

40423
7



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
CAMPUS ARAGÓN**

***LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL
ESTADO MEXICANO DURANTE EL CONFLICTO EN
CHIAPAS, 1994-2000***

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA
P R E S E N T A:
ELOY MOSQUEDA TAPIA**

ASESOR: MTR. LUIS GERARDO DÍAZ NÚÑEZ

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1

ESTADO DE MÉXICO

SEPTIEMBRE DE 2003





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres...

Juventina Tapia Hernández y

Antonio Moaguada Saguro

Por su apoyo y amor...

*Gracias por la maravillosa experiencia de ser su hijo, que este sea
un pequeño homenaje a tan valiosas personas
y una muestra del cariño y respeto que les profeso, a quienes
son mi orgullo y ejemplo en esta vida.*

A mis hermanas...

Maribel

Cristina

Adriana

Isabel

y

Gabriela

Por su gentileza, cariño y apoyo...

Gracias por su compañía en esta aventura llamada vida.

2

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A mis abuelos...

Graciana (f) y Félix

Isabel y Santiago (f)

Por su cariño, sabiduría e inolvidable presencia...

A mis amigas y amigos...

Por su amor, ejemplo, consejo y crítica.

A mis profesores...

Por su crítica, formación y apoyo...

Con especial cariño a

Ma. Cristina Camacho Ramos

A la Universidad Nacional Autónoma de México...

Por la universalidad del Espíritu de mi Raza...

A mi asesor Luis Gerardo Díaz Núñez...

Por su amistad, lucidez y paciencia

i

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I.	
RELIGIÓN, IDEOLOGÍA Y POLÍTICA	14
<i>A) La Religión y la Política en la Sociedad Moderna.</i>	16
<i>B) Las Relaciones entre la Religión y la Esfera Política: Tensión y Acercamiento.</i>	29
<i>1. La tensión entre la ética religiosa de salvación y la esfera política: Max Weber.</i>	29
<i>2. La política como búsqueda del bien común y la moral cristiana: José María Mardones.</i>	36
<i>C) La Política como parte del Poder Explícito de la Sociedad Instituida y el Imaginario Social: Cornelius Castoriadis.</i>	42
<i>D) El Discurso y la Legitimación Ideológica del Poder Político: Teun Adrianus Van Dijk.</i>	50

CAPÍTULO II.	
LA IGLESIA CATÓLICA Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO EN MÉXICO.	58
A) El Modus Vivendi, 1938 –1992.	60
B) El Reacomodo, las Reformas Constitucionales en Materia Religiosa durante el Gobierno de Carlos Salinas de Gortari.	75
1. Motivos de la modernización en materia religiosa del gobierno Salinista.	75
2. Los cambios legislativos: la formación de un mecanismo de control del Estado sobre la Iglesia católica.	81
3. La negociación.	91
4. Reacciones en la Iglesia católica ante los cambios en la legislación en materia religiosa.	94

	<i>Págs.</i>
CAPÍTULO III.	102
EL DISCURSO RELIGIOSO EN EL CAMPO POLÍTICO: LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO Y EL CONFLICTO EN CHIAPAS.	
<i>A) El Cuestionamiento del Poder Político Absoluto: El Surgimiento del Ejército Zapatista Liberación Nacional.</i>	104
<i>B) El Obispo de San Cristóbal de las Casas y el Ejército Zapatista Liberación Nacional.</i>	113
<i>C) La Postura de la Iglesia Católica ante el Ejército Zapatista Liberación Nacional, Constantes y Cambios: 1994-2000.</i>	117
<i>1. Funciones y estructura de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)</i>	117
<i>2. Sobre el corpus discursivo de la Conferencia del Episcopado Mexicano y el análisis del discurso.</i>	122
<i>3. El análisis de la postura de la Conferencia del Episcopado Mexicano.</i>	129
CONCLUSIONES	149
FUENTES DE INFORMACIÓN	159

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN.

Uno de los lugares comunes en los cuales la sociología académica en México cayó durante gran parte del siglo XX, fue el de adoptar un evolucionismo teleológico, donde se pensaba que nuestra sociedad se encontraba en camino hacia la modernidad, esto a partir de la Revolución mexicana, transformando a la sociedad cuasi-feudal que era, según esta visión. Estos razonamientos se fundaban en la idea de que los mismos procesos que llevaron a las sociedades europeas a la modernidad y a la industrialización, se repetirían en todas las demás; con un poco de retraso la sociedad mexicana se encontraba en el siglo XX encaminada a esa espectacular transformación.

La incipiente industrialización y la implantación de un modelo de vida moderno en algunos sectores de la población a mediados de la centuria pasada, parecían darles la razón a estos científicos sociales. En este contexto la religión era vista como parte de la vida semi-feudal de nuestra sociedad y por lo tanto, no tenía gran interés para la sociología en México, dado que la religión y las instituciones en las que se cristaliza, sufrirían una creciente marginación en el mundo moderno mexicano mediante un proceso secularizador que las llevaría a su desaparición total.

Si es verdad que la sociedad mexicana ha sufrido una profunda modernización, que cambió las creencias y el estilo de vida de los mexicanos, no es posible afirmar tajantemente que la religión y sus instituciones tiendan a desaparecer, al contrario, siguen presentes en la vida social del país. Aquí cito como un dato de apoyo de esto que afirmo que según el INEGI,¹ para el año 2000 un

¹ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Síntesis de Resultados, Estados Unidos Mexicanos*, en la página web: www.inegi.gob.mx.

PAGINACIÓN DISCONTINUA

87.99% de la población total del país mayor de 5 años, se proclamaba como creyente católico, siendo que el 7.58% se identificaba como seguidor de otras religiones, lo que da un total de: 95.57% de la población, es decir, la gran mayoría de los mexicanos dicen poseer creencias "premodernas" que se pensaban tendientes a la extinción.

Lo anterior sólo sirve para dar una idea de la influencia que pueda tener la religión en general en la sociedad a través de la modelación del estilo de vida de los mexicanos. La religión en este sentido es un fenómeno social clave para la explicación de muchos de los procesos de la sociedad mexicana, de aquí su relevancia para la sociología en México.

Sin embargo este descuido en las ciencias sociales permaneció hasta finales del siglo XX y se hizo extensivo a la institución religiosa más importante en nuestro país, es decir: la Iglesia católica. Las investigaciones sobre esta institución han sido pocas y con un fuerte sesgo, originado porque la mayoría de las obras son productos de la misma institución, por lo que parten de una postura pastoral, lo que provoca que no puedan considerarse como parte de la sociología de la religión, formalmente hablando.²

De esta manera, la principal intención de esta investigación es la de llamar la atención de los estudiosos de la sociología sobre el fenómeno religioso en nuestro país, y de manera específica en el estudio de la institución religiosa más influyente de México: la Iglesia católica; pero en términos de la actuación que esta tuvo en la esfera pública en su relación con el Estado, en los últimos siete años del siglo XX.

Los trabajos sobre el tema de las relaciones entre al Iglesia católica y el Estado mexicano, son escasos, sobre todo a partir de las reformas constitucionales en materia religiosa (en el año de 1992) que modificaron la relación de poder entre estas instituciones y por lo tanto provocaron el surgimiento de nuevas pautas de acción e interacción, posiblemente no vistas en los últimos 54 años (duración del *modus vivendi*).

² Roberto Blancarte, "Entender a la Iglesia: la producción historiográfica sobre la Iglesia católica entre 1968 y 1988", en *El poder, salinismo e Iglesia católica ¿Una nueva convivencia?* (México: Grijalbo, 1991) pp. 65-83.

Esto es importante, porque más allá de que aquí sólo analizo la actuación de la Iglesia católica en términos institucionales, ello representa una dimensión de ésta, pues la Iglesia también es comunidad de creyentes, que la mayoría de la población de México se considera como perteneciente a ésta, aunque sea sólo de manera nominal, este hecho no deja de ser relevante, pues indica la enorme influencia que tiene la institución en la comunidad de fieles, a través de las orientaciones moral-religiosas, en el modelamiento del estilo de vida, no sólo privado (que ya es bastante) sino también el o público y con ello, la posible influencia de la Iglesia católica en el cambio o la conservación del orden social establecido. De aquí la relevancia de esta investigación.

Sin embargo, dentro de algunos trabajos que se realizaron sobre el tema se estableció como un hecho incuestionable la alianza entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, pero sin que mediara una investigación que apoyase a la afirmación, supuesto teórico que pasa por alto las fuertes tensiones que se dan entre estas instituciones sociales.³

Esta tensión se explica en parte por la teoría weberiana sobre la relación entre la ética religiosa de salvación del cristianismo (por extensión del catolicismo) y la esfera política racionalizada, que toma forma en el Estado, con sus dos dimensiones: el aparato estatal burocrático y el monopolio de la violencia.

Tomo la posición teórica de que no puedo interpretar las acciones de la Iglesia católica en el terreno sociopolítico, simplemente con la intención de lograr un nuevo reparto de poder, o sea, la Iglesia católica no es un grupo político, puesto que los motivos que la llevan a participar en la política son predominantemente de carácter religioso.

Sin embargo la Iglesia católica interviene en el terreno sociopolítico, pero lo hace con la intención de lograr las condiciones necesarias que le permitan continuar con su labor salvadora y no tanto por la persecución del poder en sí. Lo que me lleva a reconocer que la Iglesia católica sí tiene una participación en la esfera política, pero su actividad no se agota ahí, sino que es sólo un

³ Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas: política y religión en México* (México: Siglo Veintiuno, 1998) pp. 11-12.

campo más en el cual la Iglesia actúa en la búsqueda de la realización del reino de Dios que anuncia.

A pesar de esto, dentro de la sociología mexicana se retrataba a la Iglesia católica en general y a la jerarquía en particular, como un elemento conservador del orden social y político, pero sin aportar pruebas de ello, haciendo tabla rasa de las diferentes posiciones al interior de la institución⁴ y de las fuertes críticas⁵ que ésta ha dirigido al modelo de desarrollo generado a partir de la revolución mexicana, impulsado básicamente por el Estado.

Aunque a decir verdad, la Iglesia católica tiene la posibilidad de ser un factor conservador. Al respecto Weber señala dos formas en que las instituciones religiosas pueden ser un factor de conservación del status quo. La primera se refiere a la tendencia que tienen casi todas las instituciones religiosas para desarrollar una ética "orgánica" donde se les plantea a los creyentes que su posición social y económica, está conforme a un destino prefijado divinamente y que tienen el deber sagrado de cumplir con las tareas que conlleva dicha posición, lo que es altamente valorado por Dios, ya que con ello posibilita una victoria sobre el pecado y el sufrimiento, originados por la perversidad intrínseca del mundo, con vistas a la salvación del alma. Resulta obvio que esta ética social "orgánica", afirma Weber, es adecuada a los intereses de los estratos privilegiados de este mundo, es decir, es altamente conservadora del orden político establecido.⁶

La segunda forma, se refiere a que la institución religiosa tiene injerencia en las luchas y conflictos por el poder, debido a dos razones: 1) Tiene la capacidad del "sojuzgamiento político

⁴ La Iglesia no es un ente monolítico, dentro de ella se encuentran diferentes corrientes, entre las que puedo señalar principalmente tres: la conservadora, la centrista y la progresista; siendo la segunda la dominante dentro del episcopado mexicano, puesto que agrupa a la mayoría de los obispos del país y además se vio fortalecida por la radicalidad de los otros grupos minoritarios. Sin embargo la facción centrista "ha sido suficientemente comprensiva con el sector conservador y se ha identificado con él en muchas posiciones". Patricia Arias. *Una radiografía de la Iglesia católica en México, 1970-1978* (México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1981) p. 99.

⁵ Ejemplo de ello lo encuentro en la carta pastoral del 6 de agosto de 1993 del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, donde señala lo siguiente: "Somos un país dependiente a nivel de estados, municipios, ejidos y comunidades. La ruptura de la dependencia se inicia desde la periferia, cuando el marginado y oprimido se hace pueblo consciente y organizado. El Estado no permite esta ruptura porque fraccionaría su proyecto hegemónico; por eso busca controlar al pueblo y mantenerlo sin conciencia y sin organización, mediante controles políticos, económicos, ideológicos y policiaco-militares." Véase: "Samuel Ruiz advirtió en su carta pastoral: el Estado mantiene al pueblo en la opresión porque así conviene a su hegemonía," en *Proceso*, 899 (24 de enero de 1994) pp. 20-31.

⁶ Max Weber, *Sociología.... op. cit.*, p. 76.

de las masas,⁷ factor que Roberto Blancarte descarta como irrelevante ante la separación que hacen actualmente los mexicanos entre religión y política en términos de la intervención de la primera esfera en la segunda,⁸ sin embargo no precisa el sentido de esta separación. 2) Por "la necesidad de bendición religiosa de su legitimidad por parte de los poderes existentes."⁹ Este último punto, que relaciona a la religión y a la política, es el que me interesa en la presente investigación y será el eje sobre el cual estudiaré la relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, aunque reconozco que esta relación no se limita a la pura legitimación del poder.

El tema central de mi análisis lo constituirán las acciones discursivas de la Iglesia católica durante un periodo de tiempo dado, dentro del contexto social mexicano, que tienen como destinatario (directo o indirecto) al Estado mexicano, en cuanto la Iglesia católica puede contribuir a la legitimación del poder político de éste último. Parto del postulado teórico de que cuando la Iglesia interviene directamente o indirectamente en las luchas políticas entre distintos grupos o instituciones, su discurso moral-religioso se convierte por ese sólo hecho en un discurso ideológico, puesto que cumple la función de justificar o criticar una u otra postura, afirmando o negando su legitimidad. Teun Adrianus Van Dijk¹⁰ insiste precisamente en este punto, afirmando que el discurso tiene un papel relevante en la ordenación y reproducción de la ideología (religiosa en este caso), misma que tiene como una de sus principales funciones la de legitimar un orden social dado, y al poder en el que se sustenta. De aquí mi interés en el discurso religioso de la Iglesia católica.

Lo anterior me lleva a descartar el estudio de la relación en sentido inverso, es decir, del Estado hacia la Iglesia católica, como parte central del objeto de estudio; si bien resulta importante este tema, ello no será mi preocupación principal y sólo se le atenderá en la medida en que lo requiera el objeto de estudio, en términos de contexto histórico, por ejemplo.

⁷ Max Weber, *Sociología...*, op. cit., p. 77.

⁸ Es importante atender el hecho de que gran parte de la población de nuestro país hace una diferenciación entre la religión y la política, pues aproximadamente el 72% de los mexicanos piensan que la Iglesia católica no debe involucrarse en asuntos políticos. Roberto Blancarte, *El poder, salinismo e Iglesia católica. ¿Una nueva convivencia?* (México: Grijalbo, 1991) p. 294.

⁹ Max Weber, *Sociología...*, op. cit., p. 78.

¹⁰ Teun A. Van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (España: Gedisa, 2000) 473 p.

Este recorte se hace por tres motivos: El primero se refiere a que el tema es demasiado amplio y complejo como para desarrollarse en una sola investigación. En segundo lugar, parto de una preocupación teórico-metodológica: lo que se encuentra en el fondo de plantear en un sólo sentido el estudio de la relación entre estas instituciones, es investigar la influencia que tiene el pensamiento (de la Iglesia católica en México con respecto a las cuestiones sociales y políticas) en lo material, retomando la propuesta de Max Weber que expresó en su obra: *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*,¹¹ donde planteó la importancia de este enfoque teórico-metodológico, que en términos marxistas pudiese ser representado en el siguiente esquema:

ABSTRACTO —————> CONCRETO

En tanto Marx privilegió en esencia el esquema:

CONCRETO —————> ABSTRACTO

Si bien ambos autores reconocieron que la realidad histórico-social es demasiado compleja como para ser abordada en un sólo sentido, lo que significa que estas modalidades de investigación resultan incompletas por separado, creo que en este caso es válido realizar dicho recorte por causas de economía intelectual, lo que de ninguna manera quiere decir que considere a una de estas estrategias como superior a la otra, sino más bien las pienso como complementarias.

Seguir esta estrategia también me permitirá contrarrestar uno de los lugares comunes de la sociología mexicana, influenciada por un marxismo vulgarizado, donde se consideró que el nivel simbólico de la sociedad era solamente el resultado de la estructura, apegándose al principio marxista de que la existencia determina a la conciencia; esto tuvo como consecuencia que (como lo vio claramente Gramsci y la Escuela de Frankfurt) lo ideal, lo abstracto o lo simbólico, llegasen a considerarse como epifenómenos, es decir, como hechos que no formaban parte plenamente de la realidad. De aquí otra explicación del por qué no se desarrolló la sociología de la religión en el siglo pasado en México, pues se consideró a la religión como un fenómeno de

¹¹ Max Weber. *Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid: Taurus, 1983) tomo I, 491 p.

segunda, sin gran influencia en el devenir social, o en términos weberianos: sin "eficiencia histórica."¹² Precisamente por este desvaloramiento de lo ideal es por lo que me dedicaré en esta oportunidad a tomarlo como punto de partida, reivindicando su carácter de realidad.

La tercera razón por lo que me ocupo del tema, es que me interesa romper con las prenociones teóricas de que existen por una parte: una "relación esencialmente armoniosa"¹³ entre el Estado y la Iglesia católica; y por otra, la de una confrontación constante, inherente, casi natural entre estas instituciones, interesándome más por el desarrollo individual de esta relación, en sus causas y significado histórico. Desarrollando un análisis de esta relación en un punto que se antoja crítico para el primero, en el período de 1994 a 2000. Hago este corte en el proceso histórico por dos causas básicas: a) El 1 de enero de 1994 surge a la luz pública el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), con una declaración de guerra al Ejército mexicano y la intención de destituir al gobierno federal, lo cual representa el cuestionamiento más radical que puedan hacerle a un poder político (el Estado) que se dice absoluto: la emergencia de otro poder (fuerza militar, política y simbólica), que cuestiona lo absoluto del primero, es decir, cuestiona su legitimidad. Además del EZLN, otros procesos sociales afectaron poderosamente la legitimidad del Estado mexicano: la crisis económica, que tiene su origen en la política económica neoliberal que siguieron los gobiernos desde De la Madrid en 1982, y que tuvo como su catalizador al error de diciembre de 1994; los asesinatos de personajes importantes de la vida política y religiosa del país; las crecientes derrotas electorales del partido oficial, etcétera.

Por lo anterior, puedo hablar de una crisis de la legitimidad del Estado mexicano, que se muestra claramente en 1994 y se prolongará hasta el 2000, con un breve alivio, derivado de las elecciones para la presidencia donde la oposición gana por primera vez en 70 años, bajo la promesa del cambio, que le dió un respiro al sistema político mexicano, pero que hoy en día comienza nuevamente a expresarse esa crisis de legitimidad, debido a los magros resultados del gobierno de Vicente Fox.

¹² Max Weber, *Ensayos ..., op. cit.*, p. 70.

¹³ Soledad Loeza, "La rebelión de la Iglesia," en *Nexos*, VII, 78 (junio de 1984) p. 20.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

b) En segundo lugar, este período de tiempo es inmediato a un importante cambio en la legislación con respecto a la religión y sus instituciones, que inició el presidente Salinas desde su toma de posesión en 1988 y que concretizaría en 1992. La naturaleza de esta nueva legislación, incide directamente en la relación entre ambas instituciones, que desde mi punto de vista, no benefició gran cosa a la Iglesia católica mexicana, y sí en cambio, constituye un fuerte mecanismo de control estatal.¹⁴ Esto provocó que la relación se tensara entre estas instituciones.

De esta manera encuentro dos procesos importantes para la definición de la relación entre la Iglesia católica y el Estado, por una parte el Estado se encuentra necesitado en ese preciso periodo, de todo tipo de apoyo a su legitimidad, incluyendo el religioso. Y por otra parte, emerge un nuevo marco jurídico que redefine los límites de acción de los grupos religiosos y que no satisface plenamente a la Iglesia católica mexicana.

A partir de estos procesos, planteo la pregunta que guió toda la investigación: ¿Puedo considerar a la Iglesia católica (pensándola solamente a nivel institucional) como una aliada ideológica del Estado mexicano, proporcionándole parte de la legitimidad que necesitaba en el periodo que va del año de 1994 al 2000, cuando atravesó una seria crisis, misma que se reflejaría en todos los campos: económico, político, social y militar?

Para responder a esta pregunta me avoqué a determinar la posición que la Iglesia católica tuvo durante ese periodo de tiempo, a través de su discurso religioso, con respecto a un punto neurálgico de la crisis de legitimidad del Estado mexicano: el surgimiento de un conflicto armado en el estado de Chiapas con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) Dependiendo de la postura que guarde la Iglesia católica a este respecto y en este caso específico, podré decir si se constituyó en un aliado ideológico, apoyando la legitimidad del poder político y sus acciones en ese terreno o si por el contrario, profundizó la tensión generada previamente por las reformas legislativas, ejerciendo una poderosa crítica moral en ese campo.

¹⁴ Para Canto y Pastor, el objetivo fue que a cambio de las reformas en la Constitución, que reconocen la existencia jurídica de la Iglesia católica, el Vaticano garantizara la subordinación política de la jerarquía local al Estado. Canto Manuel Chac y Raquel Pastor E., *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado* (México: UAM-Unidad Xochimilco, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio Montesinos, 1997) 160 p.

Sin embargo, dado que la Iglesia católica es una institución social muy amplia y compleja, me dediqué solamente a definir la posición (respecto del conflicto armado en Chiapas) de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), que es el órgano oficial que representa y sintetiza la postura oficial de la Iglesia católica en nuestro país, puesto que los miembros del episcopado son en palabras de Blancarte: "... los que 'aseguran' la ortodoxia de la doctrina católica. Son ellos mismos, por lo tanto, quienes controlan la llave maestra del aparato eclesial."¹⁵ Con esto, no quiero decir que desconozca las fuertes diferencias que se hallan al interior de la Conferencia del Episcopado Mexicano, estoy conciente de su existencia y sé que influyen poderosamente en la posición de la Conferencia respecto al conflicto en Chiapas, sin embargo, no fueron de interés para mi trabajo.

Cabe aclarar que aquí sólo me encaminé a delinear las posturas de uno de los sectores de la Iglesia católica de una manera general, recurriendo solamente a los documentos oficiales emitidos por el mismo, sin hacer referencia a las declaraciones publicadas en los principales medios de comunicación escrita en nuestro país que sean a título personal de alguno de los miembros relevantes de la Conferencia.

Mi hipótesis fue que con las reformas a la Constitución mexicana realizadas en 1992, el Estado mexicano y el Vaticano, éste a través de un sector de la jerarquía de la Iglesia católica mexicana, encabezada por el nuncio apostólico, conformaron un mecanismo de control sobre la Iglesia católica mexicana, que respondió a los intereses de sus respectivos proyectos, sin embargo, éstas reformas no tuvieron una plena aceptación de la CEM¹⁶ en su conjunto, ya que no cubrió totalmente con las perspectivas de este organismo, colocando a la Iglesia católica mexicana en una posición de subordinación formal frente al Estado, recomponiendo la relación de poder entre estas instituciones, generando un clima de tensión entre las mismas, lo que se convirtió en un importante factor que llevó a la CEM a mantener una postura moderada ante el surgimiento del

¹⁵ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica, 1938 - 1982* (México: Fondo de Cultura Económica, Colegio Mexiquense) p. 26.

¹⁶ Roderic Ai Camp, expresa las reacciones a las reformas de la siguiente manera: " De manera formal, la Conferencia del Episcopado Mexicano expresó públicamente una postura moderada sobre la legislación. No obstante, criticó en forma específica las sanciones gubernamentales por posibles violaciones a determinadas disposiciones y, lo que es más importante, criticó las reformas por no hacer extensiva la libertad religiosa a la educación. (...) Tres meses después, durante la reunión de noviembre de la CEM, los obispos que criticaban la legislación propusieron rechazar los reglamentos en conjunto." Véase: Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas...*, op. cit., p. 62.

conflicto armado en Chiapas a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, esta situación evitó que la CEM desempeñara el papel de aliada ideológica del Estado puesto que no apoyó de manera general la postura de éste ante el conflicto y el EZLN en particular, ni las acciones que implementó para resolver el conflicto, en el marco de una crisis de legitimidad del Estado mexicano, en el período de enero de 1994 a mayo de 2000.

Para comprobar esta hipótesis, tuve que explicar, en primer lugar, la relación que existe entre la religión, la política, la legitimidad, la ideología y el discurso, en las sociedades contemporáneas. Fue necesario realizar esta tarea porque ello me permitió establecer el marco conceptual que guió toda la investigación, definiendo claramente la forma en cómo una institución religiosa actúa en la esfera política, en términos de legitimación.

Para ello tuve que precisar la importancia que tiene la religión y las funciones que cumple hoy en día, con respecto al tema de la legitimación del orden social y sus instituciones. Además necesité explicar las formas generales de la relación entre la Iglesia y el Estado, de tal manera que diera cabida también a la forma de confrontación, y no sólo a la mera alianza, e identificar sus fuentes, esto lo obtuve a través de los aportes teóricos de Max Weber.

Pero además, tuve que demostrar en qué sentido participa la religión y su institución en el quehacer político, definiendo a éste último de manera general, para lo cual los trabajos de José María Mardones me proporcionaron una excelente guía.

Pero también necesité de una visión general de la sociedad que me permitiera dar cabida a los imaginarios sociales, para derivar de esto otra visión del poder político y su ejercicio, pero desde una perspectiva ideológica, basada principalmente en el concepto de monopolio de la significación legítima y cómo la religión y su institución pueden ser leídas desde esta perspectiva. Esto me permitió establecer claramente la relación entre la Iglesia católica y su posible papel de legitimadora de un orden social y del Estado. Para estos temas me apoyé en la propuesta teórica de Cornelius Castoriadis.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Ahora bien, todo esto quedaba sin un referente empírico preciso, por lo cual me vi en la necesidad de establecer la forma concreta en cómo se da el proceso de legitimación de una institución a otra, por lo que tuve que recurrir al concepto de ideología y discurso, en Teun A. Van Dijk. Esto me permitió definir y justificar el objeto de estudio (el análisis del discurso moral-religioso de la Iglesia católica), que tenía que discernir para demostrar tal conexión.

Debo aclarar que si en esta investigación usé conceptos derivados de las cuatro propuestas teóricas ya citadas, provenientes de diversas tendencias y niveles teóricos, esto se justifica debido a las necesidades conceptuales que tuve para definir y analizar un fenómeno tan complejo como el aquí tratado. Pienso que antes de ser fiel a una escuela o corriente de pensamiento, se debe privilegiar los requerimientos teóricos que la misma realidad reclama, los conceptos son un instrumento de conocimiento de una realidad concreta y no el fin en sí mismos.

Ahora bien, una vez establecido el marco conceptual, tuve que hurgar en la historia de la relación entre estas instituciones, con lo que comienzo el segundo capítulo, analizando la relación de la Iglesia católica y el Estado mexicano, a la luz del concepto del *modus vivendi*, estableciendo sus constantes históricas.

Lo anterior me ayudó a entender el contexto histórico en el que se dieron las reformas constitucionales en materia religiosa durante el gobierno de Carlos Salinas. Demostrando que el sentido de estas reformas, a principios de la década de 1990, apuntaron a conformarse en un mecanismo de control sobre la Iglesia católica mexicana, por parte del Estado mexicano en alianza del Vaticano. Por lo que tuve que buscar las causas que provocaron esta reforma y la manera en cómo atendía a los intereses del Estado mexicano y del Vaticano.

Lo anterior provocó un clima de tensión que sería determinante en la actitud que expresó la Iglesia católica en el periodo de tiempo inmediato, para lo cual tuve que demostrar que la Iglesia local no aceptó plenamente las reformas legislativas en materia religiosa de 1992, pues no cubrió todas sus expectativas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Una vez establecido este contexto, me di a la tarea de demostrar en términos generales que el surgimiento del movimiento insurgente en Chiapas con el EZLN, constituyó uno de los factores principales para que el Estado mexicano entrara en una crisis de legitimidad. En esta situación el Estado mexicano tuvo la necesidad de obtener las alianzas necesarias para resolver el conflicto, en términos de legitimidad.

Pero además, en el análisis, di cuenta de manera muy general de la estrategia que llevó a cabo el gobierno federal con respecto al conflicto, ello para tener una visión más clara de lo que allí sucedió, y poder contar con un referente con el cual contrastar la visión de la Iglesia católica al respecto.

La Iglesia católica es uno de los principales actores políticos y sociales de la sociedad mexicana, por lo que su pronunciamiento sobre el conflicto en Chiapas era de esperarse, sin embargo hubo otro motivo para que la Iglesia interviniera, esto fue porque uno de los obispos de esa Iglesia fue acusado de fomentar el movimiento armado, por lo que la institución salió en su defensa y al mismo tiempo buscó una solución pacífica al mismo.

Fue en este momento crítico para el Estado mexicano que debió echar a andar sus controles sobre la Iglesia a través del Vaticano y la legislación, o por lo menos utilizarlos disuasivamente, por lo cual esperaba encontrar en el análisis de los discursos de la Iglesia una actitud, si no servicial, sí por lo menos moderada con respecto al conflicto en Chiapas, que reflejara cierta cautela ante el Estado y a la vez, que fuera la evidencia del distanciamiento de la Iglesia hacia el Estado, por la tensión derivada de la reforma legislativa que no colmó sus expectativas y al contrario, la sumió en un mayor control formal.

Sin embargo ante la imposibilidad de dar cuenta de la postura de todos los elementos que conforman a la Iglesia católica en nuestro país, tuve que justificar la referencia exclusiva a la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), analizando en parte sus funciones y su estructura.

Por último analicé los 20 discursos que conforman la producción discursiva de la CEM durante el período de tiempo propuesto (1 de enero de 1994 al 1 de mayo de 2000), dando previamente

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

algunos elementos teóricos de consideración para su tratamiento, para derivar una postura general de la Iglesia católica sobre el conflicto en Chiapas, y más específicamente de tres elementos centrales: su visión sobre la realidad social del país; su postura ante el EZLN y por último su concepción sobre el gobierno federal. A partir de esto estuve en la posibilidad de deducir la relación de la Iglesia católica, representada por la CEM, con el Estado mexicano, representado asimismo por el gobierno federal, y con esto verifiqué mi hipótesis.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO I.

RELIGIÓN, IDEOLOGÍA Y POLÍTICA

En este capítulo estableceré a nivel teórico la relación que existe entre dos campos vitales para la sociedad mexicana y para toda sociedad, estos son: la religión y la política, para ello explicaré en un primer momento la relación que tienen estos campos sociales de los cuales se desprenden las instituciones que aquí analizo, es decir: la Iglesia católica y el Estado, ubicándolos como ámbitos de acción social autónomos a partir del proceso de secularización de las sociedades modernas.

Posteriormente, me daré a la tarea de definir las relaciones entre la religión y la política, desde dos visiones básicas: la tensión y el acercamiento, para ello utilizaré la postura teórica de Max Weber para la primera y la de José María Mardones y Cornelius Castoriadis, para la segunda.

En tercer lugar, explicaré la relación que existe entre ideología, legitimación y poder político, utilizando para ello la teoría desarrollada por Teun Adrianus van Dijk, quien destaca la función que el discurso ideológico tiene en la conformación de la legitimidad. Desde esta postura conceptualizaré a la religión como ideología, productora de un discurso ideológico-religioso, que puede ser utilizado para la constitución de la legitimidad que necesita el poder político para su permanencia, configurado en la forma del Estado.

El objetivo general de este capítulo consiste en aportar una visión conceptual de los elementos que se van a analizar en los posteriores capítulos y brindar un contexto teórico desde el cual me orientaré para poder comprobar mi hipótesis: la Iglesia católica (ente religioso) no fungió como un aparato ideológico de Estado en el contexto mexicano, es decir, no justificó ideológicamente al Estado ante el poderoso cuestionamiento a su legitimidad representado por el surgimiento de la rebelión zapatista en Chiapas, del año de 1994 al año 2000. Los aportes de los diferentes autores

que aquí cito, contribuirán a esclarecer la forma precisa en que esta relación se da, al menos en la dimensión de la legitimación ideológica.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A) LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA EN LA SOCIEDAD MODERNA.

Para comprender las acciones que la Iglesia católica asume (como la más importante institución religiosa de la sociedad mexicana), es necesario en primer lugar ubicar el papel que la religión tiene hoy en día en las sociedades. Para ello voy a describir la situación que guarda la religión en las sociedades occidentales contemporáneas, denotando como característica principal de las mismas el haber impuesto un proceso de secularización, que significó la ruptura con la tradición, originándose lo que se conoce como modernidad, hecho que marcó la separación entre el ámbito religioso de las otras esferas sociales, entre las que destaco a la política. Sin embargo, el proyecto moderno sufre hoy de graves cuestionamientos, que para algunos ha significado su total liquidación, abriéndose paso insipientemente una nueva sociedad, que puedo denominar como posmoderna, donde al parecer, la religión jugará un papel relevante en todos los campos, incluyendo el político.

Las sociedades tradicionales se caracterizaban porque su imagen del mundo y de la sociedad, poseían un mismo origen, que los trascendía, un origen divino, sagrado. La religión proporcionaba este esquema interpretativo, que se convertía en una ontología, donde se decía *lo que es cada cosa*, dándole un sentido y por consecuencia, la introducía en una serie de relaciones significativas.

La religión cumplía el papel de reducir todo lo que es la realidad a las mismas significaciones, identificando la significación del ser con el ser de la significación,¹ cancelando de esta forma cualquier eventualidad que pusiera en peligro el orden establecido. En otras palabras, la religión

¹ Puedo hacer una definición sucinta de lo que es un dogma partiendo de esta frase: "identificando la significación del ser con el ser de la significación", esto quiere decir que la realidad como un orden social, por ejemplo, al asignársele un significado, como el orden establecido - querido por Dios, se clausura cualquier otro significado que pueda dársele a la realidad, llegando al extremo de que la realidad termina siendo desplazada por la significación, al pensar a ésta como la realidad misma. Las creencias que utilizamos para acercarnos a la realidad, dejan de ser el medio o el puente de comunicación, para convertirse en el mundo que habitamos, acotando su complejidad y su apertura a un porvenir incierto. El significado expresado en la palabra divina (textos bíblicos, para el catolicismo, entre otros), deja su carácter de representación-alusión, para obtener un estatus más permanente y elevado de realidad pura, a realizarse en este mundo distorsionado; un ejemplo de ello lo encuentro en el fundamentalismo islámico y la llamada guerra santa que libra contra los infieles, en pos del establecimiento del reino de Dios. Para profundizar en esta perspectiva véase: Jacques Derrida, et al., *La Religión* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997) 293 p.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

buscaba interpretar toda la realidad, creada por fuerzas trascendentales, sobre la base de los significados o símbolos que la misma divinidad había proporcionado a los hombres (piénsese por ejemplo en los libros sagrados, en los ritos, en la predicación de los profetas, etc.), presuponiendo un orden último (una metafísica) que la divinidad había predispuesto, dentro del cual se le asignaba un papel al hombre, tanto en el ámbito individual como colectivo.

La organización social de esta forma, tenía como centro a la religión que influía en todas las acciones humanas y en los objetivos que estas perseguían, el cuestionamiento de esta tradición resultaba psicológicamente imposible.

