociales como en partidos. Como afirma Manuel Canto:

"En todas estas experiencias hay un lento proceso de aprendizaje, de socialización de valores y destrezas útiles en la vida ciudadana, que van desde la introyección de la democracia como valor, hasta el saber participar y dirigir una asamblea, desde el ejercicio de la solidaridad hasta la primera experiencia de hablar en público. Lo novedoso de estos espacios -que seguramente no son únicos- es que en

ellos, en muchas ocasiones, por primera vez muchos hombres que han vivido en la pasividad política, en la resignación, se enteran que pueden tener una voz, que pueden aspirar a ser oídos, a participar en las decisiones, a ser sujetos. No en todos los casos -y esto es también novedoso- se trata de espacios confesionales, más bien hay difusión de los militantes en la diversidad de formas organizativas, aunque siempre se preserva un espacio de carácter eclesial en el que se reflexionan estas experiencias en términos de fe." (Canto 1992 pp.27-28).

Todos estos grupos se convertirán en espacios de resistencia ante la crisis social y teórica y la falta de alternativas. Por ello en 1988, como el resto de los mexicanos pero desde su identidad católica, saldrán a la calle y manifestarán sus preferencias políticas.

SEGUNDA PARTE:

EL REENCUENTRO DE LOS CATOLICOS ANTE LA CRISIS EPOCAL

La profundidad de los cambios sociales que tuvieron lugar durante los últimos años de la década de los ochenta ha llevado a calificar este periodo de la historia como una crisis epocal. Se habla concretamente de la crisis de la modernidad.

La participación política de los católicos desde diversas posiciones no ha sido inmune a esta crisis, que es producto de la caducidad de una propuesta cultural y los sistemas que resultaron de ella. Esta situación ha implicado transformaciones teóricas, económicas, políticas y culturales que se han manifestado a niveles internacional y nacional durante los últimos años.

Si para analizar la participación política de los católicos organizados retomamos el tipo de elementos que propusimos considerar en la introducción, podemos ver, en el contexto político y teórico, cambios sustanciales ante la incapacidad de las instituciones políticas tradicionales, como los partidos y las corporaciones, para representar los diversos intereses de la sociedad. Como resultado de ello encontramos un incremento de otras formas de participación, como los nuevos movimientos sociales. Este escenario político y teórico se ha complicado aún más con la crisis del marxismo y el fin del socialismo real.

Ahora bien, como afirma Manuel Canto, "Si hoy podemos reconocer que la crisis ha desestructurado a los sujetos sociales y, sobre todo, a las lecturas que se hacían de los mismos, no podemos dejar de reconocer que la crisis además de su función disruptiva tiene una función de creación de nuevas subjetividades y nuevas realidades." (Canto. 1991 p.179)

Ante la ruptura de los proyectos globales aparece la organización en torno de demandas específicas en donde habría que ubicar las nuevas acciones de los cristianos. Una de las más importantes pero no única, es la demanda por el respeto a los DH.

En este sentido, los nuevos movimientos sociales se han convertido para los cristianos en espacios de participación en los que, a través del intento por construir proyectos ante la crisis, se mantiene una búsqueda de sentido, es decir, una búsqueda de la realización de las aspiraciones humanas en la historia. De hecho, preguntarse por la interpelación sobre el sentido de la acción social nos lleva a caer en la cuenta de la importancia del análisis de los movimientos de cristianos en México.

"... constituye un referente fundamental para el análisis de los procesos de identidad de los movimientos sociales en nuestro país el sustrato de la mentalidad judeo-cristiana que interpela a las visiones utilitaristas y contractualistas por el sentido de la acción y de las relaciones sociales, mientras que estas últimas parecerían ser portadoras de una concepción cíclica del tiempo, en donde todo retorna eternamente, la tradición judeo-cristiana opone un sentido escatológico de la historia en donde ésta tiene un sentido, una finalidad..." (Canto. 1991. pp.180-181)

La opción por estas nuevas formas de lucha por parte de los católicos ha ido acompañada del repliegue de algunos cristianos inspirados en la teología de la liberación en lo que hace al proyecto global socialista, sin que ello implique una ruptura en la búsqueda de la realización de un proyecto popular. Es decir, muchos de ellos siguen trabajando por el mejoramiento de la vivienda, la salud, la alimentación, la educación, los derechos humanos, etc., de los sectores pobres del país.

Particularmente en México, el contexto que aquí presentamos se caracteriza por la profundización de la nueva política económica que polarizó a la sociedad mexicana y que puso en crisis al Partido Revolucionario Institucional desde el régimen de Miguel de la Madrid; la falta de credibilidad en los comicios de 1988 y la creciente preocupación por el respeto a los derechos humanos como nueva trinchera de lucha que, aunado a la crisis de legitimidad, otorgó gran importancia a los derechos políticos durante el régimen del Presidente Carlos Salinas de Gortari.

Por lo que se refiere al Magisterio de la Iglesia, nos ubicaremos en el período de auge del pontificado del Papa Juan Pablo II, quien, como vimos anteriormente, convocará a otorgar a la Iglesia Católica un nuevo protagonismo a través de una "Nueva Evangelización" que reivindique la Doctrina Social de la Iglesia como alternativa a la crisis. En este sentido, la conmemoración del centésimo aniversario de la encíclica *Rerum novarum* significó una coyuntura para relanzar la propuesta.

Esto irá acompañado en México por un proceso que culminará en la nueva situación jurídica de la Iglesia y el establecimiento de relaciones diplomáticas del país con el Vaticano.

Como se recordará, la hipótesis de este trabajo es que durante los últimos años los católicos hasta hace poco polarizados, se encontrarán en espacios de reflexión y de participación política. Son precisamente los acontecimientos

anteriormente puntualizados los que llevarán a este reencuentro. Nuevamente habría que preguntarnos ¿Cómo perciben los laicos todos estos factores? Si estos elementos condicionan su acción sociopolítica ¿cuál de ellos y en qué momento los determinan? En términos generales ¿cómo han tenido que redefinir estos militantes la relación fe - política ante estos profundos cambios de la historia?

Para comprender la práctica de los católicos en esta nueva etapa comenzaremos por advertir los cambios en sus referentes teóricos que resultaron de la crisis de paradigmas con los que hasta entonces se interpretó la realidad social. Posteriormente pasaremos a revisar algunas de sus nuevas actividades.

CAPITULO IV

CAMBIOS EN LOS REFERENTES TEORICOS

1. El impacto del fin del socialismo real y la crisis del marxismo en los cristianos inspirados en la Teología de la Liberación.

A) El desconcierto.

En estricto sentido, la Teología de la Liberación no ha planteado la opción por el socialismo y el marxismo como una obligación moral ineludible. Los principales teólogos lo han dejado muy claro en sus respuestas a las acusaciones del Vaticano. (Cfr. VVAA 1984 y Pastor 1991) Sin embargo, como vimos anteriormente, muchos cristianos inspirados en esta escuela, influidos por las corrientes políticas de su época, adoptaron la lucha por el socialismo como única vía válida y eficaz para aproximarse a su utopía (el Reino de Dios), con el marxismo como exclusivo instrumento de análisis de la realidad. El socialismo apareció entonces para muchos como el sistema que correspondía a la voluntad de Dios.

La crisis del marxismo y su climax con el fin del socialismo real en Europa del Este, provocó en estos cristianos, como en todos los socialistas, gran desconcierto.

A fines de los ochenta estos cristianos percibieron, desde sus diversas instancias, las vertiginosas transformaciones sociales a nivel internacional, nacional y local, pero en un principio no tuvieron claridad para redefinir los objetivos, los proyectos y las estrategias que respondieran a la nueva realidad.

En un análisis sobre la situación de los militantes políticos cristianos en ese tiempo que se encontraban en el Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP) se advierte lo siguiente:

"En el horizonte político de nuestra mediación, las perspectivas son menos claras. Hay confusión ante la crisis del capitalismo y el proyecto neoliberal. La caída del socialismo derribó algunos dogmas pero también algunos referentes y estrategias. No contamos ahora con un marco teórico ni con una explicación global de la crisis. La dispersión de nuestros cuadros no encuentra referentes nacionales ni teóricos ni orgánicos eficaces." (Algunas notas... p.8)

Como se puede ver, todos estos militantes, afectados por la crisis del marxismo y del llamado socialismo real, carecieron

de mediaciones sociales claras para aproximarse a su utopía. Las reacciones fueron diversas: algunos claudicaron al proyecto socialista y a todo tipo de trabajo de transformación social recuyéndose en el ámbito familiar, otros llegaron a reivindicar el marxismo-leninismo, algunos más participaron en la búsqueda de nuevos proyectos y se colocaron dentro de un amplio espectro de posiciones políticas. Pero por lo general, si bien se cayó en un impasse teórico en cuanto proyecto social, se mantuvo la apuesta y la participación en la construcción de alternativas populares. Es precisamente en estas actividades donde se aportaron y rescataron elementos importantes de la cultura católica mexicana. Sobre esto hablaremos posteriormente.

Este hecho no impidió que la crisis de paradigmas diera lugar a una profundización de las diferencias entre los militantes. En el IV Encuentro Nacional del MCCLP llevado a cabo en el mes de junio de 1992, las posibilidades de lograr consensos respecto a los nuevos problemas teórico-políticos a enfrentar fueron limitadas. Únicamente se estuvo de acuerdo en, por un lado, los valores que inspiran la participación, esto es, la justicia y la libertad; por otro, tampoco hubo oposición en lo que se refiere a la necesidad de trabajar por construir un régimen de libertad política que posibilite la democracia electoral y la necesidad de que ésta se articule con la democracia social. Sin embargo, respecto a los medios para alcanzar los fines mencionados, los menos mantuvieron la vigencia del socialismo como objetivo estratégico y del marxismo como herramienta teórica, mientras que los demás propusieron asumir el hecho de vivir en una economía de mercado y buscar, desde ahí, un sistema que atienda los intereses populares a través de la democracia.

En este segundo grupo, a diferencia del anterior, si hubo un replanteamiento de los instrumentos teóricos con los que hasta hace poco se había funcionado. Ante la crisis de los partidos políticos y la dificultad de congruencia en la participación a su interior, se propuso asumir la incertidumbre y las contradicciones del quehacer político y elaborar nuevas herramientas teóricas con base en tres fuentes: los procesos sociales, la teoría ya existente y la reflexión del pueblo pobre.

Ciertamente, la crisis obligó a los cristianos marxistas a proponer nuevas perspectivas para la militancia.

B) Las nuevas preocupaciones

La revisión de los cristianos ante la crisis de utopías no es exclusiva en América Latina ni es un fenómeno reciente. Como afirma el español Reyes Mate, "La presencia transnacional del planteamiento Cristianos Por el Socialismo (CPS) denota la existencia de una subcultura cristiana que aflora en cierto

tipo de sociedades: allí donde la Iglesia tiene gran impacto popular -en países sociológicamente católicos- y con poca tradición laica." (Mate 1986 p.143)

Desde 1983, en la conmemoración de los diez años de CPS, Reyes Mate advertía la profundidad de cambios que se habían dado desde 1973. "... hemos sin duda cambiado nosotros mismos -afirma Mate-, pero sobre todo el socialismo y la realidad política. Si hace diez años podíamos hablar, con cierta seguridad, del 'socialismo' como un fluido histórico que podía cubrir toda la variedad de nuestras múltiples siglas, hoy la cosa se hace más difícil." (Mate 1983.p.175)

Ahora bien, a pesar de las transformaciones sociales sufridas en los últimos años, este autor confirma la vigencia del cristianismo:

"...la vieja 'buena nueva' sigue siendo relevante para los hombre de este final del segundo milenio. Y, por paradójico que pueda sonar, lo más relevante es lo que más choca con la mentalidad dominante. En una sociedad como la nuestra donde sólo importan los triunfadores y que celebra la apoteosis de la razón científica, nosotros estamos convencidos que el cristianismo entendido como una *memoria passionis et resurrectionis* tiene una tarea capital que cumplir. (Mate. 1983.p.175)

Esta *memoria passionis* planteada por Mate se refiere al recuerdo de la causa de los vencidos, de los marginados, en fin, del pobre. Para Mate, el cristianismo por tanto, 'en cuanto *memoria passionis*' resume una comprensión de la historia de la libertad muy actual. La *memoria resurrectionis* entonces adelantaría el futuro posible si la historia de los vencidos es asumida.

A fines de la década de los ochenta otro gran ideólogo español, José María Mardones, enfrenta desde su ser cristiano el fenómeno de la postmodernidad.

Como alternativa a los peligros que advertía Sánchez Susarrey, en lo que se refiere a la intransigencia de los creyentes, Mardones propone dialogar con el fragmento y tratar de ver ahí su verdad y sus contradicciones ante las propuestas postmodernas de parcialidad, diferencia y pluralidad. Este autor advierte que esta nueva actitud exige al cristianismo, poco habituado al diálogo, un cambio de mentalidad. Encuentra en el reconocimiento del pluralismo la posibilidad de descentrar culturalmente el cristianismo de Occidente y de reconocer su importancia y particularidad en otras latitudes como América Latina. Propone entonces "Un policentrismo cristiano que evite el expansionismo occidental bajo disímbolos religiosos." "Se nos reta -agrega el autor- a

construir un cristianismo verdaderamente universal." (Mardones 1988 pp. 27-28)

Por otro lado, un investigador que analiza el fenómeno en Italia, Díaz-Salazar, también encuentra que los movimientos cristianos de esta inspiración encarnan una nueva propuesta que en este caso es denominada *cosmopolitismo solidario*. Díaz-Salazar considera que estos grupos potencian una nueva cultura ante la carencia moral de la sociedad corporativa.

Desde esta perspectiva la cultura política liberal-socialista y la comunista se han visto cuestionadas al tiempo que se destacan valores emancipatorios de la cultura católica italiana. Esta última ha aparecido capaz de potenciar una red social de movimientos, asociaciones y grupos pacifistas, de solidaridad con el Tercer Mundo, de solidaridad con los marginados, de renovación de la acción sindical y de presencia crítica en ciertos partidos de la izquierda, principalmente el PCI, la Democrazia Proletaria, los verdes y el PSI.

Díaz-Salazar afirma que los grupos que se inspiran en el *cristianismo de liberación* están convencidos de que con una sociedad civil alternativa fuerte, capaz de crear una nueva voluntad colectiva, es posible disminuir paulatinamente la dominación del Estado. Para ello considera que resulta imprescindible buscar formas que favorezcan la sustitución de los intereses económico-corporativos por otros ético-políticos. (Díaz-Salazar pp.410-411) La participación de los cristianos en México en la lucha por la democracia vendría a convalidar la hipótesis de este autor.

"Frente a la indigencia o el vacío moral de la sociedad corporativa y la insuficiencia de la ética del bienestar, en la que se apoya la izquierda mayoritaria tanto en el Este como en el Oeste, cobra su sentido la reforma intelectual y moral presente en el *cristianismo de liberación* por sus exigencias de solidaridad internacional, de austeridad frente a la crisis ecológica y la miseria internacional, de pacifismo activo, y de cambio en los hábitos y comportamientos en la vida cotidiana." (Díaz-Salazar. pp. 416-417)

Otro ideólogo importante, en este caso latinoamericano, Marcos Villamán, después de realizar un profundo análisis sobre la problemática cultural de los sectores populares en América Latina, plantea nuevos retos y cuestionamientos desde la crisis de la modernidad.

Para este autor es claro que los proyectos libertarios tienen que pasar por la recuperación de los referentes utópicos propios de las culturas populares que funcionan como

horizontes para elaborar proyectos sociales viables e incluyentes. El eje de preocupación que debe permanecer entonces en los cristianos es, para Villamán, "la pregunta por la construcción o negación de la vida digna de la muchedumbre y sus mediaciones." Ante la realidad de muerte de las mayorías que resulta de los modelos neoliberales perdominantes en el subcontinente, Villamán propone que la famosa "opción por los pobres" adquiera ahora una nueva dimensión para que se trate de una "opción por las culturas populares y libertarias". Ello implicaría, por una lado, la confrontación con aquellos elementos culturales que, penetrados por la modernidad, afectan las posibilidades de una vida digna para todos los latinoamericanos; y por otro, la búsqueda de formas organizativas que puedan producir el efecto contrario.

Villamán considera que los sujetos sociales portadores de valores y visiones capaces de construir una sociedad que signifique vida para las mayorías son los que actualmente luchan por establecer relaciones humanas diferentes. En los nuevos movimientos sociales "...las víctimas se convierten en mucho más que objetos 'receptores de opresión', pasando a ser 'constructores de la vida'.". De ahí que la labor del cristiano propuesta por el autor sea el compromiso y el apoyo al protagonismo de estos nuevos sujetos.

"...cuando los pobres y oprimidos se van constituyendo en sujetos de construcción de la vida a través de la acción histórica, las mediaciones de su acción se convierten en instrumentos de construcción y acogida del Reino de Dios. Por consiguiente, en lugar de compromiso para los cristianos." (Villamán p.21)

David Fernández, en su reflexión desde México, coincide con Villamán en la advertencia de elementos liberadores al interior de las culturas populares:

"Curiosamente -afirma este militante-, no han sido los paradigmas socialistas o comunitarios, las utopías futuras de fraternidad e igualdad, los que han alentado las luchas de los pueblos latinoamericanos... Los pueblos miserables -privados de la vida y anhelando la sobrevivencia-, son los lugares desde los cuales extraer una brújula para la vida." (Fernández, D. 1991 p.53)

Este autor insiste, como los anteriores, en la "opción por el pueblo como sujeto", de tal manera que sea esta perspectiva la que oriente el trabajo ante la confusión y falta de claridad en el contexto actual:

"El punto de vista de los pobres como sujetos no es sólo justo moralmente y políticamente sino que es también

verdadero intelectualmente. Constituye por lo tanto una guía para identificar en cada momento no la respuesta a los problemas, sino la dirección de la búsqueda." (Fernández, D. 1991 p.53)

Por otro lado, Fernández considera que la mística del militante cristiano no debe partir de la certeza del triunfo, "motor siempre presente en las militancias de origen marxista", sino de particularidades e hipótesis históricas fecundas.

Al enfrentar, como Mardones, el problema de la postmodernidad, coincide con el español en la necesidad de asumir una actitud de diálogo sin que ello implique aceptar las cosas como están, propone entonces que a partir de ello se genere una ética "bajo el signo de la *pietas*", es decir, de la compasión de la que también hablaba Villamán.

En coincidencia con los autores anteriores, propone "rescatar la utopía, levantarla de su ruina y reconstruirla de nuevo, precisamente desde esta función utópica de la conciencia". Para ello plantea la necesidad de superar sus manifestaciones tradicionales. (Fernández, D. 1992 p.28)

Otro cristiano laico mexicano, antropólogo, sociólogo y teólogo, afirma que la crisis de civilización es lo que ha dado lugar a la aparición de la cultura como espacio y tema de análisis protagónico. La crisis de sentido -afirma Eduardo Sota-, producto del fracaso de la modernidad, ha provocado en los países desarrollados un malestar que cuestiona la primacía de la racionalidad científico-técnica y que le replantea a la sociedad hasta dónde y de qué manera debe orientar su apuesta al desarrollo. En los países del Tercer Mundo en cambio, la crisis cuestiona una modernidad que llegó sólo parcialmente, que no proporcionó niveles de bienestar mínimos para las mayorías y que aun ahora no les presenta alternativas. En el ámbito cultural el autor encuentra que "esta crudeza de la 'violencia o injusticia institucionalizadas' y la desintegración de proyectos sociales alternativos junto con sus utopías de fondo, ha provocado la pérdida de la identidad individual y colectiva y la progresiva desintegración del significado y del sentido para 'los pueblos pobres y los pobres de los pueblos'..." (Sota p.10)

Díaz-Salazar afirma que precisamente el antagonismo entre razón ética y razón política es una forma en que se hace explícita la crisis de civilización. Ante la insuficiencia de las mediaciones científicas, económicas y políticas, el vacío ético-cultural de carácter emancipatorio y la conformación del nuevo orden internacional, este autor se opone a la ética hedonista y a la ética del bienestar para proponer resolver el problema de cómo unir felicidad, solidaridad y acción

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

política considerando la situación los países avanzados pero también la de los subdesarrollados.

"El desprecio por el desinterés -y por las fuentes que lo favorecen- presente en cierta ética del amor propio no es sino una nueva forma de legitimación de una individualidad incapaz de generar una solidaridad efectiva, especialmente en momentos, como el actual, en que dicha solidaridad requiere en múltiples ocasiones ir en contra de los propios intereses...La cultura del individualismo de la llamada 'sociedad individualizante' es insolidaria y está presidida por la desatención de los asuntos públicos en beneficio de los privados, como lo han puesto de manifiesto ciertos análisis sociológicos." (Díaz Salazar pp.429-430)

Al recuperar a R. Bahro, el estudioso de Gramsci propone un cambio de sentido de las pautas y los niveles de vida de la sociedad de los países avanzados al interior de un nuevo **ecologismo político** que cuestione los niveles y la ética de bienestar y que exija de esta manera un cambio de mentalidad y una "reorientación en la cantidad y la cualidad de la satisfacción de las necesidades de consumo". (Díaz-Salazar pp.434-435) En términos generales Díaz-Salazar considera que para que sea posible un cambio social profundo resulta necesario "acudir a instancias meta-políticas y meta-económicas como son las éticas y las religiones que son capaces de incidir en los niveles psico-sociales más profundos del ser humano tanto para negar el orden existente como para aspirar a ir creando otra sociedad alternativa. (Díaz-Salazar p.416)

Desde América Latina Villamán, Fernández y Sota advierten el problema de las culturas populares (o de las culturas de los pobres) que implica la introyección de los valores y expectativas propuestas desde el mundo desarrollado sin medios para acceder a ellos, de manera que los deseos no tienen posibilidades de realización y se boquean o dificultan "las posibilidades de ejercicio de la imaginación creadora para pensar con cabeza propia, en función de raíces y posibilidades también propias." Villamán lo expresa claramente de la siguiente manera:

"...el momento presente se caracterizaría por un alejamiento sin abandono del mundo rico respecto del mundo pobre. Y, el mayor nexo de este no abandono se expresaría en la introyección por parte de las poblaciones latinoamericanas, y tercermundistas en general, de los valores y expectativas realizadas en el mundo rico." (Villamán p.17)

Como hemos visto, el tema de la cultura aparece en los autores mencionados porque precisamente desde ahí se pretende empezar a construir una respuesta, tanto para las sociedades avanzadas como para las del mundo subdesarrollado.