La religión prácticamente creaba al mundo y a la sociedad, puesto que ésta establecía lo que era pertinente y lo que no, aquello que era real y lo que no, permitiendo de esta manera, reinterpretar cualquier suceso nuevo, reabsorbiéndolo en el mundo así creado, logrando conservar un equilibrio, que provocaba la aparente inmutabilidad de este tipo de sociedades.

Sin embargo, emerge una ruptura con esta tradición, el hombre comienza a poner en tela de juicio el orden dado (tanto social como natural), apoyado en los logros científicos, en la filosofía y en la alta producción de riqueza que trajo consigo la revolución industrial dentro de la consolidación del capitalismo, que según Max Weber, constituían una inevitable y avasalladora racionalización del mundo social: se afirma lo secular prescindiendo de lo sagrado. El hombre se atreve a pensar sobre las cosas de este mundo, fijándolo sobre la base de su razón, siendo cada vez más innecesarios Dios, la religión o lo sacro, para sostener el mundo.

Esta ruptura se produce a través de la coincidencia o lo que Weber denomina la "afinidad electiva" de una serie de ideas y procesos, que vienen desde la religión judeo-cristiana, que concibe al mundo como una creación, finita y al tiempo abierto hacia adelante; pasando por la cultura griega donde se encuentra la creación de la política y la filosofía, que serán una importante fuente racionalizadora de la existencia humana; para que después resurja el sentido de experimentación y la idea de progreso con el Renacimiento; culminando con el ascetismo intramundano de la Reforma. Todos estos elementos que a lo largo de la historia emergen en contextos tan disímiles tienen una articulación única en el *ethos* o una actitud cognitivo-moral

llamada: racionalización, que sería vital para el surgimiento del capitalismo, a través del proceso secularizador.²

Aquí entiendo por secularización, el "fenómeno socio-cultural por el cual 'algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos' ...",³ lo que para algunos pensadores modernos significó la inminente desaparición de la religión en el mundo moderno, y en algunos casos, la pensaron como necesaria, para lograr un auténtico progreso y liberación del hombre, que no fuera estorbado por la tradición religiosa. Pienso este fenómeno en dos niveles: como una secularización estructural y como secularización subjetiva⁴, los cuales definiré a continuación. Sin embargo desde mi punto de vista, como más adelante demostraré, ni la religión desapareció y ni ello implicó un progreso y liberación automáticas de la humanidad, al contrario, puedo aventurar la idea de que la religión y la crítica moral-racional que se pueda hacer desde allí, resultan un elemento más para lograr una sociedad más justa.

Fue a partir del siglo XVIII cuando inicia un proceso de diferenciación estructural entre los diversos campos de la sociedad, donde *la política*, la economía, el arte, la ciencia, etc., comienzan a regirse por códigos propios y a perseguir objetivos no religiosos, poseyendo una consistencia y relevancia que no vienen otorgados por la religión, sino que se derivan de la razón. La autodeterminación racional del hombre se contrapone a las sujeciones impuestas por la tradición, donde su exponente por excelencia es la religión. A este proceso de diferenciación estructural es a lo que denomino *secularización estructural*, siguiendo a Mardones.⁵

Sin embargo la religión no desapareció, ni lo ha hecho en el comienzo de este nuevo milenio, por lo que puedo aventurar la hipótesis de que ésta permanece en la sociedad contemporánea, aunque ya no de una forma predominantemente institucionalizada. Si antes constituía el centro de la

² Max Weber, "La ética protestante y el espíritu del capitalismo," en *Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid: Taurus, 1983) pp. 23-167.

³ Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairós, 1972) p. 154, cit. por José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión* (Navarra: Verbo Divino, 1998) p. 33.

⁴ José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión, op. cit.*, pp. 31-37.

⁵ *Ibid.*, p. 31-37.

sociedad, mediante un largo y complejo proceso de secularización, fue desplazada hacia los márgenes de la sociedad, específicamente a la esfera privada.

Su lugar en la articulación de las relaciones sociales fue ocupada por la esfera tecno-económica, que trae consigo el predominio de una dimensión de la racionalidad: la funcionalidad, que implica el dominio racional de la naturaleza y el hombre.

Este descentramiento de la religión tendió a encerrarla en la esfera privada, lo que provocó que dejara de ejercer las funciones directas de control social que en las sociedades tradicionales ejercía, mediante la formación integral de los individuos para adecuarlos a las instituciones establecidas, llevándola a legitimar órdenes sociales autoritarios y opresores, lo que minaba grandemente su prestigio.

La religión se vio reducida a pura y simple religión, es decir, dejó de cumplir funciones de legitimación directa del orden social, delegando esa tarea a las ideologías que surgieron en nombre de la autodeterminación racional del hombre. La religión fue reducida a funcionar en el ámbito religioso, proporcionando consuelo, comprensión y explicación de los vaivenes existenciales, dentro de los muros del templo, la familia y a veces de la escuela.

Esto no fue una desventaja para la religión, en vez de ello puede ser considerado como una ganancia, pues aumentó su libertad de crítica y reflexión, con respecto al orden social establecido. Es decir, la religión no abandonó este mundo, ni mucho menos se mantuvo pasiva en la esfera privada, sino que pudo abrirse con más fuerza a este mundo irrumpiendo en los asuntos públicos.

Ahora bien, el hueco que dejó la religión en el ámbito público fue ocupado por la razón, en forma de ideologías políticas que elaboraron las legitimaciones, las normas y los objetivos que la religión antes proporcionaba.⁶ De esta manera, la religión entrará en confrontación con las ideologías, en una lucha por darle sentido a la realidad, originando como consecuencia que la religión aparecerá ante los individuos como una opción más entre otras ideologías para dar

⁶ En este tema resulta relevante la hipótesis que formula Jürgen Habermas, al considerar a la ciencia y a la técnica como formas de ideología, rechazando implícitamente a contraponer lo racional de estos conjuntos significativos con la irracionalidad de las creencias religiosas y desprender de esta diferencia la neutralidad ideológica de las primeras. Véase: J. Habermas, *La ciencia y la técnica como ideología* (México: Rei, 1993)

sentido a su mundo, cada una de ellas con ofertas distintas de salvación;⁷ esto provocará una relativización ideológica, puesto que la visión del mundo y del hombre, de cada una de estas ideologías estará expuesta a ser cuestionada por la otra, lo que dará como consecuencia que las ideologías entrarán a la experiencia del hombre moderno como una elección individual y como un estilo de creencia individualizado o de preferencia. A esta pluralidad ideológica la denomino *secularización subjetiva*, siguiendo asimismo a Mardones.⁸

Sin embargo, pienso que tal pluralidad posee algunos límites, al menos en la sociedad mexicana pareciera que esta secularización subjetiva es muy débil, por ejemplo, si solamente me refiero al campo religioso, la pluralidad es muy pobre, continúa a pesar de todo la hegemonía de la religión católica, la cual indudablemente atraviesa e influye poderosamente la cultura mexicana, donde se encuentran fuertemente arraigados los valores católicos, y a pesar de la secularización subjetiva que esta sociedad demuestra, es innegable que los significados religiosos se mantienen y forman parte de la vida social mexicana.⁹

Pero la religión católica ya no posee el monopolio interpretativo en la sociedad mexicana, es posible recurrir a otras fuentes simbólicas para dar sentido a la existencia personal y social, y se está haciendo, aunque minoritariamente (otros grupos religiosos, por ejemplo) y muy lentamente, pero lo que quiero subrayar es que ya existe esa posibilidad de elegir.¹⁰ Inclusive es posible dar

⁷ Michel Foucault lo expresa de la siguiente manera: "Ya no se trata de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en este mundo. Y en este contexto, la palabra "salvación" adquiere varios sentidos: salud, bienestar (es decir, riqueza suficiente, nivel de vida), seguridad, protección contra accidentes. Una serie de metas "mundanas" reemplaza a las metas religiosas del pastorado tradicional, más fácilmente aún porque éste último, por diversas razones, siguió de manera accesoría algunas de estas metas..."; véase: Michel Foucault, "El sujeto y el poder" en Hubert L. Dreyfus y T. P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, (México: UNAM, Col. Pensamiento Social, 1988) p. 233.

⁸ José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, op. cit., pp. 31-37.

⁹ Al respecto Carlos Fuentes declaró: "Yo no soy creyente, pero soy católico en el sentido a que pertenezco a una cultura católica. No me puedo escapar de ello. Impregna todo: mi visión del mundo, mi visión de la política, mi visión de las mujeres, de la educación, de la literatura." *Los Angeles Times* (19 de abril de 1992) cit. por Roderic Ai Camp, *Cruce de Espadas: política y religión en México* (México: Siglo Veintiuno, 1998) p. 13. Las cursivas son mías.

¹⁰ Otro tanto puedo decir de las ideologías (vacías) que los medios de comunicación electrónicos difunden cotidianamente, como parte de "la industria cultural" (que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer analizan en su obra: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 1994) 303 p.), pensándola como el lugar donde se pone al alcance de todo público los bienes culturales que antaño sólo estaban reservados a las clases dominantes, pero mercantilizados y despojados de todo poder crítico social, desprovistos de su capacidad de sublimación estética y reducidos a simples objetos de consumo, desde los cuales se podría dar sentido a la vida y al mundo, pero que al entrar a la lógica del consumo mercantilizado, se quedan al nivel de signos de capacidad económica y nada más.

una interpretación personal de la religión a la que se supone uno pertenece, lo que implica ya una ruptura del monopolio interpretativo, a pesar de la permanencia dentro de la Iglesia; o en caso extremo, uno puede declararse ateo, pero la necesidad de sentido continúa, y es saciada en fuentes simbólicas extrarreligiosas, en un terreno donde parece perderse la huella de lo divino, pero que yo considero que está presente de manera latente.

Este proceso social, vino a establecer una profunda diferenciación entre el ámbito político y el religioso, donde el primero se autonomiza de las pautas morales establecidas por la religión. Cerroni¹¹ señala la obra de Maquiavelo, *El príncipe*,¹² como la primera obra que se ocupa de la ciencia política, en el presupuesto de que existe ya un objeto autónomo del cual esta ciencia se ocupa: la política. Sin embargo, tales ámbitos, si bien autónomos, no estarán del todo aislados uno del otro, sino que establecerán una relación, fuertemente influida por el contexto; actualmente la política se encuentra ante una poderosa crítica a la modernidad, lo que está redefiniendo el papel de la esfera religiosa en la esfera pública.

El triunfo de la modernidad trajo algunas consecuencias perjudiciales para la sociedad y la naturaleza, dentro de las cuales enumero las siguientes: el haber sostenido que el solo crecimiento económico e industrial garantizaría el surgimiento de una sociedad más justa, libre y humana, esto a costa de la destrucción del medio ambiente y el empobrecimiento de pueblos enteros; las múltiples guerras que se han librado en nombre de las ideologías políticas (nacional socialismo, socialismo, nacionalismos, y últimamente la llamada lucha por democracia y contra el terrorismo, etc.) detrás de las cuales se dice defender a la razón; la carrera armamentista derivada de los dos factores anteriores, con el peligro latente de la destrucción global de la vida del planeta; las recurrentes crisis económicas que afectan al capitalismo y las enmiendas intervencionistas del Estado para corregirlas, que refutan el liberalismo económico; los totalitarismos: el alemán con sus campos de concentración nazi, y el ruso, con el Gulag; las guerras étnicas y religiosas (Yugoslavia, Chechenia, palestino-israelí, indo-paquistánf); refutan la emancipación progresiva de la razón y la libertad.

¹¹ Humberto Cerroni, *Introducción al pensamiento político* (México: Siglo XXI, 1994) 84 p.

¹² Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (México: Gernika, 1994) 151 p.

Hoy en día, los grandes ideales de la modernidad quedan refutados por la realidad que ella misma crea en su afán de dominio técnico-instrumental, que de manera universal se impone a todas las "irracionalidades" y "localismos" que intentan oponérsele, destruyéndolos en nombre de la libertad, del desarrollo y la democracia.¹³

En este contexto surge un conjunto de fuertes críticas al proyecto de modernidad, donde una de las corrientes más poderosas: la posmodernidad, rechazará el pensamiento y estilo de vida moderno, por considerarlos totalitarios. Aquí el proyecto moderno es totalmente rechazado, es más, todo proyecto y utopía,¹⁴ son condenados por basarse en una visión metafísica del mundo y de la sociedad, es decir, dada de una vez y para siempre, donde la realidad está constituida por un orden último, formado por una concatenación de causas y efectos, donde la previsión es posible y por lo tanto también lo es el dominio. Los posmodernos proponen la emergencia de un sujeto adelgazado, con el fin de dar cabida a lo Otro, a la pluralidad de culturas y al profundo misterio que es la realidad, nunca agotada por una teoría o un proyecto.

Pero surge un estilo de vida individualista, esteticista y minihedonista,¹⁵ o para decirlo en otras palabras, los hombres de principios del siglo XX, consideraban a la política como la panacea, pero a finales del siglo XX y principios del XXI, los hombres ya no sueñan en transformar toda la sociedad (o al menos no con el optimismo de antaño), pues consideran los esfuerzos en este campo como inútiles y hasta perjudiciales (piénsese en la creciente corrupción), ya no se preguntan por los grandes proyectos políticos, sino principalmente por cómo llevar su vida individual de la mejor manera posible, se refugian en la ética, abandonando la política.¹⁶

¹³ Para el caso de México el conflicto en Chiapas puede considerarse como el mejor ejemplo de este fenómeno de resistencia cultural frente al proceso de modernización mundial, denominado globalización.

¹⁴ Aquí entiendo a la utopía como aquel proyecto de sociedad inalcanzable y que se orienta hacia la búsqueda de un constante progreso social, con el fin de alcanzar el bienestar de los individuos que la conforman, sin embargo, los posmodernos como Lyotard y Vattimo, consideran que la búsqueda del progreso, hace que se mantenga el sistema que ha provocado exactamente lo contrario de lo que ésta palabra significa: empobrecimiento, neoanalfabetismo, desempleo, guerra, destrucción del medio ambiente, etcétera; porque la utopía supone un sentido histórico y por lo tanto un metarelato que se impone de manera totalitaria a toda la sociedad, con la legitimidad que otorga el progreso. No hay cabida para otras formas de ser, todo debe ajustarse a lo funcional, en pro del constante progreso que desemboca en un paradójico inmovilismo social, todo cambia para funcionar mejor. Véase: José María Mardones, "La utopía postmoderna. La sociedad y el hombre postmodernos" en *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1988) pp. 59-78.

¹⁵ José María Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo* (Navarra: Verbo Divino, 1991) pp. 24-26.

¹⁶ Según Castoriadis, este proceso es manifiesto en gran parte de las sociedades contemporáneas y refleja el creciente desinterés por los asuntos públicos y la mayor preocupación por los proyectos de vida individual, véase: Cornelius

Precisamente en este contexto, la religión es revitalizada como una moral personal, como una ética ad hoc a los intereses y expectativas personales, en consecución de una vida lo más cómoda posible, lo cual sugiere un desgaste de la religión misma.

En otro frente, la principal crítica que los posmodernos hacen a la religión cristiana y al discurso sobre Dios es: el de haber degenerado en una representación idolátrica, que cosificaba lo incommensurable, que nombraba definitivamente lo innombrable, que olvidaba la imposibilidad de hablar directamente de Dios, sin crear ídolos que llegan a cerrar los horizontes del *por-venir*, considerando que las cosas son *así* de una vez y para siempre, legitimando de esta manera instituciones, prácticas sociales, legislaciones, éticas, maneras de pensar, etcétera.

Esta crítica a la modernidad y sus "mitos", es para algunos la continuación de la secularización (Vattimo, Derrida, Mardones, etc.), pues piensan que el proceso de desencantamiento del mundo, que desplazó a la religión para entronizar a la razón como funcionalidad, provocó que lo sagrado se trasladara a los ideales que conformaban este proyecto. Para muestra basta pensar en el aura redentora que poseía la ciencia y el progreso, nadie se atrevía a cuestionar alguno de estos ideales, puesto que se le hubiera considerado como un ser irracional, contrapuesto a la libertad y la salud de la humanidad.

El sociólogo español José María Mardones,¹⁷ expone esta idea, que sostiene que lo sagrado parece sólo desplazarse de lugar cuando un proceso de secularización lo ataca,¹⁸ el autor sostiene que el ser humano está condenado indefinidamente a construir dioses y a destruirlos, afirmando

Castoriadis, "El taparrabos de la ética" en *Vuelta*, México, 202 (septiembre de 1993) pp. 35-40. Un interesante análisis de este proceso también se encuentra en Anthony Giddens, en su libro: *Modernidad e identidad del yo* (Barcelona: Ediciones Península, 1997) 299 p., donde analiza la relación que desemboca en el surgimiento de lo que denomina la "política de vida".

¹⁷ José María Mardones, *Las nuevas.... op. cit.*, p. 36.

¹⁸ Si bien los modernos ya habían declarado "la muerte de Dios", para los posmodernos los primeros siguen teniendo nostalgia por Dios, y esto lo demuestran al señalar que el ateísmo clásico que sostienen, negaba una imagen de Dios, pero para poner en su lugar a otra, en este caso afirmando el humanismo. En cambio el ateísmo de los posmodernos es radical, ya que pugna por la desaparición de Dios y de su rastro, por un desencantamiento total del mundo, ya que sin Dios, no hay sentido alguno pues no hay fundamento, es el fin de todo proyecto y orientación humanista (capitalismo, socialismo). Como ya mencioné más arriba, todo proyecto hace alusión a un orden último de la realidad, y este orden está garantizado por la existencia de Dios o por una imagen de éste, por lo que su muerte provoca que la realidad aparezca abierta a la creación de sentido. Véase también para este tema el interesante ensayo de Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault* (Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997) 292 p., donde el autor reflexiona sobre las implicaciones de la secularización radical (que incluye el desencanto por los grandes mitos de liberación propios de las ideologías políticas modernas), para la emancipación humana.

de esta manera una secularización infinita, ante una permanencia de lo religioso constante en toda sociedad, que se presentará siempre de diversas formas por lo que se debe mantener la atención a toda nueva forma de creencia y no descalificarla simplemente porque no se ajusta al modelo religioso tradicional.

De esta manera, la religión lejos de desaparecer al principio de este nuevo milenio, como muchos modernos pensaban, tiende a persistir, y en algunos casos, retorna a nuestras sociedades con una fuerza tremenda, esto se explica porque su regreso responde a una forma reactiva de la conciencia común, que tiende a refugiarse en el fundamento último e inamovible, como una forma de defensa que nuestros contemporáneos adoptan ante los efectos de desarraigo provocados por la modernidad en su destrucción de la tradición histórica,¹⁹ junto con un relativismo extremo que pulveriza la noción de verdad, sin contar con el ritmo de cambio social al cual el mundo moderno somete al individuo, cuyo ejemplo lo encuentro en la ruptura del tiempo-espacio que provocan las telecomunicaciones.

Este retorno de la religión lo ejemplifico con los fundamentalismos islámicos, que en el caso de Afganistán resultó sobresaliente con su gobierno teocrático (hoy derrocado en nombre de la libertad y la democracia), y también por el surgimiento de nuevos movimientos religiosos en los países occidentales. Debo admitir que en el caso de México, la religión nunca abandonó totalmente la escena social, ni siquiera en la política, sin embargo, pienso que esta revitalización generalizada de la religión se manifiesta en México mediante la rearticulación del campo religioso, tendiente a la pluralización religiosa.²⁰

Además, debo señalar que lo religioso regresa a las sociedades modernas bajo formas no convencionales, de manera que el ámbito institucional no es ya el único sitio predominante donde se expresa la vitalidad religiosa de los seres humanos, estas manifestaciones "pálidas,

¹⁹ Jacques Derrida, *et al.*, *La Religión...*, *op. cit.*

²⁰ "Hacia fines de 2000, en México se habían registrado 5,695 asociaciones religiosas ante las autoridades gubernamentales del país. De ellas, 2,904 se registraron como evangélicas, 2,768 como católicas y 23 como no cristianas..." Rodolfo Casillas, "Las iglesias en el México de hoy," en *Ciudades. Análisis de la coyuntura, teoría e historia urbana*, XVI, 56 (octubre-diciembre, 2002) p. 25.

encubiertas, fragmentadas y rotas de lo sagrado",²¹ que fluyen en los horóscopos, la astrología, en revistas esotéricas, libros, programas de radio y televisión que tocan temas sobrenaturales, etc., puedo considerarlas como elementos que atestiguan que la necesidad de lo religioso permanece aún en los modernos y que adquiere nuevas formas.²²

Sin embargo este retorno se caracteriza porque el ambiente en el que se da provoca que la religión sea reducida a la esfera privada, es decir, ya no incide directamente en la estructura social, sino que se expresa y vive a través del individuo, Mardones lo dice de esta manera: "El individuo es el símbolo de la socialidad en la modernidad, de ahí que lo sagrado se localice en la persona, nos dirá Durkheim. La sacralidad del individuo es la fuente de la nueva sacralidad social".²³

Esto quiere decir que la religión ha perdido mucha relevancia en las sociedades contemporáneas, entonces ¿qué importancia puede tener como objeto de estudio para la sociología? Al respecto puedo responder que la religión persiste a pesar de todo y tiene influjo y presencia a través de la regulación moral del comportamiento del individuo, lo que provoca que pueda considerarla como un factor que está en la posibilidad de realizar una legitimación indirecta del poder político que

²¹ Cabe señalar la diferencia entre lo sagrado y la religión, la primera la concibo en términos de una dimensión de la existencia humana donde se establece el contacto entre el ser humano y lo trascendente (llámese Dios, dioses, magia, naturaleza, etc.); en cambio cuando hablo de religión me refiero a un conjunto simbólico altamente complejo, derivado de la dimensión de lo sagrado, situado en un lugar en el tiempo y el espacio social, es decir: perteneciente a una sociedad en particular. José María Mardones, *Las nuevas...*, op. cit., p. 41.

²² A este respecto cito las palabras de M. Eliade: "Como hemos dicho, el hombre arreligioso en *estado puro* es un fenómeno más bien raro, incluso en la más desacralizada de las sociedades modernas. La mayoría de los hombres 'sin religión' se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No sólo se trata de la masa de 'supersticiones' o de 'tabús' del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico-religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados. Como hemos mencionado, los regocijos que acompañan el año nuevo o a la instalación en una nueva casa presentan, en forma laica, la estructura de un ritual de renovación. Se descubre el mismo fenómeno en el caso de las fiestas y alborozos que acompañan al matrimonio o al nacimiento de un niño, a la obtención de un nuevo empleo, de una promoción social, etc.", citado por José María Mardones, en *Las nuevas ... op. cit.*, p. 35, de *Lo sagrado y lo profano*, de este autor (Madrid: Guadarrama, 1967) pp. 172-174.

²³ José María Mardones, *Las nuevas...*, op. cit., p. 36. Aquí puedo citar como ejemplo, la visita que hacen los mexicanos a la "Ciudad de los Dioses", Teotihuacan, cada equinoccio, que para el año 2001 alcanzó la cifra de dos millones de personas, que acudieron al sitio arqueológico con la intención de "cargarse de energía" que se acumula en las pirámides, para que las cure o les de buena suerte, palabras de las mismas personas, donde además se ofrecen objetos como amuletos para el amor, la inteligencia, las envidias, etcétera; y se realizan "limpias" con diversas hierbas y sustancias que según dicen "alejan los malos espíritus y purifican el alma". Este es un movimiento de tipo mágico-religioso, que no se apega a ninguna estructura administrativa de los valores sagrados. Véase Almendra Vázquez, "Faltó mayor organización para recibir turistas en Teotihuacan", en *El Universal*, México (22 de marzo de 2002) p. b7.

sustenta un orden social; o también, y esto es lo interesante, de que pueda realizar una crítica al orden social (demostrando con esto la vocación de justicia y libertad de la religión) tras dejar de ser quien ejercía el control social directo en las sociedades tradicionales. Así, aunque parece paradójico, la religión puede ser un factor importante de crítica ilustrada y con ello de transformación social. Weber²⁴ lo vio claramente al centrar su atención en la sociología de la religión, considerando que el factor religioso influyó decisivamente en la formación del capitalismo, y que este proceso de transformación social, no era producto exclusivo de "las fuerzas productivas" como el marxismo lo propuso.

Con la secularización, la posición dominante en la articulación de las relaciones sociales dentro de los diferentes ámbitos de la sociedad es ocupada por la tecnocconomía, y su aspecto racional: la funcionalidad. Lo funcional, hace que sólo se valore lo que es útil, pragmático, eficiente y rentable, limitando la realidad y la experiencia humana al mundo empírico, despojándolo de profundidad y misterio, aquí no existen problemas para los cuales fue la ciencia o la razón en sus diferentes modalidades no puedan dar respuesta.

El predominio de la racionalidad funcional se extiende cada vez más a otras esferas sociales, provocando la muerte de las tradiciones,²⁵ que funcionan sobre la base de otro tipo de racionalidades. Debido a esta falta de sensibilidad a los símbolos y lo humano que éstos expresan, ámbitos tan importantes como *la política*, son sometidos a un estrechamiento moral,²⁶ haciendo que las relaciones humanas se acomoden al modelo mercantil, a la manera de comportamientos estratégicos, donde lo que importa no es el bienestar de la comunidad, sino la preservación del

²⁴ Max Weber, *Ensayos ...*, op. cit., p. 167.

²⁵ Mardones resumirá la postura habermasiana al respecto de la siguiente manera: "La cultura, es decir, las matrices de sentido y de significado para el hombre y la sociedad invadida por los valores y la racionalidad predominantes, que provienen de los ámbitos económico-técnico y burocrático-administrativo. Nos encontramos así con un predominio colonizador, violento, de lo funcional, lo pragmático, lo utilitario, lo rentable, lo procedimental, lo legal, que invade terrenos que no son ya los de la economía y la burocracia. Penetran en el ámbito de las relaciones personales, de la pareja, la sexualidad, la educación, o las más sociales del estilo de vida y los objetivos y necesidades de una colectividad." José María Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, op. cit., p. 20.

²⁶ Al respecto es interesante el comentario que hace Castoriadis: "Si el movimiento de las mujeres o el movimiento ecológico se resisten tanto a lo que probablemente ellos mismos llamarían su politización, ello se debe a que, en la sociedad contemporánea, está la experiencia de la degeneración de las organizaciones políticas, degeneración muy acentuada. No se trata tan sólo de su degeneración en la organización o en su burocratización; la degeneración es también evidente en la práctica, en el hecho de que las organizaciones "políticas" ya nada tienen que ver con la verdadera política, pues su única preocupación es la de conquistar el aparato del estado." Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (Barcelona: Gedisa, 1994) p. 87.

orden social,²⁷ el bienestar individual y las relaciones de poder. He aquí el valor de la religión, que potencialmente no permite la instrumentalización completa del ser humano, defendiendo su dignidad ante una sociedad que lo mira unidimensionalmente,²⁸ como un objeto más en la inmensa maquinaria productiva.

Para concluir diré que en este apartado puse de manifiesto que el proceso de secularización provocó que la religión (en las sociedades occidentales) dejara de ocupar la posición central en la producción de sentido, siendo desplazada a la esfera privada, esto generó un proceso de diferenciación estructural, donde cada una de las grandes esferas sociales, adquirieron sus propias reglas, principios y objetivos, de manera independiente a la religión.

La secularización subjetiva es parte de este proceso, donde el monopolio de la interpretación del mundo se ve fracturado gravemente ante el surgimiento de la autodeterminación del hombre, basada en su razón, de la cual el individuo buscará realizar una interpretación verdadera, objetiva y científica de la realidad, lo que dará origen a una serie de ideologías políticas, que cuestionarán duramente el dogmatismo religioso, reclamando su desaparición para abrirse al progreso.

Sin embargo, esta modernidad será cuestionada en dos niveles: el estructural, donde la esfera tecno-económica se convierte en hegemónica, bajo el principio de la funcionalidad, que privilegia la instrumentalidad racional, la cual esta provocando serios problemas sociales, políticos, económicos y ecológicos, antes que darles solución. Donde la esfera política no responde al principio de la búsqueda del bienestar humano, sino a la preservación de las relaciones de fuerza, atendiendo al cálculo racional.

Con respecto a las ideologías políticas, éstas han quedado fuertemente cuestionadas, pues se les acusa de totalitarias, en el sentido de que dicen poseer la verdad absoluta y el camino para llegar

²⁷ Aquí llamo la atención sobre la preocupación principal que demuestran los gobernantes en torno al orden social, ya que en sus discursos no figura el bienestar de la sociedad mexicana, sino el de las cifras macroeconómicas, la alta productividad, la recabación de impuestos para mantener las finanzas públicas "sanas", etc.

²⁸ Al respecto, véase la interesante postura de Herbert Marcuse en su libro: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (México: Planeta-De Agostini, 1993) 286 p., donde hace una fuerte crítica a la sociedad industrial avanzada y su irracionalidad basada en la tecnología y la altísima producción de bienes, que condicionan al individuo de tal manera que no permitan el desarrollo de un pensamiento crítico que logre un cambio cualitativo urgente de la sociedad.

a ella, propiciando con esto que puedan jugar el papel legitimador de todo tipo de orden social, incluso de los más inhumanos: el nacional socialismo y los campos de concentración nazi, son un ejemplo de esto.

En el contexto de crisis de las grandes promesas de salvación de la modernidad, sostengo que presenciamos un revaloramiento de lo que antes se calificaba despectivamente como lo irracional, entre lo que figura la religión como un elemento clave para darle sentido a esa miríada de fenómenos que se hacen cada vez más incontrolables y vertiginosos, propios de la vida moderna. Gran parte de este "retorno" de la religión, que en México no es tal porque la religión nunca dejó de poseer una importante influencia en nuestra sociedad (aunque en el campo político de una forma ilegal) se expresa de una manera no institucionalizada, aunque también la forma institucionalizada se ve fortalecida, afirmando la importancia de la esfera religiosa en la sociedad y su permanencia en la misma.

De esta manera, considero a la Iglesia católica como una importante institución en nuestra sociedad (estatus que fue puesto en duda teóricamente, pero que en la práctica jamás perdió totalmente), contrarrestando la idea de que estaba en vías de extinción. Es en medio de las interrogantes que la modernidad produjo, cuando la religión y sus instituciones pueden resurgir con más fuerza, y de hecho, lo están haciendo, interviniendo abiertamente en esferas como la política, que por lo menos en México estaban vedadas oficialmente.

B) LAS RELACIONES ENTRE LA RELIGIÓN Y LA ESFERA POLÍTICA: TENSIÓN Y ACERCAMIENTO.

I. LA TENSIÓN ENTRE LA ÉTICA RELIGIOSA DE SALVACIÓN Y LA ESFERA POLÍTICA: MAX WEBER.

En el presente punto, tengo como objetivo el de confrontar un lugar común dentro de las investigaciones en sociología que tratan el tema de la relación entre la Iglesia católica y el Estado en México, con la visión weberiana. Es ampliamente difundida la posición que prejuzga la relación entre ambas instituciones como "esencialmente armoniosa",²⁹ sin tomar en cuenta las graves fricciones que tienen ambas instituciones y que se han expresado a lo largo de la historia mexicana, dentro de las cuales destaco a la guerra cristera en los años de 1929 a 1931, definida como una guerra librada fundamentalmente por motivos religiosos.

Para ello, la explicación teórica que Weber desarrolla a principios del siglo pasado sigue siendo vigente, puesto que está fundada en una consistente y poderosa metodología, junto con una visión de largo aliento, que sin duda alguna es una de las referencias obligatorias en la sociología que desarrolla estos temas aún en nuestros días.

Weber en su obra: *Sociología de la Religión*,³⁰ hace una interesante disertación sobre la relación entre la ética religiosa y el racionalismo económico, predominante en Occidente del siglo XVI al XVIII, para este autor la religión puede ser considerada un factor que influye en la formación de una ética económica, a través de la modelación del estilo de vida de los individuos. Sin embargo es consciente de que no puede reducir la ética económica a la determinación puramente religiosa,

²⁹ Soledad Loaeza, "El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. 1982-1989," en *Estudios Políticos*, VIII, 4, (1989) p. 20.

³⁰ Max Weber, *Sociología de la Religión* (México: Colofón, 1991) 141 p.

ni viceversa, aunque se condicionan mutuamente, sin embargo es esta influencia de la religión en la ética económica la que le interesa al autor.

Ahora bien, Weber parte de una premisa fundamental para la sociología que se ocupa de estos temas: la religión no es una mera "función" de la estructura social, es decir, del estrato social que se manifiesta como su portador característico, lo que en otras palabras quiere decir que, no refleja los intereses materiales o ideales del estrato social en cuestión. Esto niega la visión marxista que considera que los intereses son el origen de la conciencia, en este caso, el origen de una religión, que sirve para la dominación ideológica de los estratos bajos y la legitimación de los intereses de los estratos dominantes.

De lo anterior se desprende otro principio básico de la sociología de la religión: la religión responde a necesidades puramente religiosas. Weber es muy claro en esto, los hombres siempre han perseguido valores religiosos por sí mismos, los cuales varían desde los más "mundanos" como: la salud, riqueza, larga vida, amor, fertilidad, etcétera; hasta los más sublimes: la salvación del alma, la comunión con la divinidad, el estado de gracia perpetuo, entre otros; aunque ambos tipos de bienes sagrados se buscan para disfrutar de ellos en esta vida.

Surgen a partir de estas necesidades religiosas, al margen de la comunidad original, "organizaciones religiosas colectivas ocupadas en el 'sufrimiento' individual *por sí mismo* y en su 'salvación'",³¹ donde la relación con la divinidad adquiere un nuevo formato: es de tipo *individual*, con intermediación del hechicero o brujo.

Se da la emergencia de una nueva comunidad religiosa frente a la antigua comunidad étnica, la cual se va formando a partir de individuos procedentes de muchas comunidades más, donde la promesa de salvación es central. Este fenómeno es posible por lo que señala Weber:

... El comportamiento del ser humano no se rige inmediatamente por ideas, sino por intereses materiales e ideales. Frecuentemente, empero, las 'imágenes del mundo' originadas en 'ideas' han determinado, a la manera de un guardaguasas, la vía seguida por la acción, impulsada por la dinámica de intereses.³²

³¹ *Ibid.*, p. 13.

³² *Ibid.*, p. 24.

Es el interés por la redención en este mundo (aunque en algunas religiones se prometa esto en algún otro) o sus efectos, por lo cual los fieles buscan formar parte de la nueva comunidad, que tendrá como efecto el modelamiento de su estilo de vida, e influirá en *todas* las dimensiones para la misma. Junto a esta, surgirá también una estructura de poder que se conforma para la administración de ese bien sagrado a la muerte del profeta fundador, serán sus discípulos más cercanos o sus herederos los que constituirán el estrato de funcionarios quienes se apropiarán del carisma mágico de la comunidad. Esta institucionalización es derivada de la tendencia hacia la tradicionalización de los ritos, ceremonias y normas, que impuso el profeta en base a su poder carismático al romper con la tradición, a través del tiempo.