Díaz-Salazar precisamente recupera a Gramsci y su categoría de **reforma intelectual y moral** para plantear que el cristianismo de liberación, como una ética de la trascendencia, se convierte en impulsora de una cultura de la transformación del orden existente.

"La consideración del 'cristianismo de liberación' desde la categoría gramsciana de **reforma intelectual y moral** guarda una estrecha relación con la convicción de que la **razón política emancipatoria** sólo podrá crecer si se extiende una nueva cultura y un cambio ético profundo de los valores y los comportamientos de las masas." (Díaz-Salazar pp.415-416)

Este autor encuentra vigente la centralidad que otorgó Gramsci a la **reforma intelectual y moral** para el cambio socio-político y la creación de una nueva cultura capaz de impregnar la estructura social.

Al mismo tiempo, el autor rescata la importancia que Weber dio en su sociología de la religión a la incidencia de la ética y del hecho religioso en la conformación de la estructura del capitalismo. Y desde esta perspectiva, el factor religioso aparece en los clásicos como un elemento que positiva o negativamente incide en la reforma social propuesta por Gramsci. Díaz-Salazar se pregunta si en la búsqueda de alternativas ante la crisis de civilización "el cristianismo de liberación no posee un potencial análogo a aquel de la Reforma Protestante, de modo que, parodiando a Weber, se podría hoy hablar de la 'ética del cristianismo de liberación y el espíritu del socialismo del futuro', es decir, -insiste el autor- de dicho tipo de religión como uno de los diversos *espíritus* que van tejiendo una nueva cultura emancipatoria que, en la medida que diera forma a una nueva voluntad colectiva y a un sujeto político cada vez más hegemónico, podría alumbrar un nuevo tipo de sociedad." (Díaz-Salazar pp.415-416)

Para Díaz-Salazar la **reforma intelectual y moral** presente en el cristianismo de la liberación adquiere sentido ante el vacío moral de la sociedad corporativa y la pobreza de la ética del bienestar que proponen las izquierdas, ya que reclama una solidaridad internacional, austeridad frente a la crisis ecológica y la miseria internacional, un pacifismo activo y un cambio de hábitos y comportamientos en la **vida cotidiana**. (Díaz-Salazar pp.416-417)

La consideración del ámbito cultural como nuevo espacio de trabajo político ante la crisis de la cultura moderna no fue exclusivo de los cristianos inspirados en la teología de la liberación. Como se verá, también los grupos integristas y los inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia redefinirán ahí su campo de acción a partir de las propuestas del Papa Juan Pablo II.

2. El Centenario de la encíclica Rerum Novarum (1991) y la propuesta del Papa Juan Pablo II ante la crisis.

Para algunos investigadores, "En Juan Pablo II se simboliza el resurgimiento de la Iglesia Romana en términos culturales y de poder, propiciado en parte por las crisis de ideologías... Su relación con la modernidad pasa por la crítica a la modernidad misma, no sólo a nombre de la tradición sino lo que él mismo llama la supervivencia futura de la humanidad, amenazada por la destrucción de los avances de una ciencia y una tecnología mitificadas..." (Barranco 1990. p.7)

Esta concepción de la Iglesia se aleja de la que surgió en el Concilio Vaticano II y que se había manejado en América Latina desde la Asamblea Episcopal Latinoamericana de Medellín. Manuel Canto y Javier Riojas afirman que:

"Su modelo de Iglesia no se inspira en el futuro sino que mira hacia el pasado, donde es reconocida como una sociedad aparte, con una jerarquía con poder propio que aparece como el único interlocutor ante el poder civil, con el que pacta y negocia." (Canto y Riojas pp.87-88)

Lo cierto es que que desde la perspectiva de este Papa, pareciera que la institución eclesial tiene que dar respuesta a un mundo moderno en crisis debido a su olvido de Dios y de la Iglesia.

Para llevar a cabo sus objetivos, el Papa ha hostilizado a los sectores progresistas y ha reforzado la autoridad de la jerarquía. Es decir, el actual pontificado se ha distinguido por la reivindicación de la Doctrina Social de la Iglesia en oposición a la Teología de la Liberación debido a la influencia que el marxismo ejerció en muchos cristianos. De ahí que organizaciones de laicos integristas dispuestos a colaborar en la tarea que Juan Pablo II intenta imponer a la Iglesia, como el Opus Dei, Comunión y Liberación o Focolare y, en menor medida, los movimientos de Renovación Carismática, sean quienes mayor impulso y apoyo reciben de parte de las autoridades eclesiales. (Canto y Riojas) Según el investigador Víctor Ramos, estos últimos, si bien están ascendiendo en cuanto al número de adeptos, "en la medida en

que la renovación pregonizada es sobre todo de índole personal, la dimensión social se diluye a tal grado que una característica importante de este tipo de Movimiento es la despolitización de la que gozan sus miembros." (Ramos p.60)

A pesar de ello, en México tenemos otros grupos que han asumido la misión propuesta por el Papa pero que destacan por su capacidad de presión política, como el Comité Provida, la agrupación Testimonio y Esperanza y la Unión Nacional de Padres de Familia.

El anticomunismo del Papa Juan Pablo II y su insistencia en la Doctrina Social como alternativa a los problemas del mundo en crisis se verán aún más reforzados ante la caída del socialismo real, del cual no fue ajeno. Su posición al respecto quedará planteada en la encíclica que celebró los 100 años de DSI, la Centesimus Annus. Al respecto, Bernardo Barranco afirma:

"Juan Pablo II aparece como detonante victorioso del fracaso del socialismo real. El pontífice es heredero de una tradición cultural antimoderna que se recrea en la nueva encíclica fechada el 10. de mayo de 1991: Centesimus Annus. La oferta de la recristianización ética de Occidente se mantiene, y los términos de la disputa con la modernidad pasan a las de un conflicto armonioso. El año de 1989 se presenta como una fecha crucial y simbólica en la Centesimus Annus: el derrumbe del comunismo advertido y pronosticado desde hace más de 100 años por la iglesia. Le resta un solo interlocutor bifronte al que la encíclica se dirige: el capitalismo." (Barranco. 1991. p.9)

Rafael Landerreche, sociólogo laico identificado con la Teología de la Liberación, con gran experiencia en acompañamiento de grupos populares, interpreta los mismos hechos de la siguiente manera:

"Nos encontramos ante el inicio de lo que bien se podría llamar una gran ofensiva de la Doctrina Social de la Iglesia. Las circunstancias que dan pie son, por un lado, el centenario de la Rerum Novarum, lo cual ha sido rubricado por la nueva encíclica Centesimus Annus y, por otro, el hecho de que la caída de los regímenes totalitarios del Este se percibe como un acontecimiento de doble faz, que por los dos lados apunta hacia lo mismo: constituye una confirmación de tesis sostenidas por la Rerum Novarum (lo cual inviste a sus afirmaciones de un carácter casi profético) y deja un vacío de alternativas a quienes se oponen justamente al otro modelo sobreviviente, el del capitalismo materialista." (Landerreche. 1991 p.41)

Por lo que se refiere a los católicos inspirados en la DSI, el Centenario de la encíclica Rerum Novarum (mayo de 1991) los llevó a congregarse y probablemente hasta a revitalizar a las principales organizaciones que se han destacado por su anticomunismo y su apego a los lineamientos que marca el magisterio de la Iglesia. Puede decirse que esta conmemoración llevó a reflexionar e intentar readecuar la Doctrina Social Católica a la situación sociopolítica y cultural del país, en un contexto de crisis de proyectos globales y de auge de las organizaciones no gubernamentales (ONG's).

En mayo de 1991 se llevó a cabo en la Ciudad de México el Congreso "México a un siglo de Rerum Novarum (1981-1991)" organizado por 38 organismos. Entre ellos se encontraron el Centro de Estudios y Promoción Social, A.C. (CEPS), el movimiento Unión y Liberación, la Confederación Nacional de Escuelas Particulares (CNEP), la Confederación Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), la Corporación Nacional de Profesionales, el movimiento Familia Educadora en la Fe (FEF), la Fundación de Apoyo a la Comunidad (FAC), la Fundación Prodifusión Cultural del Medio Milenio en América Latina, A.C. (FUNDICE), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), el Movimiento Cursillos de Cristiandad, el movimiento de Renovación Cristiana en el Espíritu Santo, la agrupación Testimonio y Esperanza, la combativa Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), el Secretariado de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, las Comisiones episcopales de Educación y Cultura (CEEC), de Pastoral Social (CEPS) y Transitoria Pro-Refugiados, y las universidades Anáhuac, Anáhuac del Sur, de Monterrey (UDEM), Iberoamericana (UIA), Intercontinental (UIC), La Salle (ULSA), Panamericana (UP), Pontificia de México y Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP).⁶

Dentro de las conclusiones de este evento vale la pena destacar algunos elementos.

Como punto de entrada, se asume la propuesta del Papa de "evangelizar la cultura y todas las culturas de estas tierras mexicanas".

⁶ Llama la atención la ausencia de uno de los organismos más combativos en la historia política del país posterior a la Guerra Cristera, el sinarquismo, ya que desde siempre había participado en las contiendas electorales con un proyecto elaborado a partir de la Doctrina Social de la Iglesia. Su ausencia probablemente refleje su caducidad, además de su independencia respecto de la jerarquía.

Para ello, se parte de un diagnóstico en el que se encuentra como causa de la crisis, en coincidencia con el Papa, el **pecado social**, que es entendido como una serie de "mecanismos que, por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, produce a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres, cada vez más pobres." En realidad se trata, nuevamente, de una dura crítica a la modernidad. (VVAA. 1991 p.450)

En este sentido, se afirma que los derechos humanos no son respetados y que habría que participar en la lucha por el reconocimiento de los derechos de la conciencia humana. A este problema se agrega el del **secularismo y la indiferencia religiosa** en el país, que se explica, en buena medida, por la influencia del **pensamiento liberal**:

"Desafortunadamente una gran parte del pueblo mexicano es heredero del pensamiento liberal histórico. Ciertamente no en todos los casos se presenta de manera homogénea: existe un liberalismo que niega toda dependencia del Absoluto, la razón se erige como autonomía absoluta (...) Existe otro liberalismo que ... reconoce la existencia de Dios pero sostiene que el hombre libre no debe someterse a Dios. Así, lo que sobrepasa a la razón se niega, se ignora o simplemente se declara como obscurantismo ... El tercer nivel de liberalismo admite la Revelación pero le impone un espacio sumamente restringido, la reduce al ámbito privado y le niega toda ingerencia pública y social." (VV.AA. 1991 p.450)

Ante estas corrientes, los católicos identificados con la DSI ven con dramatismo que "Los católicos, queramos o no, estamos influenciados por esta mentalidad." (VV.AA. 1991 p.450)

Para responder a la problemática social ven la necesidad de que la Iglesia, como única instancia capaz de proporcionar una visión global del hombre y de la humanidad, dé un juicio "objetivo" sobre los efectos de la ciencia y la técnica en la historia.

No por ello dejan de percibir como un problema "un ambiente cargado de moralismo en amplios sectores de la Iglesia y de la sociedad en general (que) reduce el mensaje de Cristo a normas, leyes y preceptos" y que, por tanto, no es capaz de renovar la sociedad como se necesita.

Tomando en consideración los ideales de la modernidad (producción, progreso, crecimiento económico, concebidos como fin en sí mismos), se oponen al materialismo pero también al desprecio de lo material: "el ser humano necesita, por su propia naturaleza, de los bienes materiales; de donde se

desprende que el problema no es la producción en sí, sino el que se convierta en ídolo." (VV.AA. 1991 p.451)

Sobre el desarrollo tecnológico reconocen que ayuda a producir más y mejor pero advierten que muchas veces lo hace a un costo humano y ambiental "altísimo".

En este sentido, encuentran que la familia se sitúa en una dinámica en la que, por obtener mayores bienes, se llega a sacrificar el ser, además de que resulta fácil terminar el matrimonio para comenzar uno nuevo: "Hablar de fidelidad al encuentro, de lucha, de sacrificio, de estar con el otro en las buenas y en las malas, de perdón o de acogida no tiene cabida." (VV.AA. 1991 p.452)

Como síntesis de este diagnóstico encuentran que problemas como el narcotráfico, la drogadicción, la indiferencia ante la pobreza y la competencia individualista, que no dan cabida a la interdependencia, el servicio y la caridad, resultan de la idolatría en la cultura al placer (que implica el incremento de la pornografía), el poder y el tener. Perciben una desintegración paulatina y constante del tejido social y un desgaste y frustración de los jóvenes, miembros de sindicatos, movimientos de apostolado, asociaciones culturales y asistenciales, partidos políticos y demás "cuerpos itnermedios".

Ante esta situación se preguntan:

"¿dónde están los cristianos?, ¿dónde está el aporte del cristianismo? ¿Todo esto es un problema de ignorancia de la fe y de la responsabilidad social de la fe?, ¿es un problema de divorcio entre fe y vida o un problema de secularismo?, ¿será que hemos reducido la fe al ámbito privado y le negamos toda presencia e ingerencia en la vida social?" (VV.AA. 1991 p.453)

Consideran que a pesar de todo, el ser humano está buscando algo que le dé sentido y razón de ser a la vida y afirman que es Cristo quien puede dar esa respuesta. Es decir, recuperan la propuesta del Papa de "volver a la antropología cristiana". (VV.AA. 1991 p.453)

"Sólo desde una adecuada visión del hombre podemos juzgar con objetividad la realidad que nos rodea, la lejanía o cercanía de los sistemas, las leyes y las estructuras" y agregan "Como dice Juan Pablo II 'Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar, morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el

misterio más grande: el misterio de Dios..." (VV.AA. 1991 p.453)

De ahí que para llegar a la raíz de los problemas sea necesario, para estos católicos, evangelizar al hombre y a la cultura. Para ello desarrollaron los siguientes propósitos:

- Promover el conocimiento y la difusión de la propia historia.
- Profundizar y reforzar sus raíces, su fe y sus valores para entrar en diálogo con otras culturas a partir de la propia identidad.
- Discutir temas como fe-ciencia y fe-cultura.
- Suscitar y fortalecer la auténtica cultura popular y rescatar la cultura de la solidaridad frente a la cultura individualista y consumista.
- Desarrollar una cultura de la participación, la responsabilidad, el trabajo, etc., de manera que se reconstruya el tejido social en la familia, el barrio, la escuela, la empresa, las sociedades intermedias, la nación y el mundo.
- Originar una cultura del debate y la confrontación.
- Llevar esto al interior de la propia Iglesia, de manera que los laicos no sean cristianos de segunda pero cuidando que los apostolados no se dispersen ni rivalicen.

"Es triste constatar que muchas veces los católicos rivalizan entre sí y entran en una dinámica de copetencia o crítica destructiva en lugar de gastar su tiempo y energías en unir, construir, hacer Iglesia." (VV.AA. 1991 p.454)

- Promover una cultura del testimonio y la caridad ante otros grupos religiosos.
- Favorecer en todos los ambientes una cultura de la esperanza y la reconciliación nacional sin que ello implique abandonar el trabajo por la justicia social.
- Difundir el sentido que la Iglesia da a la cultura, centrada en la persona humana.
- Valorar, cultivar y purificar la religiosidad popular
- Desplegar una campaña de concientización de los valores auténticamente humanos, que se entiende como "comprometerse por el conocimiento, la enseñanza y la difusión de la doctrina social de la Iglesia." (VV.AA. 1991 p.454)
- Valorar y apoyar las formas de subsistencia, producción y organización popular.
- Integrar y valorar la cultura de los indígenas.
- Buscar el diálogo entre la Iglesia y los diversos sectores de la sociedad (intelectuales, empresarios, artistas, trabajadores, minusválidos, comunicadores, gobernantes, etc.)
- Generar propuestas concretas de trabajo, cooperación, autogestión, etc. que transforme la cultura económica materialista en una "cultura de la economía al servicio del

hombre, de cada hombre y de todo el género humano." (VV.AA. 1991 p.455)

- Mostrar a Cristo sin volver a una cristiandad.

- Aproximarse a los medios de comunicación "con un proyecto cultural que propicie en el pueblo la conciencia de su realidad, la reflexión sobre la misma y la motivación para actuar en favor del cambio", para lo cual será necesario para los cristianos una mejor preparación como comunicadores. (VV.AA. 1991 p.455)

Como se puede ver, a pesar de que permanecen algunas diferencias, existen grandes coincidencias en estos nuevos planteamientos respecto a las también nuevas preocupaciones de los católicos identificados con la teología de la liberación.

Sin embargo, no cabe duda que el principal guía de estos católicos durante las dos últimas décadas ha sido el Papa Juan Pablo II, quien, ante la crisis de la modernidad, convoca a los laicos a participar en organizaciones intermedias con la finalidad de impregnar de los valores y toda la cultura católicas a la sociedad .

Ahora bien, esta conmemoración no sólo interpeló a los organismos cuya fuente de inspiración es la DSI sino que llevó a algunos intelectuales de la Teología de la Liberación a ir a sus raíces y, ante el fin de la perspectiva socialista, implicó una revaloración de la DSI por parte de los católicos militantes de izquierda. (Cfr. Christus No.6. Agosto 1991).

En este sentido, vale la pena destacar lo planteado por Rafael Landerreche. Precisamente para conmemorar el centenario de la Rerum Novarum, Landerreche intentó definir los principios de la DSI que han prevalecido desde la Rerum Novarum a la Centesimus Annus:

"Sin pretender ser exhaustivos, podemos señalar algunos de los más importantes: La dignidad de la persona humana a la cual deben servir los sistemas económicos y políticos y no alrevés, la libertad como parte consustancial de esa dignidad, libertad que acaba por autodestruirse cuando no está ordenada por la verdad: la prioridad de lo que Juan Pablo II ha llamado los 'aspectos subjetivos' sobre los 'aspectos objetivos' del trabajo, esto es, la prioridad del trabajo sobre el capital, de la comunidad de personas sobre la nueva combinación de los factores de producción, de los valores y el bienestar humanos sobre la eficiencia técnica, etcétera. La legitimidad de la propiedad privada, a condición de que no se absolutice, de que se subordine al destino universal de los bienes, de que sirva para el trabajo útil y no para explotar el trabajo de los demás ni para obtener ganancias ilegítimas (como las que provienen de la

especulación); del carácter subsidiario que debe tener el Estado en la economía, lo cual no sólo no excluye sino que exige que proteja los derechos de los más pobres; la legitimidad del mercado, siempre y cuando esté encuadrado en un marco jurídico que garantice la justicia y se dé a partir de la existencia de una cierta igualdad entre las partes." (Landerreche 1991 p.41)

Una vez definidos estos principios expresó:

"Yo no veo nada en ellos que no pudiéramos aceptar, y de hecho no aceptemos ya en muchos casos los cristianos que hemos optado por acompañar los procesos de liberación del pueblo en América Latina. Puede haber diversas formas y matices en su interpretación y aplicación, pero esto es perfectamente legítimo y en consonancia con el cierto pluralismo que reconoce el Magisterio." (Landerreche 1991 p.41)

Hasta aquí podemos enumerar entonces ciertos elementos en los que, al menos en el terreno teórico, coinciden laicos de diversa inspiración, como serían: la importancia de pugnar por el respeto a los derechos humanos; la urgencia de atender a los sectores más desfavorecidos de la sociedad, particularmente los pobres; la necesidad de trabajar en el ámbito político-cultural y, en términos generales, la validez de los postulados esenciales de la DSI. Veamos ahora las implicaciones prácticas de estos cambios.

CAPITULO V

CAMBIOS EN LA PRACTICA POLITICA DE LOS LAICOS

1. La participación de los católicos organizados en las elecciones de 1988. El retorno al escenario político.

A) El caso del Comité Pro-Vida y la intransigencia católica en el contexto de las elecciones presidenciales de 1988.

Durante 1988, año de elecciones presidenciales, resultó sorprendente dar cuenta de abiertas manifestaciones públicas de católicos en diferentes partes del país que significaron un cambio de estrategia en su manera de participar al caracterizarse por una presencia pública más decidida. Tal vez los eventos más sobresalientes fueron la concentración de más de 50 000 jóvenes en el Cerro del Cubilete el día 8 de marzo y la marcha del Comité Pro-Vida que partió del Zócalo capitalino a la Basílica de Guadalupe el 18 de febrero. Además habría que considerar nutridas manifestaciones que se llevaron a cabo en más de diez ciudades del país con motivo del "desagravio" a la Virgen de Guadalupe. Es decir, se presentó "el retorno a la calle de un catolicismo culturalmente intransigente que no se veía en decenios". (Barranco y Pastor p.28)

A pocos días de haberse firmado el Pacto de Solidaridad Económica y en pleno auge de la crisis económica, aparece la oposición de la Iglesia contra las políticas educativas y culturales del Estado con la inusitada presencia del Comité Pro-Vida.

A fines del mes de enero de 1988, ante la exposición "Espacios Alternativos" del pintor Rolando de la Rosa, organizada por el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), 500 personas aproximadamente presionaron de tal manera que lograron el desmantelamiento de la exposición por contener cuadros con la imagen de Cristo pero la cara de Pedro Infante; la Virgen de Guadalupe con la cara de Marilyn Monroe y la Bandera Nacional pisoteada por botas texanas (La Jornada, enero 27, 1988), (Proceso, febrero 1, 1988.) (Barranco y Pastor 1989 p.53)

Aunado al problema de De la Rosa, en Puebla un grupo de católicos encabezados por la Unión Estatal de Padres de Familia exigió la suspensión de otra exposición de pintura en el Instituto de Artes Visuales por considerar las obras de dos alumnas, María Raquel Hernandez y Angeles Perelló, una blasfemia contra la Virgen de Guadalupe. El domingo siguiente tres mil fieles organizados por las escuelas particulares y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

(UPAEP), realizaron una marcha que culminó en el Palacio de Gobierno en la que pidieron al Secretario de Gobernación, Marco A. Rojas, que destituyera al director del Instituto, Ramírez Osorio, y les entregara las obras para quemarlas.

De hecho, durante la lectura del I Informe de Labores del alcalde Guillermo Pacheco Pulido y en presencia del gobernador de Puebla, Mariano Piña Olaya, cientos de manifestantes organizados por la Unión Nacional de Padres de Familia se reunieron en el Teatro Principal exigiendo, de nueva cuenta, "respeto a la religión", los cuadros para quemarlos y la destitución del director del Instituto de Artes Visuales de Puebla. Este, ante la presión católica, tuvo que presentar su renuncia.

Dentro de las organizaciones que participaron en el acontecimiento y lograron la confiscación de los cuadros, el cierre del instituto y la destitución de su director, están: el Frente Universitario Anticomunista (FUA), integrantes del Ejército Azul Mariano y del Don Bosco, Juventud Nueva, el diputado Teodoro Ortega, el rector del Seminario Palafoxiano, Humberto Vargas, el rector de la UPAEP, Mario Iglesias García Teruel, el dirigente de DHIAC, Felipe Alvarez y miembros del PAN.

Después de estas eufóricas manifestaciones contra las exposiciones, Pro-Vida, la Unión Nacional Sinarquista, la Unión Nacional de Padres de Familia y el grupo Juventud 85 presentaron una demanda penal ante la Procuraduría General de la República contra los organizadores y solicitaron las renuncias del Secretario de Educación Pública, González Avelar, el Subsecretario de Cultura, Reyes Veyssade y del director del INBA, Manuel de la Cerra.

Las organizaciones convocantes (Pro-Vida, UNS, UNPF, Familia Educadora en la Fe, Legión de María, Juventud 85, MFC, Colegio Nacional de Estudiantes, Obreros Guadalupanos, Asociación Nacional del Espíritu Católico, Movimiento Testimonio y Esperanza, Caballeros de Colón, Orden del Santo Sepulcro, Asociación Cívica Femenina y Centro Cívico de Solidaridad) contaron con el apoyo de la Curia del Arzobispado de México, que invitó a todos los fieles a participar en un "Acto de desagravio a la Virgen de Guadalupe y a la Bandera Nacional" el 18 de febrero de 1988. A este acto, que inició en el Zócalo capitalino y culminó en una misa en la Basílica de Guadalupe, celebrada por el Cardenal Arzobispo de México, Corripio Ahumada, acudieron más de 100 mil personas.

Las manifestaciones de repudio católico no se limitaron a determinadas organizaciones de la Ciudad de México; asistieron además contingentes de otros estados de la República, principalmente de Tlaxcala, Puebla y el Estado de

México; y se llevaron a cabo otros actos de desagravio multitudinarios en Mérida, Tepic, Guadalajara, Guanajuato, Durango, Hermosillo, Ciudad Victoria y Tampico. Destacan la misa de desagravio en la Catedral de Chihuahua, celebrada por el Arzobispo Adalberto Almeida, y una marcha realizada el 22 de marzo en la misma ciudad, cuando los candidatos del PRI y del FDN, Carlos Salinas de Gortari y Cuauhtémoc Cárdenas, realizaban su campaña en el estado. (Barranco y Pastor p.56)

Si durante 1988 las diversas fracciones políticas recurrieron a la calle para mostrar su fuerza y sus opciones, también la Iglesia, fundamentalmente por medio de estas organizaciones laicas, ocupó este escenario para demostrar su apoyo social y, por tanto, su fuerza.

Todos estos actos fueron fuertemente criticados por un buen número de intelectuales, artistas y militantes del PRT. Además habría que destacar que esta postura no logró el concenso de los católicos organizados en el país. Durante una misa celebrada en la Catedral de la Ciudad de México que concluía el Primer Encuentro Regional de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares, se advirtió lo siguiente respecto al acto de desagravio:

"...no es cristiana una actitud que se hace de intolerancia y se edifica sobre una sensibilidad interesada (...) El verdadero seguidor de Jesús se alarma y escandaliza con la muerte de los pobres (...) Son más bien las fuerzas reaccionarias de este país las que asoman ahora sus garras en una coyuntura política importante para el pueblo. Ello nada tiene que ver con la fe en nuestro Dios y en nuestra madre Guadalupe." (Citado en Barranco y Pastor 1989 p.59)

A pesar de las críticas, el Comité Pro-Vida se convertirá en un importante grupo de presión en 1988 debido a su poder de convocatoria, la eficacia de sus luchas, que llegará a revertir decisiones gubernamentales, y su capacidad para unificar intereses de diversos grupos entre los que se encontrarán empresarios, miembros de la jerarquía católica y militantes de los partidos Demócrata Mexicano y Acción Nacional.

"Se trata de una fracción de la Iglesia que abarca laicado, organizaciones religiosas, y Jerarquía, y porque restringe su papel a una misión espiritual, concede al Estado la responsabilidad relativa de asegurarla; su beligerancia responde precisamente a la permanente lucha en el ámbito ideológico-cultural, que consitutye su campo de acción. Sin embargo no podemos pasar por alto los límites crecientes que enfrenta en una sociedad mexicana que tiende a paganizarse culturalmente." (Barranco y Pastor 1898 p.60)

Otros sectores de la Iglesia de distinta inspiración enfrentarán posteriormente al gobierno de Carlos Salinas de Gortari y como movimientos sociales, obtendrán triunfos muy puntuales. A fines del mismo 1988, la Iglesia católica de Chiapas, principalmente, realizará una gran movilización y logrará revertir la despenalización del aborto que se había ya legalizado en el estado.

B) Los cristianos de izquierda en las elecciones de 1988.

Respecto a la izquierda, habría que advertir que su presencia pública no fue tan amplia como la del grupo anterior. Sin embargo, sectores simpatizantes con la teología de la liberación en el Partido Mexicano Socialista (PMS) y en el Movimiento al Socialismo (MAS), dieron lugar a debates en torno a temas religiosos y eclesiales, a pesar de que la mayoría de los partidos que conformaron el Frente Democrático Nacional (FDN) para apoyar la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas eran anticlericales.

Por otro lado, antes de la fusión en el FDN, animadores de Comunidades Eclesiales de Base de 23 estados de la República pidieron que se realizara un esfuerzo por conformar una candidatura común de izquierda en un documento dirigido al PMS, al PRT y a otras organizaciones. (Uno más Uno, febrero 17, 1988, p.1)

Poco antes de la renuncia del candidato presidencial del PMS, Heberto Castillo, en favor de Cuauhtémoc Cárdenas, un grupo de cristianos encabezado por un militante católico de gran trayectoria y miembro del Movimiento al Socialismo (MAS), José Ramón Enríquez, publicó una carta que llamaba a los cristianos a votar por Cárdenas (La Jornada, mayo 12, 1988). Este fue un primer signo que posteriormente se generalizó entre los cristianos de izquierda y miembros de Comunidades Eclesiales de Base que, según un documento, representaban a cerca de nueve mil grupos con alrededor de 150 mil cristianos. (Punto, febrero 29, 1988, p.2) (Barranco y Pastor 1989 p.47)

"El voto cristiano de los sectores progresistas se inclinó a favor de Cárdenas conforme avanzó la campaña y el proceso electoral. Una carta firmada por más de 100 cristianos apoyó la decisión del PMS de sumarse a la candidatura de Cuauhtémoc, y señaló que los católicos históricamente no sólo han estado en favor de la reacción sino también del lado del pueblo". (La Jornada, junio 16, 1988)" (Barranco y Pastor 1989 p.47)

Apesar del apoyo público a la izquierda de parte de estos cristianos los obispos no reaccionaron como en 1982. Esta vez

fueron mucho más discretos. (Cfr. ByP) Su futura crisis no vendrá entonces por causa del rechazo de su jerarquía sino por el quiebre de las teorías sociales que los influían.

C) La participación de los católicos en los nuevos movimientos sociales.

Durante los últimos años de la década de los ochenta no fue tan fácil ver a los católicos inspirados en la Teología de la Liberación manifestarse en los espacios públicos como lo hicieron los organismos integristas mencionados anteriormente, ya que los primeros pretendían que su participación social y política no se diera "como cristianos":

"El cristiano no tiene un proyecto propio; pero el cristiano como parte es inducido a hacer suyo un proyecto auténtico del pueblo". (Centros y grupos cristianos de reflexión y estudio.)

Por ello se hizo necesario descubrirlos en diversos movimientos sociales y en organismos no gubernamentales, a partir de sus antecedentes. Estos espacios de participación se caracterizan por buscar alternativas sociales para los sectores más desfavorecidos.

En un breve lapso de tiempo surgieron en todo el país, además de gran cantidad de centros de defensa de derechos humanos, nuevas formas para enfrentar los problemas económicos, los organismos no gubernamentales y la sociedad civil en general incrementaron su participación en el acontecer cotidiano y demandaron cada día avances en la democratización del país.

Desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa fue posible dar cuenta de un nuevo protagonismo por parte de organismos que realizaban, probablemente de tiempo atrás, actividades como: acciones de solidaridad con pueblos latinoamericanos, apoyos jurídico y organizativo al sector campesino, promoción de comunidades indígenas a través de diversas instancias, trabajo con niños de la calle, participación y apoyo en luchas obreras, educación popular, participación en organizaciones populares, rurales y urbanas en luchas reivindicativas, cooperativas, grupos de mujeres, prestación de servicios de asesoría y formación a través de diversos centros, creación de medios masivos de comunicación alternativos (para radio, prensa y todo tipo de publicaciones), etc.

Acorde con la diversidad de este fenómeno, sus experiencias han ido desde la candidatura a una gubernatura (en el estado de Querétaro en 1991) hasta el martirio de José Ramírez Verduzco, celebrador de la Palabra, quien fuera asesinado el

año de 1989 en Aguila, Michoacán, por la compañía HYLISA, a causa de su labor en defensa de una mina que pertenecía a la comunidad.

Presenciamos, por tanto, nuevos sujetos políticos en los también nuevos movimientos sociales y ahí resulta fácil ubicar, tanto a niveles de dirección como de ejecución, a los cristianos que en décadas anteriores militaron en organismos de izquierda, aunque habría que insistir en que muchas de estas instancias contaban ya con una trayectoria de varios años. Lo importante de este fenómeno fue entonces el protagonismo que están adquiriendo en el escenario político.

Además de estos organismos de participación política, se crearon también nuevos espacios de reflexión con la finalidad de confrontar la experiencia militante con la fe, como el MCCLP anteriormente mencionado, las CEB's, la Pastoral Juvenil Diferenciada y encuentros de cristianos militantes en determinada organización o partido político, principalmente del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

"Hay diversos niveles de integración entre la fe y la política ... Pero el núcleo integrador se da fundamentalmente desde una espiritualidad militante. Es decir, desde aquel nivel en el que el hombre pone todo su corazón, pone 'espíritu', toma sentido toda realidad humana y se concibe la vida como un 'seguimiento místico-político de Jesús, el Crucificado Resucitado" (Velázco 1989. p.15)

Si bien la crisis del marxismo y el fin del socialismo real puso en cuestión sus herramientas de análisis y sus estrategias, la permanencia en organismos populares los llevó a mantener como principal valor, conscientemente sustentado, la justicia. Ello responde a la indignación sentida ante situaciones dramáticas del mundo de la pobreza, por un lado, y al discurso de la Teología de la liberación que los inspira:

"Seguidores del Dios de la vida, quien ve con dolor la humillación y la muerte a la que está sujeto su pueblo; y seguidores de Jesús, quien vive hoy en los pobres, descubrimos que la autenticidad de nuestro compromiso cristiano se medirá por el amor preferencial al pueblo explotado de México, que consiste en asumir la causa, y habrá de volverse obra de justicia para los oprimidos, hasta llegar a construir para todos los mexicanos una nueva patria". (III Encuentro Nacional del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares. Memorias, Querétaro, mayo de 1989, p. 15)

Algunos de los movimientos sociales en los que participa este sector de los católicos se contextualizan en una lucha por el

poder, sin embargo, intentan aportar otros elementos, como los que en un encuentro de cristianos en el PRD y en la lucha popular se hicieron explícitos:

"Existen los principios y los valores: la verdad, la tolerancia, la capacidad de autocrítica, la sinceridad, la generosidad, la disciplina no son palabras huecas premodernas o prepolíticas". (Encuentro de Cristianos en el PRD y en la lucha popular. "Proclama de Querétaro" p.7)

Como se vió anteriormente, acorde con el auge de las demandas democráticas se comenzó a plantear en estos espacios la necesidad del diálogo y la aceptación del pluralismo. Sin embargo, en los hechos este discurso se mostró un tanto difícil, sobre todo al interior de las organizaciones y entre los militantes de partidos políticos.

Ahora bien, la presencia de cristianos en estos espacios no se restringió a aquéllos inspirados en la teología de la liberación. La observación electoral nacional permitió desde 1991 distinguir en diversos estados del país la presencia de católicos claramente inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia que crearon o se integraron a organismos civiles de defensa de derechos humanos y/o defensa del voto. Algunos ejemplos estarían en los estados de Yucatán, Monterrey, Hidalgo, Michoacán, Guanajuato y Campeche.

Hasta aquí podemos ver que una vez que el diálogo entre marxistas y cristianos ha decaído, la presencia de estos últimos en los nuevos movimientos sociales que enfrentan la crisis de civilización ha reintroducido el tema de la función política de la religión. M. Löwy ya había advertido que es necesario tomar en consideración las motivaciones morales y espirituales para poder comprender porqué algunos individuos rompen con su clase y se incorporan a la causa de los oprimidos, y porqué en determinados momentos de la historia las masas cristianas han salido de su apatía y se han levantado contra sus opresores, "hay que examinar -advierte Löwy- no solamente su condición social objetiva, sino también su subjetividad, su cultura, sus creencias, su nueva forma de vivir la religión." (Löwy. p.27)

Para muchos de los militantes cristianos inspirados en la teología de la liberación, ante la pérdida de seguridad doctrinaria del socialismo, la religión ha adquirido mayor seguridad. En el prólogo de un interesante trabajo sobre la sociología de la religión en Gramsci, un investigador español ha afirmado que "No deja de ser paradójico...que consumada la fase del marxismo cientifista, sea de la fe religiosa de donde viene muchas veces la fuerza y la inspiración para seguir luchando contra el mal social..." (Fernández Buey. p.20)

En la mayoría de los militantes intelectuales aquí presentados, si bien el socialismo ha sido puesto en cuestión, no se ha dudado en reivindicar la vigencia de la opción por los pobres y una nueva manera de trabajo con este sector a través de la defensa de los Derechos Humanos.

La propuesta de tolerancia no los deja inamovibles ante el problema de la pobreza, sino que se advierte la urgencia de incorporar la moral al ámbito político y de hacer de los pobres los sujetos constructores de una sociedad alternativa, enfrentando así el conflicto del pluralismo ético y la pretensión de una ética universal.

Es el problema acusante de la pobreza y el "paradigma de humanidad" que Marcos Villamán encuentra en Jesús de Nazaret, lo que lleva a todos ellos a confluir en una sola ética cristiana para, desde ahí, juzgar el contexto social y decidir sus ámbitos de lucha. Los criterios especificados por Villamán serían los siguientes: la disposición y apertura al excluido; la unidad, que no uniformización, ante la dispersión; la convicción de que los pobres no son exclusivamente carencia sino potencial transformador de sus condiciones; la libertad para hacer el bien "que se concreta históricamente en formas específicas de construir vida para todos los seres humanos y para toda la creación"; la creación de relaciones de fraternidad y la esperanza de un mundo humano. (Villamán p.22) En este sentido, resulta interesante notar que si bien la participación en la vida política continúa siendo una práctica privilegiada, se puede percibir una tendencia a atender prioritariamente la cuestión cultural, aún en el terreno político, pues ahora se trata, como hemos visto anteriormente, de trabajar por una nueva cultura política.

D) La participación de los católicos en la defensa de los derechos humanos.

- Antecedentes

En México, si bien no se experimentaron los niveles de represión sufridos en el sur y Centroamérica, también fue necesaria la denuncia por parte de importantes católicos en la historia, precursores de la defensa de los derechos humanos, como el obispo Sergio Méndez Arceo y los laicos José Alvarez Icaza y Rosario Ibarra.

Por desgracia, como afirma el investigador Roberto Blancarte, a fines de los sesenta, "La actuación del grupo mayoritario del episcopado en relación con ciertos temas espinosos, como el de los presos y desaparecidos políticos, fue muy

representativa y permite apreciar el creciente temor a ser involucrados en áreas donde su experiencia era mínima."

Blancarte afirma que durante 1969 monseñor Méndez Arceo había estado insistiendo en la necesidad de tratar el tema de los presos políticos.

"En el primer aniversario de la matanza del 2 de octubre, el obispo ofició una misa en Cuernavaca en cuya homilía trató la cuestión y criticó el silencio de los medios informativos. Poco después se sumaba públicamente ... a la solicitud, hasta entonces sin respuesta, 'de que se abran cuanto antes las puertas de la libertad a los hijos y padres detenidos por hechos circunstanciales cuyas consecuencias todos los mexicanos deploramos'." (Blancarte p.262)

El investigador agrega que después de varios acercamientos a los presos políticos por parte del obispo de Cuernavaca, éste introdujo en la CEM en enero de 1970 una moción para que el episcopado hiciese declaraciones sobre el problema. "Sin embargo -advierte-, al final el episcopado decidió abstenerse de toda declaración pública, argumentando no contar con elementos suficientes para tomar una posición al respecto. (Blancarte 1992 p.262)

Dos años más tarde, en tiempos de la guerrilla (1972), "Incluso algunos miembros del clero fueron víctimas de la violencia represora." Anteriormente hablamos de que en el mes de noviembre, por ejemplo, un grupo policial antiguerrillero de corte paramilitar secuestró a Rafael Reygadas y Oscar Núñez, ambos sacerdotes maristas, sometidos a interrogatorios y torturas durante varios días. Se dice que "en los interrogatorios los policías amenazaron a los sacerdotes diciéndoles: 'En México no vamos a tolerar curas héroes. Aquí no habrá mártires a lo Camilo Torres...'"

Según Blancarte, esto muestra una cierta imagen que algunos sectores del aparato gubernamental tenían del posible papel revolucionario de una buena parte del clero.

Ante la represión, otros sacerdotes que también se encontraban efectuando una labor de concientización, que en este momento podía ser considerada como subversiva por los grupos antiguerrilleros, prefirieron suspender sus actividades. Al respecto Blancarte advierte:

"En medio de tal clima de agitación y violencia, no es de extrañar que las actitudes de los diversos grupos eclesiales sufriera una polarización, pues lo que unos veían como necesaria participación en las luchas diarias del pueblo de Dios, otros lo tomaban como una actitud irresponsable y peligrosa para el bien general de la Iglesia. Lo que unos

veían como falta de entrega y claudicación de los principios cristianos, otros lo consideraban como una actitud mesurada y responsable frente al ascenso de un radicalismo inmaduro. Había sin embargo una serie de puntos en común, independientemente de las posiciones ideológicas. Una de ellas era el rechazo a la violencia institucionalizada y la necesidad de ampliar los espacios de libertad en la sociedad." (Blancarte p.267)

El mismo Oscar Núñez considera que en este contexto los laicos, sabiéndose amenazados por la represión estatal "y en cierta forma, la represión religiosa" por la desconfianza que creaban, optaron por realizar trabajos eficaces y discretos.

"En este sentido -agrega Núñez- se diferenciaron de los clérigos de congregaciones religiosas o no que no podían evitar desempeñar el rol de profetas que impugnan, hostigan y denuncian a las instituciones eclesiales o civiles por una cuestión de temperamento o por su formación anterior, y que por carecer de objetivos políticos precisos cometieron importantes errores tácticos y se expusieron a la ineficiencia, al ser neutralizados por la represión intraeclesial. El laico entendió casi siempre más rápidamente que el clérigo -esta tendencia es latinoamericana- que es más importante hacer que proclamar el reino." (Núñez. p.168)

Durante las últimas décadas ejerció gran influencia en los cristianos aquí considerados la opción por los pobres planteada oficialmente por primera vez a nivel latinoamericano, en la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968.

Como se recordará, esta opción fue muchas veces acompañada del análisis marxista y la búsqueda del socialismo como alternativa a la situación social. Es la época en que el subdesarrollo se explica con los instrumentos que proporciona la Teoría de la Dependencia y se mantiene la euforia por el triunfo de la Revolución Cubana.

- La defensa de los derechos humanos ante la crisis

Ahora nos encontramos en un escenario diferente. Esto no quiere decir que haya caducado la urgencia de optar por los pobres ni que la represión y la violación a los derechos humanos haya desaparecido. Por el contrario. Sin embargo, las perspectivas de trabajo ciertamente se han desdibujado.