De esta manera surge la Iglesia, con su autoridad hierocrática y oficial, que busca el monopolio de la salvación, luchando contra toda religión virtuosa (recordemos aquí al protestantismo; en cierto sentido las órdenes religiosas al interior del catolicismo, o las pastorales heterodoxas, encabezadas por algún alto miembro de la jerarquía religiosa) o su desarrollo independiente (nuevas religiones). Weber nos da la siguiente definición de Iglesia: "...una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia ...".³³ En otra parte, Weber continúa hablando de la Iglesia afirmando que:

Pues la Iglesia, como depositaria de la gracia institucionalizada, intenta ordenar la religiosidad de las masas y reemplazar las calificaciones religiosas de estatus independientes, propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados. Por su propia índole, es decir, conforme a la situación de intereses de sus funcionarios, la Iglesia debe ser 'democrática', en el sentido de hacer posible un acceso general a los valores sagrados. Esto significa que la Iglesia promueve una universalidad de gracia y la idoneidad ética de quienes se ponen bajo su autoridad institucional...³⁴

Esto explica la preocupación de la Iglesia católica ante la secularización subjetiva que se traduce en la emergencia de nuevos grupos religiosos en nuestro país y con ello, la creciente pérdida de su monopolio de gracia, lo que provoca asimismo, que busque lograr una posición más ventajosa en términos jurídicos frente a las otras opciones de salvación, lo que la llevaría a intervenir en el campo político más ampliamente para su modificación, generando con esto, una tensión frente al

³³ *Ibid.*, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, pp. 35-36.

orden político y sus dirigentes, puesto que la institución como depositaria de la gracia obligatoria y universalista, se siente responsable ante Dios de las almas de los seres humanos que se le confían y por lo tanto, dirá Weber, esta institución se arrogará del derecho de "contrarrestar con poder despiadado todo peligro producido por una alteración de la fe. Se siente en el deber de difundir sus medios de gracia salvadores".³⁵

O sea, que todo aquello que impida que esta Iglesia pueda desarrollar libremente su monopolio de gracia puede ser objeto de una guerra santa en un caso extremo (aquí surge inevitablemente la figura del cruzado en la Europa medieval y más cerca de nosotros, el cristero mexicano de principios del siglo XX), aún contra los poderes mundanos, que en México se ocuparon de limitar esos medios de gracia por razones políticas desde la Reforma con Benito Juárez, hecho que se acentuaría con la Revolución mexicana. He aquí, una fuente de tensión permanente entre la Iglesia y el Estado, que parece irreconciliable, al menos hasta la fecha.

Otra fuente u origen de tensión entre la ética religiosa de salvación, que sustenta a la comunidad religiosa y su Iglesia, frente a la esfera política, son los principios fundamentales sobre los cuales se rigió dicha ética y su contraste con el objeto de ser de la segunda. Weber señala que los miembros de esta comunidad se rigen por dos principios básicos: "primero, el dualismo de una moralidad intra y extragrupo; segundo, simple reciprocidad, como moral intragrupo: 'Te trataré tal como me trates'".³⁶

El primer principio, apunta hacia una diferencia de las relaciones, principalmente económicas. Con los miembros del grupo se establece una relación de mutua ayuda sin pedir nada a cambio, como por ejemplo: ayudar a huérfanos y viudas, dar limosnas, préstamos sin intereses, etcétera; en tanto hacia el exterior las relaciones pueden sustentarse en la persecución de un beneficio económico, como por ejemplo: el cobro de intereses por préstamos.

El segundo principio se desarrolla en base al sufrimiento común de todos los miembros de la comunidad de creyentes, aún cuando éste constituyera sólo una amenaza permanente, externa o

³⁵ *Ibid.*, p. 76.

³⁶ *Ibid.*, p. 65-66.

interna.³⁷ Esta reciprocidad se sublima dentro de la religión de salvación, manifestándose como un "comunismo de hermanos amantes", que cristalizaría en la actitud de *caridad*, es decir: "amor al sufriente *como tal*, al vecino, al ser humano y, finalmente, al enemigo".³⁸ Aquí Weber subraya la importancia de los estados de éxtasis religioso, los cuales, predisponen a los seres humanos a entregarse a un "acosmicismo de amor sin objeto", el cual genera una comprensión caritativa de las imperfecciones de todas las acciones humanas, incluidas las propias. De esta manera, encuentro el surgimiento de la obligatoriedad ética (con distintos contenidos y matices) de la caridad, dentro de las religiones de salvación, la cual tiende hacia una "fraternidad universitaria que supera todas las limitaciones de las organizaciones 'sociales', a menudo incluso las de la propia fe".³⁹

Esta religión de fraternidad, dirá Weber, choca directamente con todos los órdenes mundanos: la esfera económica, la política, la estética, la erótica y la intelectual; porque éstos profundizan la racionalización y la sublimación de sus valores mundanos, es decir, hacen que la persecución de la riqueza, del poder, de la belleza, del placer y del conocimiento, sean concebidos como valores dignos de ser alcanzados por sí mismos, sin referencia a lo sagrado o a la fraternidad, derivando en una legalidad propia. En esto consiste el proceso de secularización de las sociedades modernas.

Ahora bien, si atiendo exclusivamente a la esfera política desde Weber, la concibo como el lugar donde se conforma una comunidad a la cual subyace una estructura de poder, que articula las relaciones entre sus miembros, los cuales reclaman para sí el uso legítimo de la violencia.

Weber denominó a esa comunidad política como Estado, el cual posee el objetivo de "salvaguardar (o modificar) el reparto externo e interno de poder".⁴⁰ El Estado realiza el reparto

³⁷ Menciono como ejemplos: el racismo en contra de los mexicanos en los E. U., que reafirman su identidad católica y su guadalupanismo como una forma de defensa e identificación, en mutuo apoyo; o también, la fuerte religiosidad de los palestinos ante la invasión israelí. En otro tenor, puedo referirme a los desastres naturales, como el terremoto de 1985 que devastó la Ciudad de México y que provocó una fuerte movilización del pueblo en solidaridad con los damnificados, y uno de los actores principales en esa movilización fue precisamente la Iglesia católica.

³⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁹ Agnes Heller también señala cómo la religión trasciende las diferencias entre clases, capas y naciones, heterogéneas. Véase de esta autora: *Sociología de la vida cotidiana* (Barcelona: Ediciones Península, 1987) p. 160, especialmente el apartado: "La religión", pp. 161-173.

⁴⁰ Max Weber, *Sociología de ...*, op. cit., p. 72.

de poder y su mantenimiento, o lo que comúnmente se denomina como "justicia", a través de un aparato administrativo (el gobierno), a partir de un ordenamiento jurídico, apelando a éste como forma de legitimar sus acciones de una manera despersonalizada y formal (legitimación por proceso), es decir, sin consideración de las personas, sin odio y sin *amor*.

Lo anterior me lleva a considerar a la esfera política como el ámbito donde se libra la lucha descarnada, fría y calculadora, por el poder, que puedo afirmar que Weber lo define en último sentido como fuerza; es la lucha del poder por el poder mismo, sin consideraciones éticas de fraternidad. Es por esto, que la ética religiosa fraterna ve con extrañeza y desconfianza a la esfera política, donde la caridad religiosa no tiene cabida, al menos en estos términos.

Encuentro así, una segunda fuente de tensión entre la esfera religiosa y la política, misma que llega a tal grado que la primera incluso se abstendrá de participar en la segunda (claro que en la medida de lo posible) por considerar al poder como "una criatura peligrosa que puede fácilmente llevar a la corrupción a quien lo ejerce [...] se le sataniza con el estigma de lo radicalmente perverso".⁴¹

Concluyo este apartado afirmando que lejos de una relación "esencialmente armoniosa" entre las instituciones que parten del campo religioso y del político, como son la Iglesia católica y el Estado mexicano, puedo afirmar que existe una tensión permanente, esto debido a los siguientes puntos.

- Puesto que la Iglesia es la depositaria de la gracia institucionalizada y que tiene como objetivo el de asegurar los medios para que sea preservada y difundida, choca con el poder político, representado por el Estado, ahí donde éste le puede representar un obstáculo para su labor salvífica de almas y cuerpos, en el caso mexicano puedo citar como ejemplo la prohibición jurídica para participar en el campo educativo, que la Iglesia católica considera como un legítimo medio para la propagación de su fe.
- De lo anterior se deriva que la institución religiosa puede entrar en confrontación con el Estado, no sólo por este interés de las almas y cuerpos de sus feligreses, sino también en

⁴¹José María Mardones, *Fe y Política. El compromiso político de los cristianos en tiempos del desencanto* (Santander: España, Sal Terrae, 1993) p. 69.

defensa de su estatus, sus privilegios e influencias, como organización, considerando estos medios como fines en sí mismos, sin necesidad de apelar a su misión religiosa.

- Dado que en las religiones de salvación como el cristianismo, se desarrolla una actitud de *caridad*, como máxima ética en su relación con los otros, se confronta directamente con las actitudes de la esfera política, donde la consecución del poder omite la caridad como principio de acción. Esto genera un extrañamiento de los miembros de la Iglesia hacia los asuntos políticos, y quizá un alejamiento, pero también es posible que sea ésta la fuente de una fuerte crítica moral hacia los medios, los procesos y los objetivos políticos, configurados en el Estado o en otras instituciones.
- Una última fuente de tensión, la observo en el posible conflicto entre estos campos sociales para delimitar el rango de acción de los feligreses y de los ciudadanos, que en última instancia son la misma persona, esto se hace evidente al tratar temas como el aborto, la esperanza de vida, la pobreza, la educación, la preferencia sexual, etcétera.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. LA POLÍTICA COMO BÚSQUEDA DEL BIEN COMÚN Y LA MORAL CRISTIANA: JOSÉ MARÍA MARDONES.

En este apartado trataré la otra cara de la relación entre la religión y la política, y algunas de sus instituciones (la Iglesia y el Estado) a nivel teórico, que se refiere a la manera en que puede intervenir la primera en la segunda, en dos sentidos principales: 1) Como cooperación, reforzamiento del orden político establecido, y 2) como crítica, buscando modificar ese orden, a través de la constitución de la acción política en esta dirección. Lo cual al mismo tiempo implica una conceptualización distinta y a la vez complementaria, de la esfera política, a la concebida por Weber, y del papel de la institución religiosa en la misma.

Me concentraré para desarrollar este tema en los aportes del sociólogo español José María Mardones, el cual presenta la relación que existe entre ambos campos sociales, con una amplia visión de ambos terrenos, formulando así un profundo y poderoso diagnóstico de la política en las sociedades contemporáneas.⁴²

A Mardones le preocupa reivindicar la política frente a los cristianos y los ciudadanos en general, cambiando la concepción negativa que esta esfera de acción humana ha adquirido ante los constantes abusos que se han hecho de tal actividad, para lo cual recurre a los desarrollos conceptuales que dieron en la antigua Grecia.⁴³

⁴² José María Mardones, *Fe y Política...*, op. cit.

⁴³ Mardones expone dos concepciones de la política que han estado presentes desde los griegos: La primera es definida a partir de la postura filosófica de Heráclito, que entiende a la realidad y por lo tanto a la política como lucha de contrarios, a partir de la cual se llega a establecer breves equilibrios, los cuales se rompen cuando se pone en movimiento la relación mediante antagonismos, donde todo se mueve en torno a la obtención del poder y su mantenimiento en base a la voluntad, que es el elemento que sirve para lograrlo; dentro de esta concepción se encuentra evidentemente a Hobbes, Maquiavelo, Weber y Marx, entre otros, aunque todos ellos con distintos matices.

La segunda concepción es derivada de la visión filosófica del mundo por el griego Parménides, donde se entiende a la política como orden, y la justicia es la principal meta que se busca, entendiéndola como ley natural de las cosas; en esta búsqueda la razón juega un papel relevante, en tanto ésta sirve para discernir el orden justo al cual debe subordinarse la voluntad. *Ibid.*

El autor parte del principio de que la existencia humana sólo es posible a partir de la convivencia, por lo que los seres humanos se ven obligados a adecuar su comportamiento al de los demás, esto según Mardones, es una acción política, puesto que forma parte del proceso de organización de la convivencia social, que tras convertirse en una práctica regular, adquirirá normatividad y se constituirá en un hábito, que a la larga integrará un conjunto de hábitos o lo que Mardones llama: una institución.

Para Mardones la política es una práctica y su doctrina, que busca "la vida buena y justa de los hombres en sociedad",⁴⁴ que se ocupa a nivel macro de la dimensión objetiva de la organización social, de las leyes sociales (*nomoi*), que regulan el comportamiento humano, y también de la actitud y el comportamiento inter-personales, a nivel micro, es decir, de la ética cívica (*ethos*)

Es por esto que la actividad política en la antigua Grecia era considerada como una de las más importantes, cuyo desarrollo correspondía a un ser humano virtuoso, pues constituía una actividad central en la vida humana, puesto que de ello depende la vida buena y justa en sociedad y la realización del ser humano en toda su plenitud. Aquí resulta claro que Mardones se inclina por una concepción de la política entendida como búsqueda del orden social justo, contrastando con la visión de Weber, donde el poder por el poder mismo define a esta esfera.

Por otra parte, Mardones define el lugar en el cual la política se lleva a cabo como el espacio de lo público, puesto que éste es un "espacio de todos, que interesa a todos, que afecta a todos y al que se someten todos",⁴⁵ dado que de ello depende la organización y definición de la convivencia social. Este espacio público tiene la característica de que es un lugar abierto, donde se ejerce la razón en beneficio de todos, pero a la vez se encuentra regulado y acotado por normas y reglas que permiten un buen funcionamiento de la plaza pública.⁴⁶

Ahora bien, Mardones llega a una definición de la política que posee dos rasgos importantes para mí, en primer lugar, este autor retoma la definición que Aristóteles hizo de la política,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁶ Como ejemplo de esto cito la legislación en materia de participación política que regula las acciones de grupos específicos: menores de edad, *grupos religiosos*, extranjeros, partidos políticos, asociaciones políticas, sindicatos, asociaciones civiles, etc.

entendiéndola no como “una ciencia estricta (*episteme*)”, sino como una “aproximación racional que cae bajo el ámbito de la prudente comprensión de las situaciones”,⁴⁷ es decir, esta actividad no es infalible en su búsqueda de un orden social justo, puesto que “sabemos que no existe la objetividad pura”,⁴⁸ dado que la visión del orden social justo y de los medios que se utilizan para alcanzarlo, están permeados por supuestos, paradigmas e intereses diversos, por lo que resulta una actividad que exige pruebas y correcciones, es decir, esta sujeta al error. Es prudencia en la comprensión de la situación concreta, desde la cual se tomarán las decisiones políticas, en otras palabras, la política es un saber práctico, concreto y a la vez *moral*.

Este último carácter es el que más me interesa, pues ¿qué relación tiene la política con la moral? Hoy en día, decir que la política y su ejercicio requieren de moral podría parecer hasta irrisorio para el común de la gente en su concepción del político como un personaje corrupto, que persigue ante todo el beneficio personal o de su grupo. Sin embargo, Mardones demuestra que este elemento es esencial para la política, puesto que ésta al ocuparse del bien común, debe interesarse en satisfacer las necesidades que puedan ser consideradas como generalizables, y según el autor, sólo se puede considerar como moral, sobre todo en lo público, aquello que puede ser universal.

Esto de ninguna manera significa que el quehacer político desconozca los aportes que pueda hacerle las ciencias sociales, cayendo en una actitud moralista, que tendería hacia un idealismo estéril, Mardones piensa que la política debe también incorporar los conocimientos técnicos, para introducir los cambios estructurales necesarios para lograr el bien común, aunque la decisión de tal cambio “pertenece al saber prudencial práctico-moral, a la política”.⁴⁹

Ahora bien, ¿de qué manera interviene la esfera religiosa en la actividad política, y más concretamente la religión cristiana? Para ello cito una vez más las palabras de Mardones que sintetizan lo dicho hasta aquí:

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

Si no se quiere que la política sea pura sagacidad o saber que transforma técnicamente la realidad empírica, hay que caminar hacia una política entendida como sabiduría, es decir, guiada por la moral. Esta guía no significa que la moral le dicte las reglas de acción concreta a la política, sino que la moral funciona restrictivamente, como vigilante crítico del quehacer político.⁵⁰

Con esta cita doy cuenta de la importancia y del papel que la moral (de talante religioso) tiene en la esfera política, resulta claro que los fieles pueden llegar a contribuir a la formación de lo que llamaría la voluntad política (que busca el logro de un orden social justo), constituyéndose en vigilantes críticos del quehacer político, a través del reforzamiento de la dimensión moral de la política, a partir de sus creencias religiosas.

Para el caso concreto de la religión cristiana, cito como un ejemplo concreto la postura que asume la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano II (en la Constitución *Gadium et Spes*) ante la política: "La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la vida pública y aceptan las cargas de este oficio".⁵¹ Es claro que la Iglesia católica considera de gran valor la actividad política, concibiéndola como una forma de entregarse al bien en la vida pública, Mardones dirá que es una manera en la cual se expresa la *caridad* cristiana, que sólo hasta el siglo XX asumió un sentido más amplio, al tomar en cuenta el descubrimiento de la dimensión estructural de la vida en sociedad por cuenta de las ciencias sociales, y demostrar que es la causa (en gran medida) del sufrimiento humano a nivel individual, que la religión busca aliviar. La caridad sólo se había ejercido a nivel interpersonal como una actividad puramente asistencialista sin tomar en cuenta a las estructuras sociales que producen el sufrimiento humano, y que en cierto sentido, provocaba que la Iglesia católica y la religión cristiana actuaran a favor del mantenimiento de esa situación de injusticia social, como encubridora y compensadora de las contradicciones sociales.

Surge así la *caridad política*, que busca canalizar el amor hacia el prójimo, a través de la formación de las condiciones necesarias para la vida social del hombre, Mardones la define de la siguiente manera:

⁵⁰ José María Mardones, *Fc y política ... op. cit.*, p. 61.

⁵¹ Concilio Vaticano II; *Gadium et Spes*, p. 75, cit. por José María Mardones, *ibid.*, p. 62.

Es un amor menos evidente y directo que el interpersonal y tiene mucho de anónimo y de frío; pero no exige menos dedicación, esfuerzo, abnegación y hasta sufrimiento que el amor interpersonal. Exige lucidez y conciencia estructural de los problemas, que es algo que no proporcionan ni la mera piedad ni la pura compasión, y eleva éstas –la piedad y la compasión– a una nueva dimensión espiritual desconocida anteriormente.⁵²

Es decir, para el cristiano la actividad política cae dentro del ámbito de la caridad y por lo tanto de su religión, donde puede expresar una macro-caridad o el amor mediado por las estructuras, lo que significa que la religión cristiana deja de pensarse como una religión del corazón, con una oferta de salvación puramente interior, y se le reconoce como una religión con una inerradicable dimensión social y pública.

Pero por otra parte Mardones plantea el tema de la lucidez y la conciencia estructural de los problemas dentro de la caridad cristiana, es decir, el problema de las mediaciones del amor fraterno, que exigen un conocimiento mínimo de las situaciones a resolver, mismo que no es único, sino que se multiplica ante la pluralidad de visiones sobre la sociedad,⁵³ y por lo tanto, la existencia de una inevitable pluralidad política, que se da al interior mismo del grupo de los cristianos⁵⁴ (y no cristianos también), lo que explica las diferentes corrientes al interior de la Iglesia católica, sin embargo, detrás de esta diversidad hay algo que los identifica como grupo y que puede constituir un factor importantísimo para el desarrollo de la actividad política, a saber: la ética cristiana, Mardones lo explica así:

Sin embargo, el recurso a la ética cristiana no es banal, dado que, tras las visiones y opciones políticas, están los valores y concepciones del mundo, de la sociedad y del hombre. La moral cristiana puede funcionar como elemento discriminador negativo –mostrando los límites que no hay que traspasar–, más que como elemento discernidor positivo de la opción política adecuada [...]⁵⁵

⁵² José María Mardones, *Fe y política ... op. cit.*, p. 66.

⁵³ Mardones es claro al respecto: "El apelar a la ciencia social o política no resuelve el problema [la búsqueda de lo justo], pues sabemos que no existe la objetividad pura y que todo análisis social es deudor de una serie de inevitables presupuestos y paradigmas..." *Ibid.*, p. 71. Los corchetes son míos.

⁵⁴ Pluralidad que fue reconocida por el Concilio: "Son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en la comunidad política y pueden, con todo derecho, inclinarse hacia soluciones diferentes.", *Gadium et Spes*, p. 74, cit. por José María Mardones, *Ibid.*, p. 72.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 72. Por otra parte, resulta sorprendente la cercanía con lo que Mardones dice y la definición de poder que hace Michel Foucault, en tanto éste entiende al ejercicio del poder como sigue: "En sí mismo, el ejercicio del poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se prorroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales; incita, induce, seduce, facilita o dificulta, amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o

Con lo dicho anteriormente puedo afirmar que las instituciones religiosas y en el caso específico de la Iglesia católica, participan principalmente en la esfera política a través de la formación de la dimensión moral de ésta, aunque en la actualidad se ha dejado de lado privilegiando la concepción maquiavélica de la política que supedita la moral y los principios éticos a la conveniencia de los intereses "a fin de mantener el poder".⁵⁶

Desde mi punto de vista, esta colaboración de la Iglesia católica en la formación de la dimensión moral de la actividad política que busca un orden (*nomos*) social justo, es en términos sociológicos parte del ejercicio mismo del poder, su formación y mantenimiento, a partir del discurso moral-religioso que esta institución formula frente a ese orden social como un actor más en la plaza de lo público, ya sea para apoyarlo y conservarlo o para criticarlo y buscar su transformación, orden que también es una red de relaciones de poder en la cual la misma Iglesia católica está incrustada y condicionada. Es de esta manera que la religión y su institución pueden intervenir en lo público, en un sentido conservador o revolucionario, a través de la formación de la dimensión moral de la política.

sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre acciones." Michel Foucault, "El sujeto y el poder," *op. cit.*, pp. 238-239. En este sentido interpreto la elaboración del discurso religioso-moral como parte de ese limitar el radio de las acciones posibles en la esfera pública, y por lo tanto como un ejercicio de poder.

⁵⁶ José María Mardones, *Ibid.*, p. 61.

C) LA POLÍTICA COMO PARTE DEL PODER EXPLÍCITO DE LA SOCIEDAD INSTITUIDA Y EL IMAGINARIO SOCIAL: CORNELIUS CASTORIADIS.

Con los autores anteriores expuse dos visiones generales de las relaciones que pueden establecer el campo de la religión y la política, y la importancia de estas relaciones para cada uno de ellos. Uno de los puntos que destaqué con Mardones fue el de la importancia de la moral religiosa en la conformación de los objetivos y medios de la actividad política, resaltando su papel fundamental en la misma.

Ahora bien, me pregunto, ¿cómo entender el hecho anterior? O en otras palabras ¿qué significa que la moral, en este caso de talante religioso, pueda formar parte del proceso de construcción y transformación de la estructura social? Aquí surge un fenómeno esencial para mi trabajo, al cual lo denominé como el ejercicio del poder político.

Castoriadis entiende de manera similar que Mardones a la política, como: "la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa), dándose como objeto la institución de la sociedad como tal ...".⁵⁷ es decir, es una actividad que busca transformar o conservar el orden social que se percibe como arbitrario y por lo tanto sujeto a cambio. Pero ¿en qué consiste dicha actividad? ¿Qué elementos esenciales la componen? ¿Qué le otorga la capacidad de incidir en el orden social?

Castoriadis considera que la política es esencialmente la capacidad de emitir los imperativos sancionables que gobernarán a los individuos y por lo tanto generarán o conservarán estructuras de convivencia, que podrán constituirse posteriormente en instituciones sociales, en busca del bien de la comunidad.

Este autor considera que la actividad política forma parte del poder explícito de la sociedad, que como su nombre lo indica es un poder que se encuentra a la vista de todos, lo cual hace pensar

⁵⁷ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado* (Buenos Aires: Altamira) 81 p.

que el autor concibe la existencia de otra forma de poder, el cual se encuentra oculto de la vista del público, pero esto lo trataré más adelante, lo que me interesa destacar por el momento es la asociación que Castoriadis hace de la política con el concepto de poder, considero que este término puede ayudar a responder algunas preguntas sobre la naturaleza de la actividad política.

¿Qué entiende Castoriadis por poder? Como ya señalé, el autor hace una diferenciación entre el poder explícito y el implícito, pienso que no se puede entender el concepto general sin explicar los tipos específicos. La mejor forma de introducirme en el concepto general es exponiendo la definición del poder implícito o lo que él denomina el infrapoder radical, por ello me permito la siguiente cita:

Si definimos como *poder* la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos) a hacer (o no hacer) lo que, a *si mismo*, no habría hecho necesariamente (o lo habría hecho quizá) es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por *si mismo* haga lo que se quería que hiciese sin necesidad de dominación (Herrschaft) o de *poder explícito* para llevarlo a ... Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, a la vez la apariencia de la "espontaneidad" más completa y en la realidad estamos ante la heteronomía más total posible. En relación a este poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes y testimonian una caída irreversible.⁵⁴

En primer lugar Castoriadis hace referencia al poder como una capacidad de influir en la conducta humana, materia propia de la política, pero hace varias diferenciaciones de esta capacidad, en lo más alto de su jerarquía coloca lo que denomina como infrapoder radical, el cual influye en la conducta humana pero de una forma indirecta, encubierta, oculta a la vista del común, y sin embargo tan evidente, este proceso consiste en la pre-formación, es decir, este poder se dirige a la etapa inicial de la vida del individuo, es decir, este poder hace posible que la mónada psíquica informe se convierta en un sujeto, y por lo tanto es sometido a una forma, la cual es dibujada por una infinidad de elementos que le son impuestos por la sociedad para la cual estará adaptado y la misma que buscará preservar, aún involuntariamente bajo la apariencia de la "espontaneidad" más completa.

Este proceso se lleva a cabo sin la participación conciente (reflexiva y deliberativa) de los individuos, por lo que si atiendo la definición de política de Castoriadis, este tipo de poder no

⁵⁴ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., p 73.

forma parte de esta actividad, más bien la posibilita, Castoriadis mismo llama la atención sobre el hecho de que la política es un invento de la Grecia antigua y que fue producto de una sociedad donde fue posible la formación de un sujeto humano, cuya figura estaba definida por la individualidad, es decir, por la posibilidad de dudar y diferenciarse del general. Por lo tanto, este tipo de poder no me incumbe aquí.

Continuando con el análisis de la cita, el autor hace una clara alusión al *poder explícito* como segundo en su jerarquía, colocando a la dominación en último lugar de importancia. Cabe señalar que Castoriadis, ubica a la política en este segundo tipo de poder, definiéndolo en otra parte como una dimensión de la institución de la sociedad que se encarga de "...reestablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia la ponga en peligro...".⁵⁹ Esto tiene como supuesto que el *infrapoder* radical siempre falla en la elaboración de los individuos, por dos causas: 1) La incapacidad de la sociedad para sujetar-someter a la psique humana, y 2) la ineliminable historicidad de la sociedad, causada por sus relaciones con otras sociedades, con los fenómenos naturales y sobrenaturales, y la necesidad de alcanzar los objetivos que se impone a sí misma.

El poder explícito responde a la necesidad de la toma de decisiones de eso que queda por hacer, originado por el empuje que la sociedad tiene hacia el porvenir, en la búsqueda de realizar los fines que se otorga, asegurando la supervivencia y operación de la sociedad. Aquí encuentro sin duda alguna, el lugar propio de la actividad política, pero ¿cómo se desarrolla esta actividad? Mediante el ejercicio de ese poder explícito, pero ¿en qué consiste concretamente ese ejercicio?

Contestaré esta pregunta señalando que Castoriadis postula que el poder explícito está por encima del monopolio legítimo de la violencia (por lo que no puedo identificarlo plenamente con el Estado weberiano, aunque al Estado en general sí puedo considerarlo bajo la lógica del autor como una de las posibles configuraciones que puede adoptar), es decir no se puede identificar con la dominación, la cual implica el uso de la violencia, tal como lo expresa Castoriadis al colocarla en el último lugar de su jerarquía de definiciones. El poder explícito es algo más que violencia, es

⁵⁹ *Ibid.*, p. 76.

un *monopolio de la palabra legítima*, ordenado por el *monopolio de la significación válida*, Castoriadis lo explica de la siguiente manera:

El amo de la significación sienta cátedra por encima del amo de la violencia. Sólo mediante el fracaso que supone el derrumbe de significaciones instituidas puede empezar a hacerse oír la voz de las armas...⁶⁰

Lo anterior significa que el poder explícito, el cual se ejerce en la actividad política, no es la mera utilización de la fuerza para mantener o transformar un orden social (tal como aparentemente lo propone Weber), sino es la capacidad de significación legítima, terreno en el cual puedo encontrar a la moral, tal como Mardones la concibe, y más específicamente la moral religiosa cristiana, que aún conserva parte de ese monopolio de la significación válida en la sociedad mexicana.

De esta manera puedo afirmar que la actividad política es un ejercicio de poder, pero que no se resuelve en el simple uso de la fuerza, sino que más bien es el ejercicio de un monopolio de significación, que tiene como su expresión más concreta (aunque no la única) en el monopolio de la palabra legítima, es decir, en la *capacidad discursiva*. De aquí se desprende la importancia de analizar *el discurso* de los diversos actores sociales para evaluar su actividad política, sin importar si pertenecen o no a ésta esfera, pues según la definición aquí presentada, instituciones sociales como la Iglesia católica, cuyos fines son de naturaleza aparentemente ajenos al campo político, pueden llegar a ser importantes actores políticos si tienen acceso al monopolio de la palabra y la significación legítima, aunque su discurso sea de carácter puramente religioso-moral.

Pero cabría preguntar: ¿Por qué tiene tanta importancia el monopolio de la significación válida? Esto se debe a una simple razón que Castoriadis nuevamente expone, el autor considera que la realidad social no es algo que se presente ante los ojos del observador como evidente por sí misma, sino piensa que tal realidad es también una producción social en un sentido más profundo, pues la concibe como una creación de un tiempo y un espacio social, poblado por un determinado conjunto de objetos (naturales, sobrenaturales y humanos), vinculados por relaciones establecidas por la sociedad, con propiedades que no son "naturales", pues son

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

recreadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y dotadas de sentido, por la institución y lo que el autor denomina como *magma de significaciones imaginarias sociales*.⁶¹

Es decir, la realidad social se elabora en base a un *cerco* de información, organización y conocimiento, pues según el autor, las instituciones sociales instauran y crean su propio mundo, donde la sociedad se encuentra incluida, en palabras de Castoriadis:

es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es 'real' y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido [...] Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación del mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese 'sistema de interpretación', ese mundo que ella crea.⁶²

Quiero llamar la atención sobre la concepción de sociedad que hace Castoriadis como un sistema de interpretación, pues piensa al carácter significativo como el factor esencial de sus instituciones, como un reflejo de la "urdimbre inmensamente compleja de significaciones"⁶³ que orientan y dan sentido a toda la vida social, la institución total de la sociedad encarnaría esas significaciones y sería animada por éstas, a esa urdimbre Castoriadis la denomina magma de significaciones imaginarias sociales.

Con esto doy cuenta de la importancia que tiene la capacidad de significar la realidad, pues quien posea y ejerza el monopolio de la significación válida, podrá imponer no sólo una visión del mundo, sino la construcción del mismo desde su particularidad. La definición de una ontología, se traduce a nivel social en la formulación de un orden reflejado en las leyes de la sociedad, que se encuentran ad hoc a ese orden de la realidad. Es por ello que la política depende tanto de la significación de la realidad sobre la cual ejercerá su acción, y parte de esa significación puede ser producida por la moral religiosa cristiana.

Lo anterior me da una pista para entender cuál es el papel de la religión desde la visión de Castoriadis, en una sociedad donde la ley divina ya no es aceptada por completo (o al menos existe la posibilidad de interpretarla de distintas formas o de proponer otras) Este podría ser el de

⁶¹ *Ibid.*, p. 71.

⁶² Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (Barcelona: Gedisa, 1994) p. 69.

⁶³ *Ibid.*, p. 68.

continuar otorgando respuestas ahí donde las ideologías modernas (entendidas en un sentido muy general y por lo tanto incluye también a la ciencia) no pueden hacerlo. Y esta función tiende a ser cada vez más importante en las sociedades modernas, donde como bien afirma Anthony Giddens,⁶⁴ su creciente complejidad, aunada a los también crecientes poderes con los que convivimos día a día (militares, políticos, económicos y culturales), hacen de éstas sociedades algo que se torna cada vez más opaco para quienes viven en ellas, es decir, incomprensibles en su totalidad y por lo tanto fuera de nuestro mundo (común)

Es decir, las sociedades modernas dan la sensación paradójica de un increíble avance en la satisfacción de las necesidades humanas (al menos, esto en teoría, pues en la realidad las desigualdades y las consecuentes insatisfacciones de las necesidades de gran parte de la humanidad son aberrantes) hecho derivado de los desarrollos de la ciencia y la tecnología, pero que a la vez provocan un vaciamiento de sentido, debido a que lo anterior ha desencadenado que la ignorancia del común de la gente crezca exponencialmente, pues los servicios y la vida en general, se han especializado tanto que llegamos a requerir de guías (en formas de libros, revistas, programas de radio y televisión) para sobrellevar nuestra existencia.

La vida se ha convertido en cosa de especialistas, pues se desconoce el funcionamiento (o el sentido) de la mayoría de los objetos y procesos, con lo que interactuamos diariamente; más allá de los límites propios del desarrollo que la razón humana tiene hasta hoy, ésta se ve rebasada en grandes terrenos de la vida humana contemporánea para dar sentido. La religión es un factor del magma de significaciones imaginarias sociales que ha persistido hasta nuestros días, revitalizada, resignificada quizá, pero que constituye hoy en día un importantísimo elemento para reducir este caos al que se enfrenta el ser humano moderno, otorgando un sentido profundo a la vida, allí donde parece extraviarse.⁶⁵

⁶⁴ Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del Yo*, op. cit., pp. 21-50.

⁶⁵ Considero pertinente citar el pensamiento de Habermas, en el sentido de que la religión persiste en nuestros días porque proporciona algo que ninguna filosofía puede dar: *consuelo*; a continuación reproduzco la postura de este autor en palabras de Mardones: "... La religión, por tanto, es sustituida, frecuentemente con eficacia, por diversas visiones científicas, ideológicas y modos concretos de integrar las amenazas a la existencia humana. Con todo, Habermas reserva todavía a la religión una función adscrita a la promesa de sentido: la del consuelo. Porque no se trata sólo de controlar las contingencias más inquietantes, sino de hacerlas soportables cuando no pueden ser eliminadas como tales contingencias..." José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión* (México: UIA, Barcelona: Anthropos, 1998) p. 33. Las cursivas son del autor. Añadiría a esta perspectiva

Es a partir de esto que afirmo que la religión desde la visión de Castoriadis, puede entenderse como un importante miembro del magma de significaciones imaginarias sociales, a pesar del vertiginoso ritmo de transformaciones, y me atrevería a decir que la religión se revitaliza debido precisamente a esto, o sea, la heteronomía (tradicción) al ser rota no provoca que la religión desaparezca, sino al contrario, la consolida, pero a la vez, la resignifica. Pienso desde Castoriadis al proceso de secularización más como una transformación de sentido y funciones de la religión, que como el inicio de su extinción.

Tal vez la pueda pensar esta transformación como el incremento de la participación de la institución o grupos religiosos en el poder explícito y su posible debilitamiento (más no pérdida) en el ejercicio del infrapoder radical. Esto puede ser temporal o definitivo, no lo sé con certeza, pero pienso que ello repercute en la forma en cómo la religión y su institución particular, actúan en las sociedades contemporáneas: ejerciendo parte del monopolio de la significación válida; a través del monopolio de la palabra legítima, en este caso: religiosa, contribuyendo con esto a la conservación o la modificación del orden social.