Dentro de estos cambios, un elemento que conforme pasa el tiempo adquiere mayor consenso en la sociedad civil en

general y en los cristianos en particular, es la necesidad de trabajar por el respeto de los derechos humanos, lo cual permite dar cuenta de tipos de opresión distintos a los que hasta hace poco se habían considerado, como la que sufren los niños, los ancianos, las mujeres, los de determinadas razas, los discapacitados, los enfermos de SIDA, etc. Y habría que decir que dentro de ellos, una de las demandas que mayor poder de convocatoria ha logrado hasta este momento es la lucha por la democracia. A ello probablemente han contribuido una serie de elementos, como el incremento de la represión, la falta de confianza en los procesos electorales, la pérdida de perspectivas para la izquierda y la madurez que ha ido adquiriendo la ciudadanía.

A ello habría que agregar un proceso en el que la concepción de los Derechos Humanos se ha ampliado, pasando de la consideración exclusiva de las garantías individuales a una concepción integral que considera los derechos sociales, laborales, culturales, ecológicos y políticos.

Al respecto los cristianos han hecho una contribución también a nivel teórico, por ejemplo, Franz J. Hinkelammert, importante ideólogo del cristianismo de la liberación, en sus recientes críticas al neoliberalismo ha advertido que, para que los derechos humanos tengan relevancia, tienen que ser ubicados en la relación del sujeto humano con la estructura social, relativizándola a esta última. "En caso contrario - dice-, en nombre de los derechos humanos se viola a esos mismos derechos". Poco después agrega que "En este sentido, la democracia como régimen de las mayorías no es posible si no subyace a la propia institucionalidad el interés de las mayorías." (Hinkelammert)

Si bien la participación de los católicos en la defensa de los derechos humanos es uno de los nuevos ámbitos de acción que podríamos ubicar también en los nuevos movimientos sociales, es necesario otorgarle un lugar especial de análisis debido a la magnitud de espacios que han surgido para ello. De hecho, la herencia de cristianos precursores en la defensa de los Derechos Humanos mencionados anteriormente ha dado lugar en México a la expansión de organismos orientados a la defensa y promoción de los derechos humanos en instancias extraeclesiales y al interior de la propia Iglesia.

Desde el 19 de agosto de 1992 se publicó la noticia que dio Arnulfo Hernández Hernández, de la Comisión de Pastoral Social del Episcopado, a través de la cual se advertía que, ante la falta de respeto a la dignidad de los mexicanos, particularmente la de los más débiles y marginados, la Iglesia Católica impulsaría la creación de una red de centros de derechos humanos en las 78 diócesis del país. Entre las tareas de dichos comités estaría, a diferencia de la Comisión

Nacional de Derechos Humanos creada por el Presidente Salinas de Gortari, la asesoría para denunciar casos de violación a derechos políticos y laborales. (La Jornada. 19 de agosto de 1992. p.10)

Antes de esta noticia resultó evidente una creciente presencia de cristianos en todo el país que participaban en diversos organismos no gubernamentales de derechos humanos, vinculados directamente con algunas diócesis, como parte de congregaciones u órdenes religiosas, o perteneciente a Comunidades eclesiales de Base y parroquias. Entre esos centros podemos mencionar: el Comité de Derechos Humanos del Ajusco, el Centro de Estudios Jurídicos y Sociales "P. Enrique Gutiérrez", el Centro "Fray Bartolomé de las Casas", el Centro de Derechos Humanos de la Sierra madre del Sur (Motozintla, Chis.), los comités de la Defensa de la Libertad Indígena, en Palenque y Amatán, Chis., la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos en Chihuahua, el Centro "Miguel Agustín Pro Juárez", el Centro "Fray Francisco de Vitoria O.P.", el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, el Centro Nacional de Comunicación Social, el Comité Cristiano "Pueblo Nuevo", el Comité Promotor de Derechos Humanos "P. José Guadalupe Michel", el Centro Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca, el Comité de Derechos Humanos de Comalcalco (Tabasco), el Comité de Derechos Humanos de Tabasco, el Centro Cholollán de Derechos Humanos "Presbítero Francisco Hernández", la Comisión Independiente de Derechos Humanos de Morelos, y el Comité de Derechos Humanos "Sergio Méndez Arceo" en Tulancingo, Hidalgo. (Cfr. Concha 1993. p. 40)

Como afirma Miguel Concha, "De igual manera, cabe destacar el interés manifestado por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) y de algunos Presbiterios, Decanatos y Zonas Pastorales en el Distrito Federal." (Miguel Concha "Los Derechos Humanos en el Conjunto Doctrinal del Vaticano II" en rev. Justicia y Paz. No. 29. México, enero-marzo 1993. p. 40)

Es decir, en la actualidad dos perspectivas de compromiso cristiano con la sociedad se tocan. Tanto desde la Doctrina Social de la Iglesia como desde la Teología de la Liberación se comparte la preocupación por el respeto a los derechos humanos. Si bien el énfasis de cada corriente es distinto (los primeros muestran gran inquietud por la libertad religiosa y los segundos por los pobres), se cuenta ya con experiencias de participación conjunta en la defensa de los derechos políticos, principalmente por el respeto al voto.

En este sentido, también resulta prometedor dar cuenta de la unificación de fuerzas de obispos, religiosas y religiosos y laicos de todo el mundo que se lograron coordinar, aprovechando los nuevos recursos tecnológicos, para defender

al obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, símbolo de represión eclesiástica a causa de una labor en favor de los derechos de los indígenas de Chiapas. Si gracias a la conjunción de recursos y esfuerzos fue posible al menos postergar la dimisión de Don Samuel Ruíz en un contexto de represión política a través de la Iglesia Católica, seguramente en la medida que se acuerden luchas comunes los cristianos serán capaces de transformar las estructuras sociales y eclesiales que violan sus propios derechos. La crisis del marxismo y el fin del socialismo real crea mejores condiciones para ello ya que derrumbó un muro que los separaba.

La participación de los cristianos en la defensa de los DDHH ha roto esquemas que pretendían ser impuestos como incuestionables. Un caso que vale la pena destacar es el del fraile dominico Miguel Concha Malo, ya que, en su trabajo por el respeto a los derechos humanos, más que aparecer como el pastor que únicamente acompaña a los laicos que deben participar en la vida política del país, de acuerdo a los lineamientos de la jerarquía, muestra la posibilidad de ser, a pesar de su condición eclesial, un actor protagónico en el desarrollo político de México, sin caer por ello en el caudillismo.

E) Los laicos durante el proceso de reformas constitucionales en materia de Iglesia y religión. (1988-1991)

A partir de la toma de posesión en 1988, el nuevo presidente de la República implementó con éxito una serie de medidas y proyectos orientados a obtener legitimidad.

Con la aparentemente superada crisis de legitimidad de Carlos Salinas de Gortari que resultó de las elecciones de 1988 y la recuperación del PRI en el Congreso de la Unión a partir de las elecciones federales de 1991, el régimen del sexenio 1988-1994 llevó a cabo una serie de reformas legales correspondientes al modelo económico implementado a partir de 1982 y cuyos costos sociales habían llevado a una crisis al sistema político, particularmente al presidencialismo y al partido oficial. Entre estas reformas estuvieron las modificaciones constitucionales en materia de instituciones religiosas.

Desde el inicio del debate en torno a las reformas, que comenzó a partir de la toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari como Presidente de México, la generalidad de los católicos que se pronunciaron al respecto (muy pocos por cierto) criticaron los mecanismos cupulares de negociación y la falta de espacios para participar en la toma de decisiones que, como Iglesia, consideraron importantes. Únicamente una minoría, conformada por dirigentes de organismos empresariales y agrupaciones católicas incondicionales de la

jerarquía (como "Testimonio y Esperanza"), se pronunciaron a favor del alto clero y las reformas legales.

Sin embargo, tanto desde dentro de la institución eclesial como desde una perspectiva histórica, el sacerdote Manuel Olimón y el laico Manuel Ceballos Ramírez coincidieron en que con las reformas constitucionales se le replanteó a la Iglesia Católica el reto de asumir los postulados del Concilio Vaticano II en lo que se refiere a la redefinición de su identidad y de su papel en la presente etapa, caracterizada por una modernidad cambiante. (Olimón 1992 y Ceballos 1992)

Ceballos llegó a plantear que "...si la Iglesia acepta normalizar las relaciones con el Estado deberá al mismo tiempo acelerar una reforma interna -propuesta desde el Vaticano II- que le garantice a la sociedad mexicana en general, y en especial a los laicos católicos, una participación más efectiva y una revalorización de su presencia dentro de ella (de manera que) la normalización de relaciones entre la Iglesia y el Estado pueda hacer caer en la cuenta a los eclesiásticos que con ello adquieren ante todo un compromiso de mayor disponibilidad y servicio a la sociedad." (Ceballos 1992 p.17)

Esta visión parte de la idea de que "...una reforma de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe fortalecer a la sociedad y no buscarse como la consolidación de las dos instancias." (Olimón 1992 p.19)

- Críticas de los católicos identificados con la DSI.

Una vez aprobadas las reformas constitucionales, el entonces Diputado del Partido Acción Nacional, Carlos Castillo Peraza, consideró que:

"Las recientes reformas constitucionales en materia religiosa no fueron en modo alguno resultado de una demanda popular o al menos de la exigencia colectiva de la parte del pueblo mexicano, que somos el conjunto de los católicos." (Castillo Peraza p.130)

Para Castillo Peraza los cambios ciertamente significaron un avance en lo que se refiere a la apertura de la formalidad jurídica mexicana en materia de libertad religiosa. Sin embargo, advirtió el riesgo de que "la jerarquía de una o varias Iglesias se politice y por esta vía pueda someterse en forma indebida al poder político imperante." (Castillo Peraza p.130)

El comentario al respecto resulta doblemente representativo por su origen católico y por su perspectiva política.

La reflexión de los católicos inspirados en la Doctrina Social Cristiana giró, principalmente, en torno al tema de la libertad religiosa. En este sentido, las reformas constitucionales fueron consideradas como un insuficiente avance debido a que:

- Se conserva la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, privando de esta manera a la mayoría de los padres de familia el poder proporcionar el tipo de educación que quieran para sus hijos.
- Se limita el culto público al interior de los templos, excepto en casos excepcionales.
- No se reconoce la existencia de las instituciones religiosas hasta que obtienen el registro oficial.
- Se mantiene la discriminación jurídica por razones de tipo religioso para los ministros de culto al privarles del derecho al voto pasivo y prohibirles oponerse a las leyes del país o a sus instituciones. (González Shmall)

- Críticas de los católicos identificados con la TL.

Pasemos ahora a revisar las opiniones y propuestas de los laicos identificados con la corriente de la Teología de la Liberación Latinoamericana que se han pronunciado sobre este tema en repetidas ocasiones. (Cfr. Pastor 1992)

Dado que el urgente problema de la pobreza en México y América Latina constituye el centro de sus análisis y acciones, la pregunta que en un principio permea los pronunciamientos coincide con la de algunos obispos: ¿Hasta dónde la concertación de la jerarquía eclesiástica y el gobierno limitan las posibilidades de denunciar y cuestionar a este último ante medidas que afectan a los sectores más desfavorecidos de la sociedad? En este sentido se pretendió interpelar a la cúpula eclesiástica debido a su apresuramiento para buscar prioritariamente las reformas legales y postergar de esta manera la atención a las violaciones de los derechos de los más pobres. Un ejemplo de esto sería la proclama de católicos militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD), en la que se afirma que desde la Iglesia

No se puede renunciar a la vocación profética más profunda de su misión por el acercamiento político o el reconocimiento jurídico a la institución. Se puede buscar el cambio legal sin dejar lo primero, pero el discernimiento en cada hora, debe ser preciso: Con un enfoque evangélico, claramente el mal menor es la situación jurídica de la institución eclesial y el mal mayor es la violación a los derechos humanos, a los

derechos civiles, a los derechos políticos de los mexicanos, la brecha creciente entre unos cuantos multimillonarios y 40 millones de pobres... (Encuentro de Cristianos en el PRD y en la lucha popular p.9)

La segunda visita del Papa Juan Pablo II a México propició que muchos de estos católicos se unieran para participar en este acontecimiento (a pesar de sus profundas diferencias con el pontífice) y decidieran publicar una carta en la que plantean querer ver a la Iglesia "más preocupada en dar su palabra de esperanza y profetismo frente a la realidad de nuestro pueblo que en los posibles cambios legales o en los acuerdos secretos con el régimen". La misiva, firmada por más de mil laicos apunta:

Ciertamente con respecto a la Iglesia hay situaciones jurídicas, producto de la historia nacional, que deben transformarse pronto, pero de ninguna manera una resolución de estos delicados asuntos puede ocultar o minimizar la aguda exigencia de justicia y solidaridad que brota como clamor de los pobres de nuestro país. (Universitarios por el compromiso)

Durante el primer año de gobierno del Presidente Salinas de Gortari fue manifiesta la indignación por la falta de democracia en el proceso electoral de 1988 y por la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado, dos instituciones centralistas y autoritarias. En este sentido se expresaron diversos grupos católicos.

A fines de 1989, apareció en la conocida revista jesuita *Christus*, un artículo escrito por un católico, militante de un partido político socialista, y activo participante en organizaciones populares, en el cual, a partir de la premisa "la sociedad debe permitir todo tipo de expresión humana, incluyendo la religiosa, como un hecho democrático...", el autor propone modificar la Constitución Política Mexicana en lo que se refiere a la reglamentación por parte del Estado en cuestiones de la vida interna de las asociaciones religiosas -como el número de sacerdotes o ministros de culto para cada estado de la República. Considera como un requisito para posibilitar la democracia, el reconocimiento de derechos políticos de los sacerdotes, para votar y ser votados, "sin que esto signifique otorgar poderes políticos a las iglesias como instituciones". Con esto se opone rotundamente al otorgamiento de personalidad jurídica a la Iglesia por considerar que ello implica proporcionarle poder político; se opone también a los acuerdos entre el Estado y las autoridades eclesíásticas a espaldas de la sociedad y pone en cuestión la representatividad de la jerarquía al advertir que las prácticas sociales de un buen número de laicos no corresponden a sus órdenes, como en lo que se refiere a los

métodos de control natal, el divorcio y las prácticas sexuales en general.

El cuestionamiento del pueblo al sistema dominante -afirma el autor- se extiende a todas las instancias de la sociedad, incluidas las religiosas. En las diversas iglesias existen corrientes que piden utilizar en su interior métodos y prácticas basadas en la participación consciente, en la madurez e igualdad de sus miembros y no en la "obediencia ciega". Se pide participación en la elección de los obispos, en los cambios de sacerdotes y religiosos(as); las mujeres de las Iglesias exigen ser vistas como seres humanos con las mismas posibilidades que los hombres y no sólo seres dispuestos a "obedecer órdenes". (Rodríguez p.58)

Lo que aparece necesario entonces es plantear una discusión amplia para dar solución a este tipo de cuestiones y un periodo de diálogo nacional sobre el problema religioso que culmine en un "referéndum popular". (Rodríguez)

Ciertamente los pronunciamientos en la opinión pública de los fieles laicos fueron escasos. Sin embargo, en el momento más álgido del debate nacional (diciembre de 1991), apareció en el diario La Jornada un análisis de la iniciativa de reforma constitucional elaborado por 12 organizaciones cristianas: Centro Nacional de Comunicación Social, Centro Antonio de Montesinos, Centro de Estudios Ecuménicos, Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vittoria, Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, Comunidades Eclesiales de Base de la República Mexicana, Centro de Reflexión Teológica, Centro Regional de Informaciones Ecuménicas, Espacio de Laicos, Movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares, Movimiento de Trabajadores Cristianos, Servicio de Información Educación y Acción Comunitaria y Secretariado Social Mexicano. (VV.AA. 1992) En coincidencia con el autor anterior, el texto parte de la idea que "los principios fundamentales que deben orientar las modificaciones constitucionales en materia religiosa deben ser la democracia y el respeto a los derechos humanos". (Cit. en Canto y Pastor p.23)

Los católicos de los centros firmantes inician su reflexión advirtiéndole que la iniciativa de reforma constitucional en materia religiosa fue presentada por la fracción parlamentaria del Partido Revolucionario Institucional, tradicionalmente opuesto a este tipo de cambios, y recordando la participación del gobierno en la preparación y el protagonismo del Delegado Apostólico, Jerónimo Prigione, en la visita del Papa Juan Pablo II en 1990.

Advierten que a lo largo de la historia la relación entre la Iglesia y el Estado ha sido conflictiva, ya que cada institución ha pretendido utilizar y dominar a la otra.

Encuentran que la solución respecto a la Iglesia católica ha variado de acuerdo a la historia de cada país, e identifican cuatro tipos de soluciones: la del Concordato, la liberal, la totalitarista y la democrática. Esta última es definida como aquella que "parte del reconocimiento de la libertad de creencias y de asociación". Advierten que este tipo de solución no restringe el ejercicio ni las prácticas de los individuos ni las asociaciones religiosas, pero tampoco privilegia a alguna de ellas, y por tanto implica la separación de las iglesias y el Estado. Según los autores, "se fundamenta en el reconocimiento y la vigencia plena de los derechos humanos, incluidos el de libertad de conciencia y religión". (Cit. en Canto y Pastor p.22)

Ubican la posición de México a nivel legislativo en el tipo de solución totalitarista (en la que la Iglesia es una institución proscrita y perseguida), pero afirman que de facto vive una relación con características de Concordato (la Iglesia es considerada como institución pública privilegiada) y de liberalismo (restringiendo la participación del clero y de las iglesias en lo público y lo político), ya que se trata de una iglesia inexistente jurídicamente e intervenida por el Estado, que si bien ha sido relegada al ámbito de lo individual y lo privado, siempre ha sido tratada con privilegios.

Juzgan que "las leyes de excepción establecidas se han prestado en la práctica a relaciones de prepotencia, abuso y tolerancia tanto por parte de la Iglesia como del Estado" y consideran que eso ha creado una situación de ambigüedad, complicidad, falsa interlocución y simulación, que no ha beneficiado "ni al pueblo, ni a la Iglesia ni al Estado, por la inmadurez que supone". Para las organizaciones que suscriben el documento, la iniciativa de reforma propuesta por el PRI responde a los cambios profundos que el Estado mexicano experimenta actualmente, pero advierten que "en todo momento de transformación histórica de México se ha dado también un cambio en la legislación en materia religiosa", y en el presente la "modernización" exige gestionar la incorporación de las iglesias al estatuto legal.

Estas organizaciones encuentran que otros Estados en Occidente han diseñado marcos jurídicos que permiten la existencia de instituciones religiosas junto con el respeto a la pluralidad de creencias, pues se basan en el reconocimiento del derecho ciudadano para profesar cualquier creencia, tal y como lo señala el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Así, las restricciones constitucionales tuvieron justificación en sus orígenes, pero actualmente son obsoletas y "atentan contra el desarrollo de la democracia en nuestro país" al prestarse a la complicidad, el disimulo, la negociación cupular, la discriminación, y al no permitir un Estado de Derecho.

Con base en estas premisas propusieron algunos criterios por demás sugerentes para la discusión:

a) Poner más atención a la observancia de los derechos ciudadanos que al reconocimiento de personalidad jurídica para las corporaciones religiosas: "sería necesario reconocer expresamente el derecho ciudadano de asociación para fines religiosos".

b) Distinguir en la legislación religiosa tres niveles: "i) el referido a la manifestación de las creencias de los ciudadanos... ii) el que tiene que ver con las asociaciones e instituciones religiosas, iii) el que tiene que ver con los derechos ciudadanos de los funcionarios religiosos... En consecuencia, se deberán omitir las referencias que son válidas sólo para alguna confesión religiosa o para un conjunto de ellas".

Ubican el asunto de las relaciones diplomáticas entre el Estado Mexicano y el Vaticano como un problema de otra índole, y consideran que no tiene por qué ser incluido en la reforma constitucional.

c) Por último, proponen asegurar que las asociaciones religiosas puedan adquirir y poseer los medios necesarios para el cumplimiento de sus fines específicos sin que ello sea ocasión de simulación o de lucro ilegítimo.

Resulta interesante notar que las propuestas de los católicos no consideradas en las negociaciones que se establecieron entre la cúpula eclesiástica y el gobierno mexicano, lejos de discutirse al interior de la institución religiosa, aparecieron en el debate que se llevó a cabo al interior de la Cámara de Diputados a través de los miembros de los partidos PAN y PRD. Sin embargo, probablemente no fueron suficientemente entendidas por la opinión pública. Su interpretación, en términos de legitimación política, escondió el fundamento de cada uno de los matices que proponían a la reglamentación. Menor impacto causaron en el partido oficial. Por desgracia, de nuevo la redacción definitiva de las nuevas leyes quedó sin expresar los intereses de un sector importante en esta disputa por estar constituido por ciudadanos creyentes.

- El encuentro.

Ciertamente el sector negociador de la jerarquía eclesiástica estuvo encabezado por el Delegado Apostólico, Jerónimo Prigione, el Presidente de la CEM, Adolfo Suárez Rivera; el Secretario de este organismo, Manuel Pérez Gil; el Vicepresidente, Juan Jesús Posadas Ocampo; el asesor

jurídico, Luis Reynoso Cervantes, y el obispo de Durango, Antonio López Aviña. Durante la XLVI Asamblea General de la CEM, celebrada el 25 de marzo de 1991 en Torreón, Coah., 8 de cada 10 obispos se pronunciaron por no llevar a consulta pública las posibles modificaciones a la ley de cultos, por considerarlo innecesario y en función de obviar tiempo. Se partía del supuesto de que el episcopado es el legítimo representante de los católicos.

Sin embargo, el espíritu democrático de las luchas sociales de este fin de siglo tocó también a la Iglesia Católica. Probablemente ello no sea algo nuevo, pero ante las actuales circunstancias adquirió especial importancia porque el debate sobre la relación Iglesia-Estado contribuyó a cuestionar, desde una problemática nacional, el autoritarismo, y con ello la misma estructura eclesial.

Como advierten los centros católicos que se manifestaron en el debate, la renovación de relaciones Iglesia-Estado y gobierno-sociedad, propuestas por el Presidente de la República desde su toma de posesión, han sido impulsadas desde la lógica de promoción del Estado neoliberal. Es por ello que los acuerdos se han tomado desde las cúpulas. No sólo la Conferencia de Religiosos ve en el gobierno de Salinas la intención de que la Iglesia Católica legitime su proyecto, los laicos que han incursionado al respecto también encuentran que "la iniciativa política del gobierno salinista se ha orientado, en todas sus medidas, a la búsqueda de legitimidad y a la consolidación de la base social en torno al Presidente y su proyecto". En este sentido destacan particularmente tanto la búsqueda de apoyo por parte de la alta jerarquía católica como la asignación de una función moralizante y legitimadora de lo religioso, en función del proyecto neoliberal, minado en su base por el consumismo y la pérdida de valores. Y denuncian la marginación que han sufrido muchos obispos en la práctica de las negociaciones y la falta de espacio a la manifestación de las opiniones disidentes.

La negociación restringida entre determinados actores redujo la reflexión a un solo aspecto de la relación Iglesias-Estado, esto es, a la relación jerarquía católica-gobierno (que no significa todo el Estado). De esta manera, Salinas de Gortari llevó este asunto a una simulación, a pesar de haberla denunciado y asegurar querer eliminarla. Como afirman los católicos antes mencionados,

...resolver el asunto entre unos cuantos es perder la oportunidad histórica de una solución verdaderamente democrática que suscite la participación de sectores más amplios de la sociedad civil y de las mismas iglesias, tanto laicos como ministros. (Cit. en Canto y Pastor p.23)

También habría que caer en la cuenta de que la iniciativa de reforma a los artículos referentes a la cuestión religiosa apareció junto con otras que alterarían profundamente los rasgos de la sociedad mexicana en el futuro próximo. En este sentido, podía pensarse que la intención de presentar dicha propuesta fue distraer la atención a cuestiones más urgentes como el Artículo 27 Constitucional.

Tenemos entonces que, en el caso de los laicos, si bien aparentemente sus posiciones no tuvieron efecto alguno en estas últimas reformas, en el mediano plazo la inconformidad tanto de los católicos inspirados en la Doctrina Social como la de los inspirados en la Teología de la Liberación, llevó a un encuentro hasta entonces insospechado.

Como hemos visto, los laicos de ambos sectores se manifestaron inconformes con el fondo y la forma de los cambios. Esta identificación, los llevó a encontrarse, junto con otras organizaciones laicas, en la preparación y realización de un foro de especialistas sobre "Libertad religiosa en México" que se llevó a cabo los días 28 y 29 de enero de 1993 en la Universidad Iberoamericana.

Si bien el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) lanzó la iniciativa, en la convocatoria del evento participaron: la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH), el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria, O.P." (CDHFV), el Centro de Estudios Sociales y Culturales "Antonio de Montesinos" (CAM), el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), el Centro Universitario Cultural (CUC), la Escuela Libre de Derecho, el Fondo para la Asistencia, Promoción y Desarrollo (FAPRODE), la Fundación Konrad Adenauer, el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, el mismo Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), la Universidad Iberoamericana (UIA), la Universidad La Salle (ULSA) y la Universidad Pontificia de México (UPM).

A partir del éxito de este evento se acordó mantener una dinámica de análisis conjunta ante otros temas que derivó en un futuro foro sobre cristianos y democracia, del que hablaremos más adelante.

A pesar de que antes de la realización del foro apareció propaganda en oposición al acto y algunos organizadores recibieron llamadas amenazantes, asistieron alrededor de 100 personas y los planteamientos lograron impactar los medios masivos de comunicación, particularmente la prensa.

Ante el censo en contra de la manera en que se había llevado a cabo la reforma y su contenido, aunado a una relación tensa entre el Cardenal Arzobispo de la

Arquidiócesis de México y el Delegado Apostólico, durante la reunión se acordó unificar esfuerzos en una campaña contra el principal negociador por parte de la Iglesia, el Delegado Jerónimo Prigione, que se llevó a cabo a través de un pronunciamiento público que apareció en los periódicos más importantes del país.

F) La participación de los católicos en la lucha por la democracia en las elecciones federales de 1991.

- Cristianos y Democracia.

Veamos que en el periodo electoral de 1988, si bien los laicos aparecieron polarizados a la derecha (a través de Pro-Vida) y a la izquierda (representados en el MCLLP), mostraron un elevado déficit de pujanza y calidad.

A pesar de ello, Manuel Ceballos encuentra dentro de las razones que movieron al Estado mexicano a iniciar el diálogo con la Iglesia, "el problema del funcionamiento de las agrupaciones religiosas como organismos políticos de sustitución en países de pluralismo limitado; y la inclusión explícita de los grupos cristianos como tales en la disidencia política." (Ceballos 1990 pp. 11-12)

En este sentido recordemos que de 1988 a 1991 una serie de acontecimientos transformaron el escenario político y eclesial y con ello la participación política de los sectores católicos que aquí consideramos. Por un lado, el fin del socialismo real y el surgimiento del movimiento cardenista - con su posterior institucionalización en el Partido de la Revolución Democrática- modificaron sustancialmente las concepciones políticas de algunos cristianos socialistas y de miembros de comunidades eclesiales de base. Por otro lado, el impulso del Papa Juan Pablo II a los movimientos apostólicos inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia, que se vió aún más reivindicada en 1991 con el aniversario de la Encíclica Rerum novarum, desplazó por la derecha a la intransigencia católica de Pro-Vida e hizo reaparecer a un sector que probablemente podría identificarse con la Democracia Cristiana. A ello habría que agregar la incertidumbre de los resultados electorales en diversos estados de la República con la consecuente falta de condiciones del sistema político mexicano para ofrecer resultados confiables a los ciudadanos, lo que ha dado lugar a la coincidencia de católicos con posiciones hasta hace muy poco irreconciliables, en espacios estrictamente políticos.

Tomando en consideración estos eventos, el presente apartado tiene por objeto analizar la incidencia del auge de las demandas democráticas de los últimos años en dos tipos de católicos: los inspirados en la Teología de la Liberación y

los que se orientan por los lineamientos de la Doctrina Social de la Iglesia. A partir de ello trataremos de descubrir el aporte de ambos grupos en las luchas sociales. Revisaremos entonces la forma en que estos cristianos han enfrentado el problema de la democracia en el sistema político mexicano pero también la manera en que llevan esta temática al interior de la institución que los congrega.

Nos abocaremos fundamentalmente al año de 1991, ya que creemos que de 1986 (con las elecciones de Chihuahua) a entonces se vivió una transición en la concepción de la democracia de ambos sectores que los llevó a aproximarse, si no en el nivel de la ideología, sí en la práctica. Como afirma el investigador Gabriel Muro, en 1986 en Ciudad Juárez, Chih. "La Iglesia movilizó a todos sus cuadros en la protesta pública. Desde que se hizo el llamamiento de los obispos -agrega-, en la reunión regional de CEB's, se logró cohesionar a todos los organismos eclesiales en una marcha por la paz y para demandar elecciones limpias." (Muro 1991)

- La democracia en los católicos identificados con la teología de la liberación.

Las principales organizaciones en que los laicos de esta corriente reflexionan sobre su fe y las implicaciones que debe tener ésta en su vida son, como hemos visto, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's), algunos grupos de la pastoral especializada y el Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP), además de otro tipo de grupos parroquiales, donde resulta determinante la dirección de los agentes de pastoral. Algunos de los espacios en los que se lleva a cabo la reflexión y teorización de estas experiencias y que intentan concretizar dichas reflexiones serían: los centros de formación y apoyo a estos grupos, los comités de defensa de los derechos humanos -en expansión-, los partidos socialistas (PRS y PRT) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), y diversos organismos vinculados a los movimientos populares. (Cfr. Pastor 1991 pp.21-24)

A pesar de su heterogénea cultura política, puede decirse que la participación de muchos de estos católicos en las elecciones de 1991 fue mayor que en años anteriores. Por un lado, miembros de las CEB's analizaron la coyuntura electoral y participaron como representantes de partidos, fundamentalmente del PRD. Algunos de sus promotores y animadores fueron candidatos de elección popular para cargos que van desde presidentes municipales y diputados hasta un contendiente a una gubernatura. De hecho, a mediados de junio, se reunieron en la capital del estado de Querétaro cristianos del PRD de diferentes partes de la República. En la proclama que resultó del encuentro declararon que optaban por este partido por considerarlo una alternativa política

que busca el cambio democrático del país, pero que no pretendían formar una "corriente" o una "tendencia" cristiana o de cristianos en él, ni sostener alguna demanda particular como creyentes y menos aún obtener un status diferenciado.

Por otro lado, en la observación de los procesos electorales a nivel regional los católicos de sectores populares jugaron un papel clave. El trabajo de concientización política efectuado a través de las parroquias de diversos municipios de San Luis Potosí y Tabasco principalmente, contribuyeron de manera importante en la conformación de la estructura necesaria para la observación selectiva de casillas. Y en la organización de estos eventos destacó la presencia de representantes de algunos centros cristianos de defensa de los derechos humanos de y formación que pertenecen a Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia (Convergencia).⁷ Todo esto contribuirá y hasta posibilitará en buena medida la observación electoral nacional de las elecciones presidenciales que se llevarían a cabo en 1994.

En cuanto al terreno de los organismos a considerar, el tema de las elecciones de 1991 ocupó un lugar importante en la reunión de los promotores nacionales del MCCLP realizado el mes de junio del mismo año en Cuernavaca, Mor., donde, después de una larga discusión, se acordó denunciar: a) que las Reformas Constitucionales aprobadas en octubre de 1989 reforzaban los mecanismos para que el poder Ejecutivo continuara ejerciendo el control de los procesos electorales y el PRI asegurara la mayoría en el Congreso; y b) que el fraude había comenzado desde el reparto restringido de credenciales de electores y por tanto, existían serios límites para que en el país fuera posible la democracia representativa. El MCCLP se pronunció por la democracia, no sólo representativa sino directa, es decir, en la que todos pudieran participar en la toma de decisiones y vigilar que realmente se cumplieran los acuerdos. Se pronunció también por la lucha por este tipo de democracia en todos los ámbitos de la vida (la pareja, la familia, la escuela, las universidades, las organizaciones populares, los partidos políticos, la Iglesia, etc.); y se decidió apoyar a Salvador Canchola, candidato a gobernador del Estado de Querétaro por el PRD, y a todos los candidatos a puestos de representación popular que, independientemente de sus partidos, se postulaban como candidatos preocupados por los más desfavorecidos del país e inspirados en el Evangelio.

⁷ Importantes dirigentes de centros cristianos participaron como autores en la obra publicada por Convergencia que presenta los resultados y experiencias en las observaciones electorales de diversos estados de la República. Cfr. VV.AA. Nuestra palabra. El fraude electoral de 1991 y la participación ciudadana en la lucha por la democracia. Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, México, 1992. 387 pp.

En resumen, como se puede ver, en la coyuntura de 1991 el análisis y la lucha por la democracia se volvió central en importantes espacios de este sector de la Iglesia.

"La democracia como propuesta de sociedad -afirma un viejo militante- contiene demandas del pueblo por las que ha luchado dentro y fuera de la Iglesia, es un añejo reclamo que en las actuales circunstancias se ha convertido en prioridad y condición imprescindible para lograr el respeto a la dignidad de la persona humana." (Alvarez, Rafael. p.22)

Si bien la influencia de la izquierda de épocas anteriores creó en estos cristianos cierto rechazo al término "democracia" por considerarlo una demanda propia de la "burguesía", desde 1987 se hace referencia a este concepto en documentos de las CEB's. Desde luego, el término predominante en las reflexiones sobre la relación fe-política no era éste, sino el de "popular", ya que las reflexiones giraban en torno a un objetivo estratégico que, en un taller de formación política para animadores de CEB's, fue definido como la búsqueda de la liberación nacional y la construcción del socialismo o el cambio de estructuras. (Crf. Gómez Hermosillo y Zarco)

Sin embargo, a partir de 1988 la democracia, de adjetivo, se fue convirtiendo en sustantivo, en objetivo primordial. En un trabajo de reflexión sobre las elecciones elaborado por varios centros de esta corriente, se afirma lo siguiente:

"...es indispensable que en la actual coyuntura continúe la construcción de más y mayores espacios de organización democrática, así como la apertura de mejores vías de comunicación entre ellos. En la medida que esta construcción participada permee eficazmente distintos ámbitos de la sociedad civil -populares, urbanos y rurales, femeniles, juveniles, estudiantiles, académicos, religiosos, etc.- se generará ese proceso democrático que tanto anhelamos." (Centros y grupos cristianos de reflexión, estudio y acción)

De alguna manera la coyuntura electoral del 6 de julio de 1988 impactó 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.

En 1990 en algunos espacios se empezó a percibir que el tema de la democracia es el que articula las principales dimensiones sociales, políticas, culturales y económicas de la acción de los sujetos sociales. Como afirma un estudio al respecto, "En décadas anteriores, la reflexión sobre los temas del desarrollo, la revolución, el Estado y otros, ocuparon la atención de los principales analistas políticos de nuestro continente... hoy en día... la lucha por la democracia y la reflexión que la acompaña, se enlazan con la tan ansiada liberación integral de nuestros pueblos." (Riojas p.39)

Sin embargo, habría que advertir que si bien la democracia ha llegado a ocupar el centro de las preocupaciones políticas, en realidad no hay un consenso sobre lo que debe entenderse por este término. Un análisis del MCCLP refleja claramente las diferencias al interior de estos católicos:

"La cuestión de la democracia para algunos es una mera formalidad. Para otros, por el contrario, es tanto un método como un objetivo a conseguir. Para los menos, el planteamiento democrático es prescindible, frente a la necesidad del partido único. Otros más la articularían estrechamente con la lucha por el socialismo como condición de posibilidad para que pueda darse." (Algunas notas sobre la identidad del MCCLP p.6)

Al respecto Manuel Canto advierte:

"(Por lo que se refiere a) sus orientaciones políticas y, en particular, su visión de la democracia, habría que reconocer que no se puede hablar de una perspectiva unitaria. Cierta pluralismo, en los marcos de una identidad de izquierda, empieza a hacerse presente, habría sin embargo ciertos rasgos comunes: uno es el del énfasis en la afirmación de la democracia en su aspecto sustancial, acompañada en los últimos años por una revalorización del papel que desempeñan los aspectos formales. Un elemento que es muy importante destacar en su perspectiva de la acción política, a diferencia de sus "orígenes", es que el discurso jerárquico ya no es un referente para estos grupos, es decir, la mediación entre su perspectiva de fe y su práctica política ya no pasa por el magisterio de la Iglesia, ni siquiera en términos de legitimación de las prácticas. Para sus discursos sobre la política son mucho más importantes las discusiones sobre teoría política o ética que las discusiones que se generan en los ámbitos jerárquicos." (Canto. Mimeo. pp.24-25)

Es posible constatar que generalmente se exhorta a no restringir la lucha democrática al ámbito político-electoral, sino a buscar la democracia directa y material en todos los espacios. Sin embargo, la intensidad de participación en periodos electorales no fue siempre acompañada de un análisis profundo sobre el significado, los alcances y los límites de la democracia electoral. Problemas como la incompatibilidad de la igualdad formal y la desigualdad material, la complejidad de las sociedades modernas, la caducidad de sus instituciones políticas, la desvinculación de quienes ejercen el poder con sus supuestos electores, etc. han sido vividos pero no discutidos suficientemente, y quienes lo han hecho no lo han podido llevar al terreno de los militantes políticos. Ello se reflejó en la pobreza de los aportes que resultaron de las discusiones para definir tácticas y estrategias.

Por otro lado, las demandas democráticas han impactado la dinámica al interior de los mismos organismos que los congregan como cristianos, no sin problemas de liderazgos e intolerancia que tienden a ser superados. Por ejemplo, el MCCLP se considera democrático porque "se edifica desde la autogestión y por decisiones colectivas y de consenso, pero además porque dirige sus esfuerzos hacia la democratización de la sociedad y de la institución eclesial." (Algunas notas sobre la identidad del MCCLP p.3). En este sentido también habría que considerar la metodología de las CEB's que, sobre la base de la reflexión y organización participativa de todos los miembros, ha contribuido, aunque sea de manera marginal, a la educación democrática de ciertos sectores de la sociedad.

Sin embargo, en el terreno eclesial el reclamo democrático de la población en general ha encontrado serias dificultades para ser atendido. A diferencia de los católicos de otras opciones políticas, éstos han insistido en la urgencia de también democratizar la institución:

"Si como Iglesia hemos de ser el 'germen y el principio del Reino', las circunstancias actuales nos exigen una profunda revisión y purificación intraeclesial, en las cabezas y en los miembros, para ser -como comunidad de creyentes y como personas- fermento de tolerancia, de sano pluralismo, de corresponsabilidad y participación democráticas. Es un llamado fuerte a que nuestras iglesias superen el clericalismo y se abran a la participación más decidida del laicado. Es un llamamiento a los cristianos a desterrar autoritarismos y a ejercer y promover la participación organizada." (Centros y grupos cristianos de reflexión y estudio p.7)

Como se puede ver, este sector de cristianos se opone al método corporativo tanto del Estado Mexicano como de su institución religiosa. En este sentido resulta interesante la

observación del sociólogo español Rafael Díaz-Salazar, cuando plantea que

"...el 'cristianismo de liberación' es uno de los componentes culturales de los movimientos que alientan una sociedad civil contraria a la sociedad corporativa. Los grupos que se inspiran en él parten de la convicción de que una sociedad civil alternativa fuerte va minando progresivamente la dominación del Estado. En la creación de esta sociedad es vital romper el consenso en el que se apoya dicha dominación y crear una nueva voluntad colectiva; para ello es imprescindible generar una 'catarsis' que favorezca la sustitución de los intereses económico-corporativos por otros ético-políticos;" (Díaz-Salazar pp.410-411)

Sin embargo, en los hechos únicamente es el Estado la instancia que estos cristianos enfrentan desde la oposición. Si bien es cierto que la relación con su jerarquía eclesiástica resulta conflictiva precisamente por sus demandas de mayor participación y autonomía, es muy difícil que se llegue a revelar porque, finalmente, pesa más el principio de unidad.

- La democracia en los católicos inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia.

Para comenzar este tema partiremos de los pocos estudios que hasta ahora se han llevado a cabo sobre este sector de la Iglesia.

La investigadora Estela Sánchez Albarrán ha planteado que la participación política de las organizaciones católicas que ella denomina "conservadoras" se ha incrementado en los últimos años, principalmente en el norte del país. Sin embargo asegura que los alcances y dimensión política de las acciones de los grupos laicales son aún limitados, dadas las medidas disciplinarias que impone la propia jerarquía para mantener el control sobre sus fieles y evitar confrontaciones con el Estado. Para esta autora, los laicos son utilizados por la jerarquía "sólo cuando le conviene ejercer presión y hacer demostraciones de fuerza", y por tanto son paralizados "cuando existen bases de entendimiento con las autoridades gubernamentales, como sucede en la actualidad." (Sánchez Albarrán p.17) Desde luego la jerarquía siempre ha tratado de capitalizar este tipo de organismos pero habría que recordar que por un lado, no cuenta con mecanismos suficientemente eficaces para ello, y por otro, en todo tipo de agrupación católica ha existido cierta preocupación por mantener su autonomía.

Por el contrario, en un artículo publicado en 1988, titulado "Iglesia y derecha en México", los investigadores Manuel

Canto y Javier Riojas encuentran que organizaciones como Dios y Montaña, Movimiento Familiar Cristiano y Cursillos de Cristiandad, entre otras, tienden a ser cada vez más débiles, a pesar del apoyo que reciben de la jerarquía de su institución eclesial. Estos autores advierten que no es en los partidos en donde se encuentra el vínculo más fuerte entre sectores de la jerarquía católica y la derecha mexicana, sino en organizaciones sociales, entre las que destacan por su beligerancia el Opus Dei, la Unión Nacional de Padres de Familia, Pro-Vida, la Universidad Autónoma de Guadalajara y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, además de la Unión Social de Empresarios Mexicanos. Sin embargo, Canto y Riojas han llegado a plantear que si bien se habla de un auge de la derecha católica, éste es en realidad aparente, debido a la caducidad de sus dirigentes, su incapacidad de adecuación a la realidad del presente, la pobreza conceptual de su discurso y el alejamiento de éste (acorde con la Doctrina Social de la Iglesia) respecto al discurso de la derecha secular (neoliberal) (Canto y Riojas).

Por último, en un análisis de la situación de la Iglesia Católica en México elaborado en 1990, Manuel Ceballos Ramírez asegura que después del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín "la Iglesia católica mexicana dejó de ser la tutora de organizaciones sociales, laborales, políticas, e incluso, ideológicas..." (Ceballos 1990 pp.5-6) Ceballos Ramírez, especialista en el catolicismo social en México, resulta bastante crítico cuando hace referencia a este tipo de organizaciones. Afirma que las escuelas católicas actualmente se limitan a ser "escuelas particulares" y las universidades, si bien en algunos casos se han abierto hacia una concepción más pluralista, en otros se trata únicamente de escuelas profesionales destinadas a un sector particular de la sociedad. Por lo que respecta a las organizaciones más significativas, como la Acción Católica, el autor considera que también han decaído, y sobre las organizaciones de carácter popular advierte que "Lo que pudo haber sido un movimiento obrero emergido del sindicalismo cristiano, hace varios decenios que quedó reducido a agrupaciones rituales y piadosas, y quienes inspirados en el cristianismo han tomado en serio reivindicaciones sociales y laborales, son desconocidos por la Iglesia, cuando no anatematizados." (Ceballos 1990 p.7)

Ciertamente la vigencia de agrupaciones identificadas con la Doctrina Social de la Iglesia, entre las que se encuentran la Acción Católica Mexicana, el Movimiento Familiar Cristiano, los Caballeros de Colón, Cursillos de Cristiandad, etc., (Sánchez Albarrán pp.29-30) ha sido cuestionada por diversos autores. Pero a pesar de su debilitamiento no habría que soslayar el hecho de que probablemente nunca han dejado de funcionar como semilleros de importantes militantes políticos y, como veíamos al principio, en el contexto aquí planteado

se han visto impulsadas preferentemente por el mismo Papa Juan Pablo II.