Concluyo en este apartado que el carácter significativo de las instituciones sociales, de la realidad en general y la necesidad que tiene este sistema de ser defendido frente a las constantes amenazas que se ciernen sobre él, hacen de la capacidad simbólica de definir lo que es real o no, de lo que es deseable o no, y de lo que es posible y no, una de las formas más poderosas de realizar la conservación o el cambio de las estructuras sociales.

Tal capacidad pertenece al poder explícito que toda sociedad posee, pero que en las modernas y en la griega, dio origen a la invención de la política, como una actividad explícita y reflexiva, que tiene por objeto el orden social, en su búsqueda de la justicia, y que tiene en el monopolio legítimo de la significación y por lo tanto de la palabra, su principal medio para realizar esta tarea, pues recordemos que detrás de cualquier acción y proyecto humano, existe una visión del

habermasiana que la religión también proporciona al ser humano la oportunidad de trascender su tiempo, su espacio y su vida.

hombre, de la sociedad y de la naturaleza, y precisamente esta visión es construida simbólicamente, al menos en parte, dentro de la esfera política.

De esta manera puedo afirmar que toda aquella institución o individuo que ejerza un poder simbólico sobre la estructura social en la plaza pública, al plantearse como un objeto que forma parte de su campo de acción, está ejerciendo (directa o indirectamente) una acción política, no importando el talante de su discurso.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

D) EL DISCURSO Y LA LEGITIMACIÓN IDEOLÓGICA DEL PODER POLÍTICO: TEUN ADRIANUS VAN DIJK.

A lo largo de este capítulo señale que el proceso de secularización significó para la religión la pérdida de centralidad en las sociedades donde la modernidad se ha establecido, lo que provocó que dejara de realizar muchas funciones sociales, entre las cuales según Mardones se contaba a la legitimación del orden social, la religión entonces se vio reducida a pura y simple religión, dejó la tarea de la legitimación⁶⁶ del orden social a las ideologías racionales que surgieron en este proceso.

Sin embargo, presenciamos en la actualidad lo que se ha dado en llamar el retorno de la religión, o el surgimiento de lo que Mardones llama: la postsecularización,⁶⁷ ante la fuerte crítica del proyecto moderno y las desastrosas consecuencias que ha tenido, lo que provoca que las mismas ideologías políticas pierdan credibilidad y eficiencia para cumplir su papel de legitimadoras de las instituciones políticas y del orden que les subyace.

Es en este contexto en el que las ideologías modernas dejan de poseer el estatus principal en la generación de sentido en el ámbito social y con ello, la legitimación que se extrae de ellas tiende a debilitarse; por lo que la religión en general experimenta un resurgimiento, que revitaliza la importancia de esta parte del magma de significaciones imaginarias sociales de nuestra sociedad, posibilitando así la incursión de las instituciones que las encarnan en los campos sociales para los

⁶⁶ Con respecto a esta necesidad de legitimación del poder político que se dedica a estructurar un orden social dado, quiero citar también a Gaetano Mosca, quien afirma lo siguiente: "... en todas las sociedades discretamente numerosas y llegadas a un cierto grado de cultura hasta ahora ha sucedido, que la clase política no justifica exclusivamente su poder únicamente con la posesión de hecho, sino que busca darle una *base moral y legal*, haciéndolo emanar como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad que esa clase política dirige." Gaetano Mosca, *Elementi di scienza politica* (Bocca, Roma; Bari, 1923) p. 108, cit. por Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994) p. 120, las cursivas son mías. Es claro que Mosca piensa en la misma lógica que lo dicho hasta aquí con respecto a la necesidad que la acción política tiene de una legitimación moral, la cual puede tener hoy en día una fuente religiosa, en nuestro caso, la fuente cristiana, puesto que posee el reconocimiento y la aceptación general de la sociedad mexicana, al menos en teoría, falta desarrollar aún más este tema, pero eso lo dejaré para futuras investigaciones.

⁶⁷ José María Mardones, *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización* (México: Universidad Iberoamericana-ITESO, 1996) 49 p.

cuales el Estado laico intentó reservarse el monopolio, producto del proceso de secularización, como lo son: la política, la educación, la economía, etcétera.

Con lo anterior estoy en la posibilidad de afirmar que la religión y en el caso institucional de la Iglesia católica, pueden desempeñar, aunque no necesariamente ni exclusivamente, hoy en día, funciones de legitimación de un orden social y del poder político, depositado en un complejo institucional: el Estado moderno, que sostiene al primero. ¿Pero cómo funciona concretamente en los casos específicos en que llega a darse este proceso de legitimación?

Para contestar esta pregunta debo antes recapitular algunos elementos que ya expuse más arriba. Dicho lo anterior, diré que la Iglesia católica se presenta como un renovado actor político, que busca o tiene, dos objetivos principales para su quehacer político: 1) El ejercicio de la caridad política, como la expresión del amor al prójimo mediado por las estructuras políticas, en la consecución del bien común. Aquí se presenta implícita la política dirigida hacia la obtención del orden social justo, y a la Iglesia católica como un actor importante para alcanzar este objetivo. 2) Pero también puedo interpretar la intervención de la Iglesia católica en la esfera política de otra forma, si tomo en cuenta que ésta busca conseguir o mantener las mejores condiciones para lograr la salvación de las almas de sus fieles; aquí encuentro a la política vista como lucha entre oponentes por lograr el poder, que les permita acceder de una manera privilegiada a los recursos escasos de una sociedad, lo que por consecuencia le permitirá a la Iglesia católica mantener su monopolio sobre la gracia divina.

Si bien es cierto que debo de tomar en cuenta ambas perspectivas cuando analice la acción política de la Iglesia católica, en este trabajo me inclinaré por la segunda, dado que a partir de ella podré investigar si la institución religiosa está jugando un papel de legitimador del orden social y por consecuencia también del Estado, a cambio de que éste le permita obtener los elementos con los cuales la Iglesia católica desempeñe ventajosamente su labor salvífica, y por lo tanto, que pueda mantener y acrecentar el estatus, los privilegios y la influencia de la que goza, o si por el

contrario, la Iglesia católica asume una actitud de confrontación y crítica, rechazando el papel que muchos le otorgan automáticamente como legitimadora del status quo.⁶⁸

Ahora bien, más arriba afirmé que la religión en general y la Iglesia católica en particular, forman parte del poder explícito y por lo tanto ejercen una importante influencia, puesto que participan en el proceso de construcción simbólica de la realidad, y en un sentido más específico, colaboran en la elaboración simbólica de la realidad social. Por lo que llegué a la conclusión de que el poder simbólico o en palabras de Castoriadis: el monopolio de la significación válida, está por encima del monopolio legítimo de la violencia.

Al ser los significados los que elaboran las instituciones y los actores sociales, desde la perspectiva que aquí sostengo, entonces es en esta dimensión donde debo poner toda mi atención a la hora de analizar el desempeño de la institución religiosa en la esfera política, y más concretamente, según Castoriadis, en el monopolio de la palabra legítima, que para el caso concreto de la Iglesia católica se expresa en su discurso moral-religioso.

Aquí debo reparar en un importante punto: Castoriadis habla de la construcción simbólica de la realidad social a nivel muy general, como un poder propio del poder explícito, pero no me aclara como se lleva a cabo este proceso de manera concreta, esto me obliga a introducir el concepto de *ideología*; lo que me ayudará a contestar la pregunta sobre cómo se da el proceso de legitimación que más arriba formulé.

Para resolver este problema citaré a Teun Adrianus Van Dijk,⁶⁹ quien destaca el papel que posee el *discurso* para la reproducción de la ideología. Van Dijk entiende a la ideología como un sistema general de creencias (conocimientos y opiniones) que sirve de base de la cognición de un grupo social, que en este caso es la Iglesia católica, que le sirve para definir y justificar los objetivos que persigue como grupo y a la vez le permite coordinar las acciones de los miembros del grupo en su relación con otros grupos sociales, relaciones que pueden ser de poder o de

⁶⁸ Aquí cito como ejemplo a la teoría marxista y sus derivados, entre quienes destaca la postura althusseriana, donde se considera a la Iglesia católica como un aparato ideológico del Estado, sin poner en duda tal afirmación y sin contar con un trabajo de investigación que la respalde. Véase: Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado* (Buenos Aires: Nueva visión, 1974) 84 p.

⁶⁹ Teun A. Van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (España: Gedisa, 2000) 473 p.

competencia entre iguales, es decir, puede darse en términos de dominación de un grupo sobre otro, en la lucha por los recursos escasos en una sociedad.

Con esta definición doy cuenta de cómo sitúo la capacidad simbólica en un grupo social concreto y queda más especificada su función, insertándola en la lucha entre grupos por los recursos escasos de una sociedad.

Es decir, la ideología aparece más claramente ahí donde existe una lucha de intereses entre grupos, como un medio del cual se sirve cada grupo para la modificación de las relaciones sociales y de poder establecidas o su conservación, y esta lucha se realiza a través de un importante instrumento, aunque no es el único, a saber: *el discurso ideológico* (este carácter lo adquiere cuando se inserta en esa lucha), que busca la propagación de lo que Van Dijk denomina modelos mentales (una especie de esquemas mentales generales sobre los sucesos que ocurren en la realidad, en nuestro caso en la esfera política, que se encuentran depositados en la mente de cada individuo y le sirven como guía para su conducta cotidiana), que tienen la finalidad de modificar o confirmar, la realidad social que los individuos manejan, que como ya quedó demostrado, es en última instancia construida.

Por lo tanto, cuando conceptualizo a la Iglesia católica como un grupo social situado en una relación de poder con otros grupos (de la cual es en gran medida responsable el Estado), puedo afirmar que la parte del magma de significaciones imaginarias sociales que administra, y el poder simbólico que de esto se desprende, pueden ser usados para modificar su posición y por lo tanto su acceso a los recursos que requiere para realizar su tarea religiosa. En este nivel y sólo aquí, pienso a la Iglesia católica como una institución que utiliza la ideología de porte religioso, que se expresa en el discurso ideológico emitido por ésta, que al insertarse en la lucha con otros grupos (entre los que destaca la clase política que dirige a la institución que organiza el reparto del poder al interior de la sociedad, es decir, el Estado) deja de ser un discurso puramente moral (aunque sólo hable desde esta perspectiva), y se orienta hacia el control de las mentes de los fieles, pues busca conformar sus modelos mentales de la realidad social y por lo tanto, también influye en la acción que éstos orientan.

La Iglesia católica puede fungir como una institución ideológica a través de este mecanismo, pero no sólo a favor de su causa, sino que también puede hacerlo *a favor o en contra*, del orden social establecido y del poder político que lo sostiene, concentrado en el Estado, mediante el control de los modelos mentales que los fieles poseen y por lo tanto de sus acciones políticas.

Dicho lo anterior, infiero, desde la postura de Van Dijk, que la religión puede conceptualizarse como una ideología, es decir, como un conjunto de creencias, (conocimientos y opiniones) propios de un grupo social específico: la Iglesia católica, que es usada para coordinar y dar sentido a sus acciones. Sin embargo la definición de Van Dijk tendría una ventaja importante sobre otras: la de no prejuzgar a la religión como ideología en términos o en el sentido de un sistema de creencias producido de antemano para la dominación de una clase o grupo social sobre otro. De acuerdo con la postura de Van Dijk, la religión podría ser considerada como una ideología, es decir, un sistema de ideas que puede ser usado tanto para dominar como para contrarrestar a ésta, o para ambas cosas, desde distintas facciones de la Iglesia católica, como de hecho se da. Desde esta lectura podría quitar el peso negativo que arrastra el concepto de religión al pensarla como ideología y daría pié a la apertura en la forma de investigar este fenómeno, con lo cual se logra la libertad suficiente para precisar o definir los diferentes roles que ésta tiene a través de los diversos grupos que conforman las instituciones que la encarnan.

En síntesis, en la primera sección demostré que la religión hoy en día está en la posición de funcionar como un ente simbólico legitimador del orden social establecido ante el retroceso de las ideologías políticas, debido a la crisis de la modernidad. Por que es de esperarse una importante actividad de las instituciones religiosas en la esfera pública, entre las que se encuentra a la Iglesia católica, que paradójicamente no dejó de intervenir en la esfera pública en nuestro país, a pesar de la prohibición jurídica en tal sentido. De esta manera, el campo religioso es un importante fenómeno social que cobra relevancia en el ámbito político, que es necesario analizar.

Por otra parte, con Weber establecí que la relación entre política y religión, no debe verse como una simple cooperación incondicional entre ambos campos, sino como una relación de complejas facetas donde encontramos una tensión congénita, ya que la primera se define a partir del principio del poder y la segunda hace referencia a la fraternidad, lo cual puede provocar un

alejamiento e incluso una confrontación directa entre sus instituciones. Además, este autor identifica otra fuente de conflicto: que el Estado, en sus actividades pueda llegar a limitar o entorpecer los medios de salvación de la Iglesia, y con ello, ponga en peligro su monopolio de la gracia divina, lo que provocaría una fuerte fricción entre estas instituciones.

Con Mardones destacué la dimensión moral de la política como complemento de la teórico-práctica, y la concibe en términos de una actividad que tiene como principal objetivo el de alcanzar el bien común. Es precisamente en la definición de lo que es "el bien común" donde la moral juega un papel preponderante, pero una definición que se aboca también a establecer los límites que la acción política no debe traspasar. La Iglesia católica puede llegar a ser una de las principales fuentes para la moral que guía la política. Mardones defiende que la principal forma en que la religión y sus instituciones participan en política es precisamente desde la conformación de la dimensión moral de la misma, ejerciendo la caridad política, el amor al prójimo mediado por las estructuras sociales.

Por otra parte con Cornelius Castoriadis, establecí el fondo simbólico de la institución total de la sociedad y a partir de esto comprendí al quehacer político en el ejercicio del poder explícito, como una actividad que se inclina más hacia el ejercicio del monopolio de la significación válida a través del monopolio de la palabra legítima, lo que me lleva a considerar que la religión y sus instituciones, es en última instancia parte de ese poder explícito, que tiene como una de sus principales funciones el de definir la realidad, incluida la social, para mantener la sociedad instituida. Aunque cabe considerar que la religión forma parte del magma de significaciones imaginarias sociales, lo que le permite también ser parte de la sociedad instituida, es decir, constituye una fracción de ese monopolio de significado legítimo y por lo tanto la palabra derivada desde ella tendrá grandes repercusiones en la definición de la realidad social, y por lo tanto en su construcción.

Castoriadis piensa a la política más en términos de una actividad significativa que coercitiva, como Weber lo hace con su famosa frase que define al Estado como "monopolio legítimo de la violencia", por el contrario Castoriadis piensa que es más importante el monopolio válido de la significación y por lo tanto me lleva a poner mayor énfasis en la legitimidad simbólica del poder

político, de tal forma que me da pie para la inclusión de actividades como el discurso moral-religioso, como una parte relevante de la actividad política.

Desde la postura de Teun Adrianus Van Dijk, interpreté a la religión como una ideología, que no es más que un sistema de creencias propias de un grupo social o institución determinada (en este caso la Iglesia católica), que posee dos funciones básicas: 1) Configurar y legitimar sus objetivos, derivados de sus intereses de grupo social. 2) Coordinar las acciones de los integrantes de este grupo social o institución, para que se articulen con los objetivos perseguidos. Este autor sostiene que el origen de una ideología se encuentra en la necesidad que tiene un grupo social de articularse como tal para obtener parte de los recursos escasos que la sociedad maneja, los cuales son disputados por los diversos grupos sociales o instituciones, que la conforman.

Pensar a la religión como una ideología desde Van Dijk, es dejar de considerarla sólo como un instrumento de dominación de la clase dominante o hegemónica, sino además, pensarla como un medio potencial para que los grupos sociales dominados puedan modificar la relación de poder y por lo tanto, la distribución de los recursos escasos que sustenta aquélla, lo que provoca que deje de pensarse en términos negativos, quitando una pesada carga de prejuicios que impide acercarse al fenómeno para su estudio más ecuánime.

Otro aporte valioso de Van Dijk es que considera al discurso como uno de los principales medios por el cual la ideología es transmitida. El discurso ideológico difunde los modelos mentales que conforman a su vez los modelos mentales de contexto y acción, a partir de los cuales, los seres humanos rigen su conducta. El discurso ideológico conforma o modifica la conducta persuadiendo a sus destinatarios, modificando sus modelos mentales.

Por lo que a partir de Van Dijk, pienso que es necesario el análisis del discurso ideológico, dado que éste es uno de los medios más importantes para la difusión de la ideología. Instituciones como las *iglesias*, son clave en la reproducción de la ideología dominante dentro de una sociedad, y por lo tanto pueden llegar a ser instituciones ideológicas que apoyen *la legitimidad* del reparto de los recursos escasos y en última instancia, la configuración en las relaciones de poder que sostiene dicha repartición o por el contrario, pueden constituirse en instituciones ideológicas que contribuyan a la transformación del orden social establecido *destigmatándolo*, a través de su discurso ideológico.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO II.

LA IGLESIA CATÓLICA Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO EN MÉXICO.

Dado que mi objetivo principal es el de demostrar que la Iglesia católica no fungió como una institución ideológica en apoyo al Estado mexicano durante la crisis que enfrentó en el periodo 1994 -2000; considero necesario para ello, hacer un breve recuento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano a lo largo de la historia reciente, ya que esto me permitirá identificar las principales tendencias y cambios que ha tenido esta relación, ayudándome a entender el contexto en el cual se produjeron los discursos de la Iglesia católica.

No pretendo realizar un recorrido exhaustivo por este complejo tema, simplemente me propongo establecer los puntos de encuentro más importantes, con sus conflictos y sus coincidencias, en el entendido de que esa misma historia entra a la escena de las relaciones Iglesia - Estado en el periodo tratado, como una parte más del imaginario de ambas instituciones, y por lo tanto influye como un modelo de contexto histórico en la acción y el discurso de la Iglesia y del Estado mexicano.

Dentro de la historia reciente de las relaciones entre estas instituciones, aparece una regularidad, que ha sido denotada como el *modus vivendi*. Este concepto ha sido aplicado de diferentes formas y en distintos periodos de tiempo, sin embargo, indican algo en común: un acuerdo o un pacto entre dos partes irreconciliables.

Expondré a continuación dos posturas sobre este periodo importantísimo de las relaciones Iglesia-Estado, dejando en última instancia la exposición de la propia. Estas relaciones se verán modificadas por las reformas constitucionales realizadas bajo el gobierno de Carlos Salinas de

Gortari, y que en mi opinión, darán fin al *modus vivendi*, e iniciará una nueva relación, que está todavía en espera de analizarse y definirse.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A) EL MODUS VIVENDI, 1938 –1992.

En primer lugar, expongo la propuesta que realiza el sociólogo mexicano Roberto Blancarte en su obra: *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*,¹ donde se concentra en analizar el pensamiento del obispado a lo largo del *modus vivendi* y su contexto, por lo cual su trabajo resulta altamente relevante pues se acerca en mucho a la línea de investigación que aquí exploro.

Este autor afirma que el *modus vivendi* consiste, en un primer momento, básicamente en dos partes en litigio que, a pesar de todo, tienen que entrar en un acomodo, que sería aplicable a la relación entre la Iglesia y el Estado, pero afirma que no podemos conformarnos con una visión coyuntural del hecho, sino que se requiere una perspectiva de larga duración, donde se tomen en cuenta los cambios y permanencias en el sistema doctrinal católico y su interacción con las acciones que de ella se desprenden.

Así, Blancarte comenzará afirmando que la Iglesia católica desde finales del siglo XIX (recuérdese la encíclica *Rerum novarum*²) mantendrá un sistema doctrinal que se avocará a la lucha contra el mundo moderno, que la confina a un estrecho lugar en la sociedad, manteniendo una actitud intransigente-integral, que permanecerá como línea de pensamiento dominante, con algunas variantes hasta el Segundo Concilio del Vaticano, y aún después, parte de sus características permanecerán.

Blancarte cita la definición de Émile Poulat, de esta actitud:

Intransigente, es decir dos cosas: primero antiliberal, la negación y la antítesis de ese liberalismo que constituía la ideología oficial de la sociedad moderna; pero también inquebrantable sobre los principios que le dictaban esta oposición. Integral, en otras palabras, que se negaba a dejarse

¹ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982* (México: El Colegio Mexiquense-Fondo de Cultura Económica, 1993) 447 p.

² La encíclica *Rerum novarum* (sobre las cosas nuevas) fue elaborada por el Papa León XIII el 15 de mayo de 1891. Esta encíclica es considerada como el comienzo de la doctrina social de la Iglesia, pero de una manera estructurada e integral, lo cual no se había dado anteriormente. Consulté para mayores detalles al respecto la obra de Roberto Blancarte, "La doctrina social del Episcopado católico mexicano," *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, c1996) pp. 19-38.

reducir a prácticas culturales y a convicciones religiosas, pero preocupado de edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia.³

Esta doctrina social de la Iglesia intentará actualizarla ante el mundo secularizado de la modernidad, con la finalidad de combatirlo mejor, en aras de la construcción de un proyecto social cristiano, que buscará la restauración de un orden del mismo talante. Retará a las grandes ideologías de su tiempo: el liberalismo y el socialismo, desarrollando duras críticas desde su visión religioso-moral, intentando recobrar la influencia sobre las masas que va perdiendo rápidamente ante estos oponentes ideológicos. Se trata del proceso de secularización subjetiva, que apunté más arriba.

Cabe destacar que la doctrina social de la Iglesia católica no es una serie de recetas precisas que deben seguir los creyentes en su interacción social, sino más bien debe entenderse como un conjunto de principios fundamentales, a partir de los cuales los creyentes puedan modelar su acción en el terreno social. La doctrina social de la Iglesia católica, concuerda plenamente con la definición de ideología de Van Dijk, es decir, la puedo interpretar como un sistema de creencias generales, que sirven como marco para las acciones específicas en un contexto social asimismo concreto.

Esta ideología de corte religioso, será transmitida a México a través de los obispos mexicanos, exalumnos de la Universidad Gregoriana y del Colegio Pío Latinoamericano, y también por parte de las congregaciones religiosas, especialmente la de los jesuitas.

La doctrina social de la Iglesia católica, tal como la caracteriza Blancarte, hará que esta institución entre en conflicto con el régimen emanado de la Revolución mexicana. Esto por varios motivos: En primer lugar, esta doctrina es intransigente, es decir antiliberal, lo cual la confrontaba directamente con la Constitución que marcaba el surgimiento del nuevo Estado, el cual se fundamentaba en muchos principios liberales, continuando y acentuando la tradición impuesta desde Juárez, sobre todo con respecto a la cuestión religiosa. Esto se debió principalmente a que un importante sector de la Iglesia católica apoyó la contrarrevolución de

³ Émile Poulat, *Le catholicisme sous observation* (entrevistas con Guy Lafon, París: Éditions du Centurion, 1983) p. 100, citado por Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica...*, op. cit., p. 23.

Victoriano Huerta, con la esperanza de que el dictador le reconociera los privilegios que logró durante el porfiriato. La clase revolucionaria nunca olvidaría este hecho, lo que provocaría un endurecimiento de la postura revolucionaria frente al clero, expresado directamente en las leyes anticlericales de la Constitución de 1917.

Esta postura ideológica será dominante en México hasta 1935, traduciéndose en una constante oposición al régimen de la Revolución mexicana, llegando inclusive a la confrontación directa, en los discursos: rechazo de la Constitución de 1917 con el documento: *Protesta que hacen los preladados mexicanos con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*; y en las acciones: suspensión de culto y el levantamiento armado: la guerra cristera.

Sin embargo, la Iglesia católica, después de los arreglos de 1929, cambiará su estrategia, sin abandonar la lucha política por impulsar su proyecto social. Ya no buscará confrontaciones directas con el régimen, mucho menos las que impliquen la violencia, ahora el episcopado se centrará en la utilización de su discurso como medio de lucha política, emitiendo las grandes orientaciones religiosas (es decir, produciendo la ideología religiosa), a la vez de que impulsará la participación de los laicos en todos los campos de la vida social, sobre todo en aquellos en los cuales los clérigos tienen prohibido participar, es decir: en la política. En este sentido será fundada la organización laica: Acción Católica Mexicana (ACM de ahora en adelante), que sólo tendría como ámbito de acción al campo social, que sin embargo, no puede separarse del terreno político.

Estos son los factores que según Blancarte llevarían a la instauración del *modus vivendi*:

- El cambio generacional del episcopado mexicano; donde los nuevos obispos verán con una postura distinta la relación con el Estado mexicano, siendo partidarios de establecer acercamientos con los sectores menos radicales del gobierno. Esto implicaba una actitud más pragmática y un alejamiento de la postura intransigente-integral, por una década. Además, llegarían incluso a identificarse con algunos postulados de la Revolución, sobre todo en lo que se refiere a la justicia social, cosa que años antes hubiera sido imposible.

- La lucha y la fractura de la élite política; que desencadenaría el destierro de Calles y de su grupo, y el ascenso al poder de Lázaro Cárdenas, este último, representante de una corriente que ponía mayor énfasis en la transformación de las estructuras económico-sociales injustas, que de las estructuras ideológico-políticas, como lo hacía el primero. Cárdenas pensaba que el cambio ideológico vendría por sí solo, una vez que haya cambiado la situación material. Ello provocó que la cuestión religiosa pasara a un segundo plano en la administración estatal, sin embargo, la concepción de Cárdenas no resultaba del todo diferente a la sostenida por sus correligionarios, puesto que consideraba a la Iglesia católica como una rémora de la sociedad mexicana.
- Por otra parte, Cárdenas no estaba dispuesto a continuar sosteniendo una política anticlerical que resultaba ser muy costosa en términos políticos, dada su antipopularidad y porque no traía grandes beneficios al Estado mexicano.
- Esta actitud del Estado traería como consecuencia que la persecución de la Iglesia cesara paulatinamente. Si bien, los poderes locales avivaron o revivieron esta coerción, ello se debió a su enfrentamiento con el poder federal, que poco tiempo después, lograría consolidarse, imponiéndose a estos poderes caciquiles. Lo que mejoró notablemente el clima entre las dos instituciones, propiciando un acercamiento.
- Otro factor de importancia lo conforma la intención de la Iglesia y del sector liberal del Estado, de deshacerse del sector socialista de éste último, dado el clima anticomunista propiciado por la segunda guerra mundial y al final de ésta, el inicio de la guerra fría.

La jerarquía se mostraba complacida con este nuevo contexto de tolerancia, por lo que decidió apoyar al gobierno de Cárdenas cuando éste decretó la expropiación de la industria petrolera, llamando a los católicos a contribuir a pagar la deuda generada por dicha expropiación, afirmando que un buen católico es también un buen mexicano, resaltando de esta manera, el nacionalismo de la Iglesia católica.

Es en este momento cuando surge el *modus vivendi*, que sería un acuerdo informal, frágil e incierto, que tardó algunos años en consolidarse, Roberto Blancarte lo define como:

... el acuerdo officioso establecido entre Estado e Iglesia entre 1938 y 1950 (con base a una común visión nacionalista), mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado a cambio de tolerancia en materia educativa.⁴

Dos son los terrenos en los cuales Roberto Blancarte identifica el choque entre la Iglesia católica y el Estado (que se mantiene aún en la actualidad), estos son: 1) El social, en el cual la Iglesia se esforzó por fundar una gran red de organizaciones sociales, que compitieran con las del Estado. Sin embargo, con el *modus vivendi*, la Iglesia renunciaría en gran medida a este campo de acción, sobre todo en lo que se refiere a las organizaciones obreras y campesinas, que se convertirían en uno de los principales sustentos del nuevo Estado revolucionario. Esto implicaría, como ya lo expuse, que la Iglesia aminorara y llegase incluso en ciertos momentos, a suspender momentáneamente su participación en política. Aunque nunca dejase totalmente de hacer política, dada la profunda conexión entre moral religiosa y la política. 2) El educativo, el cual es considerado por la Iglesia como parte irrefutable de sus responsabilidades: enseñar, el magisterium, como derecho divino. Durante el *modus vivendi*, la Iglesia católica obtendría una gran libertad para continuar con sus colegios privados, incorporando sus enseñanzas religioso-morales, pero sin poder hacer nada en cuanto a la educación impartida en las escuelas públicas.

Volviendo a la definición de Blancarte del *modus vivendi*, es notable que este autor lo sitúa sólo en el periodo de 1938 a 1950, esto se debe a que en este lapso de tiempo tanto la Iglesia como los liberales en el Estado, llegan a un acuerdo informal, con el objetivo de liberarse del sector socialista⁵ (representado por algunos dirigentes del sindicalismo mexicano), en un clima de amplia condena al mismo. Pero una vez derrotado el enemigo común, los católicos y liberales vuelven al enfrentamiento, hecho que se mostrará con el giro que la Iglesia católica realiza en su estrategia eclesial, puesto que su fortaleza, acumulada en este periodo, así se lo permitía; deslindándose de las tesis liberales del régimen revolucionario (reafirmando su proyecto social cristiano) y de la creciente corrupción que presentaba ya el gobierno de Miguel Alemán.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ Aquí hago la observación de que quizá no sea válida la denominación de "liberales" y "socialistas" a los revolucionarios mexicanos, simplemente señalo que estas ideologías eran originarias de Europa, en un contexto social ajeno al mexicano y por lo tanto con contenidos que no respondían cabalmente a los intereses de un movimiento social con otras características. Pienso que Blancarte utiliza estas etiquetas de manera muy general, en espera de nuevas investigaciones que arrojen más luz sobre este tema.

Esta nueva ofensiva, según Blancarte, en realidad se llevaría a cabo con la publicación de la carta pastoral del 15 de mayo de 1951, en el 60 aniversario de la *Rerum novarum*, donde se hizo "una crítica a la concepción liberal de la sociedad, la cual provocaba un sistema capitalista injusto".⁶

Desde entonces, según Blancarte, el episcopado mexicano (a pesar de las coincidencias con el Estado) centró sus críticas al sistema y por lo tanto mantuvo una tensión moderada, con tres demandas fundamentales:

1. Justicia social: Pobreza, pueblos indígenas, derechos humanos.
2. Moralización de las costumbres: Prohibición del aborto, anticonceptivos, erradicación de la corrupción.
3. Libertad religiosa: Educación, modificación de las leyes anticlericales.

El Segundo Concilio del Vaticano, vino a terminar con el sueño intransigente (es decir, con la restauración de una sociedad católica), pero dejó en su lugar un nuevo tipo de intransigencia, donde la Iglesia decidía incorporarse al mundo moderno, recuperando la cuestión social, que para el caso mexicano significaba el inevitable regreso a las cuestiones públicas, que sin embargo memoraría una década, dada la reticencia del episcopado mexicano para aplicarlas, siendo más receptivo con las reuniones de la Conferencia de Episcopado Latinoamericano (CELAM), en la década de 1970, provocando una intensa reorganización interna de la Iglesia, para renovar su postura crítica y por lo tanto la tensión con el Estado, creciente en la década de 1980.

La segunda postura que desco aquí exponer es la que presenta Rodolfo Soriano,⁷ quien al contrario de lo que sostiene Blancarte y en abierta crítica a éste, propone que el *modus vivendi* abarcó desde 1917 hasta 1992, dividiéndolo en tres épocas: periodo formativo, de 1917 a 1937; periodo clásico, de 1938 a 1968; y el periodo posclásico, que va de 1968 hasta 1992.

⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷ Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios: religión y democracia en México* (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999) 348 p.

Soriano parte de una crítica de la postura de Blancarte, a quien le cuestiona que apoye la fundación del *modus vivendi* en una común visión nacionalista de la Iglesia y del Estado, puesto que resulta muy difícil sostener esta afirmación, dados los distintos orígenes ideológicos de estas instituciones (la primera religiosa y la segunda política); para Soriano la coincidencia es más bien coyuntural, al formar un mismo frente ante enemigos comunes (aunque esto mismo afirma Blancarte).

Soriano considera que el *modus vivendi* puede ser dividido en tres fases: el preclásico, el clásico, y el posclásico; aquí sólo me ocuparé de exponer brevemente el segundo y el tercero, pues son más útiles para mi objetivo.

Según Soriano el período "Clásico", 1938-1968, se caracterizó por la inaplicabilidad de la Constitución de 1917, en lo relativo a la Iglesia católica (puesto que implicaba una doble moral, en la vida íntima: católico, pero en lo público: liberal), lo que le permitió a ésta beneficiarse desde dos frentes, en primer lugar, le dio la oportunidad de deslegitimar al Estado a través del ejercicio diario de su ministerio, es decir, a largo plazo; en segundo lugar, el Estado debió de enfrentar la constante crítica, incluso desde el interior de la élite política, ante su incapacidad para hacer cumplir la ley en materia religiosa.

Aparentemente, la Iglesia aceptaba su derrota militar y política, primero en 1929 y después en 1936, frente al proceso de secularización en sus diferentes manifestaciones, situación que resultaba intolerable para el laicado más radical. Así que la Iglesia tuvo que reconstruir su estructura interna y sus medios de acción social, para hacer de esta aparente derrota al corto plazo, un triunfo hacia el futuro.

Fue en este período cuando la Iglesia mexicana fundó el Secretariado Social Mexicano (SSM de ahora en adelante) y Acción Católica Mexicana (ACM), que sería el dúo que coordinaría centralizadamente al conjunto de grupos sociales católicos, que se desenvolvían con relativa autonomía, con la intención de ejercer un férreo control de esos grupos de laicos, evitando su radicalización y su desobediencia a la jerarquía y a Roma (como fue el caso de la Asociación

Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), que rehusó la centralización ordenada por el Papa Pío XI).

Durante este periodo, muchos autores hablan del abandono del ejercicio de actividad en el campo de lo social por parte de la Iglesia,⁸ sin embargo Soriano afirma que esto nunca sucedió, sino que confunden el retraimiento del ámbito político (partidos políticos, la organizaciones obreras y agrarias) con la actividad social. La Iglesia nunca abandonó el ámbito social, ni en los momentos más críticos en su relación con el Estado, la Iglesia no dejó de intervenir, al menos, en un punto clave de la socialización, a saber: la educación. La Iglesia se dedicó a formar la conciencia de las élites y de las clases pobres, a través de la red de colegios privados que poseía.

Para Soriano el *modus vivendi* se estableció:

... como un conjunto de prácticas metajurídicas, afinadas parcialmente en una suerte de derecho consuetudinario, generador a su vez de otras formas culturales (cultural-políticas, cultural-jurídicas, cultural-religiosas) por este proceso de *sedimentación* al que se ha hecho referencia aquí.⁹

El proceso de sedimentación al cual se refiere Soriano es aquel proceso histórico en el cual la Iglesia y el Estado, encontraron formas para resolver su conflicto, a través de alianzas o acuerdos implícitos, donde el apoyo relativo que la Iglesia brindaba al Estado, era generado por la inaplicación de las normas jurídicas que la Constitución marcaba (esto ocurría desde el Porfiriato, régimen que necesitaba de una tregua con la Iglesia para impulsar su proyecto de modernización económica) y que sentaron un precedente del *modus vivendi*, convirtiéndose estas experiencias en un elemento importante para la configuración de las relaciones entre ambas instituciones, que en algunos momentos ni siquiera se reconocían como existentes o rechazaban simplemente su legitimidad.