Por lo que se refiere a la participación en la vida política de sus miembros, ésta se ha dado fundamentalmente a través de los partidos que sustentan una doctrina coincidente o inspirada en la que propone el magisterio de la Iglesia. Los casos concretos como sabemos son el Partido Acción Nacional (PAN), cada vez más importante en la vida política del país, pero también cada vez más secularizado, y el Partido Demócrata Mexicano (PDM), actualmente en declive. *

En las conclusiones de los talleres del congreso "México a un siglo de Rerum Novarum (1981-1991)" se constata que en repetidas ocasiones se había hecho referencia a la vinculación entre fe y política y al papel que debía jugar la doctrina social en la construcción de nuevos ambientes. Entre los valores que contemplaban como importantes para favorecer se encontraba "la necesidad de una cultura democrática" que posibilitara la participación de todos los miembros de la sociedad "para generar bienes públicos o comunes y, con ello, contribuir a lo que la Iglesia define como Bien Común." La **cultura democrática** era entendida como el hacer de la democracia una forma de vida y no sólo un sistema de gobierno." (VV.AA. 1991 p.455) Pero a diferencia de los católicos anteriormente analizados, se opusieron a la concepción democrática entendida como el consenso popular por considerar que éste "puede degenerar en dictadura de la mayoría". Propusieron entonces que se fundamentara en "la verdad y el bien objetivos" sin negar que debía favorecer principalmente a los más pobres de manera subsidiaria. (Pastor 1991 p.28)

En coincidencia con los sectores de la Teología de la Liberación, se propuso construir una democracia no limitada a las formas de representación, sino **directa**, y dar a este concepto un contenido "valoral, histórico y cultural". (Castillo Peraza 1991 p.189)

Coincidieron también en considerar como el ámbito de acción privilegiado el de la cultura política. Uno de sus propósitos fundamentales es precisamente "Promover la formación de una cultura democrática en las instancias educativas, medios de comunicación y cuerpos intermedios." (VV.AA. 1991 p.456) Este tipo de sociedades, en consonancia con el proyecto

* Personajes que han ocupado los cargos más altos, a nivel de la presidencia en organizaciones tan importantes como Pax Romana Internacional y la Acción Católica, han sido también Presidentes Nacionales del PAN. Algunos de ellos serían José González Torres (Pax Romana), Efraín González Morfín, Alfonso Iruarte Servín y el excandidato a la Senaduría en las elecciones de 1991, Abel Vicencio Tovar (Acción Católica Mexicana).

papal, cobra gran importancia. De hecho, en el documento de la reunión se propone trabajar para que lleguen a ser "legítimas representantes de sus representados tanto en el ámbito laboral como empresarial, profesional, cívico, religioso, cultural, educativo, político, etc.." (Castillo Peraza 1991 p.189)

Si bien desde el cristianismo de la liberación no se llegaron a proponer entonces medidas jurídicas para avanzar en este sentido, los católicos de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) insistieron en la importancia de la lucha por el "perfeccionamiento jurídico positivo" para que se lleve a cabo una división de poderes adecuada. Hablan de la urgencia de perfeccionar también el reconocimiento y promoción de los derechos humanos y de la necesidad de normar con voluntad democrática los procesos electorales.

A diferencia de quienes hacen hincapié en la crítica a la política económica del régimen por considerar negativas sus consecuencias en los sectores populares, el principal motivo que impulsa a este sector a luchar por la democracia es su inconformidad con la casi omnipotencia y omnipresencia del Estado Mexicano.⁹ En el Congreso antes mencionado se llegó a plantear como uno de los desafíos más importantes, el "poner coto a nuestro ya engañoso presidencialismo, así como a la arbitrariedad que de éste se deriva". (Castillo Peraza 1991 p.188) En coincidencia con algunos clásicos del liberalismo, su objetivo primordial consiste por tanto en poner límites al Estado. Se pretende de nueva cuenta que sean las organizaciones intermedias (sobre todo las dirigidas por estos católicos), las encargadas de desempeñar muchas de las funciones que actualmente controla éste, de tal manera que se lleve a cabo el proyecto eclesial que se sustenta desde el Vaticano con la Iglesia como garante de la sociedad.¹⁰ Según

⁹ Dentro de las principales luchas de la fracción conservadora católica están las que se oponen a ciertas políticas de salud (las medidas para prevenir el SIDA, el control natal, etc.) y al control de la educación (el artículo 3o. Constitucional y los libros de texto principalmente). Pero en 1991 cobraron especial importancia las demandas a las reformas constitucionales referentes a la religión y a la Iglesia, que la jerarquía ha priorizado y desde hace algunos años ha promovido el PAN. En este año dicha demanda fue también apoyada por algunos dirigentes de organizaciones laicas conservadoras, aunque probablemente predominó el silencio al respecto.

¹⁰ Sánchez Albarrán afirma que "Como defensores de la ideología clerical, contenida en documentos papales o episcopales, como defensores de las posturas del clero en torno a asuntos políticos y como parte componente del engranaje social que sirve de vínculo entre la Iglesia y el Estado, los clubes, asociaciones, uniones, confederaciones, etc. integrados por laicos, cumplen funciones propias de 'agrupaciones intermedias', con capacidad de organizar y participar en foros en los que se llegan a discutir asuntos de interés nacional, como la

Sánchez Albarrán se puede hablar de ciertos logros al respecto, ya que, aunque no formalmente, algunas de estas organizaciones se han convertido en órganos de consulta del Estado. (Sánchez Albarrán p.32)

Como vimos anteriormente, el referente fundamental de estos sectores es el magisterio de la Iglesia, entendido fundamentalmente como la visión de Juan Pablo II. Permanentemente se retoman las palabras de las encíclicas sociales de los papas, principalmente del actual pontífice. En este sentido resulta especialmente interesante la recuperación que hace el destacado panista Carlos Castillo Peraza de la encíclica Centesimus Annus cuando afirma que "Casi podría decirse que basta seguir este texto (el capítulo V) para advertir cuáles son los desafíos socio-políticos que el México de hoy nos plantea." (Castillo Peraza 1991 p.188)

En consonancia con el actual Jefe de la Iglesia, desconocen el problema de los intereses contradictorios planteado no sólo por el marxismo sino por algunos liberales contractualistas, y proponen la construcción de una "conciencia de la interdependencia".

Por lo que se refiere a la democratización de la Iglesia, en el documento antes mencionado se afirma que "la Iglesia aprecia el sistema de la democracia" (VV.AA. 1991 p.456) pero en general predomina una actitud que no cuestiona la estructura vertical y autoritaria de la institución eclesial. Es decir, no hay la intención de trasladar este valor de la sociedad secular al ámbito de la vida religiosa, a pesar de que de su concepción cristiana se derive un modelo político a construir.

Estos católicos consideran una falta de respeto y una intromisión que no les compete, el proponer un sistema democrático para el interior de la Iglesia.

En otro orden de ideas, merece especial atención revisar la presencia del fenómeno religioso en el Partido Acción Nacional (PAN) dado su auge en el contexto político de México aquí considerado.

Es de todos conocida la simpatía de algunos panistas con miembros de la jerarquía eclesiástica y de determinados

educación, la cultura, la salud pública, contribuyendo a materializar, aunque aún con limitaciones, la ofensiva clerical en contra de políticas públicas que giran en torno a los temas arriba citados." en Albarrán p. 26

" Sánchez Albarrán considera que "A diferencia de los seculares agrupados en las CEB, las organizaciones laicales 'tradicionales' mantienen, una relación de dependencia con respecto a sacerdotes y obispos, aceptando como 'normal' su condición de 'subordinación', en tanto que estos últimos acogen con paternalismo su tarea de brindar asesoría espiritual (que muchas veces es política) haciendo que sirvan a sus intereses." (Ibid. pp.25-26)

obispos con esta fracción política ⁽¹²⁾, sin embargo la presencia de una mayoría Católica en ella no implica necesariamente que se trate de un partido de la Iglesia. De hecho se puede decir que el avance de éste en el escenario político, se debe al pragmatismo de sus actuales dirigentes en detrimento de la fidelidad a su doctrina. Ello ha dado como resultado un partido cada vez más secularizado y por tanto con mayor pluralismo religioso al interior de sus filas. Resulta interesante notar que a principios de los noventa no sólo pertenecían a este organismo personas que se consideraban ateas, sino que el presidente municipal de Mazatlán, Humberto Ráis, de origen panista, era miembro de una institución eclesial no católica ¹³. Pero esta secularización ha costado una importante división interna (tal vez la más profunda en su historia), en la que la fracción disidente, que reivindica los valores originarios del partido se ha separado para intentar constituir una nueva fracción política de perfil demócrata cristiano.

Ello explica, como afirman Canto y Riojas, el que desde el triunfo del neopanismo se abriera la posibilidad de un desencuentro ideológico entre la jerarquía simpatizante con el PAN y el nuevo modelo que éste viene siguiendo.

Pero habría que considerar también la actitud de la jerarquía católica, ya que pareciera que su intransigencia e intento de control, producto del temor por la autonomía de los laicos, está resultando contraproducente y por ello tanto católicos del cristianismo de la liberación como católicos hasta hace poco acrílicos de la jerarquía, tienden a incrementar sus cuestionamientos. Por ejemplo, seguramente a gran cantidad de católicos militantes o simpatizantes del PAN no les agradó el que en las elecciones de Chihuahua en 1986 el Delegado Apostólico prohibiera a los obispos de esta entidad la suspensión de los cultos como protesta contra el fraude electoral, y por ello se oponen al nombramiento de obispos coadjutores con derecho a sucesión que viene dándose en

¹² Barranco y Pastor. Por otro lado, Abel Vicencio Tovar, en un artículo sobre la participación política del clero en México, deja ver esta compatibilidad: "... a partir de 1981 y durante las duras batallas electorales en el norte del país exitosas para el PAN, especialmente la de Chihuahua en 1983, tanto el Comité de la Conferencia Episcopal Mexicana como diversos obispos, han roto un silencio que había desconcertado a los católicos en los últimos decenios." (Tovar, Vicencio en Molina Piñeiro, Luis J. p.219)

aquellas diócesis que cuentan con obispos combativos ante el Estado. Esta inconformidad y la creciente distancia entre la doctrina social de la Iglesia y los nuevos postulados panistas aparecen reflejados en las palabras del expresidente de la Acción Católica Mexicana, Abel Vicencio Tovar, quien como candidato del PAN a la Senaduría en 1991 opinó que

"Los miembros del clero, ocupan su lugar como dignatarios eclesiásticos en el proceso de la evangelización de la cultura, pero tienen una mínima injerencia e influencia en la política del Estado mexicano y en la política partidista. Así -agregó-, los principales agentes de cambio en una sociedad plural no están estrictamente representados por la jerarquía." (Tovar p.219)

Desde el PAN la participación de los católicos en la lucha por la democracia se limita a la búsqueda de libertad para elegir y decidir un gobierno que se oriente por los principios de la justicia y la libertad. Su objetivo primordial se restringe por tanto al respeto al voto, a pesar de que el Secretario de Prensa de este partido Partido ha advertido que la participación en las elecciones de 1991 tuvo como fundamento para todos los panistas la búsqueda del respeto a la persona humana por el hecho de ser hijo de Dios.¹⁴

G) El Espacio de Laicos en la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (1992). Una reacción al dominio vaticano.

Por lo que se refiere a la violación de los derechos humanos al interior de la Iglesia cabe mencionar la participación de laicos católicos en la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, que se realizó en 1992 con la intención de conmemorar 500 años de Evangelización en América Latina.

Ante un panorama eclesial endurecido desde el Vaticano, en el que se reforzaba el autoritarismo, resulta interesante el caso de un sector laico de la Iglesia en México que se organizó como resistencia a los mecanismos de control jerárquico durante esta IV CELAM.

Desde la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano realizada en la ciudad de Puebla en 1979, un conjunto de organismos laicos inspirados en la Teología de la Liberación, se coordinó con la finalidad de ofrecer a los medios de comunicación información sobre el evento. En esa ocasión lograron proporcionar una plataforma a los obispos

¹⁴ Entrevista con Alberto Loyola, Secretario de prensa del PAN. 30 de marzo de 1992.

latinoamericanos de claro compromiso con los sectores más desfavorecidos de la sociedad.

Esta experiencia fue el antecedente para que, años más tarde, a partir de reflexiones y acciones conjuntas en coyunturas eclesiales y políticas importantes (como las visitas del Papa Juan Pablo II al país), se conformara el Espacio de Laicos (ESPLAI). Este organismo adquirió un carácter de red de centros de inspiración cristiana al servicio de los pobres y de los sectores eclesiales simpatizantes con esta corriente, ya que no contaba con una estructura formal. Al ESPLAI pertenecían: el Centro Antonio de Montesinos (CAM), el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), el Centro Regional de Información Ecueménica (CRIE), el Centro de Estudios Ecueménicos (CEE), Servicio de Paz y Justicia-México (SERPAJ), la Coordinadora Nacional de Comunidades de Base (CEB'S), el Centro de Reflexión Teológica (CRT), Servicios de Información y Educación para la Acción Comunitaria (SIEPAC) y Servicios de Información Procesada (SIPRO).

El año de 1991 el ESPLAI contactó a centros similares de 6 países de América Latina con la finalidad de organizar un proyecto de análisis, producción y difusión respecto a los problemas en la Iglesia y de América Latina y los nuevos temas de discusión que se tratarían durante la IV CELAM en Santo Domingo en 1992.

Acudieron al llamado organismos de Argentina, Chile, Colombia, México, Nicaragua y República Dominicana.

Se formó entonces el Colectivo Latinoamericano de Servicios Especiales de Comunicación (CLASEC) cuyas actividades consistieron en: la elaboración de un boletín informativo y de análisis para la prensa, "Servicios Especiales de Comunicación" (SEC), y la organización y realización de conferencias de prensa donde se diera a conocer la situación de la Asamblea Episcopal y se debatieran los temas de mayor controversia.

La Asamblea General de la CELAM se caracterizó por su hermetismo. Ante la queja de la prensa acreditada que no tenía el acceso suficiente a la información sobre lo que ocurría en el evento y ante la acusación por parte de miembros de la jerarquía católica a algunos medios de distorsionar la información, en el boletín del CLASEC se planteó lo siguiente:

"Uno de los problemas centrales que plantea la sociedad moderna, ante la ausencia de modos de vida y cosmovisiones únicas y excluyentes, es justamente el asunto de la comunicación... La que ... para poder realizarse reclama la ausencia de dominación. Reclama reconocer que en el mundo

contemporáneo la condición para que los discursos se hagan creíbles pasa por su capacidad de argumentación, de sostener ideas razonables y razonadas"

Y ante una serie de preguntas que se plantean al Episcopado Latinoamericano el SEC afirma:

"Todas estas interrogantes claman por respuestas, reclaman mucha inteligencia y capacidad de argumentación para evitar caer en el riesgo de una Iglesia que pudiera suponer que los laicos están sólo para callar y obedecer. De esta capacidad nadie se puede eximir ... debieran tenerla aquellos que, manifestando su intención de ser portadores de la "modernización" de la Iglesia Latinoamericana -cuando afirman que las tradiciones del magisterio latinoamericano son sólo cosa del pasado- descalifican sin argumentos a la vez que, en los hechos, niegan la posibilidad de diálogo con una sociedad que, precisamente por su aspiración a la pluralidad y a la democracia, tiene que darle un lugar especial a la comunicación con ausencia de dominación." (SEC No.9. 22 de octubre de 1992. p.1)

El hermetismo de la Asamblea que se encontraba fuertemente controlada por la diplomacia vaticana y el nivel de análisis que se logró fueron factores que contribuyeron para que el proyecto el CLASEC fuera un éxito. Gracias a su boletín de información y análisis y a sus Conferencias de Prensa, en las que llegaron a convocar a importantes especialistas y a mayor número de medios de comunicación que los mismos obispos, presionaron a la jerarquía católica a informar sobre lo que estaba sucediendo en la Asamblea Episcopal y fue posible dar cuenta de que el conflicto intraeclesial en esta ocasión consistió, ya no en la tan debatida hasta entonces "opción por los pobres" sino en el control vaticano. Al respecto el CLASEC concluyó:

"Cada reunión del episcopado latinoamericano ha sido influida, a la vez que ha tenido un efecto directo sobre las diferentes coyunturas en las que se ha realizado. Medellín fue la resonancia del Concilio Vaticano II en AL, Puebla fue de hecho el inicio del pontificado de Juan Pablo II. Falta tomar un poco más de distancia en el tiempo para valorar adecuadamente cuál es el contexto que incide sobre Santo Domingo. Tal vez no sea del todo infundado pensar que lo ocurrido sea el inicio de una etapa de transición de la Iglesia y de su vínculo con la sociedad, que, como ocurre en estos momentos, por ahora sólo presenta los rostros de lo que va quedando atrás y que en el futuro próximo habrá que erradicar como condición para poder avanzar. Pensamos sobre todo en el autoritarismo interno que en su decadencia hace esfuerzos por reafirmarse." (SEC No.12. 28 de octubre de 1992)

CONCLUSIONES

Cuando contemplamos la participación política de los cristianos en la historia de México, vemos que si bien ha estado condicionada por diversos factores como los lineamientos del Magisterio de la Iglesia, la situación política de la jerarquía católica mexicana, las corrientes teóricas de la época y el contexto histórico del país, cuenta con una dinámica propia. Es decir, ni únicamente el Vaticano, ni sólo el episcopado mexicano ni las puras teorías y corrientes políticas determinan su acción. Ciertamente, en cada etapa de su historia todos estos factores la condicionan y alguno pesa más que los demás. Por ejemplo, durante el catolicismo social fue la Encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII el motor de los católicos organizados; sin embargo, la militancia en el Partido Católico Nacional y los futuros partidos en que derivó esta acción social, se oponía a los lineamientos del Papa:

"En las circunstancias actuales hay que emplear esta expresión (Democracia Cristiana) quitándole todo sentido político y no atribuyéndole más significado que el de una acción cristiana beneficiosa para el pueblo" (Encíclica *Graves de comuni*. Cit. por Canto. 1995 p.5)

Es decir, el Pontífice Romano impulsaba la acción social pero no la política.

Las diferencias entre militantes laicos y la cabeza de la Iglesia son aún más claras, como hemos visto, en el caso de los católicos identificados con la Teología de la Liberación.

"Atenta especialmente contra la unidad esa desviada posición teológica que pone el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal..." (Actitudes eclesiales y orientaciones pastorales para la tarea evangelizadora" Alocución del Santo Padre a los obispos de Uruguay, 8 de mayo de 1988).

Por otro lado, resulta interesante notar cómo el compromiso social de los católicos en México históricamente se ha visto condicionado por las relaciones que se establecen entre importantes miembros de la jerarquía eclesiástica y el gobierno mexicano. Ejemplo de ello es la orientación de organizaciones laicas como las del catolicismo social que se expandieron durante la dictadura de Porfirio Díaz, el Partido Católico Nacional de la segunda década de nuestro siglo, la Guerra Cristera de fines de la segunda mitad de los veinte, el modelo de Acción Católica que predominó durante tres décadas (de 1930 a 1960) y el nuevo catolicismo social anticomunista de los sesenta.

Los investigadores de este tema coinciden en destacar que la jerarquía eclesiástica ha pretendido conformar un laicado que sirva como su "brazo largo" de manera que respalde e implemente las actividades que realizaba la institución (ACJM, CNL, etc.) y no un sector participante y autónomo.

Según el investigador Oscar Núñez, la iglesia católica en México, además de ser profundamente clerical, "Ha estado también fuertemente centralizada en un episcopado conservador, profundamente dependiente del Vaticano" y después de la guerra cristera, "ha manifestado una gran preocupación por evitar todo conflicto con el Estado". Núñez considera que "sin la presión de masas politizadas que la hayan obligado a tomar partido como sucedió con los Episcopados de América del Sur, se ha sostenido siempre al punto de vista social un desarrollismo demócrata-cristiano, que no ha aceptado que sus organismos de acción y organización, tales como los 'Secretariados Sociales', vayan más allá de políticas sociales tibias." El investigador advierte que, encabezada por obispos centralistas, la Conferencia del Episcopado Mexicano se ha preocupado principalmente por problemas intereclesiásticos y por implementar una pastoral "centrada en los problemas espirituales" y por ello "Medellín y sus importantes orientaciones sociales no son en general (para el episcopado) un punto de referencia." (Núñez p.188)

Como hemos visto, las organizaciones más independientes, como las que se resistieron a ser integradas a la AC después de los arreglos del 29 y, posteriormente el MPC y el SSM, rechazaron formal o tácitamente las relaciones entre clero y laicado impuestas por la jerarquía eclesiástica.

Vemos entonces que son también los laicos quienes, al interior de la Iglesia, menor control por parte de la jerarquía sufren y que, cuando sus autoridades eclesiales realizan acciones reprobatorias, llegan a la crítica y a la rebelión. Tres ejemplos en diferentes períodos de la historia dan cuenta de ello. Por un lado están los organismos que no se adhirieron a la AC después de la Guerra Cristera, por otro, el conjunto de instancias que cuestionaron la nueva legislación y la actitud del Nuncio Apostólico ante las reformas constitucionales de los artículos 30, 50, 27 y 130, y por último, la iniciativa de comunicación para la Asamblea Episcopal de Santo Domingo.

Para Roberto Blancarte, la experiencia de lucha de poder que experimentaron las organizaciones laicas a mediados del presente siglo sirvió para conformar, en el mediano plazo, "una conciencia crítica eclesial, sobre todo en lo relativo a la sociedad." Si bien la generalidad de los obispos se opuso a las visiones que proponían, un pequeño grupo de ellos

aceptó algunas tesis críticas, sentando así las bases para, posteriormente, relanzar algunas de sus ideas al resto de la sociedad. (Blancarte. 1992 pp.291-292)

Por otro lado, si bien el Vaticano y la jerarquía eclesiástica han condicionado en buena medida la participación política de los laicos al dirigir su militancia sobre la base de lineamientos doctrinales, éstos no han sido inmunes a corrientes sociológicas y políticas distintas, algunas de ellas, como el liberalismo y el marxismo, consideradas por el magisterio como enemigas de Dios y de la Iglesia.

Ello ha repercutido en el tipo de organizaciones en las que participan. Tenemos las organizaciones políticas cuya fundamentación es cristiana, como los partidos Católico Nacional y Demócrata Mexicano; y las organizaciones laicas, seculares, plurales, que van desde el Partido Acción Nacional hasta las organizaciones de izquierda. Al respecto Manuel Canto afirma:

"Lo que hace que la participación política de éstos (católicos) sea vista con una mirada especial, y por tanto se constituya en un objeto específico de estudio es, ya sea el hecho de la participación política en organizaciones específicamente cristianas ... o bien, el fenómeno mucho más novedoso de la explicitación de una ética cristiana en una participación política en organizaciones no cristianas e incluso en organizaciones inspiradas en perspectivas políticas que -hasta hace unas tres décadas- fueron consideradas como anticristianas por excelencia; fenómeno esporádico en Europa, pero bastante frecuente en América Latina al grado de despertar una amplia curiosidad y necesidad de conocerlo." (Canto 1995. p.31)

En este trabajo encontramos tres corrientes teóricas que a lo largo de la historia han jugado un papel importante en la participación política de los católicos por ser los referentes de su acción. Estas son: el integrismo (evidente en la LNDLR, la UNS, el MURO, la UNPF y Pro-Vida, entre otros), el catolicismo social (contemporáneo de la dictadura de Porfirio Díaz y la Revolución Mexicana, fuente de inspiración del Secretariado Social Mexicano en auge, presente por muchos años en el Partido Acción Nacional, además del PDM y actualmente reimpulsado por el IMDOSOC) y el cristianismo de liberación, presente en las comunidades eclesiales de base, en centros de formación y comunicación y que más que en organizaciones es visible en los cristianos de izquierda.

Todos estos factores muestran que, si bien los laicos organizados en México no han logrado recuperar la importancia política que tuvieron en tiempos del catolicismo social, son

un sector eclesial especialmente interesante por sus ámbitos de acción. Esto es, a diferencia de la jerarquía eclesiástica y el clero en general, los integrantes de estas organizaciones participan activamente en la dinámica social que se va dando cotidianamente desde el ámbito familiar hasta los organismos políticos más variados (los partidos, las corporaciones, las organizaciones populares, los nuevos movimientos sociales, las ONG's, etc.). Es por ello que impactan y son impactados por las coyunturas de manera muy distinta a sus pastores. Sus agrupaciones eclesiales son más afectadas por una sociedad secularizada y por ello cuentan con mayor capacidad para incidir en la misma.

En este sentido, la demanda de respeto a los derechos humanos y particularmente el reclamo democrático que a fines de la década pasada contribuyó a la transformación del orden internacional y que en México dió lugar a un importante cambio al interior del sistema de partidos, afectó también a ciertas organizaciones católicas, llevando a algunos de sus integrantes a replantear sus posturas ante la cuestión electoral y a proponer, por tanto, nuevas preguntas sobre la necesidad del diálogo y la tolerancia en su reflexión religiosa y en su participación política (calificadas por muchos como intransigentes).

Probablemente una de las diferencias más profundas de los laicos católicos que a partir de su reflexión religiosa participan en la vida política del país, es el lugar que le otorgan a la religión en su participación política y el papel de lo político en los espacios religiosos, es decir, la concepción de la relación religión y política, que, como vimos al inicio de este trabajo, lleva a la consideración o no de la autonomía de cada uno de estos ámbitos. Algunos, en consonancia con los lineamientos del Pontífice Romano, considerarán que los modelos políticos deberán derivarse de sus concepciones cristianas.

"El Papa Juan Pablo II, a lo largo de su amplísimo magisterio, ha insistido en que los miembros de la Iglesia definan claramente, en el pensamiento y en la actividad, su identidad cristiana y católica en medio del mundo pluralista en el que viven." (Olimón 1989 p.13)

Otros, en cambio, únicamente ejercerán un juicio ético ante la realidad social y por tanto no intentarán derivar de sus concepciones religiosas una opción política obligada ni dependerá su participación en la lucha por el poder de la institución eclesial.

"Los cristianos coincidimos con la democracia, sencillamente desde nuestra vivencia ética y vocación comunitaria, porque es un valor y un derecho humano...La historia del país nos ha

salvado de la tentación de la 'democracia cristiana', la que desde una visión evangélica e histórica no parece ser ni lo uno ni lo otro. Es mejor que la participación de los cristianos se siga dando como ciudadanos al seno de los diferentes procesos sociales y sus instancias, éstos agrupados y definidos por lo social y no por lo eclesial. Es la hora de vivir la fe en la democracia." (Llamamiento)

Sin embargo, como hemos visto, en este fin de milenio, cuando los sistemas modernos se encuentran ya desgastados, los polos de izquierda y derecha católicos se han incorporado a las luchas democráticas desde diferentes concepciones, espacios, discursos y estrategias pero con la misma táctica: la conformación de una nueva cultura política. Desde esta perspectiva la batalla por alcanzar procesos electorales limpios los hace coincidir, por ejemplo, en la denuncia del fraude, aunque queda pendiente la unificación para lograr también la democracia en la institución que los congregate, porque finalmente ello dependerá de su pujanza y calidad.

Habría que reconocer también que en el fondo de las diversas concepciones democráticas de los laicos se encuentran dos proyectos de sociedad y de iglesia, ya que contemplan como sujetos fundamentales a sectores distintos. Para quienes se inspiran en la Doctrina Social de la Iglesia son precisamente los católicos los llamados a construir la historia; para quienes se nutren de la teología de la liberación son los pobres, con sus elementos culturales, quienes ofrecen alternativas. (Crf. Pastor 1991)

Desde luego las situaciones económicas que enfrentan condicionan sus opciones, sobre todo las de aquellos cristianos que experimentan un proceso de inserción en zonas marginadas. En ellos la lucha por la democracia se da fundamentalmente en la búsqueda de condiciones de vida mínimamente dignas para ciertas poblaciones, como las indígenas. Por otro lado, la reivindicación de los derechos de los pobres los ha ido llevando a impulsar su participación y a transformar, no sin dificultades, sus propias actitudes "mesiánicas" o "caudillistas". Pero probablemente lo novedoso de su participación política es su disposición para participar con sectores sociales diversos en movimientos de carácter amplio, como el "Movimiento Ciudadano por la Democracia" (MCD) y la Alianza Cívica.

"El carácter ciudadano de las luchas sectoriales nos ha mostrado con claridad que el sujeto que puede en conjunto articular y luchar por la democracia no es otro sino la propia sociedad civil... No es en la marginalidad, la dispersión ni en la clandestinidad donde la sociedad civil pueda hacer valer como fuente de la legitimidad y la legalidad...es fundamental que...se proponga, por todas las vías, su más amplia articulación y fortalecimiento. Así

aparece la necesidad estratégica de construir y construirnos en torno de un gran eje articulador...Hoy por hoy sólo existe un eje que puede ser al mismo tiempo unificador y cohesionador de la sociedad civil...es la lucha ciudadana, conquista y construcción, de una DEMOCRACIA INCLUYENTE de todos los mexicanos y de sus DERECHOS HUMANOS." (Llamamiento)

En la participación de los laicos aquí considerados en la lucha por la democracia se ve claramente el impacto que la sociedad secular ha logrado en espacios religiosos. Pero también es innegable el aporte de una ética cristiana en la vida política nacional por parte de estos laicos, a pesar de las limitaciones. Mucho se ha reflexionado sobre la necesidad de participar en las organizaciones sin pretender satisfacer intereses particulares, de entender el poder como una forma de servicio, de comprometerse con las luchas populares, de defender los derechos humanos, de incluir en la lucha política valores como el perdón, la fraternidad, la validez de las dimensiones personales y afectivas, el agradecimiento, la verdad, la tolerancia, la capacidad de autocrítica, la sinceridad, el amor a los adversarios, la esperanza, etc.

"Para los cristianos entonces la relación entre fe y política es mediada por el aspecto ético que se desprende directamente de la fe. Aunque la concretización de estos principios se da mediante diversas opciones específicas decididas por la experiencia y el análisis social que cada quien realice, es posible sin embargo afirmar que la dimensión de la fe dinamiza en el pueblo pobre y creyente su valoración y aspiración de la democracia. Las trabas están en las culturas política y religiosa dominantes, no en la fe misma." (Llamamiento)

Parece innegable que tanto los que se inspiran en la teología de la liberación como los que lo hacen en la Doctrina Social de la Iglesia han mantenido una lucha ante el Estado que durante mucho tiempo parecía perdida y han obtenido logros que de una u otra manera van llevado a una nueva relación de poder entre la sociedad mexicana y su gobierno. La participación de los católicos desde hace mucho tiempo en el PAN es un claro ejemplo de ello.

Por otro lado, a diferencia de hace apenas unos años, durante los cuales la intransigencia caracterizó a los cristianos de esta corriente, la aceptación del pluralismo político y la heterogeneidad cultural y religiosa es una constante que los convoca a asumir una actitud de diálogo, tanto en el terreno político como en el eclesial.

La nueva práctica de los cristianos permite dar cuenta de que es en la construcción de los fragmentados proyectos de los movimientos sociales contemporáneos donde permanece una búsqueda de sentido por parte de los sujetos.

Como afirma el investigador Eduardo Nivón: "Las actuales condiciones, que muestran la existencia de cambios profundos en la estructuración de nuestras sociedades, exigen fijar la atención en estos procesos sobre su potencialidad transformadora de las estructuras ideológicas y culturales, a partir de las cuales se está dando un combate subterráneo por imponer nuevos sentidos a la vida social y a la participación política". (Nivón p.17)

Las nuevas prácticas han permitido al análisis social caer en la cuenta de que esta búsqueda de sentido no es necesariamente racional. De hecho, ni el comportamiento de los sujetos ni la conformación de voluntades colectivas ni la constitución de identidades y proyectos históricos son exclusivamente racionales. (Canto 1991)

Varios científicos sociales, entre los que se encuentra Alain Touraine, coinciden en percibir dentro de las nuevas subjetividades que acompañan este proceso, nuevas identidades colectivas y un auge de la religión como elemento presente en la cultura contemporánea, capaz de proporcionar sentido a la vida y a las luchas sociales.

En el caso de América Latina, el factor religioso siempre ha sido para la sociedad un espacio del que se siente propietario y en el que obtiene identidad. Lo religioso y lo sagrado han funcionado como un refugio en tiempos de crisis, ya que arraigan la resistencia, dan significados propios a la acción y a la espera y se alimentan del por-venir trascendente. (Barranco y Pastor 1988)

Durante la crisis epocal, si bien lo religioso también ha funcionado como instrumento de subordinación y fuga de masas, como es el caso de algunas sectas y corrientes católicas, lo sagrado ha llegado a adquirir nuevas vigencias, desplazando la racionalidad moderna e integrando nociones utópicas de la realidad.

Esta nueva religiosidad no se limita al pulular de "misterios" y prácticas encaminadas a alcanzar el éxtasis y el encuentro con uno mismo ni a la religión "light" que, carente de dramatismo, incoherente doctrinalmente, asistemática y sin compromisos personales y éticos, acepta en las sociedades occidentales, ciertas verdades religiosas sin confiar en la Iglesia, pero sin mostrar tampoco, una hostilidad abierta hacia ella.

Si, como hemos visto, la religión está presente en los nuevos movimientos sociales, se puede decir, como Manuel Fernández del Riesgo, que éstos contienen aspectos "filo-religiosos". En algunos de ellos es posible percibir la reivindicación de

una ética que pretende universalizarse, y una concepción social, del mundo y del hombre, que va más allá del presentismo y la evasión de la trascendencia. (Fernández del Riesgo, pp. 77-101)

"Algunos tienen una referencia explícita a las confesiones tradicionales; en otros laten viejas resonancias de izquierda, todos están recorridos por un utopismo parareligioso de armonía y solidaridad mundial con los hombres y con la Naturaleza" (Mardones, 1985, p.9)

Sin embargo, habría que recordar que en todo movimiento social (y aquí no se trata de excepciones) si bien se pueden llegar a superar las diferencias políticas a través del ejercicio de prácticas solidarias y fraternas que den lugar a nuevas relaciones entre los hombres, también se llegan a reproducir actitudes intransigentes, autoritarias y de lucha por el poder que los alejan de sus objetivos.

De cualquier manera, la conservación de la esperanza, el aporte de un sentido a la historia y la concepción del poder como un medio para servir, vividos en un contexto en el que la polarización social se agudiza cada vez más y la carencia de alternativas para los grandes sectores desfavorecidos es evidente, son aspectos que en la discusión contemporánea sobre ética y política habría que considerar.

"La participación política es una práctica que purifica y amplía los horizontes del seguimiento a Jesús. Vivimos con fuerza la experiencia del desierto y de la esperanza a pesar de la realidad antiesperanza reinante. Somos tentados por los finos hilos del poder y la ambición, al ejercer cargos, al discutir posturas, al promover alianzas, al confrontar el proyecto dominante, aceptamos que no siempre resolvemos con valores evangélicos estos dilemas, pero reafirmamos nuestro compromiso por construir un poder que auténticamente sea servicio". (Encuentro de cristianos en el PRD y la lucha popular. p.7)

APENDICE

EL NUEVO ESPECTRO DE LAS ORGANIZACIONES LAICAS UN INTENTO DE CLASIFICACION

A) Tipología de organizaciones según su actividad.

Durante los primeros años de la década de los noventa el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) elaboró una "Tipología de las organizaciones cívicas y populares en México, integradas en organismos laicos" que consiste en lo siguiente:

1.- Organismos eclesiales: Acción Católica Mexicana (ACM), Adoración Nocturna, Apostolado de la Cruz, Apostolado de la Oración, Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Club Serra de México, Confederación Nacional de Congregaciones Marianas, Consejo Consultivo, Cursillos de Cristianos, Equipos de Apostolado Secular, Damas Vicentinas, Hermandad Oblatos San Benito, Jornadas de Vida Cristiana, Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM), Legión de María, Movimiento de renovación en el Espíritu Santo, Movimiento Familiar Cristiano (MFC), Movimiento por un mundo Mejor, Orden de Caballeros de Colón, Promoción del Desarrollo Popular, Secretariado Social Mexicano, Unión de Católicos Mexicanos (UCM), Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), Venerable Orden Tercera de Santo Domingo, Venerable Orden Tercera del Carmen y Venerable Orden Tercera Franciscana, etc.

2.- Organismos de Derechos Humanos: Academia Mexicana de Derechos Humanos, Amnistía Internacional, Asociación Internacional contra la Tortura - Sección México, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, Comité Pro-defensa de presos, perseguidos, desaparecidos y exiliados políticos de México (Comité Eureka), Coordinadora Nacional de Defensa de los Derechos Humanos. En todos estos grupos, si bien participan cristianos, no son explícitamente de dicha inspiración. Existen otros de origen eclesial o clara inspiración cristiana: el Comité de Derechos Humanos del Ajusco, el Centro de Estudios Jurídicos y Sociales "P. Enrique Gutiérrez", el Centro "Fray Bartolomé de las Casas", el Centro de Derechos Humanos de la Sierra Madre del Sur (Motozintla, Chis.), los comités de la Defensa de la Libertad Indígena, en Palenque y Amatán, Chis., la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos en Chihuahua, el Centro "Miguel Agustín Pro Juárez", el Centro "Fray Francisco de Victoria O.P.", el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, el Centro nacional de Comunicación Social, el Comité Cristiano "Pueblo Nuevo", el Comité Promotor de Derechos Humanos "P. José Guadalupe Michel", el Centro Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca,

Derechos Humanos de Comalcalco (Tabasco), el Comité de Derechos Humanos de Tabasco, el Centro Cholollán de Derechos Humanos "Presbítero Francisco Hernández", la Comisión Independiente de Derechos Humanos de Morelos, y el Comité de Derechos Humanos "Sergio Méndez Arceo" en Tulancingo, Hidalgo. (Cfr. Miguel Concha "Los Derechos Humanos en el Conjunto Doctrinal del Vaticano II" en rev. Justicia y Paz. No. 29. México, enero-marzo 1993. p. 40)

3.- Movimientos ecologistas: Centro de Ecodesarrollo, Coordinadora Nacional Contra Laguna Verde Nuclear (CONCLAVEN), Federación Conservacionista Mexicana, Grupo de estudios ecológicos (GEA), Grupo de los Cien, Instituto Autónomo de Investigaciones Ecológicas, A.V. (INAIE), Movimiento Ecologista Mexicano (MEM), etc.

4.- Centros de investigación y de capacitación; escuelas y centros de formación; centros culturales, artísticos y educativos: Centro de Estudios de Pastoral Social-Caritas, Centro Antonio de Montesinos, Centro de Estudios Ecuménicos, Centro de Estudios Educativos, Centro de Reflexión teológica (CRT), Círculo de Estudios sobre Teología de la Liberación, Confederación Nacional de Escuelas particulares, Instituto Internacional de Estudios Superiores, Instituto Mexicano de Doctrina Social Católica (IMDOSOC), Instituto Mexicano de Estudios Sociales (IMES), Investigación, Comunicación e informática para el Desarrollo (CIDAC), Unión Nacional de Estudiantes Politécnicos, Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), Universidad Iberoamericana, Universidad Obrera de México (UOM), Universidad La Salle, Universidad Intercontinental, etc.

5.- Medios de Comunicación Social: Casa Unida de Publicaciones, S.A. (CUPSA), Centro Nacional de Comunicación Social, A.C. (CENCOS), Centro Regional de Información Ecuménica, Distribuidora Internacional de Revistas, Librería Parroquial de Clavería, Obrera Nacional de la Buena Prensa, revista CENCOS-IGLESIAS, revista Christus, revista Estudios Ecuménicos, revista Señal, revista Misional, revista "Signo de los Tiempos", Servicios Informativos Procesados (SIPRO), Unión de Peirodistas Democráticos (UPD), etc.

6.- Organismos de producción y asesoría; cajas populares, cooperativas: Despacho de Orientación y Asesoría Legal (DOAL), Diseño y Estudio de Programas (DESPRO), Frente Nacional de Abogados Democráticos (FNAD), Jaragua, A.C. Gestora y Asesora de Proyectos, Unión de Empresarios Católicos (UDEC), Unión Nacional de Profesionistas (UNP), Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), etc.

7.- Sindicatos, movimientos obreros y laborales, movimientos de apoyo a trabajadores migratorios: Asociación de Trabajadores Sociales Mexicanos, Asociación Nacional Guadalupeña de Trabajadores Mexicanos, Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), Frente Auténtico del Trabajo (FAT), Juventud Obrera Católica (JOC), Movimiento de Trabajadores Cristianos, Mujeres en Acción Sindical, Sindicato Independiente Nacional de Trabajadores de la Industria del Hierro y Acero (SINTIHA), Mesa Obrera del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP), etc.

8.- Movimientos de campesinos e indígenas: Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), Comité de Unidad Campesina (CODUC), Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI), Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), Unión General Obrero, Campesina y Popular (UGOCP), etc.

9.- Movimientos urbano-populares: Asamblea de Barrios, Comunidades Eclesiales de Base, Coordinadora Nacional de Movimientos Urbano Populares (CONAMUP), Equipo Pueblo, etc.

10.- Frentes regionales o estatales, coordinaciones regionales o estatales: Centro de Coordinación de Proyectos Ecueménicos (CECOPE), Enlace, Comunicación y Capacitación A.C., Espadio de Laicos (ESPLAI), Frente Nacional Contra la Represión, Frente Nacional de Abogados Democráticos, Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares, etc.

11.- Organismos de solidaridad: Asociación Mexicana para las Naciones Unidas (AMNU), Comité Cristiano Internacional de Solidaridad latinoamericana "Mons. Oscar A. Romero", Comité de Madres, familiares de presos, desaparecidos y asesinados políticos de El Salvador "Mons. Oscar A. Romero", Comité de Solidaridad con Grupos Etnicos Marginados, Comité de Solidaridad con Haití, Comité Mexicano de Solidaridad con la Independencia de Puerto Rico, Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala, Coordinadora Cristiana de Solidaridad con el Pueblo de Guatemala, Instituto de Estudios Socioeconómicos de Honduras, Programa de Ayuda a Refugiados Centroamericanos de SEDEPAC, Servicio, Desarrollo y Paz (SEDEPAC), Servicio, Paz y Justicia (SERPAJ), etc.

12.- Movimientos de mujeres: Centro de Apoyo a la Mujer "Margarita Magón" A.C., Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer (CICAM), Colectivo Contra la violencia hacia la Mujer (CAMUAC), Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano (CIDHAL), FEM, Grupo de Educación Popular con Mujeres (GEM), Liga Internacional de Mujeres Pro-Paz y Libertad, etc.