⁸ Es el caso de Martha Elena Negrete, que habla de "la Iglesia del silencio", puesto que no hubo críticas, enojos, denuncias o protestas, contra el gobierno, en pos de mejorar la relación con éste, sin embargo en su opinión, ello no significó que la Iglesia estuviera inactiva, al contrario, en este periodo tuvo mucha actividad al reorganizarse y reestructurarse. Martha Elena Negrete, "La Iglesia católica en la historia de México. Siglo XX," en José de Jesús Legorreta Zepeda, comp., *La Iglesia católica y la política en el México de hoy* (México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2000) pp. 85-123.

⁹ Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios op. cit.*, p. 61.

Soriano piensa principalmente en la relación que establecieron éstas instituciones a lo largo del porfiriato como un *proto-modus vivendi*, aunque puedo agregar también el corto lapso en el que Victoriano Huerta estuvo en el poder.

Este autor critica los límites que Blancarte le señala al *modus vivendi* de sólo algo más de una década (1938–1950), pues según Blancarte en la *Carta pastoral colectiva del venerable Episcopado mexicano en el LX aniversario de la encíclica Rerum novarum* en 1951, la jerarquía hace una crítica al sistema capitalista injusto, derivado de la concepción liberal de la sociedad, lo que significaba el regreso a la discusión de problemas sociales, políticos y económicos, por parte de la Iglesia tras una ausencia de 12 años. Sin embargo, Soriano pone en duda la veracidad de esta afirmación señalando la existencia de un documento previo del episcopado a propósito de la *Rerum novarum* en 1941, que ya mostraba tal crítica, siendo la continuación de una larga tradición crítica de la Iglesia respecto al liberalismo, proveniente del siglo XIX.

Soriano acepta que existe un giro en el discurso, pues el episcopado se dirige de forma particular a los actores sociales: “clases dirigentes” y “los trabajadores”, pero no hay un reaceramiento al integralismo, dado que nunca se separaron de esa postura (es decir, de la doctrina que justifica el derecho de la Iglesia católica de intervenir en el campo social); por lo que Soriano concluye que es difícil aceptar la teoría de Blancarte de que el *modus vivendi* terminó en 1951.

En cambio, este autor propone concebir a estos documentos (de 1941 y de 1951), como parte de la sedimentación de la disgregación del *modus vivendi* y menciona otro importante documento: *Declaraciones y exhortación del Episcopado mexicano al terminar su Asamblea Plenaria de octubre de 1957*,¹⁰ donde señala abiertamente la situación social y económica del país, calificándola como “extremada e inmerecida pobreza”, invocando la tradición de los primeros obispos y misioneros novohispanos, afirmando la urgencia de actuar en lo apostólico y en la política, develando la doble dimensión de la acción de los católicos mexicanos: como creyentes y como ciudadanos, afirmación que en anteriores pronunciamientos no se realizaba de manera explícita.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

Otro importante hecho, es la institucionalización de la actividad pública del episcopado mexicano, a través de la creación de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM, de ahora en adelante), durante los años de 1953 a 1955, como un organismo permanente, que expresaría la *postura oficial* de la Iglesia católica ante los temas políticos, económicos y sociales del país; hecho que sin duda alguna, forma parte del proceso de sedimentación de la disgregación del *modus vivendi*.

Para 1960, con el binomio: Secretariado Social Mexicano y la Acción Católica Mexicana, la red de organizaciones vinculadas a ellas, obtiene el mayor desarrollo. Por otra parte, en 1962-1965, se lleva a cabo la celebración del Segundo Concilio Vaticano, que marcará una refundación de la Iglesia católica a nivel mundial. Y en 1967 se rescata el documento colectivo como estrategia de comunicación por parte de la jerarquía. Estos tres hechos influyeron en la redefinición de la relación entre el Estado y la Iglesia para la siguiente etapa que Soriano considera.

Concluye Soriano lo siguiente: la Iglesia jamás dejó la arena social ante lo que aparentó ser una derrota definitiva ante el Estado, sino que su acción sólo fue cualitativamente diferente, ante las nuevas condiciones, distintas al porfiriato, donde la Iglesia enfrenta la competencia desleal de las "sociedades intermedias" (sindicatos, partidos políticos, organizaciones campesinas).

Para este autor, el fin del *modus vivendi* clásico se dio a causa de los siguientes hechos:

1. Crisis de la economía y del sistema político, que le brinda a la Iglesia la oportunidad de criticar la ideología liberal que hay detrás.
2. Maduración de los movimientos laicales, bajo la batuta del binomio Secretariado Social Mexicano (SSM) y la Acción Católica Mexicana (ACM), que ponen en duda al *modus vivendi*.
3. Una nueva generación de clérigos.
4. Refundación moral por el Vaticano Segundo.
5. El costo político de las relaciones del Estado y la Iglesia, dentro del *modus vivendi*, motivo de críticas por la inaplicación de las leyes al respecto.

Soriano resume el periodo posclásico, 1968–1992, señalando los siguientes puntos:

1. las contradicciones acumuladas en el seno del sistema político mexicano que obligan a la realización de una serie de sucesivas reformas político-electorales que al mismo tiempo que amplían el espectro de las opciones partidistas, reivindican los espacios institucionales de representación como los ámbitos privilegiados de negociación política [...];
2. las contradicciones acumuladas en varias décadas de no-observancia del 130 constitucional [...];
4. la capacidad o habilidad política de la jerarquía católica mexicana para hacer coincidir algunos de sus reclamos en materia de desarrollo económico y social y de apego a las formas de la democracia formal, representativa, con los de otros actores políticos y con el renovado discurso religioso fruto del *faith revival* promovido por el Concilio y la II Celam;
6. el agotamiento del nacionalismo revolucionario, que se expresa de manera más evidente a principios de la década de los 90 cuando en el seno del PRI se propone la sustitución de las tesis del nacionalismo revolucionario por las del liberalismo social [...];
7. el agotamiento, también, del modelo de sistema de partido hegemónico que fortaleció a las oposiciones al régimen que, por distintas razones, coincidían en la necesidad de revisar el estatuto de las relaciones Iglesia-Estado;
8. el agotamiento asimismo del modelo de sustitución de importaciones y su remplazo por las iniciativas de inserción a los mercados globales [...] que terminarán por restar autonomía al Estado mexicano no sólo en el ámbito de la actividad económica [...] sino también en el plano de la acción social, abriendo un espacio que vuelve a ser ocupado por iniciativas surgidas al amparo de la Iglesia [...];
9. aunadas al interés de la administración [de] Salinas de animar lo que aparecía a principios de la década de los 90 el establecimiento de un consenso nacional que incluyera, entre otros actores, a la Iglesia católica [...]; lo que terminó por favorecer una doble operación, por una parte,
10. la reforma del artículo 130 de la Constitución y, desde otra perspectiva,
11. el reestablecimiento de las relaciones entre la Santa Sede y el Estado mexicano; sin perder de vista en todo este proceso,
12. el agotamiento y desaparición de los regímenes del socialismo real que fortaleció las posiciones de la Iglesia dentro y fuera de México.¹¹

Desde mi punto de vista considero que el *modus vivendi* fue un acuerdo entre el Estado y la Iglesia católica, donde ésta se comprometió a abandonar la esfera social en lo que se refiere a organizaciones agrarias y obreras, las cuales se constituyeron en el principal soporte del régimen revolucionario a través del corporativismo que caracterizó al sindicalismo mexicano, a cambio de que el Estado dejara de aplicar al pie de la letra los artículos anticlericales de la Constitución de 1917, en lo que se refiere a educación, celebración de ceremonias religiosas en público, posesión de bienes, etcétera.

¹¹ *Ibid.*, pp. 79-80.

Considero que este acuerdo nunca tuvo la finalidad de resolver definitivamente el conflicto entre estas instituciones, pues como bien lo mostré más arriba con Weber, su conflicto es endémico por disputarse un mismo objeto: la sociedad y los individuos que la conforman, desde principios opuestos (el poder y la caridad, y junto con éste último, la persecución de intereses más institucionales que espirituales) y con metas también diferentes (por una parte asegurar el orden social, la distribución del poder y recursos escasos; y por la otra, alcanzar la salvación del alma de los creyentes, la realización del reino de Dios y la conservación de la institución como tal). Pienso más bien, que este acuerdo fue una tregua en este conflicto irresoluble, hasta ahora, que benefició a las dos partes en su momento.

La iglesia católica obtuvo de esta tregua la oportunidad para resanar las heridas de la derrota militar y política que sufrió con la "Cristiada" y el consecuente triunfo de la Revolución mexicana. Observo que la iglesia nunca abandonó su doctrina social de corte integral-intransigente, siempre ha tenido como objetivo el de llevar a cabo la realización de su proyecto social católico y con ello recobrar el protagonismo público que tuvo durante mucho tiempo en la sociedad mexicana, aunque debo de advertir dos cosas, este objetivo nunca ha tenido una versión uniforme dentro de la iglesia católica, siempre han existido diversas posturas al respecto que se manifiestan en diversos grados dependiendo de los intereses y necesidades de la institución. En segundo lugar debo subrayar que esto no significa que la iglesia católica tenga por único objetivo la transformación social, la política es sólo un medio para alcanzar sus fines religiosos.

El conflicto Iglesia-Estado, siempre permanece latente, prueba de esto son las constantes críticas que hace la Iglesia al Estado y al orden social que éste sustenta, y del cual al mismo tiempo depende; críticas que tanto Blancarte como Soriano citan y reconocen más arriba, sin embargo a diferencia del primero, pienso que una sola crítica no marca el fin del *modus vivendi*, sino sólo expresa esa tradición crítica que da cuenta de que el conflicto no ha desaparecido, tal como Soriano logra ver.

El *modus vivendi* comienza en 1938 con el acercamiento entre la iglesia y el gobierno de Lázaro Cárdenas, debido al apoyo de la primera a la expropiación petrolera que realizó el gobierno en aquel entonces. Este hecho marca el final de las hostilidades abiertas: cierre de conventos,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

monasterios y templos, persecución, asesinatos, encarcelamientos, etcétera; que se producían aún después de finalizada la guerra Cristera en 1929; y el inicio de una relativa convivencia en paz, con la delimitación de funciones de una manera informal, no apeándose a las establecidas en la Constitución.

Estoy de acuerdo con Soriano en que el *modus vivendi* se caracteriza por el surgimiento de un conjunto de prácticas metajurídicas que llegarían a establecer un orden distinto al establecido a la ley en materia religiosa, más allá de las críticas o el apoyo que los gobiernos recibieron de la Iglesia católica a partir de 1938, considero que la informalidad de las relaciones, provocada por el estar fuera de la ley, es lo que caracteriza al *modus vivendi*.

Como ya dije, ambas instituciones tuvieron que renunciar a algunos campos de acción y privilegios, con tal de mantener la paz, donde la Iglesia tuvo que aceptar una relativa subordinación al Estado, abandonando gran parte de su influencia en la esfera pública, pero esto no significó para la Iglesia católica más que una subordinación momentánea, dentro de una estrategia a largo plazo que contemplaba su regreso al ámbito social y la profundización de su tarea evangélica en la sociedad mexicana. Tal como lo señala Blancarte más arriba, el episcopado se dedicó a la orientación religiosa de los laicos a través de su discurso moral-religioso (es decir, se conformaron con el papel de ideólogos), impulsando a los laicos a luchar en el campo político por los derechos de la Iglesia católica.

Pienso que este *modus vivendi* comienza a desintegrarse con la llegada al papado de Juan Pablo II en octubre de 1978, el cual hace una revisión de los lineamientos del Concilio Vaticano II, criticando la apertura al mundo moderno, la cual es sustituida por una visión en la cual este mundo se le concibe como la antítesis radical a la prédica del Evangelio y por lo tanto la Iglesia debe separarse de ese mundo para constituirse en la fuente moral de éste, sumergido en una fuerte crisis de valores, producto del secularismo. Además, contrario a los resultados conciliares, Juan Pablo II "propone devolverle a la institución eclesiástica un rol central en la costición [sic] del mundo [...] dictar a la sociedad el orden de Dios en vista de un ideal de sociedad teológica", es

decir, "pretende otorgarle a la Iglesia el centro de la sociedad y convertirla en su principio ordenador y legitimador".¹²

Este neo-integrismo, se verá reflejado en México con la creciente participación en la esfera pública por parte del episcopado mexicano, cuyo ejemplo más llamativo fue el protagonizado por el clero en Chihuahua a mediados de la década de 1980, donde el arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, llegó a declarar que: "El pueblo está cansado de engaños y habrá violencia si no se respeta el voto",¹³ a lo cual el presidente de aquel entonces Miguel de la Madrid le recordó la prohibición de que el clero participe en la política, contenida en el artículo 130 de la Constitución, a lo cual el arzobispo Almeida respondió: "es responsabilidad de la Iglesia luchar por el bien común y a eso no renunciaremos [...] un fraude electoral es un pecado tan grave como el robo y el aborto".¹⁴ Estas declaraciones dan cuenta de la influencia de la primera visita a México del papa Juan Pablo II en 1979 en este "espíritu afirmativo de la Iglesia" en nuestro país.

Estos hechos marcan desde mi punto de vista un cambio decisivo en la estrategia de la Iglesia católica mexicana, la cual se dirige nuevamente hacia la búsqueda de un lugar central en la sociedad, pero a través de la participación abierta y franca en la esfera pública, cuyo punto culminante estará en el reconocimiento jurídico de la Iglesia católica por parte del Estado en 1992, garantizando con esto su participación legal (no simulada y encubierta) en el campo social (educación, asistencia social, salud, etcétera) y el derecho a poseer bienes inmuebles. Provocando así, el término del *modus vivendi*, pues las dos características principales que según mi postura definieron este período desaparecieron: el alejamiento de la Iglesia del ámbito social a favor del Estado, y la inaplicación e inoperabilidad de la ley en materia religiosa.

Dicho lo anterior, llego a las siguientes conclusiones, las cuales me permitirán delinear algunas explicaciones para la relación Estado-Iglesia, durante el período que aquí me interesa.

¹² Jose-Maria Ghio, *La Iglesia latinoamericana en el papado de Wojtyla: Nueva Evangelización o Neo-Integrismo?* (New York: Columbia University, 1990) p. 26.

¹³ Enrique Krauze, *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996)* (México, D. F.: Tusquets, 2002) p. 446.

¹⁴ *Ibid.*, p. 446.

- Identifiqué los principales frentes de lucha entre la Iglesia católica y el Estado mexicano: el social y el educativo, que se traducen en tres demandas fundamentales por parte de la Iglesia hacia el Estado: 1) Justicia social; 2) moralización de las costumbres; y 3) libertad religiosa. Éstas serán las constantes demandas que se discutirán y expresarán en el discurso ideológico de la Iglesia católica y marcará la historia reciente de la relación entre estas instituciones.
- Con respecto al llamado *modus vivendi* puedo afirmar que si bien, ambos autores no coinciden en su duración y en la definición del mismo, sí existe un acuerdo hacia lo que me parece la esencia de esta relación, y es que durante este acuerdo, el Estado no aplicó puntualmente la legislación en materia religiosa, permitiendo que la Iglesia recobrara gran parte de su poderío y que apoyada en esto, ejerciera en gran medida su discurso religioso en el campo político de manera explícita, esto ya en la década de 1980. Estoy de acuerdo con Soriano en que la inaplicación de la legislación por parte del Estado generó un orden metajurídico, que se conservó hasta 1992, cuando se promulgó una nueva legislación con la intención de acabar con esa ficción.
- Si bien, el Estado no aplicó la ley, ello sólo le sirvió para que la Iglesia lo apoyara en un primer momento en su consolidación, pero esto no le valió como para que la Iglesia se convirtiera en un aliado ideológico incondicional, ni en los mejores momentos de la relación, pues la Iglesia nunca dejó totalmente el campo político ni su oposición al régimen revolucionario, no dejó su posición intransigente-integral.
- La Constitución del 17, con sus leyes anticlericales se mantuvieron como un medio de control que le serviría al Estado como último recurso, por lo que puedo afirmar que esta relación fue caracterizada por la subordinación de la Iglesia al Estado, pero no su total sometimiento, la primera conservó gran parte de su autonomía, que ejerció dependiendo de sus intereses espirituales e institucionales, de los cuales se desprenden los políticos.

En el siguiente apartado, explicaré brevemente cómo es que esta relación fue modificada en las leyes y por lo tanto, en las acciones; además, qué fue exactamente lo que cambió, y hacia dónde apunta todo esto, lo cual concibo como un importante antecedente que señala el final del *modus vivendi*, y la apertura de una nueva forma de relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, que analizaré en sus primeros años en el siguiente capítulo.

B) EL REACOMODO, LAS REFORMAS CONSTITUCIONALES EN MATERIA RELIGIOSA DURANTE EL GOBIERNO DE CARLOS SALINAS DE GORTARI.

1. MOTIVOS DE LA MODERNIZACIÓN EN MATERIA RELIGIOSA DEL GOBIERNO SALINISTA.

En primer lugar debo aclarar que aquí no postulo que la actuación de la Iglesia católica esté supeditada totalmente a la relación que guarda con el Estado mexicano, pues ello depende de muchos factores, como el proyecto de la Iglesia católica a nivel mundial, de la capacidad de movilización social de misma, de la madurez de la relación con la sociedad civil, de la autonomía económica, etcétera. Pero en este trabajo me concentro sólo en analizar y explorar esta variable.

Afirmo como punto de partida que las reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos realizadas en el año de 1992, marcan un giro importante en la relación de la Iglesia católica y el Estado mexicano, porque considero que este acontecimiento pone fin al *modus vivendi*; por otra parte, sostengo que la nueva legislación colma una de las principales demandas de la Iglesia católica: la libertad religiosa, que para la institución significa en una de sus dimensiones, su reconocimiento jurídico.

No es de extrañar que la reforma haya sido tomada como algo deseable por la Iglesia católica (aunque no de su total satisfacción, como expondré más adelante) y necesaria, como una de las condiciones para desarrollar libremente su labor evangelizadora. La Iglesia católica desde la Constitución de 1917 buscó cambiar su situación jurídica, pues le imponía, según su punto de vista particular, fuertes limitantes a su actividad religiosa. Pero debo preguntar: ¿qué fue lo que motivó al Presidente Carlos Salinas de Gortari a buscar "modernizar" la relación del Estado con la Iglesia, como lo anunció en su discurso de toma de posesión de la presidencia el 1 de diciembre de 1988?

Dicha intención de "modernizar" la relación con la Iglesia (que al hablar en singular, dejaba de lado a las otras instituciones religiosas, que forman parte de un campo religioso mexicano plural, dirigiéndose solamente a la católica) se concretaría el 10 de diciembre de 1991 en la iniciativa de reforma a la Constitución presentada por los diputados del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el Congreso, la cual se aprobaría, casi sin ningún cambio relevante siete días después.¹⁵

Sin embargo resulta sorprendente que desde 1917 hasta 1992, con cientos de reformas a la Constitución, no se había cambiado una coma de los textos que regulaban la materia religiosa, pues en el fondo se les consideraban como parte de la esencia del Estado mexicano, aunque no se las aplicaba plenamente. ¿Qué motivó tal cambio?

A continuación expondré el punto de vista de algunos autores respecto a las causas que motivaron al gobierno salinista para buscar la "modernización" de las relaciones del Estado con la Iglesia católica.

Para Roberto Blancarte, los motivos principales son tres:

...1) el gobierno de Salinas considera que la Iglesia católica puede desempeñar un papel importante en un eventual exacerbamiento de los conflictos sociales y políticos en el país; 2) el gobierno de Salinas está interesado, en consecuencia, en la elaboración de un nuevo pacto social para llevar a cabo su programa global de desarrollo; 3) el gobierno de Salinas estima que los derechos humanos (religiosos) no están suficientemente respetados por la legislación anticlerical mexicana y pretende eliminar esta situación.¹⁶

En cambio Raquel Pastor Escobar y Manuel Canto Chac proponen la siguiente explicación:

Esto es lo que buscaba el gobierno mexicano: el mecanismo eficaz de concertación con la jerarquía, sobre la base de su control jurídico, y sólo Roma podía asegurarle esto, pero a la vez el precio que pedía era su reconocimiento jurídico, la confirmación de su vocación de Estado.¹⁷

¹⁵ El dictamen fue aprobado casi por unanimidad, con excepción del Partido Popular Socialista, en lo general por votación nominal de 460 votos en pro y 22 en contra. José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994) p. 202.

¹⁶ Roberto Blancarte, *El poder, salinismo e Iglesia católica...*, op. cit., p. 49.

¹⁷ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado* (México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 1997) p. 96.

Estos autores argumentan que la Iglesia católica venía mostrándose como un importante y creciente actor político, esto a partir de la década de 1980, cuyo ejemplo más claro lo constituye el caso de la protesta que el arzobispo Almeida de Chihuahua elevó frente a las irregularidades en las elecciones para gobernador de ese estado en 1986, llegando al extremo de ordenar cerrar los templos al culto hasta que se aclarara la situación electoral. El secretario de Gobernación de aquel entonces Manuel Bartlett habló con el Delegado Apostólico Prigione sobre el asunto y éste se comunicó con la Secretaría de Estado del Vaticano, desde la cual se le ordenó al arzobispo a reabrir los templos. Según los autores, con este hecho el gobierno mexicano se dio cuenta que para controlar a la jerarquía nacional es necesario establecer relaciones con el Vaticano, el cual pondría como condición el reconocimiento jurídico de la Iglesia católica en nuestro país.

Otra opinión al respecto la expone Roderic Ai Camp,¹⁸ destacando como los principales factores del cambio legislativo lo que sigue.

- El gobierno de Salinas buscaba una conciliación con sectores clave de la sociedad mexicana, entre los que destaca la Iglesia católica, para impulsar la prioridad de su gobierno, el neoliberalismo económico, subordinando a éste la liberalización política. El gobierno salinista buscaría mejorar su imagen ante la Iglesia católica, pero sin "alterar su postura esencial".¹⁹
- La Iglesia católica fue la que buscó la modificación en la relación, mediante los cambios en la Constitución. Desde noviembre de 1982 (yo diría que desde 1917) los obispos procuraban cambios en el artículo 130 e incluso su anulación.
- Como respuesta a la presión pública. Sin embargo, el mismo autor descarta esta hipótesis al señalar que no existía una presión tal, que ameritara las reformas constitucionales, y que aún antes de la posesión de Salinas, éste ya tenía la intención de transformar la relación.
- Dado que el presidente Salinas llegó al cargo con una fuerte carencia de legitimidad, "consideraba que la mejora de las relaciones con la Iglesia", y en consecuencia con las amplias bases de católicos, mejoraría su legitimidad.

¹⁸ Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Religión y política en México* (México: Siglo Veintiuno, 1998) pp. 42-80.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

- Salinas encontró una contradicción entre la teoría y la práctica en las relaciones Estado-Iglesia, que le parecieron obsoletas e inadecuadas. Tanto más si buscaba presentar al país en los mejores términos posibles ante la inminente firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

Por otra parte, desde el punto de vista de José Luis Lamadrid Sauza, el objetivo de las reformas a la Constitución en materia religiosa fue el de "delinear un marco jurídico para el tercer milenio, el cual permita una convivencia que se caracterice por su pluralismo, respeto y tolerancia en materia religiosa",²⁰ conservando la separación de los ámbitos religioso y político. Es decir, este autor contempla las reformas legislativas como un paso más en la modernización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, que tiene como principal objetivo el de garantizar la libertad religiosa mediante la consolidación de un ordenamiento jurídico propio de un Estado laico positivo neutral, es decir, que interviene en la materia religiosa, pero para asegurar la libertad, tratando de manera igualitaria a todas las iglesias o grupos religiosos, que se constituyan en personalidades jurídicas, mediante la figura de asociación religiosa. Para este autor, el principal motivo fue garantizar el derecho humano a la libertad de creencia.

Para finalizar, Arellano menciona los siguientes motivos para el cambio en la Constitución en materia religiosa:

- 1) A Salinas le interesaba un acuerdo con la Iglesia (que tuviera repercusión social), para dar credibilidad a su proyecto de gobierno.
- 2) El nuevo gobierno consideraba que la Iglesia podía ser un elemento mediador en los conflictos sociales que se prevenían (por la crisis económica), como de hecho ocurrió en Chiapas.
- 3) El presidente pretendía aprovechar el poder de convocatoria de la Iglesia católica para sustituir a los votos que no había recibido.
- 4) El partido en el poder, a raíz del proceso electoral de 1988, estaba debilitado y perdiendo sus nexos con las clases bajas, por lo que quería un acercamiento con la Iglesia para generar confianza [...].
- 5) El Jefe del Ejecutivo sabía que la libertad religiosa, de los ciudadanos, no era suficientemente respetada por la Constitución y pretendía que la situación cambiara, debido al desprestigio internacional que esto provocaba.
- 6) El gobierno reconoció que se estaban violando los derechos ciudadanos de los sacerdotes y quería poner fin a esta situación.²¹

²⁰ José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la ...*, op. cit., p. 206.

²¹ Ricardo Arellano Castro, *La modernización de la relación institucional entre la Iglesia católica y el Estado mexicano (1988-1997)* (México: Universidad Autónoma del Estado de México) p. 34.

Arellano ubica dos posibles intenciones generales de este nuevo diálogo entre el gobierno de Salinas y la Iglesia católica: 1) Resolver un viejo problema con la Iglesia católica y los creyentes; 2) evitar la ingobernabilidad y legitimar al gobierno de este presidente.

Ahora bien, ya expuse brevemente distintas visiones sobre las causas que motivaron al Presidente Carlos Salinas de Gortari a pronunciarse por modernizar la relación con la Iglesia católica. Pienso que todas las causas propuestas por los autores son importantes y definitivamente que influyeron en el cambio de la relación a través de las reformas legislativas, ya que no se puede explicar un acontecimiento social por una y sólo una causa; pero quisiera plantear la pregunta: ¿Cuál fue la causa que tuvo más peso para que este fenómeno sucediera? Hago esta interrogante con el ánimo de explorar por el momento sólo una causa, que para mí resulta la más relevante.

Para ello sintetizo las causas que los autores citados argumentan más arriba y llego a considerar tres grandes motivos dentro de los cuales pueden caber todos los demás, pienso que el gobierno salinista promovió el cambio en la relación con la Iglesia y por consiguiente de la legislación sobre la materia, de manera general por lo que sigue:

- a) Por ampliar y garantizar un derecho humano, que parecía no ser suficientemente reconocido en la legislación mexicana: la libertad de creencia, y más específicamente la libertad religiosa.
- b) Busca establecer una alianza con la Iglesia católica, para que esta legitime su gobierno, el proyecto económico que promueve y en caso dado, sirva de mediadora en conflictos sociales.
- c) Se reformó la Constitución con la finalidad de que se mantenga y profundice la subordinación de la Iglesia católica frente al Estado, para que la Iglesia no actúe como un potenciador del descontento social, a través de sus críticas al orden social y la formación de organizaciones sociales de ascendente religioso.

Considero a la tercera causa como la que tuvo más peso en las reformas constitucionales, y la que determinará la actuación de la Iglesia católica en el corto plazo, dentro del cual ubico el segmento de tiempo que aquí analizaré en el siguiente capítulo. Así, para entender la acción de la Iglesia

ESTA TESIS NO SALE
TESIS CON LICENCIA
FALLA DE ORIGEN ⁷⁹

católica en el período de 1994 a 2000 (en el campo político) es determinante el cambio en la correlación de fuerzas que existe entre esta institución religiosa y el Estado mexicano, lo cual tiene como una de sus manifestaciones los cambios en la normatividad que regula la acción de las iglesias, principalmente en la ley reglamentaria: Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Por lo que a continuación me dedicaré a demostrar que la reforma en materia religiosa de la Constitución y su ley reglamentaria, están dirigidas hacia una profundización de la subordinación de la Iglesia católica al Estado aún mayor que la registrada durante el *modus vivendi*, constituyéndose en un poderoso mecanismo de control, con el fin de que la institución religiosa más importante del país no intervenga en la política como un agente crítico del orden social establecido, en el contexto del neoliberalismo económico con sus graves consecuencias de exclusión y empobrecimiento de la gran mayoría de los mexicanos.

2. LOS CAMBIOS LEGISLATIVOS: LA FORMACIÓN DE UN MECANISMO DE CONTROL DEL ESTADO SOBRE LA IGLESIA CATÓLICA.

Más allá de los pormenores legislativos que tuvo la reforma a la Constitución en materia religiosa de 1992 y la consiguiente promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, aquí quiero demostrar el por qué considero a esto como la formación de un mecanismo de control político.

Como ya demostré más arriba, la Iglesia católica por la naturaleza de su objetivo religioso, debe ocuparse en un momento dado de la dimensión política del ser humano que está bajo su responsabilidad ante Dios, pues la política es un factor determinante en la configuración de la calidad y estilo de vida de una sociedad, a lo cual la religión ofrece una serie de parámetros morales para buscar la vida buena en sociedad. Sin embargo, no debo olvidar que además, la Iglesia católica, a través de su jerarquía eclesiástica, no sólo tiene contemplado un objetivo religioso, es decir, su intervención en política también está influenciada por el deseo de mantener y acrecentar los privilegios y recursos, que necesita para mantenerse como institución. Esto provoca un constante conflicto con la institución que se encarga de la administración de ese orden social, es decir, el Estado, tal como Weber lo demostró.

Para el caso de México, la disputa permanente tuvo como salida la subordinación de la Iglesia al Estado, restringiendo de manera muy agresiva la participación social de la institución religiosa a través de la promulgación de la Constitución de 1917,²² llegando al extremo de desconocer la existencia de las iglesias y grupos religiosos, pero al mismo tiempo, legislando sobre estos entes inexistentes y restringiendo su participación en la política (artículo 130), en la educación (artículo 3º), en la economía (artículo 27), e inclusive, llegando a legislar sobre aspectos de organización

²² Roberto Blancarte sostiene que el anticlericalismo de la Constitución de 1917 tuvo origen en dos fuentes ideológicas principalmente: El liberalismo, que pretende la separación entre Estado e Iglesia, como medio para garantizar la libertad religiosa y al mismo tiempo consolidar al Estado como el monopolio del poder explícito, en la terminología de Castoriadis. Y el socialismo, que es más radical, pues plantea la desaparición total de la religión. Véase: Roberto Blancarte, *El poder, salinismo e Iglesia católica....*, op. cit., pp. 43-44.

interna, como por ejemplo: determinando el número de ministros para cada estado de la república (artículo 130) o la prohibición de órdenes monásticas (artículo 5).

A continuación cito lo principales cambios en la materia que se realizaron a la Constitución en 1992:

Artículo 3º, se suprime la prohibición para que se imparta educación religiosa en los planteles particulares, así como la prohibición para que las instituciones participen en la educación primaria, secundaria y normal, así como la dirigida a obreros y campesinos. El estado se reserva la posibilidad de retirar la validez a los estudios realizados en planteles particulares.

Artículo 5º, se suprime la referencia a órdenes monásticas y votos religiosos.

Artículo 24, se establece la posibilidad de que los actos de culto público se realicen fuera de los templos de manera excepcional.

Artículo 27, se suprime la prohibición para que las asociaciones religiosas puedan tener propiedades, se establece el derecho para 'adquirir, poseer o administrar, exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto'.

Artículo 130, en vez del desconocimiento expreso de personalidad jurídica a las iglesias, se establece que estas podrán tenerla a través de la figura de asociaciones religiosas (AR); se establecen los criterios que orientarán la ley reglamentaria; se otorga el derecho de voto activo para los ministros de culto, con prohibición de recibir el voto pasivo, así como también la prohibición de que éstos se asocien con fines políticos y que se opongan en reunión pública a las leyes del país.²³

Sin embargo, los especialistas coinciden en que los cambios más importantes se plasman en la ley secundaria que detalla y especifica cada uno de los artículos de la Constitución en materia religiosa reformados, conformando un solo código legal, este es la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, por lo cual me concentraré en el análisis de ésta en lo que sigue.

Esta ley fue aprobada el 13 de julio de 1992 en la cámara de Senadores, con 47 votos en pro y uno en contra, está conformada por 36 artículos y 7 más transitorios. Los puntos más relevantes desde mi postura son:

1. El otorgamiento de la personalidad jurídica a las iglesias y grupos religiosos, bajo la figura jurídica de la Asociación Religiosa (A. R.)
2. Los derechos y obligaciones que trae consigo la obtención de la personalidad jurídica.

²³ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *¿Ha vuelto Dios... op. cit.*, pp. 101-102.

3. La ampliación de los derechos políticos de los ministros de culto, concretamente el otorgamiento del voto activo.
4. Las atribuciones que se le conceden al poder Ejecutivo, a través de la Secretaría de Gobernación, la cual crea un nuevo departamento especial para atender los asuntos de carácter religioso que señala la ley.
5. Las sanciones estipuladas para quienes violen la ley.

A continuación analizaré cada uno de éstos temas, comenzando por el otorgamiento de la personalidad jurídica a las iglesias y grupos religiosos, bajo la figura jurídica de la "asociación religiosa".

En primer lugar, puedo afirmar que el Estado mexicano no podía plantearse el problema del reconocimiento jurídico de las iglesias, pues ello equivaldría a reconocerlas en sus privilegios y prerrogativas, es decir, dar validez a sus ordenamientos jurídicos internos, cediendo en su primacía frente a ellas, pues como planteé más arriba, el Estado es en primer lugar un monopolio del significado y por lo tanto de la palabra traducida en ley.²⁴

Desde la perspectiva de Lamadrid debe considerarse muy inteligente la respuesta que el gobierno le dio a la demanda (una de las principales de la Iglesia católica desde 1917) del reconocimiento jurídico de las iglesias o agrupaciones religiosas, pues no se tocó el problema del "reconocimiento" en sí, sino más bien el del "otorgamiento", es decir, es el Estado quien señala la forma, los límites dentro de los cuales las organizaciones religiosas ejercerán los derechos y las obligaciones que conlleva la obtención de la personalidad jurídica, de esta manera el Estado mantiene su monopolio sin menoscabo alguno.

Para ello se creó la figura jurídica de "asociación religiosa", en los términos que las leyes mexicanas establecen, para que todo grupo de individuos organizados de cualquier manera en torno a un factor religioso, puedan tener personalidad jurídica, en las mismas condiciones formales ante la ley, sin importar su número de creyentes, recursos, o su antigüedad (aunque

²⁴ José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la ...*, op. cit., pp. 218-227.

estos dos últimos tópicos sí tendrán alguna importancia a la hora de tramitar el registro como Asociación Religiosa, tal como mostraré más adelante)

Es decir, Lamadrid considera que las realidades sociales llamadas iglesias, agrupaciones religiosas u otras, cuya existencia e influencia social, cultural, política y económica, era evidente, entrarían a formar parte del mundo jurídico del Estado mexicano, cumpliendo con iguales requisitos, al ajustarse a una misma figura jurídica: la asociación religiosa, lo que otorga una igualdad ante la ley, evitando con esto, privilegiar a cualquier religión o grupo religioso, cumpliendo así con dos principios históricos en los que se basó el Estado mexicano: la libertad de creencias y la separación del Estado y las Iglesias.

Sin embargo yo considero que con la nueva legislación en materia religiosa, el Estado no garantiza asumir una postura neutral frente a las religiones o sus instituciones, dado que muchos de los requisitos para constituir una asociación religiosa, se dejan al libre albedrío del poder Ejecutivo, dejando con esto un importante espacio para el favoritismo y la represión hacia aquellos grupos o instituciones que no sean bien vistos desde el gobierno, de acuerdo con los intereses de los grupos sociales en el poder. Con esto no se cumple cabalmente con ninguno de los principios en los que se dice fundar el Estado mexicano y que se anuncian en la Ley secundaria, en su artículo 1º,²⁵ pero esto lo demostraré con más elementos más abajo.

Sólo falta aclarar ¿en qué consiste la personalidad jurídica? Siguiendo a Lamadrid, digo que dentro del derecho existe el concepto de persona jurídica que no equivale a una persona individual, pues puede representar a un conjunto de individuos, ya que los predicados de la primera son otorgados por un orden jurídico general.

El concepto de persona jurídica sirve para designar a un subconjunto de normas traídas de diferentes niveles y ordenamientos jurídicos para regular y definir la conducta humana de un grupo o sector de la sociedad, otorgándoles derechos y obligaciones. La persona jurídica se

²⁵ Que a la letra dice: "Artículo 1º. La presente ley, fundada en el principio histórico de la separación del Estado y las iglesias, así como en la libertad de creencias religiosas...". Véase la: *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* en José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la..., op. cit.*, p. 279.

convierte en sujeto de derecho, pues sus acciones poseen consecuencias jurídicas y por lo tanto, existe para el Estado mexicano.

El ordenamiento jurídico que regula a la persona jurídica, permite que ésta se ordene a su interior en la forma que más le convenga, y que determine las condiciones bajo las cuales la conducta de alguno de sus miembros tenga efectos jurídicos que representen y afecten a toda la colectividad.

Una vez que los miembros de las iglesias o agrupaciones religiosas soliciten el registro de asociación religiosa, y éste sea concedido por la Secretaría de Gobernación, aquéllas pasarán a tener personalidad jurídica, pero ¿cuáles son las obligaciones y derechos que esto conlleva?

Hay que señalar que el registro como asociación religiosa no es obligatorio por ley, por lo que no cometen ningún delito aquéllas iglesias o agrupaciones religiosas, que sigan funcionando sin el registro, sin embargo las desventajas que esto acarrea las obliga en la práctica a obtenerlo, pues por ello no disfrutarán de los derechos, pero sí en cambio comparten las mismas obligaciones que los que sí poseen el carácter de asociación religiosa.

Para constituirse en una asociación religiosa, las iglesias y agrupaciones religiosas, deben obtener su registro constitutivo ante la Secretaría de Gobernación (artículo 6²⁶) acreditando los siguientes requisitos (artículo 7^o):

- a) Que hayan realizado actividades de carácter preponderantemente religiosas en el país, por lo menos con 5 años de antigüedad y contar con notorio arraigo entre la población, además con un domicilio.
- b) Que posean bienes suficientes para desarrollar su actividad religiosa.
- c) Contar con estatutos, que contengan las bases fundamentales de sus creencias religiosas, además que determine a sus representantes, la organización interna y sus finalidades.

²⁶ *Ibid.*, p.280. Los artículos que trataré en lo que sigue, pertenecen a esta misma fuente, a menos que indique lo contrario.

Ahora bien, analizando estos requisitos, es evidente que tienen un alto grado de libertad de interpretación, por lo menos los que se refieren a la realización de "actividades religiosas", el de "contar con un notorio arraigo entre la población", y el de poseer los "bienes suficientes" para su misión espiritual; pues no se establecen criterios objetivos para ello, por lo que se deja al libre albedrío de la Secretaría de Gobernación si quienes formulan la solicitud de registro cubren con los requisitos o no.

Los derechos que desde mi punto de vista son los más importantes por sus implicaciones políticas, a los que acceden las iglesias o las agrupaciones religiosas, que se constituyen en asociaciones religiosas son:

- a) Celebrar todo tipo de actos jurídicos, dentro de la ley y sin perseguir lucro. Esto es, tener la capacidad de poseer, administrar y adquirir bienes de cualquier tipo (excepto medios de comunicación masiva no impresos: radio, televisión, etcétera), destinados únicamente al cumplimiento de sus fines religiosos (artículo 16), entre otras prerrogativas.
- b) Participar en instituciones que se dediquen a la educación, salud o asistencia privada, sin fines de lucro (artículo 9°)
- c) Usar en forma exclusiva los bienes propiedad de la nación, es decir, específicamente los templos religiosos (artículo 9°)
- d) Realizar actos de culto público de manera extraordinaria (artículo 21°)

Me llama la atención que se mantenga la prohibición sobre la posesión de medios masivos de comunicación no impresa, como la radio y la televisión, los cuales poseen una importancia estratégica en la difusión de las ideologías, con esto el Estado impide que las asociaciones religiosas y especialmente la Iglesia católica pueda trastocar el monopolio de la palabra legítima. Adicionalmente, la Secretaría de Gobernación tiene la facultad de autorizar la transmisión extraordinaria de actos de culto religioso a través de los medios masivos de comunicación no impresos (artículo 21), lo que incrementa su poder discrecional.

Estos derechos, sin embargo, le permiten a la Iglesia católica, en específico, regresar legalmente al ámbito social, y lograr así una evangelización más poderosa de la sociedad mexicana,

combatiendo más eficazmente a las otras denominaciones religiosas, que como ya mostré, crecen cada vez más poniendo en peligro el monopolio religioso de la Iglesia católica, sobre todo en algunas regiones del país, Chiapas por ejemplo.

El tercer punto que me parece relevante en la nueva ley en materia religiosa gira en torno a la ampliación de los derechos políticos de los ministros de culto que fue muy criticada por varios investigadores, como Roberto Blancarte, quien afirma que una verdadera reforma constitucional que estuviera dirigida hacia la ampliación y protección de la libertad de creencias, debería tomar como punto de referencia fundamental los derechos de los miembros de las agrupaciones religiosas pero a nivel puramente individual, sin otorgar ningún derecho a nivel institucional, puesto que esto no significaría algún avance en materia de libertad religiosa y si por el contrario podría limitarla. Cito a Blancarte al respecto:

En consecuencia, sus acciones y reflexiones [del gobierno de Salinas] están encaminadas más a la concertación de un nuevo pacto de tipo corporativo con la Iglesia católica, que a la consolidación de los derechos humanos de los católicos o de los miembros de otras iglesias.²⁷

Analizando la nueva legislación encuentro que ésta no tomó como eje a los derechos humanos de los miembros de las iglesias y agrupaciones religiosas, pues si bien se les otorga en el artículo 14 (capítulo segundo: "Sus asociados, ministros de culto y representantes") el derecho al voto, persiste la prohibición a ser votados, hasta que "se separen formal, material y definitivamente de su ministerio cuando menos cinco años",²⁸ para postularse a ocupar un puesto de elección popular. Es decir, para ocupar puestos de elección popular la ley exige que un ciudadano mexicano debe renunciar definitivamente al ejercicio de una parte importante de sus creencias religiosas, lo que pone en duda que la intención de esta legislación sea la defensa y ampliación de la libertad de creencias y hace más creíble la hipótesis que Blancarte anuncia, de la conformación de un pacto de tipo corporativo con la Iglesia católica, pero desde mi punto de vista, este pacto no se llevó a cabo con la jerarquía local, sino directamente con la alta curia romana.

²⁷ Roberto Blancarte, *El poder, salinismo e Iglesia católica...*, op. cit., p. 50.

²⁸ *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* en José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha...*, op. cit., p. 285.

Lo anterior es plenamente confirmado cuando analizo el cuarto punto que señalo relevante de esta ley, el que se refiere a las atribuciones que el Poder Ejecutivo Federal se arroga, como ejecutor de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (artículo 25) a través de la Secretaría de Gobernación, ésto se encamina a la centralización de la capacidad de resolución de los asuntos en materia religiosa por parte del Ejecutivo Federal, cuya influencia en México sigue siendo preponderante, y por lo tanto apunta hacia la posibilidad de la parcialidad en la aplicación de la ley, al no contar, como ya lo había señalado más arriba, con criterios objetivos mínimos para su aplicación igualitaria.

A continuación presento sintetizadas las atribuciones que le otorga la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público a la Secretaría de Gobernación:

- a) Se encarga de recibir las solicitudes para la conformación de las asociaciones religiosas y evalúa que se cumpla con los requisitos que la Ley establece para el efecto, y en su caso otorgar el registro (artículo 6°)
- b) Llevará una relación de los ministros de culto de cada asociación religiosa, iglesia o grupo religioso (artículo 11)
- c) Resolverá sobre el carácter indispensable de los bienes inmuebles que pretendan adquirir por cualquier título las asociaciones religiosas (artículo 17)
- d) Tendrá la capacidad de autorizar la difusión o transmisión de actos de culto religioso a través de medios masivos de comunicación no impresos (artículo 21).
- e) Poseerá la capacidad de prohibir, con auxilio de las autoridades municipales, estatales y del Distrito Federal, la celebración de actos religiosos de culto público, por razones de seguridad, protección a la salud, de la moral, la tranquilidad y el orden público, y la protección de derechos de terceros (artículo 22, motivos muy amplios y vagos por cierto)
- f) Esta facultada para resolver los conflictos que se susciten entre asociaciones religiosas (artículo 28), fungiendo opcionalmente como árbitro entre las partes (artículo 28, fracción III y IV)
- g) La aplicación de las sanciones previstas en la ley y otros ordenamientos aplicables (artículo 30), a través del establecimiento de una comisión integrada por funcionarios de la misma Secretaría de Gobernación (artículo 30, fracción I)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La Secretaría de Gobernación, con el auxilio de otras autoridades, tiene la administración completa de los asuntos y problemas que incumben a las asociaciones religiosas en varios campos: el jurídico, el económico y el cultural.

En el jurídico, es quien otorga y quita el registro de asociación religiosa, o sea, la personalidad jurídica y con ello, los derechos a los cuales pueden acceder tales instituciones u organizaciones. Por otra parte, esta secretaría es la encargada de mediar en caso de que se presenten conflictos jurídicos entre las asociaciones religiosas, siempre y cuando éstas así lo dispongan, de no ser así se turnará la disputa a los tribunales competentes. Esta función de arbitraje le permite a la Secretaría de Gobernación y al Poder Ejecutivo en específico, tener una gran injerencia en la distribución de los recursos escasos entre los grupos religiosos, con la posibilidad de beneficiar a algunos sobre los demás.

Y por si fuera poco, en el campo jurídico, quien tiene la facultad de imponer las sanciones a las asociaciones religiosas que violen la Ley es una comisión integrada por funcionarios de la Secretaría de Gobernación, sanciones que pueden ir desde una multa hasta la cancelación del registro de asociación religiosa, sin embargo, los criterios para determinar la gravedad de la violación no se especifican en ningún lado, sólo se dan líneas muy generales en el artículo 31,²⁹ lo que permite nuevamente el ejercicio de la parcialidad de acuerdo con la influencia de cada asociación religiosa y los intereses del gobierno en turno.

Me llama poderosamente la atención la fracción II del artículo 31, ya que es muy claro sobre la función que tiene esta ley: preservar la tranquilidad y el orden social establecido, aquí como en el artículo 130 de la Constitución, inciso "e", se prohíbe que los ciudadanos mexicanos desde el campo religioso, formulen cualquier crítica o cuestionamiento al orden social representado por sus autoridades e instituciones, y con esto cuartan el derecho humano de la libertad de expresión y de creencia, lo que permite hacer de esta ley un mecanismo de coerción, y no una protección que haga respetar la libertad, pues como ya demostré más arriba, la religión busca salvar al

²⁹ Cito este artículo: "Las infracciones a la presente ley se sancionarán tomando en consideración los siguientes elementos: I. Naturaleza y gravedad de la falta de infracción; II. La posible alteración de la tranquilidad social y el orden público que suscite la infracción; III. Situación económica y grado de instrucción del infractor, y IV. La reincidencia, si la hubiere." Véase: *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* en José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha...*, op. cit., p. 294.

hombre regulando su acción en todos los terrenos, incluyendo a la política, por lo que existe un discurso y posiblemente también una crítica a las acciones de los creyentes y no creyentes, en ese terreno, por lo que no se puede justificar tal prohibición, sino es para usarla como un mecanismo de control político.

En lo económico, esta secretaría decide sobre los bienes inmuebles indispensables para las asociaciones religiosas, pues sin su visto bueno (declaratoria de procedencia) no pueden ser adquiridos (artículos 17 y 18), lo cual significa que la base material de la asociaciones religiosas se encuentra supeditada a los criterios y posiblemente a los intereses de los funcionarios del Poder Ejecutivo, y en general del gobierno, lo que es un poderoso medio para que en su caso, presionar y controlar a las asociaciones religiosas sobre asuntos políticos que incumban el interés público, o sea, la permanencia del orden social establecido con su consecuente repartición de poder y acceso a recursos escasos.

En cuanto al campo cultural, decide sobre la celebración de actos de culto religioso en la vía pública y también sobre su transmisión por los medios de comunicación masiva no impresos, y sobre todo la posesión de éstos, radio y televisión concretamente, controlando así su capacidad de influencia ideológica (que en términos más religiosos puedo decir que limitan su capacidad evangelizadora) y por lo tanto su influencia social. El mismo Teun A. Van Dijk considera que los medios de comunicación electrónica son las instituciones ideológicas principales en las sociedades modernas, cuyo papel en la difusión de la ideología dominante y sus modelos mentales es indiscutible, es por esto que el control de tales instrumentos por parte de las asociaciones religiosas es de vital importancia en su lucha por el "mercado de almas", esto lo entendió muy bien la Iglesia católica, y este será uno de los reclamos que mantendrá esta institución frente al gobierno de México; el cual posee así otro poderoso instrumento de censura a posiciones que le resulten incómodas al orden social que representa.

3. LA NEGOCIACIÓN.

En el apartado anterior expuse que existe una clara intención de que la nueva ley conforme un mecanismo de control sobre las asociaciones religiosas, aunque también le trajo algunos beneficios, no es explicable que la Iglesia católica, como principal interlocutor del gobierno mexicano en la reforma, haya aceptado tal legislación que le trae muchas desventajas. ¿Por qué aceptó la Iglesia católica en México tal legislación?

La respuesta es sencilla si llamo la atención sobre el hecho de que la Iglesia católica no es una entidad monolítica, sino que a su interior existen diversas corrientes aún dentro de lo más alto de su jerarquía: en el grupo de sus obispos, y no se diga entre las órdenes religiosas, las organizaciones de laicos, los demás miembros del clero secular y los creyentes en general. Además debo subrayar que el desconocimiento, la ignorancia, la falta de interés, la desinformación generalizada, en diversos sectores de la Iglesia, facilitó que este proceso se llevara a cabo.

Y por otra parte, la jerarquía de mando a su interior es muy efectiva, lo cual me hace pensar en que la negociación se dio con una parte de la Iglesia católica que coincidió con los intereses del gobierno de Salinas, pero al mismo tiempo con el suficiente poder como para hacer que el resto de los miembros de la Iglesia católica asumieran la nueva legislación, si no con beneplácito, sí como un hecho ineludible al cual deben adaptarse.

Este sector fue quien encabezó la negociación entre la Iglesia católica (debo subrayar que en las negociaciones sólo participó la Iglesia católica) y el gobierno, para las reformas a la Constitución en materia religiosa, que curiosamente no fue la presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (órgano oficial representativo de la Iglesia católica en México) sino la Delegación Apostólica, es decir, la negociación dejó casi al margen a la institución a nivel local, llevándose a cabo directamente con el representante del Vaticano.

Lo anterior explica que dicha legislación haya sido pactada con la Iglesia católica romana más que con la mexicana, aunque a nivel local le trajera muchas desventajas, pues la jerarquía del representante del Papa en el país, tiene suficiente poder como para lograr esto, pero no lo hizo sólo. Según Canto y Pastor, esto es síntoma de un desplazamiento en la estrategia de la Iglesia católica, la cual a nivel local después del Concilio Vaticano II (pero que yo considero que adoptó desde 1938), asumió una interacción con la comunidad social, es decir, promovía la conciencia crítica y la participación del laico, apostaba a una repartición del trabajo: los laicos pugnarían por ampliar los derechos de la Iglesia católica en el campo político, en tanto la jerarquía sería la orientadora de los primeros desde el campo religioso. Estrategia que fue sustituida por la de "...revitalizar, de resucitar la vocación de estatalidad de la Iglesia..."³⁰ impulsada por la llegada al pontificado de Juan Pablo II, con la reivindicación de la Iglesia como un institución pública. Y en efecto, según mostré en el análisis de la legislación, ésta le permite a la Iglesia católica recobrar mucha de su presencia social en México, con el otorgamiento de la personalidad jurídica.

Lo anterior se vio reflejado en la polarización relativa que sufrió la Iglesia católica en su interior (donde Blancarte ubica a dos grupos principales) con respecto a la forma en que se debía llevar la negociación, punto fundamental, pues de acuerdo a la forma que este proceso asumiera, los contenidos serían definidos, dado que los actores que intervendrían variarían. Para Blancarte el primer grupo estuvo encabezado por el Delegado Apostólico Girolamo Prigione, el cual fue apoyado por un buen número de obispos, el cual consideraba que las negociaciones para establecer una nueva relación podían darse en secreto y a través de los dirigentes de la jerarquía y el gobierno. El segundo grupo, donde figuró el presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano, Adolfo Suárez Rivera y el presidente de la Conferencia de Institutos Religiosos de México, Agapito Sánchez Preciado, a quienes puedo considerarlos como los máximos representantes de la Iglesia católica a nivel local, junto con la gran mayoría de dirigentes de grupos laicos y otros obispos, tenían un "acuerdo entre cúpulas" y exigían un referendium o un debate público sobre la cuestión en el que participaran todos los católicos del país.³¹

³⁰ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *¿Ha vuelto Dios a México?...*, op. cit., p. 77.

³¹ Roberto Blancarte, *El salinismo e Iglesia...*, op. cit., p. 204.

A pesar de esta división en las posiciones al interior de la Iglesia católica, terminó por imponerse la perspectiva de la Delegación Apostólica, que buscaba recuperar el poder social de la Iglesia católica, privilegiando su relación con el gobierno y los sectores privilegiados del país, acordando con la oficina de José Córdova Montoya, asesor principal de la presidencia de la república, los contenidos específicos de las reformas, en el más estricto hermetismo, reuniéndose en la residencia oficial de la Delegación Apostólica.

Si bien este proceso se llevó a cabo con la asistencia de "tres o cuatro obispos del presidencia de la CEM",³² según declaraciones de Prigione, es evidente por la legislación aprobada y la inicial resistencia de parte de la jerarquía local, entre otros, que la línea del Vaticano se impuso bajo la disciplina eclesial.

Pero ¿qué ganaba el gobierno de Salinas con otorgar a la Iglesia católica, entre otras, la personalidad jurídica y con ello, dar cuenta del anticlericalismo de los gobiernos surgidos de la Revolución mexicana? La respuesta ya la esbocé más arriba: ganaba control sobre la Iglesia católica y no sólo a través de la legislación, sino principalmente con el establecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano en septiembre de 1992, poco después de las reformas a la Constitución, lo que le permitiría buscar la remoción de obispos incómodos al gobierno, como sucedió efectivamente con aquéllos que denunciaron las irregularidades políticas en la década de 1980, en Chihuahua, Oaxaca y Chiapas (el caso de Samuel Ruiz es relevante) a quienes les asignaron obispos coadjutores, lo que equivale a restarles control y como una forma de vigilancia.

³² Rodrigo Vera, "Prigione a un paso de culminar su misión de trece años: las relaciones México-Vaticano," en *Proceso*, 749 (11 de marzo de 1991) pp. 6-11.

4. REACCIONES EN LA IGLESIA CATÓLICA ANTE LOS CAMBIOS EN LA LEGISLACIÓN EN MATERIA RELIGIOSA.

Es relevante analizar las reacciones que tuvo la Iglesia católica a su interior sobre las reformas legales en materia religiosa, para demostrar que dicha legislación se constituyó como un mecanismo de control político, y que la negociación se llevó a cabo entre el Vaticano y el gobierno mexicano.

En primer lugar cito la declaración de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) del 25 de diciembre de 1991: *Con ocasión de las reformas constitucionales*,³³ donde establece la postura oficial de los obispos mexicanos con respecto a las modificaciones a los artículos 3º, 5º, 24, 27 y 130, mismas que fueron debatidas y aprobadas en la cámara de Diputados el 17 de diciembre de ese mismo año.

Si bien la CEM reconoce que ese no era "un momento terminal sino el arranque de una nueva etapa de la historia de la Iglesia en México",³⁴ pues las reformas tendrán su verdadero alcance y concreción en la ley reglamentaria, anticipa dos cosas: que la ley debe procurar la separación entre el Estado y la Iglesia, para facilitar a ésta el cumplimiento de su tarea evangelizadora, persiguiendo el reconocimiento de los derechos humanos en cuanto a la libertad religiosa, la libre expresión de las creencias, la libertad de los padres para elegir la educación religiosa de sus hijos, el respeto a la consagración a Dios en forma pública y la capacidad de poseer bienes necesarios para su tarea, elementos que en gran medida fueron contemplados en la ley reglamentaria.

Segundo, lo anterior "no le impedirá el ser una instancia crítica del orden moral",³⁵ o sea, que seguirá criticando el orden social, y por lo tanto haciendo política. Esto es relevante, pues pareciera que la CEM estuviera mandando un mensaje claro a sus críticos, desmintiendo que la

³³ Conferencia del Episcopado Mexicano, "Con ocasión de las reformas constitucionales", en *Documentos colectivos del episcopado mexicano. Vol. III. 1987-1997* (México, D. F.: CEM, 1997) pp. 114-116.

³⁴ *Ibid.*, p. 115.

³⁵ *Ibid.*, p. 116.

Iglesia católica obtuvo tales beneficios a cambio de su apoyo al sistema social y al mismo tiempo, busca afirmar su independencia, ante una posible legislación adversa y coercitiva.

Uno de los críticos más fuertes a las reformas de la Constitución la hace la presidencia de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM, de ahora en adelante) en enero de 1992, pues emitió una declaración donde sostiene que el reconocimiento jurídico de la Iglesia puede ser usado para *legitimar* al gobierno de México, al que califica como "un sistema político y económico neoliberal *injusto*, que favorece fundamentalmente al gran capital nacional y extranjero, con detrimento sobre todo de los más pobres",³⁶ pues desde su punto de vista, con esta legislación se ha permitido que: "la Iglesia sea enmudecida y destinada a ser mera *legitimadora* del Régimen actual, privada de conciencia crítica".³⁷

La CEM rechaza tajantemente esta situación, afirmando que ese nuevo marco jurídico no la alejará de los pobres, sino al contrario, facilitará su acercamiento, pues la "Iglesia en México no renuncia a *juzar* —desde el Evangelio y no desde ideologías en conflicto— la realidad mexicana",³⁸ (utilizando la doctrina social cristiana) sin embargo llama a contribuir a la unidad de esta institución a la presidencia de la CIRM.

Pero, como afirmé más arriba, las reformas legislativas en materia religiosa tendrán su verdadero significado en la ley reglamentaria, misma que se publicó hasta el 15 de julio de 1992, por lo cual analizo a continuación la reacción que tuvo la CEM al respecto, a través de su declaración: *Sobre la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, emitida en su LII Asamblea Plenaria, el 13 de agosto de 1992.³⁹

La CEM intenta definir en esta declaración las actitudes prácticas que deben seguir los creyentes sobre la nueva ley, partiendo del hecho de que la Iglesia católica no sólo está sujeta a las leyes divinas sino también a las leyes de la sociedad. La CEM sostiene que el marco jurídico anterior a

³⁶ Conferencia del Episcopado Mexicano, "Sobre un comunicado de la CIRM en relación a las reformas constitucionales," en *Documentos colectivos del episcopado...*, op. cit., pp. 121-125.

³⁷ *Ibid.*, p. 122. Las cursivas son mías.

³⁸ *Ibid.*, p. 122. Las cursivas son mías.

³⁹ Conferencia del Episcopado Mexicano, "Sobre la nueva 'Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público'" en *Documentos Colectivos...*, op. cit., pp. 183-188.

la reforma imposibilitaba la libertad religiosa, provocando dos cosas: 1) Una evangelización deficiente, y 2) la falta de una cultura política nacional. Explica que las antiguas leyes circunscribían la manifestación de la religión a la esfera privada, y con ello limitaban la difusión del Evangelio, y que además provocaba la falta de una cultura política, pues se practicaba una violación constante de la ley en la materia, por su inadecuación a la realidad.

La CEM expresa en este comunicado dos actitudes generales, por una parte reconoce que la nueva legislación "abre el camino para terminar" con la hostilidad a la libertad religiosa, pero al mismo tiempo considera que es "perfectible";⁴⁰ por lo que llama a todos los católicos a proseguir con el diálogo y el espíritu de reconciliación, estudiando la ley sin prejuicios históricos e ideológicos.

Sin bien la CEM no se opone abiertamente a esta nueva legislación, e incluso al final de la declaración citada señala su respeto "a la Constitución [...] y a sus leyes"⁴¹ calificándolas como justas, me llama la atención que siempre mantenga abierta la posibilidad de continuar perfeccionando este marco jurídico, interpretándolo sólo como un primer paso en la búsqueda de otro que garantice la plena libertad religiosa, y con esto, la Iglesia pueda desarrollar libremente su misión religiosa. Por lo anterior, la CEM señala tres limitantes de la nueva legislación:

- a) La libertad religiosa en el campo educativo no es plenamente reconocida.
- b) La legislación refleja en algunas medidas y expresiones, "desconfianza y hasta recelo como si la iglesia, en particular la jerarquía eclesiástica, anduviera a la caza de riquezas o en la búsqueda del poder político o de prestigio social".⁴²
- c) La intensidad de las sanciones a los posibles infractores refleja desconfianza en la Iglesia católica.

Estos tres temas serán de ahora en adelante los principales frentes de conflicto entre la Iglesia católica y el gobierno mexicano, pues como ya mencioné más arriba, la nueva estrategia de la Iglesia la impulsa a que busque ampliar lo más posible su participación pública y es evidente que

⁴⁰ *Ibid.*, p. 184.

⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

⁴² *Ibid.*, p. 186.

estos puntos la limitan por las siguientes razones: En cuanto al primer punto, si es verdad que la nueva legislación ya le permite a la Iglesia católica participar más ampliamente en la educación a todos los niveles de carácter privado, esto le es insuficiente, dado que la mayor parte de los mexicanos se forman en las aulas de instituciones públicas, lo que impide que este grupo religioso tenga una influencia determinante en el importante proceso de socialización que significa la educación y con ello, no tenga acceso a la formación de los modelos mentales que regirán gran parte de la conducta y la visión del mundo, de la mayoría de los mexicanos, los cuales podrían ser más dóciles a la labor de la Iglesia en la consecución de sus intereses espirituales y materiales.

Con respecto a la permanencia de la desconfianza que existe entre la elite política en cuanto a que la Iglesia católica persiga riqueza y poder (más allá de lo cierto que halla en esta afirmación), este factor limita la acción de la Iglesia en tanto puede llevarla a fuertes fricciones con la elite política que puede buscar en un momento dado una contrarreforma en cuanto a las ventajas que se le otorgaron a los grupos religiosos, o no permitir la ampliación hacia otros.

En referencia al último de los elementos que pueden estorbar la labor de esta institución religiosa, pienso que la mayor sanción a la cual puede hacerse acreedora una Asociación Religiosa, que consiste en que se le retire el registro, puede llegar a ejercer una considerable presión en las actividades que desarrolla la Iglesia católica, medida que puede ser utilizada, como ya lo demostré, de manera totalmente discrecional, por lo que la modificación del conjunto de sanciones y la definición más objetiva de los criterios para aplicarlas, es un tema del cual se ocupará la Iglesia católica con el fin de desarrollar más libremente sus actividades.

Al respecto me llaman la atención dos cosas, la primera es que no se menciona la prohibición que se mantiene, en la nueva legislación, del voto pasivo de los ministros de culto, lo cual lo interpreto como un socavamiento a los derechos humanos de éstos. Aunque quizá la CEM no mencione esta prohibición por considerar que puede prestarse a una mala interpretación, ya que puede acusársele de perseguir el poder político por sí sólo, cosa que como ya expuse anteriormente, no es cierta, la Iglesia católica persigue en primer lugar fines religiosos (aunque no deja de lado los materiales) lo que se refleja en la prohibición de ocupar algún puesto de

elección popular dentro del Derecho Canónico. Sin embargo, lo anterior no significa que la Iglesia católica como institución, no busque otro tipo de poder político que se refleje en el apoyo social a sus metas institucionales propiamente y a las religiosas. Sólo se menciona a la libertad religiosa en la educación en el región de los derechos humanos irreconocidos plenamente.

Lo anterior refuerza el argumento de que esa nueva legislación apunta más hacia la formación de un mecanismo de control político que hacia la completa protección de los derechos humanos, esto porque, aunque el Derecho Canónico prohíba a los sacerdotes católicos su intervención en la política electoral, creo que el énfasis debe estar en que la legislación en la materia si lo haga, tanto más grave si se dice que es una legislación que protege la libertad religiosa en un Estado laico, es decir, que no se entromete en cuestiones religiosas.

En segundo lugar, me llama la atención que la CEM exprese su inconformidad por la desconfianza que la nueva ley contiene implícitamente y que se refleja en sus sanciones, pienso que esto puede interpretarse como un tibio reconocimiento de que esa legislación puede ser usada como un mecanismo efectivo de control político de la Iglesia y sus ministros.

A partir de lo anterior, quiero dar una idea general de algunas posturas que surgieron al interior de la Iglesia católica, e inclusive al interior de la misma CEM. En este tenor puedo mencionar a varios obispos que criticaron este ordenamiento, como por ejemplo: Samuel Ruiz García, obispo de Chiapas; al obispo Rafael García de la ciudad de León, Guanajuato; al obispo de Tepic, Alfonso Humberto Robles Cota, "quien dijo que la Iglesia Católica no estaba satisfecha con los cambios constitucionales porque esperaba mucho más",⁴³ además que se oponía a que la Secretaría de Gobernación decidiera sobre la procedencia de la posesión de bienes para la labor religiosa de las asociaciones religiosas. También el arzobispo de Acapulco, Rafael Bello Ruiz, quien se opuso a la prohibición de que las asociaciones religiosas tuvieran concesiones de medios de comunicación masiva.⁴⁴ Por otra parte el obispo de Oaxaca, Bartolomé Carrasco, afirmó que la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público "es una camisa de fuerza"⁴⁵ para la Iglesia

⁴³ Manuel Canto Chac y Raquel Pastor Escobar, *¿Ha vuelto Dios a México?...*, op. cit., p. 111.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

católica. Llegando a que el mismo secretario de la CEM, el obispo Ramón Godínez, considerara "excesivas las competencias conferida a la Secretaría de Gobernación en la ley reglamentaria".⁴⁶

A manera de síntesis quiero expresar que en este capítulo demostré que el *modus vivendi* fue una forma de relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, la cual se caracterizó por tres factores: 1) La inaplicación de la ley en materia religiosa por parte del Estado y por lo tanto la cesión de algunos privilegios al clero. 2) El relativo abandono de lo social por parte de la Iglesia católica, aunque ello no significó en ningún momento que dejase de intervenir en política, esto como parte de una estrategia de la Iglesia que nunca abandonó la intención de recobrar su influencia social, es decir siempre mantuvo su doctrina social integral-intransigente. 3) La parcial subordinación de la Iglesia católica ante el Estado, el cual mantenía en la Constitución del 17 una legislación fuertemente anticlerical, que podría usar como último recurso para el sometimiento de la Iglesia.

Sostengo que el *modus vivendi* tuvo, una larga duración: desde 1938 hasta 1992. Marco esta última fecha por ser el momento en que culmina el profundo proceso de reforma legislativa en materia religiosa, promovida por el presidente Salinas, en pos de la "modernización de las relaciones Estado-Iglesia", con la publicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el Diario Oficial de la Federación, lo cual modifica la relación de poder entre éstas instituciones drásticamente.

Esto porque desaparecen las dos primeras características que definieron al *modus vivendi* y se profundiza la tercera, ya que con la nueva ley se otorga el reconocimiento jurídico a la Iglesia católica y con ello se inaugura su retorno a la escena pública de manera legal (pues nunca la abandonó totalmente) y con esto, tiene el camino libre para llevar a cabo su proyecto de sociedad, contenido en su doctrina social integral-intransigente, impulsada por el Vaticano como una neo-evangelización. Esto rompe con dos constantes del *modus vivendi*: la relativa ausencia de la Iglesia católica en lo social y la ilegalidad de su presencia en los sectores donde todavía se desempeñaba.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 111.

A pesar de esto, se mantiene la tercera constante: la subordinación de la Iglesia católica al Estado, esto debido a que la nueva legislación está diseñada para fungir como un importante mecanismo de control político y no para proteger los derechos humanos en plenitud, dentro de los cuales la libertad religiosa figuraría. Si bien algunos sectores dentro de la misma Iglesia católica reconocen muchos avances en esta materia, al mismo tiempo éstos y otros señalan graves ausencias (libertad religiosa en materia educativa) y desconfianza.

Según mi análisis, esta legislación antes que mediar en el conflicto congénito entre estas instituciones, tenderá a agravarlo en el mediano plazo, pues la Iglesia católica local no quedó satisfecha con esta legislación, dado que ella no fue quien negoció sus términos, sino el Vaticano, lo cual la coloca bajo una posible subordinación, aún mayor que la experimentada durante el *modus vivendi* frente al gobierno, a cambio de su retorno legal a la esfera social, ambicionado por el Vaticano.

El gobierno mexicano gana un poderoso aliado en la Iglesia católica, pero al más alto nivel, es decir, en el Vaticano (esto se reflejó en el establecimiento de relaciones diplomáticas el 21 de septiembre de 1992), con quien pacta esta nueva legislación que si bien beneficia el papel social de la Iglesia católica local, por otra parte le impone férreos límites y controles, lo cual le permitirá al gobierno mexicano controlar el accionar político de uno de los actores sociales más importantes del país y que en la década de 1980 ya demostraba su capacidad de crítica y movilización social frente al sistema político mexicano.

Paradójicamente el nuevo protagonismo que adquirirá la Iglesia católica con esta legislación en el mediano plazo, le impondrá serios problemas al gobierno mexicano ante una posible agudización de la crítica de la primera al orden social establecido, que conlleva su acción pastoral desde la moral, provocando su fortalecimiento moral y político. Esto acrecentará seguramente el conflicto endémico de estas instituciones, por lo que resultará interesante analizar el comportamiento de la Iglesia católica frente al Estado en lo sucesivo.

El siguiente capítulo lo dedico al análisis de los primeros años de esta nueva relación, rastreando en el discurso moral-religioso de la Iglesia, los indicios de la agudización de este conflicto o la adopción de una actitud moderada, originada por el buen funcionamiento de este nuevo mecanismo de control político.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CAPÍTULO III.

EL DISCURSO RELIGIOSO EN EL CAMPO POLÍTICO: LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO Y EL CONFLICTO EN CHIAPAS.