13.- Movimientos juveniles y de la niñez: Asociación de Scouts de México, Educación para el Niño Callejero (EDNICA), Hogares Providencia, Movimiento Estudiantil y Profesional (MEP), Movimiento de Juventudes Cristianas (MJC), Obra para la Protección de la Joven, Centro Juvenil (CEJUV), Hogar Integral de Juventud, etc.

Los niveles de eclesialidad y participación política son diferentes en cada uno de estos organismos, sin embargo, en todos ellos destaca la militancia y/o relación de los católicos. De tal manera que resulta difícil creer que la militancia de los laicos está en crisis. Probablemente las nuevas formas de participar en la política y los cambios en la relación jerarquía-laicos no permite distinguir su presencia con facilidad. Sin embargo, parece innegable su protagonismo.

B) Clasificación por su orientación política.

En términos ideológicos, como hemos visto, del SSM y de organismos que tuvieron funciones similares fueron surgiendo diferentes formas de participación. Todos ellos recibieron la influencia en su origen del catolicismo social pero en su caminar fueron adoptando los diversos cambios experimentados, no sólo en el ámbito eclesial, sino también en el de la sociedad. Apoyados en el trabajo de Manuel Canto podemos distinguir actualmente tres tendencias en los católicos militantes:

a) Los integristas que, a pesar de las críticas a su intolerancia, han mantenido una presencia pública en su lucha contra la campaña para combatir el SIDA que lleva a cabo la Secretaría de Salud. El Presidente del organismo más representativo de la intransigencia católica en este nuevo periodo de la historia, Jorge Serrano Limón, del Comité Pro-Vida, llegó a acusar al Secretario de Salud de aprovechar la campaña antes citada para promover el homosexualismo y las relaciones sexuales fuera del matrimonio y demandó que la Secretaría a su cargo se coordinara con la Iglesia Católica para realizar la campaña. Durante esta batalla Pro-Vida demandó que se modificara el enfoque de la Secretaría de Salud, de manera que se suspendiera la "promoción del condón" y exigió la penalización del homosexualismo, el adulterio, el amor libre, la paternidad irresponsable, el divorcio y demás desviaciones que atentan contra la familia. (ByP p.59). Ahora bien, aunque después de 1988 mantuvo cierta presencia pública, ésta nunca llegó a ser tan intensa como durante aquel año electoral.

b) Por otro lado estarían los que participan en movimientos derivados del catolicismo social y que, por tanto su fuente

de inspiración es la Doctrina Social de la Iglesia. Estos católicos, si bien no asumen los postulados del liberalismo en su conjunto, han incorporado algunos de sus planteamientos, por ejemplo, en la crítica a la regulación de la economía por parte del gobierno. Ello se explica por su carácter y apoyo reducidos a lo empresarial, "nacidos más bien en la óptica del colaboracionismo de clases". Sus objetivos son: la promoción de proyectos productivos en sectores populares, la formación de la conciencia social de los empresarios y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia desde su interpretación. Ante el cambio en la perspectiva ideológica de Acción Nacional, un grupo disidente de este perfil se planteó crear el Foro Doctrinario, partido político orientado en la línea de la democracia cristiana que podría ser contrarrestado por organismos empresariales inspirados en la doctrina social que apoyan las nuevas estrategias de política social del gobierno.

c) Por último tenemos a aquellos católicos que, si bien mantienen lazos con movimientos cristianos, evolucionaron hacia posiciones totalmente seculares. Por sus prácticas sociales y políticas buena parte de ellos pueden ser ubicados en la izquierda mexicana, aunque, según Canto, "se dan algunos casos de organizaciones que mantienen una cercanía bastante significativa con personajes e instituciones de la administración pública en los diferentes niveles de gobierno". Otros católicos han conformado los organismos cívicos, que, a pesar de ser simpatizantes de partidos, han optado por la participación desde instancias civiles, como el Frente Cívico Familiar de Yucatán, simpatizante del PAN, el Movimiento Ciudadano por la Democracia, simpatizante del PRD, etc., aunque habría que advertir que las organizaciones que estos católicos conforman reivindican su carácter no gubernamental (ONG), lo cual lleva a algunos a tomar distancia de los partidos políticos. Con el paso del tiempo su ausencia de militancia partidaria no evitará que participen, desde una perspectiva ciudadana, en actividades en favor de la democracia electoral a través de la observación de elecciones populares.

BIBLIOGRAFIA

Libros

- Adame Godard, Jorge. El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914. IMDOSOC, México, 1991.
- Arias, Patricia et. al. Radiografía de la Iglesia en México. 1970-1978. Cuadernos de Investigación Social No. 5. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, México, 1988.
- Blancarte, Roberto. Historia de la Iglesia en México. FCE, México, 1992.
- Boff, Leonardo. Iglesia: Carisma y Poder. Sal Terrae, España, 1982.
- Calvez, Jean-Yves y Henri Tincq. La Iglesia por la Democracia. Jus, México, 1994.
- Canto, Manuel. "Los cristianos y los movimientos sociales en México" en Canto, Manuel y Gabriel Muro (Coord.) El estudio de los movimientos sociales: teoría y Método. El Colegio de Michoacán/UAM-X, México, 1991.
- Carlos Castillo Peraza. "Cambios formales y cambio real" en Fundación Konrad Adenauer. México frente al nuevo siglo. Konrad Adenauer Stiftung, México, 1993.
- Castillo Peraza, Carlos. "Desafíos sociopolíticos del México de hoy". en VV.AA. Memoria. Congreso: México a un siglo de Rerum novarum (1891-1991). IMDOSOC, México, 1991.
- Díaz-Salazar, Rafael. El proyecto de Gramsci. Ediciones Hoac/Anthropos, España, 1991.
- Duquoc, Christian. Ambigüedad de las teologías de la secularización. Nueva biblioteca de teología, España, 1974.
- Dussel, Enrique. Diez años de historia de la Iglesia en América Latina 1969-1979. Edicol, México, 1979.
- Fernández Buey, Francisco. "Prólogo" en Díaz-Salazar, Rafael. El proyecto de Gramsci. Ediciones Hoac/Anthropos. España, 1991.

- Fernández del Riesgo, Manuel. "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos", en G. Vattimo (et.al.). En torno a la posmodernidad, Anthropos, España, 1990,
- Galeana, Patricia. Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio. UNAM, México, 1991.
- Gómez Hermosillo, Rogelio y Carlos Zarco. El compromiso político de las comunidades eclesiales de base. Memoria del Taller de Formación Política para Animadores de CEBs. Región Metropolitana. 23-25 enero de 1987. Centro de Estudios Euménicos.
- Guzmán, Luis. Tendencias eclesiásticas y crisis en los años ochenta. Cuadernos de la Casa Chata No. 170. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1990.
- Hinkelammert, Franz. La fe de Abraham y el Edipo occidental. Dei, Costa Rica, 1991.
- III Encuentro Nacional del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares. Memorias, Querétaro, mayo de 1989,
- Lechner, Norbert. Los patios interiores de la democracia. FLACSO, Santiago de Chile, 1988.
- Löwy, Michael. "Marxisme et Religion. Le defi de la theologie de la liberation", Quatrieme Internationale, No. 24. 1987.
- Mardones, José María. Raíces sociales del ateísmo, Fundación Santa María, Madrid, 1985,
- Mardones, José María. El desafío de la posmodernidad al cristianismo. Sal Terrae, España, 1988.
- Mardones, José Ma. Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto. Sal Terrae, España, 1993.
- Marramao, Giacomo. Poder y secularización. Homo sociologicus-Ediciones Península, España, 1989.
- Marroquín, Enrique. La Iglesia y el poder. Reflexiones sociológicas sobre la Iglesia. Dabar, México, 1993.
- Marroquín, Enrique. "El precio de la conciliación (1945-1956) en Puente, María Alicia (Comp.). Hacia una historia

mínima de la Iglesia en México. Jus, México, 1993. pp. 177-180.

- Mate, Reyes. Modernidad, religión razón. Escritos desde la democracia. Anthorpos, España, 1986.

- Mate, Reyes. "Cristianos de izquierda en una sociedad laica. Diez años después". Ponencia presentada en el congreso de Cristianos por el Socialismo, Madrid, 1983.

- Mendoza, Jesús . "A propósito de las relaciones Iglesia-Estado" en Juan Pablo II nos visita. CEB's, México, 1990.

- Meyer, Jean. La Cristiada. Siglo XXI, México, 1973.

- Molina Piñeiro, Luis J. (Coord.) La participación política del clero en México. UNAM, México, 1990

- Muro, Víctor Gabriel. Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec. Tesis de grado. Programa del Doctorado de Ciencias Sociales. Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México. Agosto de 1991.

- Negrete, Marta Elena. Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940. El Colegio de México-UIA, México 1988.

- Núñez, Oscar. Innovaciones democrático-culturales del movimiento urbano-popular. México, UAM-A, 1990.

- Ortega Pedraza, Esteban. "Secretariado Social Mexicano 1937-1968" en 90 años de pastoral social en México. CEPS-CARITAS MEXICANA, México, 1988.

- Puente, María Alicia. Hacia una historia mínima de la Iglesia en México. CEHILA/Jus, México, 1993.

- Ramos, Luis . "Ascenso liberal, intervención francesa, consolidación del Estado Mexicano (1804-1876)" en Puente, María Alicia. Hacia una historia mínima de la Iglesia en México. CEHILA/Jus, México, 1993.

- Ramos, Víctor. Poder, representación y pluralidad en la Iglesia. Universidad de Guadalajara, México, 1992.

- VV.AA. La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México. Siglo XXI, México, 1986.

- VVAA. Teología de la Liberación, Documentos sobre una polémica. DEI, Costa Rica, 1984.

- VV.AA. CEB's y compromiso político. Comunidades Eclesiales de Base, México, 1988

- VV.AA. Memoria. Congreso: México a un siglo de Rerum novarum (1891-1991). IMDOSOC, México, 1991.

- VV.AA. Nuestra palabra. El fraude electoral de 1991 y la participación ciudadana en la lucha por la democracia. Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, México, 1992.

Folletos y revistas

- Barranco, Bernardo . La Iberoamericanidad de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) en los años treinta. Mimeo, México, mayo de 1992.

- Blancarte, Roberto. Iglesia y Estado en México, seis décadas de acomodo y de conciliación imposible. Col. "Diálogo y Autocrítica N.15. IMDOSOC, México, 1990,

- Canto, Manuel. "Cristianos y Democracia (Notas sobre los referentes de la participación política de los cristianos en México". 1992. Mimeo.

- Canto, Manuel y Raquel Pastor. La relación Iglesia-Estado y las reformas constitucionales. Serie: Análisis y Coyuntura 3. CAM, México, 1992.

- Castillo, Enrique. Los derechos humanos en la perspectiva de la Iglesia Católica. Col. Doctrina Social Cristiana No. 23. IMDOSOC, México, 1991.

- Ceballos, Manuel y Miguel Romero. Cien años de presencia y ausencia social cristiana. 1981-1991. IMDOSOC, México, 1992

- Ceballos, Manuel. El sindicalismo católico en México"1919-1931). Col. Diálogo y Autocrítica No. 9. IMDOSOC, México, 1988.

- Ceballos, Manuel. Política, trabajo y religión. IMDOSOC, México, 1990.

- Ceballos, Manuel. Hacia un proyecto sólido de reforma. Col. Diálogo y Autocrítica No. 24. IMDOSOC, México, 1992.

- Ceballos, Manuel. "Iglesia, Estado y sociedad en México-una visión histórica del presente". Ponencia presentada en la

Conferencia Regional "Religión y Desarrollo en América Latina" organizada por la Societé Internationale de Sociologie des Religions y por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Ciudad de México, 10 al 14 de septiembre de 1990. Mimeo.

- Ceballos, Manuel. La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo. Colección "Diálogo y autocrítica No. 7. IMDOSOC, México, 1987

- Ceballos, Manuel. La Encíclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913. Colección Diálogo y Autocrítica. No. 2. IMDOSOC, México, 1986

- Ceballos, Manuel. "Rerum novarum" en México: cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia (1891-1931). Col. Diálogo y Autocrítica No.12. IMDOSOC, México, 1989

- Centro Antonio de Montesinos, Mujeres para el Diálogo, Centro de Información y Documentación Pedro Velázquez y el Centro de Estudios Ecuménicos. Los cristianos en la coyuntura electoral: desde la opción por los pobres. 15 de junio de 1982

- Centros y grupos cristianos de reflexión, estudio y acción. Fe cristiana y compromiso postelectoral. Documento de trabajo. México, D.F., a 20 de mayo de 1988. CEE, CRT, CRIE, CAM, Equipo Nacional de Comunidades Eclesiales de Base, SSM, SIEPAC, MTC, Centro de Derechos Humanos "FR. Francisco de Vitoria", CENCOS.

- Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares. Cuadernos 1, 1989, México,

- González Schmall, Raúl. Reformas y libertad religiosa en México. Col. "Diálogo y Autocrítica No. 22. IMDOSOC, México, 1992.

- Meyer, Jean. El Catolicismo Social en México hasta 1913. Col. Diálogo y Autocrítica n.1. IMDOSOC, México, 1985.

- Meyer, Jean. "Cincuenta años de radicalismo: la Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina. Diálogo y Autocrítica No.3. IMDOSOC, México, 1986

- Meyer, Jean. "La cuestión religiosa en México". Diálogo y Autocrítica No.10. IMDOSOC, México, 1989

- Llamamiento Los cristianos ante la lucha civil por la demcracia. Movimiento Ciudadano por la Democracia. II Encuentro Nacional. San Cristóbal, Chis, 28-29 febrero 1992

- Obispos de la región Pacífico Sur. Vivir cristianamente el compromiso político. 19 de marzo de 1982.
- Olimón Nolasco, Manuel. Continuidad y crisis: la formación política de los católicos mexicanos. Col. "Diálogo y Autocrítica" No. 11. IMDOSOC, México, 1989. p.3-17.
- Olimón, Manuel . Normalización para la concordia. Col. "Diálogo y Autocrítica". No. 28 IMDOSOC, México, 1992. p.35
- Rincón Gallardo, Gilberto. Ahora y a la luz del día, nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ediciones de Cultura Popular, México, 1987.
- Universitarios por el Comromiso, Carta a Juan Pablo II. 15 de abril 1990, Xalapa, Ver., mayo 1990.

Artículos de revistas

- Aguilar, Rubén y Guillermo Zermeño. "El Sinarquismo" un esbozo de interpretación" en rev. Umbral XXI, Universidad Iberoamericana, México, Verano de 1990.
- Aguilar, Rubén y Guillermo Zermeño. "Pasado y presente del Partido Demócrata Mexicano" en rev. El Cotidiano No. 24. julio-agosto de 1988.
- Algunas notas sobre la identidad del MCCLP. 16 de noviembre de 1991. Mimeo.
- Alvarez, Rafael. "Los cristianos en la lucha por la democracia" en rev. Cuadernos de Educación Popular. No. 8. Centro de Estudios Ecuménicos. Colección educación y comunicación popular. Noviembre de 1991.
- Barranco, Bernardo y Raquel Pastor. Jerarquía católica y modernización política en México. CAM/Palabra, México, 1989.
- Barranco, Bernardo y Raquel Pastor. "La participación política de los laicos a partir de Medellín" en rev. Análisis Sociales. No. 3. CAM, México, 1988.
- Barranco, Bernardo. "Juan Pablo II ¿Restaurador o posmoderno?" en rev. El Cotidiano No. 35. Mayo-junio 1990.
- Barranco, Bernardo. "La Conquista espiritual de la modernidad a propósito de la Centesimus Annus" en rev. Christus. No. 6. Agosto de 1991.

- Barranco, Bernardo. "Notas para un debate sobre la Iglesia Católica y la política en México". en rev. Análisis Sociales. 1-1988. CAM
- Bolívar, Augusto. "La democracia de lo cotidiano", Política. Suplemento de El Nacional, 27 de diciembre de 1990.
- Canto, Manuel y Javier Riojas. "Iglesia y derecha en México". en rev. El Cotidiano, No.24. UAM-A, México, julio-agosto 1988.
- Ceballos, Manuel. "La historiografía mexicanista y la Iglesia católica (1968-1988)" en Cristianismo y sociedad. No. 101. México, 1989.
- Colectivo de Teólogos. "La realidad de la participación y los derechos humanos en la Iglesia Latinoamericana hoy" en rev. Justicia y Paz. No. 29. México, enero-marzo 1993.
- Concha, Miguel. "La realidad de la participación y los derechos humanos en la Iglesia latinoamericana hoy" en rev. Justicia y Paz. No. 29. México, enero-marzo 1993.
- Concha, Miguel. "Los Derechos Humanos en el Conjunto Doctrinal del Vaticano II" en rev. Justicia y Paz. No. 29. México, enero-marzo 1993.
- Dussel, Enrique. "De Sucre a Santo Domingo (1972-1992)" en SEC No. 1. Colectivo Latinoamericano de Servicios Especiales de Comunicación. Julio 1992.
- Encuentro de Cristianos en el PRD y en la lucha popular. "Proclama de Querétaro", en rev. Iglesias-CENCOS, México, julio de 1991,
- Fernández, David. "En torno a la utopía" en rev. Christus No.2. marzo 1992.
- Fernández, David. "La postmodernidad como desafío (Apuntes para un manifiesto)" en Christus No. 3. Abril 1991.
- Heller, Agnes. "Las necesidades radicales".en rev. Materiales. No. 10. 1978.
- Landerreche, Rafael. "Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación: ¿Hay camino a la unidad? (Reflexiones en torno a la Centesimus Annus)" en rev. Christus. No. 6. Agosto de 1991

- "Las CEB's donde no hay organización popular", Christus No. 622-623, 1989,
- Mazzotti Pabello, Giovana. "Los modernos y sus contrastes", Política, suplemento de El Nacional. 20 de diciembre de 1990.
- Muro, Víctor Gabriel. "Grupos cristianos y movimientos campesinos en México" en rev. Revista Mexicana de Sociología. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. No. 2, México, abril-junio de 1994.
- Nivón, Eduardo. "La perspectiva cultural de los movimientos sociales" en rev. Topodrilo, núm 15. UAM-I, México, ene-feb. de 1991.
- Obispos Delegados de Guatemala a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. "Carta a Rigoberta Menchú". Santo Domingo, R.D., 18 de octubre de 1992
- Pastor, Raquel, "Católicos y Organizaciones Populares", en rev. Topodrilo No. 21, México, enero-febrero 1992.
- Pastor, Raquel. "El cristianismo de liberación ante la crisis del socialismo" en rev. Topodrilo No. 25. UAM-I, México, Septiembre-octubre 1992.
- Pastor, Raquel. "¿La doctrina social de la Iglesia es para Juan Pablo II la alternativa a la Teología de la Liberación?" en rev. Christus No.6. Agosto 1991.
- Riojas, Javier. "Crisis y democracia en América Latina" en rev. Análisis Sociales 2. CAM, México, 1990. p.39
- Rodríguez, Daniel. "Una sociedad democrática también en lo religioso", en rev. Christus Nos. 630-631, noviembre-diciembre.
- Rosales, Raúl. "La opción por el laicado en Santo Domingo" en SEC No.11. 26 de octubre de 1992.
- Sánchez Albarrán, Estela. "El quehacer político de los laicos católicos" en rev. El Cotidiao. UAM-A, No.35. México, Mayo-junio 1990.
- Sánchez Susarrey, Jaime. "Del socialismo utópico a la teología de la liberación" en rev. Vuelta, abril de 1992, No. 185.
- Sota, Eduardo. "Crisis, identidad y cultura" en rev. Estudios teológicos No.2 Centro Antonio de Montesinos. 1991. p.10

- Velázco Yáñez, David. "Cómo articular fe y política", en rev. *Christus*, México, nov-dic de 1989.
- Velázquez, Manuel. "La Rerum Novarum y la Iglesia de los Pobres en México" en rev. *Christus* No. 6. México, Agosto 1991
- Villamán, Marcos. "Iglesia e inculturación II" en rev. *Estudios teológicos*. Centro Antonio de Montesinos, México, 1991, No. 3.
- VV.AA. "Relaciones Iglesia-Estado. Para formar opinión." Anexo 1 en Canto, Manuel y Raquel Pastor. *La relación Iglesia-Estado y las reformas constitucionales*. Serie: Análisis y Coyuntura 3. CAM, México, 1992.
- Zamora, Pedro. "Aun es minoritario el compromiso con los pobres en la Iglesia Católica: Fray Gonzalo Balderas". en rev. *Justicia y Paz*. No. 29. México, enero-marzo 1993.

Documentos de la Iglesia.

Encíclicas papales:

- *Quanta Cura* y el Syllabus del Papa Pío IX
- *Rerum novarum* (sobre la cuestión de los obreros). del Papa León XIII
- *Ubi Arcano* del Papa Pío XI
- *Sollicitudo Rei Socialis* el Papa Juan Pablo II

Otros documentos del magisterio de la Iglesia.

- Concilio Vaticano II.
- Puebla. *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. CELAM, México, 1979.
- *Actitudes eclesiales y orientaciones pastorales para la tarea evangelizadora*" Alocución del Papa Juan Pablo II a los obispos de Uruguay, 8 de mayo de 1988
- Juan Pablo II. *Segunda visita pastoral a México*. Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1990.

Centros consultados:

- Centro Nacional de Comunicación Social,
- Centro Antonio de Montesinos,
- Centro de Estudios Ecuménicos,
- Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vittoria,
- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro,
- Comunidades Eclesiales de Base de la República Mexicana,
- Centro de Reflexión Teológica,
- Centro Regional de Informaciones Ecuménicas,
- Espacio de Laicos, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana,
- Movimiento de Cristianos Comprometidos con las Luchas Populares,
- Movimiento de Trabajadores Cristianos,
- Servicio de Información y Educación y Acción Comunitaria y
- Secretariado Social Mexicano.