El presente capítulo tiene dos objetivos principales y determinantes para mi trabajo, en primer lugar busco explicar desde mi postura teórica, un acontecimiento clave para entender el tema aquí tratado (y también el desenvolvimiento de la sociedad mexicana en los últimos años del siglo XX y quizá de buena parte de la historia futura), me refiero al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el profundo cuestionamiento que trae consigo a la legitimidad del Estado mexicano y en última instancia, del orden social, político, económico y cultural, de nuestro país. En segundo lugar, pretendo demostrar que esta crisis de legitimidad del Estado mexicano obligó a la Iglesia católica a definir una postura frente al acontecimiento que señalo como fuente de tal cuestionamiento, postura que será expresada a través del análisis del discurso moral-religioso de la Conferencia del Episcopado Mexicano, que espero tenga un talante moderado.

En esta primera parte demuestro que el surgimiento del EZLN en Chiapas en el año de 1994 puede considerarse como una de las causas fundamentales de la crisis de legitimidad del Estado mexicano, dentro del período aquí estudiado (1994-2000) Si bien esta crisis fue aminorando en términos de legitimidad por procedimiento (es decir, el Estado logró obtener un poco de legitimidad a través de la transparencia de las elecciones) a partir del 1 de julio de 2000 con el triunfo electoral de la oposición del Poder Ejecutivo, sin embargo es mi parecer que la falta de legitimidad continúa en la primera mitad del gobierno foxista, pero en el ámbito de los resultados, que no se han dado.

Si bien concentro mi atención en la crisis de legitimidad del Estado mexicano y le endoso al EZLN el título de causa fundamental de tal acontecimiento, no dejo de observar que esta representación resulta demasiado simple al considerar que tal crisis de legitimidad tiene orígenes muy diversos desde diferentes campos sociales (la permanente crisis económica que se agudiza a partir del "error" de diciembre, los asesinatos políticos, el incremento del crimen organizado, las derrotas electorales del partido de estado, etcétera) y que según mi pensamiento no afecta sólo al Estado mexicano, sino que sus repercusiones son aún más vastas y están todavía por manifestarse en el corto y largo plazo. Sin embargo, en este trabajo me contentaré con sólo explorar esta relación causal, dejando abierto el camino para profundizar en la investigación de este fenómeno en posteriores oportunidades.

En la segunda parte haré un breve recuento de una de las condiciones que encaminaron a que la Iglesia católica interviniera en el conflicto armado, definiendo una postura frente al mismo, me refiero concretamente a la relación entre el EZLN y la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

En la tercera parte demostraré que también la crisis de legitimidad por resultados del Estado mexicano permitió a la Iglesia católica mexicana a definir una postura frente al conflicto en Chiapas, y por otra parte, que el sentido de esta postura no será claramente favorable al Estado mexicano, como sería de esperarse de un aliado ideológico *incondicional*, sino que tenderá a mantenerse *neutral*, esto debido a la modificación en la correlación de poder causada por la reformas constitucionales y su ley reglamentaria de principios de la década de 1990, como ya lo expuse más arriba. Esto lo realizaré a partir del análisis de los discursos del episcopado mexicano que considero como representativos de la Iglesia. Lo que me permitirá evaluar la hipótesis que ha guiado hasta este momento mi trabajo.

A) EL CUESTIONAMIENTO DEL PODER POLÍTICO ABSOLUTO: EL SURGIMIENTO DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

Comienzo esta sección con la siguiente pregunta: ¿por qué el surgimiento del EZLN pone en una crisis de legitimidad al Estado mexicano? Para responder a esto creo conveniente plantear en un primer momento ¿qué es lo que considero como Estado?

En el primer capítulo al tocar el tema de "La política como parte del poder explícito de la sociedad instituida y el imaginario social: Cornelius Castoriadis",¹ esboqué una definición del Estado en Weber y en Castoriadis, sin embargo creo que debo analizarlas más profundamente, sin intentar una lectura totalmente acabada del tema, a la luz del movimiento zapatista.

Atendiendo en primer lugar a la definición de Weber del Estado moderno, puedo clarificarlo mediante dos elementos constitutivos: "... de la presencia de un aparato administrativo que tiene la función de ocuparse de la prestación de los servicios públicos, y del monopolio legítimo de la fuerza".²

Fijando mi atención en esta definición, pienso que el primer elemento puede considerarse también como un monopolio, pues el Estado se arroga de hecho el atributo de controlar, producir, y distribuir los servicios públicos (aunque cada vez menos, dentro de la lógica neoliberal) como educación, salud, seguridad, leyes y ordenamientos para resolver los conflictos y regular las conductas, etcétera; con el objetivo de "salvaguardar (o modificar) el reparto externo e interno de poder",³ entre los diversos grupos y clases sociales, teniendo como respaldo el monopolio legítimo de la fuerza. Es decir, para Weber, el Estado ejerce el poder político mediante la justificación última de la violencia.

¹ Véase supra, Capítulo I, C).

² Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001) p. 91.

³ Max Weber, *Sociología de la religión, op. cit.*, p. 72.

Ahora bien, ¿cómo sería una lectura del EZLN desde la perspectiva weberiana? Para realizar esta tarea, incierta por definición, resulta relevante analizar el documento con el cual este grupo indígena armado, surge a la luz pública el 1 de enero de 1994, donde fija sus objetivos, es decir: la *Declaración de la Selva Lacandona*.⁴ En este documento el movimiento armado recurre al artículo 39 de la Constitución mexicana para "legalizar" sus lucha, argumentando que la soberanía recae originalmente en el pueblo y éste tiene en todo momento el derecho a modificar la forma de su gobierno, lo cual no tiene ninguna discusión, es un derecho inalienable (aunque poco ejercido) sin embargo en los siguientes párrafos realiza una declaración de guerra:

Por tanto, en apego a nuestra Constitución, emitimos la presente al ejército federal mexicano, pilar básico de la dictadura que padecemos, monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el ejecutivo federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari.

Conforme a esta *Declaración de guerra* pedimos a los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador.⁵

Es decir, el EZLN cuestiona la legitimidad del Poder Ejecutivo y del Estado mexicano,⁶ al calificar al primero como una dictadura y no sólo esto, sino también ataca al "pilar básico de la dictadura", tal como denomina al ejército mexicano, lo que significa que golpea directamente el fundamento del poder político: el monopolio legítimo de la fuerza representado por éste. El movimiento zapatista parece tener muy claro esto, es por ello que también se constituye en un ejército propio, un brazo armado que le permitirá subsistir ante el poder que cuestiona.

Por otra parte, es necesario considerar lo que persigue este movimiento, en los párrafos citados sorprende el hecho de que no se mencione la toma del poder por parte de la dirigencia del EZLN, sino que hace un llamado a los otros poderes para "restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación", lo que aparentemente significaría que este movimiento no buscaría una transformación radical del Estado mexicano y del orden social, económico, cultural y político que sustenta, sino sólo permitir "a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades

⁴ Comandancia General del EZLN, 1 de enero de 1994, consultar la página de internet: www.ezln.org/ezln940101-esp.html.

⁵ *Ibid.*, p. 1. Las cursivas son mías.

⁶ En este trabajo concibo al gobierno como el aparato administrativo y jurídico del Estado, pienso que una crítica al primero repercute irremediablemente en el segundo, aquí los trataré como equivalentes.

administrativas".⁷ Sin embargo, esto afectaría el "reparto interno de poder", por la vía armada, considerada como ilegítima desde Weber ante un poder establecido; lo que quiero decir es que el EZLN no necesita tomar el poder político para transformar profundamente al Estado mexicano, sino que le basta con modificar la posesión de los puestos en el aparato administrativo de servicios, que es una de las dos partes constitutivas del Estado en esta teoría, para repercutir en ese reparto interno de poder y por lo tanto afectando el objetivo último del Estado.

Además, llamo la atención sobre lo que el EZLN denomina las demandas básicas del pueblo mexicano y por lo que dice luchar: "trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz ...",⁸ todas estas demandas constituyen parte esencial de los servicios públicos que debiera prestar el Estado, al menos desde la perspectiva zapatista, lo que significa que en esta lógica el aparato administrativo de servicios públicos no estaría cumpliendo adecuadamente su función, lo cual es motivo suficiente para modificarlo. Con esto estaría reafirmando lo dicho en el párrafo anterior: el EZLN persigue una modificación de la estructura administrativa de servicios públicos, lo que afectaría el reparto de poder interno del país, sin necesidad de tomar el poder por parte de la dirigencia zapatista, y con esto, una modificación en el acceso de los recursos escasos de la sociedad mexicana, a favor del grupo zapatista y sus aliados.

Por lo cual puedo considerar que este movimiento constituye un serio cuestionamiento a las dos partes constitutivas del Estado mexicano desde la definición de Max Weber: al aparato administrativo con su monopolio de prestación de servicios públicos (entre el que destaca la promulgación de leyes y toma de decisiones) y su monopolio legítimo de la fuerza.

A lo cual el Estado mexicano respondería desde la lectura weberiana con dos hechos importantes: en primer lugar, el tratamiento que se les dio a los zapatistas expresado en el discurso del presidente Carlos Salinas de Gortari al denominarlos como "profesionales de la violencia", lo que aludía claramente a que el hecho de romper el monopolio legítimo de la fuerza propia del Estado, los colocaba fuera de lo legal y deslegitimaba automáticamente sus causas; y segundo, lo que se

⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁸ *Ibid.*

reflejaría en las acciones que el Estado mexicano llevaría a cabo con respecto al movimiento zapatista a través del ejército mexicano: el intento de eliminar militarmente a los rebeldes, pero esto sólo durante los primeros doce días de la confrontación.⁹

Hasta aquí todo va de acuerdo a la teoría: el Estado como monopolio legítimo de la fuerza, es decir "como el portador de la *summa potestas* (poder supremo) [...] *summa* en el sentido de que no reconoce superior alguno (*superiorem non recognoscens*), suprema en el sentido de que no tiene ningún poder por encima de sí misma ..."¹⁰ en un territorio dado, no puede permitir la existencia (al menos en teoría, de lado al crimen organizado) de otro ente que pueda utilizar la fuerza para influir en la distribución de bienes escasos, tiene que destruirlo, porque cuestiona el fundamento de su poder y por lo tanto el orden social que sustenta.

Sin embargo, el día 12 de enero de 1994 el presidente Salinas ordena el cese unilateral del fuego (correspondido por el EZLN) al ejército mexicano, y promulga la ley de amnistía para los rebeldes. ¿Cómo entender este giro total de acción que confronta la teoría weberiana de una forma tan abierta? ¿Por qué detenerse ante un oponente que no representa ningún reto para el ejército mexicano en términos militares (que tiene desplegados en el estado de Chiapas a cerca de 60 mil efectivos¹¹)?

Aquí observo los límites de la teoría weberiana del Estado, que sin embargo me proporcionó bastantes elementos para analizar el fenómeno y llegar a establecer el significado del EZLN en cuanto cuestiona la legitimidad del Estado mexicano, pero no logra explicarme el por qué se detiene éste ante el ejercicio de una de sus prerrogativas esenciales: el uso legítimo y exclusivo de la fuerza. Quizá al poner más atención en la definición logre rescatar un punto clave, éste es: la legitimidad de ese monopolio; al plantear este problema puedo citar a San Agustín: "¿Sin la justicia qué serían en realidad los reinos si no bandas de ladrones?, ¿y qué son las bandas de ladrones si no pequeños reinos?"¹² La legitimidad de un poder político se desprende de la

⁹ Luis Hernández Navarro, "¿Qué pasa en Chiapas? Cuatro tesis sobre una guerra a la que o se le puede reconocer su nombre" en Raúl Benítez Manaut y Cynthia Arso (coords.), *Chiapas, los desafíos de la paz* (México, D. F.: ITAM, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Porrúa, 2000) pp. 49-60.

¹⁰ Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 102 y 108.

¹¹ Luis Hernández Navarro, "¿Qué pasa en Chiapas?...", *op. cit.*, p. 50.

¹² San Agustín, *De civitate Dei, La ciudad de Dios*, IV, 4, 1-15, cit. por Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 118.

justicia o de otro valor cualquiera: la libertad, la ley, la democracia, Dios, la tradición, etcétera; es decir, debo de tomar en cuenta la dimensión simbólica del poder político.

Esto me impone recurrir a la definición de poder político que esboqué en el primer capítulo con Cornelius Castoriadis, en donde la contrapuse a la weberiana, partiendo del concepto de poder explícito, que el autor concibe como otro monopolio, pero el de la palabra legítima, ordenado por el monopolio de la significación válida, me permito citar nuevamente a Castoriadis para aclarar este punto:

El amo de la significación sienta cátedra por encima del amo de la violencia. Sólo mediante el fracaso que supone el derrumbe de significaciones instituidas puede empezar a hacerse oír la voz de las armas ...¹³

Es decir, el Estado no sólo funda su poder político en el monopolio legítimo de la fuerza, sino principalmente en el monopolio legítimo de la significación y derivado de este, el de la palabra. Por lo tanto, el EZLN puede entenderse a partir de esta lectura, como el síntoma del rompimiento de ese monopolio de la significación legítima constitutiva del Estado, pues este movimiento pone en duda no sólo el uso exclusivo de la fuerza por parte del Estado, sino también y esto es lo importante, el orden social que representa y al mismo tiempo presenta como el justo, el natural, el legal, etcétera, recurriendo a varios símbolos que monopoliza de alguna forma el Estado mexicano: la figura de Emiliano Zapata y su lucha agraria, la causa de la culturas indígenas y el planteamiento de su necesaria autonomía; la bandera nacional; el nombre de Aguascalientes, lugar de la Convención Revolucionaria de 1914; la democracia; entre otros. El EZLN al apropiarse de parte importante del imaginario social que define y da vida a la nación, le disputa al gobierno mexicano el monopolio de éstos, así que este conflicto no sólo debe entenderse en términos puramente militares, sino también en el terreno simbólico, batalla que se libra en gran parte, a través del uso de la palabra.

Este factor explica por qué el gobierno salinista tuvo que detener la eliminación armada del movimiento zapatista, dado que éste logró ganarle al Estado mexicano parte de su monopolio de la significación legítima y con ello, pudo alcanzar la capacidad de ser reconocido no como una

¹³ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 77.

“banda de ladrones” o como simples “profesionales de la violencia”, sino como un movimiento armado legítimo para una parte importante de la sociedad mexicana, pues representaba sus aspiraciones e intereses. Al respecto cito a Héctor Díaz, quien aduce la siguiente razón al respecto:

En el caso de México, la rebelión indígena se mantuvo como una cuestión doméstica, fue imposible vincularla a los aviesos intereses de fuerzas “externas” o a la ubicua conspiración “comunista”, y la sociedad civil –fogueada en las recientes luchas neocardenistas– ejerció una gran presión, inesperada para el gobierno, a favor de un arreglo negociado. Este último fenómeno puso en crisis y acortó dramáticamente la fase de manejo militarista de la rebelión.¹⁴

El EZLN logró a doce días del conflicto su primera victoria al obligar al gobierno mexicano a buscar una solución negociada de sus demandas a través de la presión de la sociedad civil, sin embargo esto no sería definitivo ya que el Estado, bajo el gobierno de Zedillo buscaría aplastar al movimiento zapatista en febrero de 1995, lo que no conseguiría nuevamente obligado a buscar el diálogo con los zapatistas ante la renovada presión de la sociedad civil, aunque desde mi punto de vista, ese diálogo sólo fue una simulación.

Esta última afirmación la sustento en el hecho de que el Estado no puede negociar con el EZLN sus demandas, porque éste no está pidiendo sólo mejores y mayores servicios públicos, no busca una leve reforma en el aparato administrativo que haga más eficientes la prestación de tales servicios, sino que busca una profunda y significativa transformación del Estado y por lo tanto de la organización social que éste sustenta. Como efecto de lo anterior, nunca abandonó completamente la vía militar para solucionar el conflicto, pues se vio obligado a ocultarla bajo la forma de una guerra de baja intensidad, desde febrero de 1995.¹⁵

Explicaré mejor este punto, más arriba señalé las demandas fundamentales del pueblo mexicano, por las cuales dice luchar el EZLN: trabajo, tierra, techo, etcétera; e interpreté que estas acusaban al Estado mexicano de ineficiente y por lo tanto motivaban la lucha armada, pero quizá se podría objetar que tales demandas serían satisfechas con mayores recursos y una mejor administración de los mismos, lo cual ciertamente afectaría la estructura administrativa, aunque, debo

¹⁴ Héctor Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía* (México, D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1998) p. 149.

¹⁵ Al respecto véase la tesis que sustenta Martha Patricia López A., en su libro: *La guerra de baja intensidad en México* (México: Plaza y Valdés, UJA, 1996) 318 p.

subrayarlo, podría hacerse sin afectar significativamente el reparto de poder interno, tal como de hecho interpretó el gobierno de Salinas:

en círculos oficiales se fue conformando una opinión: existía una evidente relación causa-efecto entre la pobreza de las etnorregiones chiapanecas, insuficientemente atendidas por programas gubernamentales, y el alzamiento indio. En esta perspectiva, la falta había consistido en la insuficiencia e ineficacia de los apoyos gubernamentales a las comunidades [zapatistas]...¹⁶

Por lo cual desde la perspectiva del Estado "hallar una salida requería más asistencia, más intervención estatal bajo el *mismo modelo*",¹⁷ lo que significaba en aquel entonces, más Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), pero nótese en la frase lo siguiente: bajo el mismo modelo, es decir, indigenista, paternalista, intervencionista y asistencialista, sin tocar los intereses de los grupos sociales hegemónicos, o sea, sin poner en cuestión la existencia de latifundios en la región, por ejemplo.

Por lo tanto, quizá lo interesante no sea tanto qué es lo que pide el EZLN, sino qué es lo que éste considera necesario para conseguirlo. Cito aquí un fragmento del discurso zapatista, en voz del subcomandante Marcos, ya en la mesa del diálogo celebrada con el comisionado para la paz Manuel Camacho Solís, en la Catedral de San Cristóbal de las Casas, entre el 21 de febrero y el 3 de marzo de 1994:

Estas son las demandas políticas.

.....
"Nuevo pacto entre la federación-estados-municipios que acabe el centralismo y permita *autonomía* económica y cultural. No pedimos separación, sólo respeto a la lógica federal. Lo que sería la mejor forma: que cada pueblo, cada grupo, se de *autonomía*. Los pueblos sí son capaces de autogobernarse. Tienen derecho a gobernarse como indígenas y cada grupo étnico a gobernarse con *autonomía* y puede manejarse en aspectos económicos y culturales, que es importante.

"Porque nos hemos dado cuenta que a todos los pueblos se les imponen autoridades y se les trata como incapaces, por eso pedimos cambios en la relación estatal, nuevos municipios, regiones *pluriétnicas* y que, en base a esto, se convoque a nuevas elecciones y reforma electoral estatal que incluya *autonomía*."¹⁸

¹⁶ Héctor Díaz Polanco, *op. cit.*, p. 155. Los corchetes son míos.

¹⁷ *Ibid.*, p. 155. Las cursivas son mías.

¹⁸ Proceso, "Diálogos de San Cristóbal. Del 11 de febrero al 3 de marzo de 1994," en *Proceso*, 956 (febrero de 1995) p. V. Las cursivas son mías.

La constante sin duda alguna es la autonomía, si bien el EZLN habla en nombre de los indígenas, sus demandas tienen una repercusión nacional, en tanto aquí sí se deja entre ver los alcances de sus demandas: la modificación de la relación entre los grupos étnicos y el resto de la sociedad, es decir, el cambio del reparto del poder interno entre los grupos que constituyen la sociedad mexicana y por lo tanto el cambio de la organización administrativa que es su expresión y sustento, o sea, del Estado mexicano.

La demanda de autonomía de los pueblos indígenas tiene una sencilla razón de ser, los problemas más importantes que enfrentan, en distintos ámbitos: ecológicos, productivos, educativos, etc., necesitan ser resueltos desde el gobierno mismo, pero en los niveles regional y nacional, en los cuales los indígenas no tienen una representación relevante, pues implican variables muy complejas que no encontrarían una solución local (lo cual también es cierto para la población mestiza), por lo que resulta necesaria, desde la postura zapatista, la fundación de un cuarto piso de gobierno: el regional, y la modificación de la relación entre los pueblos indígenas y el resto de los grupos sociales.

Esto se refleja claramente en los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, en el documento: *Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional*, firmado el 16 de enero de 1996, y que constituye parte de los únicos acuerdos a los que han llegado las partes (aunque sin un cumplimiento cabal, desde el punto de vista zapatista), donde se perfila esa propuesta:

... El reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho a asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. Las autoridades competentes realizarán la transferencia ordenada y paulatina de recursos, para que ellos mismos administren los fondos públicos que se les asignen, y para fortalecer la participación indígena en el gobierno, gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles. Corresponderá a las Legislaturas estatales determinar, en su caso, las funciones y facultades que pudieran transferirseles.¹⁶

Resulta claro que en afán de resolver sus problemas, el movimiento indígena, representado por el EZLN, busque afectar el monopolio de la administración de servicios públicos del Estado

¹⁶ Véase la página de internet: www.ezln.org/san_andres/documento_1.html, p. 5.

mexicano (como ejemplo extremo de esto ha sido la fundación de municipios autónomos dentro del territorio controlado por el zapatismo durante 1998), persiguiendo sustentar esa autonomía sobre una nueva instancia, con funciones y facultades propias, dentro de un territorio propio, con proyectos de desarrollo particulares y quizá, con una fuerza militar propia.

Pero antes de que esto ocurra, los pueblos indígenas necesitan ganar una batalla anterior. Según Díaz uno de los principales aportes del movimiento zapatista es precisamente el hecho de haber elevado el tema de los derechos indígenas a formar parte del debate nacional, es decir, en términos de Castoriadis, este tema comienza a integrar el imaginario social del país, lo que es una condición necesaria para su concretización en leyes precisas, en nuevas instituciones, no puede haber tal cambio sin que antes el orden actual caiga en descrédito, se dude de éste ante otra opción, y que ésta pueda ser *creída* como posible y deseable.

Es decir, resulta imprescindible que primero se cuestione la legitimidad del Estado mexicano, para cambiarlo, quitarle su monopolio de la palabra, basado en el monopolio de la significación legítima para intentar ese cambio y el EZLN lo está consiguiendo, prueba de ello es que obligó al Estado a no hacer uso de su monopolio legítimo de la fuerza, de su soberanía, para terminar con el movimiento, y buscar una supuesta solución negociada, para ocultar la estrategia de guerra de baja intensidad que instrumenta en su contra. Su mera existencia cuestiona la legitimidad del Estado mexicano.

B) EL OBISPO DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL.

Antes de comenzar a desarrollar la postura que la Conferencia Episcopal Mexicana asumió frente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, debo realizar un comentario con respecto a un punto que resulta vital para la comprensión de la trascendencia que tuvo este tema para la Iglesia católica mexicana, más allá de sus preocupaciones cotidianas sobre asuntos políticos, sociales y económicos.

El punto es que la Iglesia tuvo que intervenir con mayor determinación en este conflicto porque uno de sus obispos, Monseñor Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas, diócesis que abarca gran parte de la zona de influencia zapatista, fue acusado directamente por su participación en el levantamiento armado,²⁰ tanto por algunos medios de comunicación, como por el gobierno del estado de Chiapas, los terratenientes y empresarios locales (los llamados "auténticos coletos"); mismos que pedían su destitución inmediata como obispo de la diócesis,²¹ como condición "necesaria para alcanzar la paz real y digna para los chiapanecas".²² Críticas que continuaron debido a su papel en la Comisión Nacional de Intermediación, hasta la desaparición de ésta en junio de 1998.

²⁰ Me permito hacer una cita para ilustrar la exageración en la que cayeron algunos medios de comunicación al vincular al obispo Samuel Ruiz con la guerrilla zapatista: "La burguesía de San Cristóbal encabezó entonces una reacción airada. Publicó demandas para que el gobierno restaurara el orden, "¿o tenemos que tomarnos la justicia por nuestra propia mano?". Localmente y en la Ciudad de México, la prensa especulaba que así como los comunistas habían matado al arzobispo Romero en El Salvador para ganar a un mártir para su causa, lo mismo podían matar también al obispo Ruiz. Un columnista afirmó que el obispo tenía bajo su mando a 3 000 tzotziles armados. Otro sostuvo que dirigía un centro de adiestramiento de la guerrilla en el seminario de San Cristóbal, que en el plazo de unas horas podía lanzar a 300 mil indígenas a la guerra de guerrillas. Así comenzaron las amenazas de muerte, y operaciones terroristas de la policía, para crear un clima intimidatorio." John Womack, *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista* (México: Cal y Arena, 1998) p. 64.

²¹ Fundada en el siglo XVI por el legionario Fray Bartolomé de las Casas, el llamado "Protector de los Indios".

²² Palabras del coordinador de la Coalición de Organizaciones Ciudadanas del Estado de Chiapas (COCECH) Federico Serrano Figueroa, líder del organismo que aglutina a empresarios y ganaderos de Chiapas. Guillermo Correa y Julio César López, "Que Don Samuel Ruiz aporte su grano de arena a la paz: que renuncie al obispado, a la CONAI y a su estancia en Chiapas, exige Federico Serrano Figueroa, coordinador de la COCECH," en *Proceso*, 956 (27 de febrero de 1995) p. 15.

La anterior denuncia se deriva de dos hechos, en primer lugar, por la participación que tuvieron miembros de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en el movimiento guerrillero, que el mismo obispo reconoció, pero aclarando los términos en que sucedió este hecho, de la siguiente manera: "El reino de Dios es muy amplio. La Iglesia como tal, nada tiene que ver con los alzados. Pero si existen algunos de sus miembros relacionados con los guerrilleros, es porque actúan a título personal".²³

Es claro que la postura del obispo es la de deslindar a la Iglesia católica como institución del levantamiento armado, esto porque si bien le preocupa los problemas (pobreza, insalubridad, analfabetismo, desempleo, despojo de tierras, condición de explotación, etc.) que originaron el movimiento y ha buscado maneras de combatirlos, no por ello puede comprometer la estabilidad de la Iglesia católica llevándola a una confrontación abierta con el Estado mexicano, mucho menos en términos militares, como sucedió con el movimiento cristero a finales de la década de los veinte del siglo pasado. La Iglesia católica en México desde esa fecha descartó la lucha abierta con el Estado como estrategia para conseguir sus objetivos. Los intereses materiales, y un tanto espirituales, de esta institución religiosa la obligan a preservar ante todo su propia estabilidad para continuar su labor, sería impensable que la diócesis más progresista alentara cualquier forma de lucha social que la lleve a una guerra con el Estado y a un desgaste indeterminado.

En segundo lugar debo señalar que la labor pastoral que ha desarrollado la diócesis durante el período en que estuvo a cargo el obispo Samuel Ruiz, incomodó enormemente a los terratenientes y caciques de Chiapas. Pero que ha contribuido indiscutiblemente a mejorar el nivel de vida de los más pobres de ese estado, considerado asimismo como el que presenta el mayor índice de rezago en desarrollo social, especialmente en las zonas de Los Altos y Las Cañadas.

Dos fueron los motivos por los cuales el obispo intensificó la labor pastoral dentro de su diócesis, por una parte, las necesidades materiales insatisfechas y por otra, las necesidades espirituales que

²³ Sonia Morales y Rodrigo Vera, "Samuel Ruiz ha resistido, desde 1960, hostigamientos, acusaciones, condenas, agresiones, injurias. En su contra, gobernantes, militares, obispos y hasta el nuncio," en *Proceso*, 956 (27 de febrero de 1995) pp. 14-15.

no alcanzaba la diócesis a satisfacer; de los pueblos a los que se dirigía: tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, entre otros.

Lo que daría pie a la organización de las comunidades y sus ejidos, para la promoción de proyectos productivos a través de los catequistas y diáconos, en la década de 1970. Esto afectaría directamente los intereses de los grupos dominantes de la región. Produciendo al final una importante organización de ejidos llamada Unión de Ejidos de Ocosingo en 1975, la cual formaría con otras organizaciones parecidas de los municipios de Las Margaritas y otras cuatro organizaciones más, la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, cuyo presidente y secretario, serían los correspondientes de la Unión de Ejidos de Ocosingo, el diácono de diáconos y un catequista respectivamente. Algunos de los miembros de esta organización que serían posteriormente cooptados por el Frente de Liberación Nacional (organización guerrillera que para principios de 1980 instalaría una base de operaciones en Chiapas, aparentando ser trabajadores sociales) y que participarían abiertamente en la rebelión que iniciaría el 1 de enero de 1994.²⁴

En segundo lugar, el obispo estimuló la formación de una estructura de catequesis que le ayudara a satisfacer las necesidades espirituales de sus feligreses, dado el alarmante avance de los grupos protestantes, sobre todo en la zona de Las Cañadas. Su impresionante capacidad de organización dieron frutos, dado que para 1967 "la diócesis sólo tenía unos 600 catequistas indígenas trabajando en la enseñanza de la antigua doctrina en la modalidad conciliar"; ya para 1974 había más de 2 000 catequistas, "de los cuales más de mil eran indígenas en pueblos, asentamientos de pioneros y comunidades de Las Cañadas; que para 1985 llegaría a 6 000 catequistas, de los cuales 3 300 eran indígenas y 100 diáconos indígenas; hasta que en el año de 1992, la diócesis contaría con "8 000 catequistas y 400 diáconos".²⁵ Como en el párrafo anterior señalé, esta estructura de catequesis fue la base a partir de la cual las personas de aquella región comenzaron a organizarse para satisfacer otro tipo de necesidades, siendo que en muchos casos, se militaba en ambas organizaciones, la secular y la religiosa.

²⁴ John Womack, *Chiapas, el obispo de San ...*, op. cit., pp. 57+.

²⁵ *Ibid.*, pp. 52, 57, 66 y 72.

Sin embargo, más allá de la concientización que pudo haber otorgado esta labor reevangelizadora sobre la dignidad de los pueblos indígenas especialmente, no es pertinente achacar a esta organización diocesana el origen del EZLN, ni siquiera su apoyo directo, pues como bien lo señaló el obispo Samuel Ruiz, los catequistas y diáconos participaron a título personal. Más bien pienso que fue el EZLN quien utilizó la organización diocesana para promover el levantamiento armado, aprovechando el prestigio y el trabajo de ésta, para infiltrarse en las comunidades y posteriormente persuadir a los pueblos indígenas para que apoyaran la lucha armada.

Por lo anterior, concluyo que si bien la labor pastoral de la diócesis tuvo una poderosa influencia en la toma de conciencia de las condiciones de los pueblos indígenas en su calidad de personas (hijos de Dios) y en la capacidad de organización de éstos para la lucha, por conseguir mejores condiciones de vida material,²⁶ no puedo derivar mecánicamente de esto que el EZLN haya sido promovido directamente por alguna vía por parte de esta entidad religiosa. Al contrario, fue el EZLN quien utilizó hábilmente la estructura diocesana para su causa.

Los intereses de la Iglesia por asegurar su estabilidad como institución no le permiten hacer este tipo de cosas, que la colocarían en un conflicto abierto contra el Estado mexicano, estrategia que abandonó hace mucho tiempo. Sin embargo, las constantes críticas que sufrió el obispo de San Cristóbal de las Casas desde el inicio del conflicto y hasta su renuncia a la Comisión Nacional de Intermediación en junio de 1998,²⁷ fue uno de los factores que estimularon a la CEM y a toda la Iglesia católica, a pronunciarse con respecto a la labor del obispo y también al conflicto armado.

²⁶ Esto evidencia la capacidad revolucionaria y promotora del cambio social que posee la religión, tal como Weber acertadamente señaló.

²⁷ En aquel entonces "con Labastida en la Secretaría de Gobernación[...], la fuerza pública entró [...] en dos comunidades del municipio autónomo de San Juan de la Libertad (también llamado El Bosque), desatando un tiroteo contra las bases de apoyo del EZLN, al término del cual ocho campesinos fueron llevados presos y asesinados en el camino a Tuxtla Gutiérrez. Cuarenta y ocho horas después, como si hubiese leído en los hechos de sangre de El Bosque el mensaje de que Acteal no sería obstáculo para continuar incrementando la escalada de violencia contra los indios, y que su papel como mediador, por lo tanto, era inútil ya e incluso contraproducente, don Samuel Ruiz decidió separarse de la Conai. En solidaridad con el obispo, todos los miembros de la comisión apoyaron la iniciativa de disolverla." Jaime Avilés, "¿Pero se van don Samuel?" *La Jornada*, 19 de febrero de 2000, en internet: www.jornada.unam.mx/2000/fcb00/000219/tonfo.html.

C) LA POSTURA DE LA IGLESIA CATÓLICA ANTE EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, CONSTANTES Y CAMBIOS: 1984-2000.

1. FUNCIONES Y ESTRUCTURA DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO (CEM)

En este apartado haré una breve descripción general de las principales funciones y de la estructura de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), principal organismo institucional de la Iglesia católica en México, no requiero profundizar en este tema, sólo necesito dar algunas pinceladas generales para entender mejor su importancia y valorar el alcance de su representatividad institucional; motivos por los cuales me permitirán tomarlo como el sujeto productor del discurso ideológico de talante religioso, que se muestra más representativo de la Iglesia católica en México.

En primer lugar debo señalar que la Conferencia del Episcopado Mexicano surge como parte de lo que Soriano considera como el proceso de institucionalización de la actividad pública del episcopado mexicano en el año de 1953, aunque algunos consideran que tal organismo ya se había establecido desde 1935.²⁸

Sus dos principales funciones son: 1) Implementar opciones de acciones pastorales de acuerdo con las condiciones y necesidades históricas, para mantener y extender su labor salvífica. 2) Formular "criterios y orientaciones sobre los problemas más graves en el orden político, económico y social".²⁹

²⁸ Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas...*, op. cit., p. 358.

²⁹ Conferencia del Episcopado Mexicano, "Mensaje del Episcopado Mexicano. Desde la LVIII Asamblea Episcopal de la CEM. 28 de abril de 1995." En *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano, Volumen III. 1987-1997* (México: CEM, 1997) p. 317.

Desde mi postura teórica, interpreto que estas dos funciones que la propia CEM se adjudica son típicas de un organismo de corte ideológico, pues si traigo a colación la idea que Van Dijk maneja acerca de las funciones de la ideología es fácil realizar una asociación con las de este organismo, pues según postula el autor, la ideología tiene como principales funciones, en primer lugar, fungir como un ente cognoscitivo que coordina las acciones de los miembros del grupo para facilitar la realización de las metas propuestas por el mismo; en segundo lugar, tiene la tarea de definir esas metas, pero no sólo esto, sino que también necesita definir, en tanto la modifica o la confirma, la realidad social que los miembros de su grupo deben adoptar para la consecución de las metas, es decir, tiene que definir forzosamente *su contexto*, lo que en el caso de una institución religiosa incluiría aquello que no pertenece al ámbito de lo divino propiamente: el orden político, económico y social.³⁰ Y esta actividad ideológica no sólo la dirige hacia sus creyentes, sino que siempre pretende trascender los límites de su grupo, para legitimar su posición ante los demás.

Así pues, puedo afirmar que este organismo ejecuta las funciones clave desde el punto de vista de la producción de un discurso ideológico de corte religioso, dentro de la Iglesia católica en México. Sin embargo debo hacer una exploración sobre la ubicación de este organismo al interior de la Iglesia católica a nivel nacional, para justificar mi intención de hacerla representativa de la postura de toda la institución en términos locales, al menos oficialmente.

En principio debo señalar que dentro de la estructura de la Iglesia católica no existen iglesias a nivel nacional, es decir, para esta institución no existen una Iglesia católica mexicana, guatemalteca, francesa o italiana, sino que su unidad básica se encuentra en las diócesis, de ahí se deriva el hecho de que se le nombre al Papa no sólo como dirigente de la Iglesia católica a nivel mundial, sino también como "obispo de Roma".

Al interior de las diócesis, son los obispos quienes tienen el control total, ello se debe a que combinan en su persona la autoridad ejecutiva, legislativa y judicial, teniendo como única

³⁰ Sin embargo, debo señalar que el cristianismo es una religión esencialmente social, es decir, la preocupación por el prójimo es central en esta religión, recuerdo aquí la caridad política, por lo que es de su incumbencia los temas políticos.

restricción lo que se relaciona a los asuntos fiscales.³¹ Las diócesis y sus obispos tienen como superior inmediato únicamente al Papa, siendo que éste los nombra, a éste le presentan un informe sobre la diócesis cada cinco años, es éste quien promulga la dirección general de la Iglesia católica, y es quien puede remover a los obispos de su cargo o rechazar su renuncia.

Aunado a lo anterior debo señalar que la Conferencia del Episcopado Mexicano no tiene ninguna autoridad formal al interior de la Iglesia católica mexicana, es decir, las diócesis tienen plena autonomía con referencia a ésta. Sin embargo este organismo tiene una influencia notable en la dirección general de la Iglesia católica mexicana, cito al arzobispo Manuel Pérez Gil, secretario general de la CEM poco antes de las reformas constitucionales en materia religiosa:

La CEM como conferencia no tienen absolutamente ninguna influencia. No obstante cuando todos los obispos se reúnen cada año, proporciona un foro para una comunicación franca sobre los problemas que todos nosotros enfrentamos, incluidas las regiones pastorales... En la CEM existe un *fuerte sentido de unidad*, que yo atestigüé como secretario general de esa organización de 1988 a 1991. Creo que hay una *fuerte continuidad de valores* dentro de la CEM y un *fuerte sentido de unidad* entre los obispos a pesar de las diferencias que aparecen en la prensa y otros lugares.³²

Es decir, a pesar de la autonomía de los obispos, estos se mantienen cohesionados en la CEM a nivel ideológico (continuidad de valores), ante las diferencias de sentido de sus puntos de vista particulares, los obispos pueden unificar su visión a través de este foro de comunicación, produciendo la postura de la Iglesia católica para las condiciones específicas de México, ante los diferentes asuntos que tratan.

Considero que uno de los factores de mayor importancia que puede tener la CEM y los discursos que suscribe para el caso que aquí trato, no se refiere tanto a la repercusión que tienen hacia su interior, sino lo que apunta parcialmente el arzobispo Pérez, en el sentido de que logran la *unidad* de los máximos jerarcas de la Iglesia católica en México, pero presentando una postura hacia el exterior, teniendo como destinatarios a los diferentes grupos e instituciones sociales que conforman la sociedad mexicana, dentro de las cuales destaca el Estado y su gobierno, formulando "criterios y orientaciones sobre los problemas más graves en el orden político,

³¹ Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas...* op. cit., p. 398.

³² Entrevista personal con el arzobispo Manuel Pérez Gil, en Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas...* op. cit., p. 360. Las cursivas son mías.

económico y social", es decir, contribuyendo a la formación de una moral sobre los grandes temas sociales, que sin lugar a dudas constituye su forma de intervención en la delimitación de la acción política de muchos actores sociales, en tanto que emite una orientación y un juicio moral de la misma, me remonto a la idea expuesta más arriba con Mardones, de que la acción política esta constituida por dos dimensiones: la teórico-pragmática y la moral.

Esta es la manera en como incide en la estructuración de la sociedad, modificando la dimensión simbólica de ésta, en la búsqueda de la formación del reino de Dios en la tierra y la satisfacción de las necesidades propiamente institucionales de poder y recursos, que garanticen su continuidad.

Por lo tanto considero pertinente el análisis de los discursos de la CEM, como representativos de la Iglesia católica, pues agrupa y forma una postura unitaria con respecto a los problemas sociales, algunos de los cuales se manifestaron a través del levantamiento armado de los indígenas y campesinos en Chiapas, problemáticas que se repiten en todo el país.

Sólo resta presentar una breve descripción de la estructura de la CEM. La cual está compuesta por cinco elementos: 1) La asamblea plenaria, que incluye a todos los obispos en funciones y que se reúne dos veces por año. Es la máxima autoridad de la CEM, define la política a largo plazo, plantea los asuntos importantes para la Iglesia y normalmente asume las declaraciones de los comités correspondientes. 2) El consejo de la presidencia, máximo órgano ejecutivo de la CEM, constituida por seis obispos electos por la asamblea durante tres años. 3) El consejo episcopal permanente, de menor jerarquía que el anterior, tiene la tarea de asegurar la aplicación y la continuidad de los objetivos de la CEM, aunque tiene mayor importancia porque a menudo le corresponde tomar decisiones difíciles, funcionando de hecho como un consejo ejecutivo de la gran asamblea. 4) La secretaría general, es el órgano que funge como coordinador, puente de comunicación y fuente de información, para la CEM y sus organismos, se compone del Secretario General (necesariamente un obispo), el Secretario Ejecutivo y uno o más Secretarios Adjuntos, trabajando de tiempo completo. 5) Las comisiones y departamentos episcopales, que pueden ser permanentes o transitorios, con diferentes tareas, que van desde la promoción hasta el desarrollo pastoral al servicio de las regiones pastorales (agrupaciones de diócesis de acuerdo con

la similitud de la situación socio-religiosa y geográfica de cada una de las regiones³³) y las diócesis. Las comisiones se clasifican en cuatro áreas: Primera, de Tareas Fundamentales, entre las que destaco: la Comisión Doctrinal, la de Evangelización y Catequesis y la de Pastoral Social; la Segunda, de Agentes de Evangelización; la Tercer Área, Pastorales Diversificadas, dentro de las cuales me llama la atención la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena; Cuarta Área, Servicios Específicos.³⁴

El 12 de enero de 1994, se formó una Comisión Episcopal para "servir de enlace entre la población de Chiapas y la Santa Sede, facilitar la comunicación con los Obispos de México y facilitar apoyos que se vayan viendo necesarios para la reconciliación y la paz",³⁵ denominada Comisión del Episcopado Mexicano para la Reconciliación y la Paz en Chiapas, que fue una importante productora de los discursos de la CEM con respecto al conflicto en Chiapas, que será tomada en cuenta para el análisis de la postura de la CEM, puesto que las comisiones episcopales tienen el respaldo de la CEM, que hace propias las declaraciones y documentos que éstas producen; resulta importante que entre los miembros que la conforman,³⁶ se encuentre al presidente de la CEM en turno. Si bien, entre sus funciones no tiene asignada la tarea explícita de formular la postura de la CEM al respecto, en los hechos sí lo hace, de una manera clara y profunda, por lo cual resulta necesaria la inclusión de sus discursos en el análisis aquí propuesto. Por último debo enfatizar que esta comisión depende de la de Pastoral Social, enclavada en la significativa área primera de Tareas Fundamentales.

³³ Existen 15 regiones pastorales, la diócesis de San Cristóbal de las Casas se ubica en la Pacífico-Sur, junto con las de Tehuantepec, Tapachula, Tuxtla Gutiérrez y Tuxtpec. Véase la página de internet de la CEM: www.cem.org.mx/Directorio/2001/regpast.htm.

³⁴ Véase la página de internet de Conferencia del Episcopado Mexicano: www.cem.org.mx y Roderic Ai Camp, *op. cit.*, pp. 358-367.

³⁵ Conferencia del Episcopado Mexicano, "Comunicado del Consejo Permanente del Episcopado Mexicano. Por la Paz y la Justicia en Chiapas" en *Documentos colectivos ...*, *op. cit.*, p. 232.

³⁶ La Comisión estuvo conformada en un principio por: Mons. Adolfo A. Suárez Rivera, Arzobispo de Monterrey y Pte. de la CEM; Mons. Héctor González Martínez, arzobispo de Oaxaca y Pte. de la Comisión Episcopal de Pastoral Social; Mons. Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas; Mons. Felipe Aguirre, obispo de Tuxtla Gutiérrez; Mons. Felipe Arizmendi, obispo de Tapachula; Mons. Carlos Talavera, obispo de Coatzacoalcos; Mons. Raúl Vera, obispo de Cd. Altamirano. Como puede notarse, cuatro de estos siete obispos pertenecen o tienen que ver con la región pastoral Sur-Pacífico, lo que permite inferir un gran conocimiento de primera mano de los hechos que ocurren en la zona del conflicto, mismo que se reflejará en los documentos que produce la Comisión.

2. SOBRE EL CORPUS DISCURSIVO DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO Y EL ANÁLISIS DEL DISCURSO.

Este apartado tiene el objetivo general de precisar la postura que tuvo la CEM sobre el conflicto en Chiapas desde el 1 de enero de 1994, cuando surge este movimiento, hasta el 1 de mayo del año 2000, que es cuando el obispo de San Cristóbal de las Casas, monseñor Samuel Ruiz García, actor importante no sólo en las negociaciones para la solución del conflicto sino en el propio escenario social donde la organización zapatista nace y se desarrolla hasta su aparición pública en 1994, deja la diócesis después de 40 años de haberla gobernado, siendo sustituido por Felipe Arizmendi,³⁷ cerrando con este acontecimiento una etapa de la relación entre la Iglesia católica y el Estado en México.

Otro hecho relevante a considerar fue que en julio del año 2000 un partido de oposición, el Partido Acción Nacional (PAN), gana las elecciones para la Presidencia, rompiendo así el modelo de partido de Estado que había permitido la hegemonía de una elite política agrupada en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) que tuvo su origen en la Revolución mexicana, y que si bien esta clase política varió mucho en sus intereses y su poder, reflejado en las cientos de reformas que llevó a cabo a la Constitución de 1917, producto ésta de la lucha revolucionaria marcada por un fuerte anticlericalismo, en cuanto al tema eclesial se mantuvo invariable, al menos hasta la reforma de 1992, pero que sólo modificaría los instrumentos de control de parte de una clase política, expresada en el laicismo de Estado, hacia la Iglesia católica en esencia, aunque otorgándole algunas ventajas.

Pues bien, la Presidencia abrió espacios a otro sector de la elite política, organizada en el PAN, partido que desde su fundación manifestó una cercanía especial hacia la Iglesia católica, reflejada en sus principios ideológicos y en su proyecto político, que tiene algunas similitudes con la doctrina social de la Iglesia, con variaciones en su grado y sentido. Esto traerá necesariamente una modificación en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, que deberán precisarse en otras investigaciones, pero que en estos tres años de gobierno del PAN, ha dado

³⁷ Hermann Bellinghausen, "Conmueve a San Cristóbal de las Casas el adiós al *tatic*. Deja Samuel Ruiz la diócesis que dirigió durante 40 años", en *La Jornada*, 2 de mayo de 2000, en internet: www.jornada.unam.mx/2000/may00/000502/pol1.html.

lugar a algunas notas periodísticas sobre la manifestación de las creencias religiosas del presidente católico Vicente Fox, y la controvertida utilización de símbolos religiosos por parte de su gobierno, por ejemplo apenas iniciado su mandato en diciembre de 2000.³⁸ Pero que en los hechos no ha dado lugar a ninguna modificación en la Constitución sobre los temas pendientes que el clero mexicano considera todavía necesarios.

Estos son los acontecimientos que marco como los límites temporales del análisis de los discursos que la CEM produjo con respecto al movimiento insurgente, éstos conforman un cuerpo de 20 discursos en total representados en el siguiente cuadro:

CUADRO NÚMERO 1 CORPUS DE LOS DISCURSOS DE LA CEM CON RESPECTO AL EZLN DEL 1 DE ENERO DE 1994 A 1 DE MAYO DE 2000.		
NÚM.	TÍTULO	FECHA DE PUBLICACIÓN
1	Comunicado del Consejo Permanente del Episcopado Mexicano. "Por la Paz y la Justicia en Chiapas".	12 de enero de 1994
2	Comunicado de los Obispos Mexicanos. "Llamado a las Partes Implicadas en el Proceso de Pacificación en Chiapas".	14 de abril de 1994
3	Mensaje del Episcopado Mexicano. "Por la Justicia, la Reconciliación y la Paz en México".	15 de abril de 1994
4	Comunicado de la Presidencia de la CEM. "Fraternidad y Solidaridad en la Iglesia Católica".	25 de julio de 1994
5	Mensaje de los Obispos Mexicanos. "Al Pueblo Católico y a toda Persona de Buena Voluntad".	28 de octubre de 1994
6	Comunicado del Consejo de Presidencia. "Paz con Justicia y Dignidad en Chiapas".	21 de diciembre de 1994
7	Orientación Pastoral. "La Paz, Don de Dios y Tarea de Todos".	12 de enero de 1995
8	Comunicado de la CEM. "Por la Reconciliación a la Paz en Chiapas y en México".	11 de febrero de 1995
9	Mensaje del Episcopado Mexicano. "Desde la LVIII Asamblea Episcopal de la CEM".	28 de abril de 1995
10	"Diálogo entre la Comisión Episcopal para la Reconciliación y la Paz en Chiapas y el EZLN en San Andrés Larraizar, Chis., el 24 de julio de 1995."	25 de julio de 1995.
11	Comunicado de la Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas. "Caminos hacia la Paz y la Reconciliación."	17 de abril de 1997.
12	Comunicado de Prensa de la Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas.	6 de noviembre de 1997.
13	Comunicado del Consejo de Presidencia de la CEM.	24 de diciembre de

³⁸ Cito aquí la nota periodística de José Antonio Román: "En un hecho inusitado en la política mexicana y en la historia de los relevos presidenciales, Vicente Fox visitó la Basílica de Guadalupe y oró por varios minutos ante la imagen de la tilma de Juan Diego, apenas dos horas antes de rendir protesta constitucional como el sexagésimo cuarto presidente en la historia del país. [...] Vine a la Basílica como Vicente Fox ciudadano, como padre de familia", fue una de las pocas frases que declaró en aquella ocasión" en *La Jornada* (sábado 2 de diciembre de 2000) en internet: www.jornada.unam.mx/2000/dic00/001202/012n2pol.html.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

14	Declaración del Consejo de Presidencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano.	1997
15	Declaración de la Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas.	22 de marzo de 1998.
16	Mensaje de la Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas.	2 de junio de 1998.
17	"Acteal: Llamado a la Conciencia Nacional." Comunicado de la Comisión Episcopal para la Paz y la Reconciliación en Chiapas.	13 de agosto de 1998.
18	Comunicado de Prensa. Conferencia del Episcopado Mexicano.	22 de diciembre de 1998.
19	Mensaje de la Comisión Episcopal para la Paz y Reconciliación en Chiapas. "¡Peregrinemos hacia la Paz!"	13 de marzo de 1999
20	Comunicado de la CEM. (Designación de Mons. Felipe Arizmendi Esquivel como nuevo obispo de San Cristóbal de las Casas).	13 de agosto de 1999.
	Fuentes: Conferencia del Episcopado Mexicano, <i>Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano, Volumen III, 1987-1997</i> , México, CEM, 1997, 527 p. Conferencia del Episcopado Mexicano, <i>Servicio Informativo y de Documentación Católica. Boletín Semanal</i> , México, D. F., Comisión Episcopal de Comunicación Social, varios números, años: 1997, 1998 y 1999. Página en internet de la CEM: www.cem.org.mx , para la información del 25 de junio al 1 de mayo de 2000.	31 de marzo de 2000

Estos documentos los seleccioné a partir del tema central que manejan, puesto que a pesar de que algunos otros mencionan el conflicto en Chiapas, sólo lo hacen de forma secundaria, por lo que fueron descartados.

Para esto revisé tres fuentes distintas donde la CEM publica todos sus comunicados y documentos colectivos: el libro publicado por esta misma institución denominado *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano*,³⁹ que me permitió acceder a la producción discursiva fechada desde el 12 de enero de 1994, que es cuando la CEM emite su primer documento con respecto al conflicto armado, hasta el 17 de abril de 1997, que es la fecha en que se publica el último documento en ese libro. A partir de esta fecha, revisé el boletín semanal *Documentación e Información Católica*, órgano informativo oficial de la CEM, del cual obtuve la documentación hasta el 13 de marzo de 1999. Para el periodo de tiempo que faltaba me vi forzado a consultar la página en internet de la CEM: www.cem.org.mx, a causa de la dificultad que tuve para encontrar los documentos más recientes, hasta el 1 de mayo de 2000.

Antes de exponer el análisis de los discursos de la CEM arriba señalados considero necesario reparar en algunos puntos que me permitirán hacer más comprensible la postura que aquí tomé

³⁹ Conferencia del Episcopado Mexicano, *Documentos ...*, op. cit.

para tal objetivo. Considero necesario precisar algunas nociones generales en cuanto al análisis del discurso, su teoría y su método.

En primer lugar debo plantearme el hecho del por qué tuve la necesidad de acudir al análisis de las repercusiones políticas de los discursos episcopales, para inferir la relación de dos instituciones: la Iglesia católica mexicana y el Estado mexicano.

Parto de la premisa que defendí en el primer capítulo con Castoriadis de que la sociedad es un ente eminentemente simbólico y por lo tanto, una actividad del mismo talante puede contribuir a su mantenimiento o transformación. Con Van Dijk visualicé la existencia de grupos e instituciones sociales dentro de la sociedad, relacionados por la competencia y la lucha por los recursos escasos de ésta, dentro de un orden social que pretender regular esta repartición, sostenida por el Estado moderno (Weber), competencia y lucha, libradas a partir de una ideología de grupo, desprendida del imaginario social, que para el presente caso alude a una manejada por la Iglesia católica y que según Van Dijk, tiene como una forma de manifestación por excelencia al discurso. Es decir, que la palabra legítima (el discurso moral-religioso) respaldado por la significación válida (la ideología religiosa) es parte de la acción política (recordando la dimensión moral de la misma postulada por Mardones), es decir, el discurso como elemento a través del cual "las relaciones sociales son creadas y mantenidas".⁴⁰

En pocas palabras, pretendo relacionar las estructuras del discurso con las estructuras sociales, y en este caso inferir, del sentido del discurso las relaciones de poder entre las instituciones ya citadas, y las posibles modificaciones que sufrieron a lo largo del periodo de tiempo que aquí pretendo analizar.

Pero, ¿qué es un discurso? El discurso es un texto en discurrir, movimiento que genera sentido, es decir, es un sistema de signos (verbales, no verbales, gráficos, gesticulares, etcétera) puestos en movimiento, a la vez lo considero como parte de una interacción social y producto de ésta, todo

⁴⁰ Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del Discurso. Hacia una Semiótica de la Interacción Textual* (México, D. F.: Red Editorial Iberoamericana, c1993) p. 49.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

discurso es un acto social en sí mismo. Aquí me ocuparé solamente de los discursos verbales escritos.⁴¹

Sin embargo debo señalar que no concibo que el sentido del discurso sea producido por la suma de signos, sino por el funcionamiento textual, o sea, la relación entre éstos, y su puesta en movimiento, lo que genera el sentido del discurso, es decir, no me propondré realizar un análisis semiótico de lo que los signos representan. Esto tiene como una consecuencia importante el hecho de que parto de una ruptura metodológica con el análisis del discurso que toma como unidad básica de análisis al signo, la frase, o alguna parte del texto.

Lo anterior no significa que no ponga atención a los signos, las frases, los párrafos, claro que resulta imprescindible la referencia a la sintaxis y la semántica de este nivel microestructural (análisis que aquí no desarrollaré, propiamente dicho), pero sólo para derivar de éste la macroestructura del discurso.

Para entender este último concepto primero debo realizar algunas explicaciones adicionales. En primer lugar sostengo que un texto tiene cuatro características principales que lo definen: 1) Es una formación semántica cerrada en sí, es decir: "dotada de un significado y de una función íntegra y no descomponible."⁴² Al distinguir la clausura a un texto de un no-texto, provoca que no importe tanto la extensión del mismo, así sea una frase, su autonomía basta para ser considerada un discurso. 2) El que posee una intencionalidad otorgada por el hablante. 3) Tiene una coherencia, misma que puede ser definida de distintas formas, empezaré considerando una primera definición, es un sistema "cuyas partes se ligan solidariamente entre sí",⁴³ sin embargo esta noción tiene el problema de que excluye las contradicciones y las lagunas, de las partes de un discurso, siempre existentes. Es decir que también debo de tomar en cuenta el hecho de que la coherencia no viene dada por la estructura gramatical correcta de una frase, o de un párrafo, o del texto completo, sino que además requiere de la competencia textual del destinatario que es quien otorga al texto la coherencia que aparentemente no posee. 4) Posee una isotopía, es decir uno de los presupuestos para hablar de la existencia de un discurso y no sólo de un conjunto de frases

⁴¹ *Ibid.*, pp. 15+.

⁴² Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del Discurso ...*, op. cit., p. 18.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

aisladas es que entre éstas exista una isotopía común, caracterizada por la repetición de una categoría lingüística o un haz de éstas a lo largo del desarrollo del mismo.⁴⁴

Aquí debo hacer referencia al hecho de que el texto puede ser considerado en dos dimensiones, en cuanto al asunto de la coherencia: la que se encuentra en la superficie,⁴⁵ que no interesa aquí. Y la coherencia a un nivel más profundo, denominada en palabras de Van Dijk como coherencia macroestructural, definida por este autor como "la estructura abstracta subyacente o forma lógica de un texto que constituye la estructura profunda textual", o en otras palabras, "puede ser vista como la representación semántica global que define el significado de un texto concebido como *un todo único*".⁴⁶

Considero que es mediante el análisis del texto en la búsqueda de su macroestructura por la cual podré acceder al significado de los discursos de la CEM a través de la utilización de las macroreglas,⁴⁷ dejando de lado el análisis de nivel de superficie, o microestructural que según Van Dijk estarían determinado por el primero, esto lo haré porque sólo me interesa conocer el impacto social que los discursos de la CEM tuvieron en el contexto social, es decir, me interesa

⁴⁴ A continuación cito una definición al respecto: "... la isotopía es una propiedad semántica del texto que permite destacar los planos homogéneos de significación y que se apoya sobre la redundancia y reiteración de varios segmentos textuales de algunos elementos semánticos idénticos: estos últimos constituyen una base sobre la cual se insertan las significaciones particulares de cada segmento del texto, sin que su especificidad comporte ni dispersión ni inconciliabilidad de los diversos sentidos". Sin embargo pueden existir textos pluri-isotópicos, aquellos que presentan una complejidad considerable, lo que buscaría sería en el plano ideal, llegar a sintetizar las isotopías en pocas frases para tener una confrontación de los temas que manejan y derivar de esto una intención de la CEM en sus discursos hacia el Estado mexicano, representado por el gobierno federal, de apoyo, neutralidad o rechazo. Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del Discurso* ..., *op. cit.*, p. 30.

⁴⁵ Que estaría conformada en general por los elementos copulativos (los artículos, los pronombres, las conjunciones, las partículas, etcétera) "que destacan la conectividad y las relaciones causales de los elementos de un texto para conformar su coherencia", pero de una manera superficial. *Ibid.*, p. 23.

⁴⁶ Teun Adrianus Van Dijk, *Texto y Contexto* (Madrid: Cátedra, 1980) cit. por Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del Discurso* ..., *op. cit.*, p. 24.

⁴⁷ Ante el problema de cómo realizar la búsqueda de la macroestructura, Van Dijk provee de algunas normas para lograr este objetivo a partir precisamente de las proposiciones que componen la microestructura, que él denomina macroreglas, cuya función es transformar la información semántica de un texto, las cuales cito a continuación:

"I. Supresión. Dada una secuencia de proposiciones, se suprimen todas las que no sean presuposiciones de las proposiciones subsiguientes de la secuencia. "II. Generalización. Dada una secuencia de proposiciones, se construye una proposición que contenga un concepto derivado de la secuencia de proposiciones, y la proposición así construida sustituye a la secuencia original. "III. Construcción. Dada una secuencia de proposiciones, se construye una proposición que denote el mismo hecho denotado por la totalidad de la secuencia de proposiciones y se sustituye la secuencia original por la nueva proposición." Es a partir de la aplicación de estas macroreglas que llego a la reconstrucción teórica del tópico, asunto o tema, desarrollado en la superficie de cada uno de los discursos producidos por la CEM sobre el conflicto en Chiapas, constituido de tal manera que contuviera en sí toda la información esencial del texto. Teun Adrianus Van Dijk, *Estructura y Funciones del Discurso* (Madrid: Alianza) p. 56, cit. por Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del Discurso* ..., *op. cit.*, p. 25.

fundamentalmente exponer la postura de la CEM sobre tres acontecimientos que implican el levantamiento armado: la situación social, política y económica del estado de Chiapas y de México en general; sobre el EZLN; y finalmente sobre el Estado mexicano, representado por su gobierno. Y de aquí derivar si puede considerarse a la Iglesia católica como una aliada ideológica del Estado mexicano durante el periodo señalado.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3. EL ANÁLISIS DE LA POSTURA DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO.

Me gustaría comenzar este último apartado por el final, es decir, a la pregunta expresa de si la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) apoyó al Estado mexicano en su conflicto con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional del año de 1994 al año 2000, contestaré con dos sencillas palabras: sí y no. La ambigüedad de la respuesta no extrañará a nadie después de que la justifique en base a los diferentes contextos en las cuales la CEM expresó su postura al respecto.

Cuando la CEM apoyó al Estado mexicano y su gobierno, fue sólo en aquellos casos en que éste presentaba una voluntad de diálogo para solucionar el conflicto, cuando el presidente Salinas nombra a Manuel Camacho Solís después de declarar una tregua unilateral y el cese al fuego, apenas 12 días de iniciadas las hostilidades, o cuando el presidente Ernesto Zedillo, acuerda sentarse a la mesa de negociaciones después de que el 9 de febrero de 1995 girara las órdenes de aprensión en contra de la dirigencia zapatista.

En cambio, durante los momentos más tensos, los 12 primeros días de 1994, de intensos combates; durante febrero de 1995 con la persecución de la dirigencia zapatista; o la masacre de 45 personas en el poblado de Acteal en diciembre de 1997; la CEM asumió un postura crítica frente al Estado mexicano y el orden social que éste preserva.

Pero si solamente me concentro en analizar la postura que asume la CEM frente a la realidad social que ese Estado ayuda a mantener, pondré afirmar sin ninguna duda que la Iglesia católica siempre mantiene una profunda crítica a ésta y por lo tanto no puedo decir que funge como un aparato ideológico a favor del orden social establecido, por el contrario, afirma categóricamente la necesidad de transformaciones profundas en todos los niveles sociales.

Pero no quiero apresurarme, es necesario profundizar en la postura de la CEM frente a este complejo fenómeno. Pienso que es muy útil presentar aquí por separado, la visión que tiene la CEM de varios temas relacionados con el levantamiento armado: los problemas sociales,

políticos y económicos que padece la sociedad chiapaneca y la mexicana en general, en pocas palabras, su visión de la realidad que originó el levantamiento armado; en segundo lugar la forma en que describe al EZLN, sus demandas y sus medios; y por último, la concepción que expresa del gobierno y la responsabilidad de éste en los anteriores hechos.

De esta manera, en una primera oportunidad expondré la concepción que la CEM tiene de la realidad social, para ello creo oportuno dar a conocer el modelo de sociedad que la Iglesia católica considera deseable, es decir, el ideal al cual debe aspirar todo cristiano en sus esfuerzos cotidianos en el ámbito de lo público.

La CEM piensa⁴⁸ que el objetivo final de toda sociedad es asegurar el pleno desarrollo de todos los seres humanos, sin importar las aparentes diferencias que se establecen entre ellos, pues éstas se encuentran en el plan divino como dones específicos que tienen que estar al servicio de los demás bajo la concepción del ser humano como hijo de Dios, de aquí dependerá la dignidad de la vida humana y el consiguiente respeto. Aunque desde mi punto de vista, esto se queda más en el deseo de la institución que en lo real, tal como la misma CEM lo reconoce a lo largo de toda su producción discursiva que aquí analizo.

Sin embargo rechaza⁴⁹ otra concepción de la sociedad, definida por: "el encuentro de múltiples egoísmos, equilibrados, controlados o sometidos por una estructura de poder, el Estado". Me llama la atención la cercanía que tiene esta visión de sociedad con la que yo he tomado como punto de partida para este análisis, sin embargo, pienso que esto refleja precisamente la visión de la sociedad que tiene la CEM, la cual describe a lo largo de los discursos que produce.

La CEM afirma⁵⁰ que la sociedad no se agota en el Estado, que está conformada por otros entes, los denominados grupos primarios, como la familia, la primera escuela, etc.; y los secundarios, de carácter cultural, político, económico y religioso, como los partidos políticos, la empresa privada, los medios masivos de comunicación, y la misma Iglesia, entre otros. Para este organismo, no hay

⁴⁸ Véase el discurso número 3, p. 272.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 273.

sociedad ni verdadera democracia si estos entes no tienen plena autonomía frente al Estado, pues tienen su origen en la naturaleza humana.

La CEM sostiene⁵¹ que la sociedad no es un objeto que se manipula, sino un sujeto que decide responsablemente de sí mismo, pone orden en la convivencia de sus miembros y determina la orientación de su economía y cultura. En una sociedad así descrita, los obispos dan por hecho que brota la solidaridad, es decir, un entregarse al otro, para darle lo mejor de uno mismo, llamada también caridad, lo cual facilita el desarrollo humano, a través de la conformación de la unidad en la diversidad.

En este tipo sociedad, participativa y democrática, se garantiza a los gobernados el control sobre sus gobernantes "de manera pacífica",⁵² es decir, que de existir una sociedad como la anteriormente descrita no habría necesidad de la violencia para dirigir el destino de una sociedad hacia el bienestar de su gente, esto me indica que como anteriormente dije, esta sociedad es sólo un modelo a seguir propuesto por la Iglesia católica y no tanto lo que en realidad existe, la manifestación de la violencia a través del movimiento zapatista es un fuerte indicador de que la sociedad no es tal como la concibe la CEM, y ella misma lo reconoce de una forma abierta y clara, dando pie a una aparente contradicción, que aparecería si no hiciera tal distinción.

Sin embargo esta presentación de una sociedad "ideal" es de una importancia tremenda, pues aquí encuentro claramente expresada la capacidad que tiene la ideología moral-religiosa para no sólo criticar y destruir una realidad social, esto es menos significativo que la capacidad que posee para construir algo nuevo, para confrontar la "realidad" que sostiene el discurso dominante con lo *podría ser*, y no sólo esto, sino también contra lo que *debería ser*, según los designios divinos.

A través del discurso irrumpe un mundo nuevo, que una vez pronunciado comienza a formar parte de éste y por lo tanto provoca la emergencia de una especie de *autonomía* frente al discurso de las clases dominantes, del cual pueden hacer uso otros grupos para afectar la configuración del reparto de recursos escasos de la sociedad.

⁵¹ *Ibid.*, p. 273.

⁵² *Ibid.*, p. 273.

Pero, ¿cómo concibe la CEM a la sociedad mexicana de fines del siglo XX? Para contestar a esta pregunta creo que es adecuado comenzar planteando un tópico que será constante en el corpus discursivo de la CEM, ésta tiene la convicción de que la violencia sólo genera más violencia, y no resuelve ningún problema, por lo que debe ser rechazada en todas sus formas.

De esta manera es como la CEM explica el surgimiento del EZLN y de otros acontecimientos que denomina como "hechos de muerte" (los asesinatos del Cardenal Posadas y del candidato a la presidencia de la república por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1994, Luis Donaldo Colosio), de los cuales los obispos comentaron: "han cimbrado a todo el país",⁵³ pero que sólo son parte de algo más profundo, de un clima que permea a toda la sociedad, y que no pueden considerarse como casos aislados o extraordinarios, así lo expresan los obispos de México:

... son sólo exponentes máximos del clima de violencia que padecemos y que se expresa en secuestros, asaltos, terrorismo verbal y físico, asesinatos, lucha sorda por el poder, vejaciones de todo tipo, impartición tardía y venal de la justicia, desprecio de la vida, agresiones sexuales, y en general, conculcación de los derechos humanos.⁵⁴

La violencia que tiene la primacía es la que a diario padecen los ciudadanos, los otros acontecimientos, violencia también, son sólo sus productos naturales, su expresión en otras formas y grados, pero dirigida hacia otra parte. A esta violencia general, los obispos la resumen en la una sola palabra: *injusticia*, a través de otro tópico que aparece constante a lo largo de sus discursos, que puedo citar en la frase que abre su primer discurso: "La paz es fruto de la justicia (Isaías 32, 17)",⁵⁵ a cada paso los obispos insisten en que la paz que debe alcanzarse tiene que estar forzosamente acompañada de la justicia, pues "la paz no es simplemente estar tranquilos o en el silencio de los sepulcros, sino construir juntos una sociedad más justa".⁵⁶

Ahora bien, para la CEM, la injusticia está sustentada por las estructuras sociales donde está presente el pecado, o sea, sus causas son las estructuras económicas, políticas, sociales y

⁵³ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁵ Véase el discurso número 1, p. 229.

⁵⁶ Véase el discurso número 11, p. 498.

culturales, donde no existe la posibilidad del desarrollo pleno de todos los miembros de la sociedad, manteniéndose la barrera de la desigualdad, del egoísmo y de la soledad.

Con respecto a la economía la CEM habla acerca del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que entraba en vigor el mismo día en que ocurrió el levantamiento armado, como el acontecimiento que introduce claramente al país en la "economía de mercado", y si en un primer momento "la Iglesia reconoce la positividad" de ésta y las dificultades a las cuales el Estado se enfrenta para su implementación en el país, al mismo tiempo afirma que el Estado debe asumir una "actitud vigilante y honesta" ante los resultados de la economía y que la Iglesia católica no le concede una absoluta libertad, pues se justificará su validez sólo en la medida en que contribuya al bienestar de todos los mexicanos.⁵⁷

Este criterio de validez será citado para atacar al sistema económico llamando la atención de los gobernantes, de la siguiente manera:

32.- Invitamos también a quienes dirigen la política económica del país, a revisar los resultados del sistema vigente, porque aunque en algunos aspectos ha mejorado la macro-economía, sin embargo ha sido a costa del *empobrecimiento* generalizado.⁵⁸

Me llama poderosamente la atención el hecho de la forma en que la CEM considera a la pobreza, pues no se refiere a ésta como un hecho dado y justificado por sí mismo, natural, sino por la forma en que la expresa, hace clara alusión a que esta situación es el producto de una actividad humana y social (*empobrecimiento*), da a entender que la actividad de unos sujetos sociales repercute en la situación de otros. Y este reconocimiento trae consigo la posibilidad de cambio, pues se considera a esta situación como fruto de la acción humana y por lo tanto, otra acción podrá transformarla.

La actitud y la visión de la CEM sobre la situación de injusticia, en la dimensión económica, reflejada en ese *empobrecimiento* generalizado, la exponen con toda precisión en lo que sigue:

⁵⁷ Véase el discurso número 3, p. 273.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 274. Las cursivas son mías.

- Denunciamos de igual modo una cadena de injusticias que se manifiesta en el desempleo, los bajos salarios, la pérdida del poder adquisitivo de la moneda, las cargas fiscales excesivas, la corrupción administrativa y la impunidad. El resultado catastrófico es la pobreza de cuarenta millones de mexicanos y la excesiva concentración de la riqueza en unos cuantos privilegiados.⁵⁹

Crítica que se expresaría con toda su fuerza a través de la conclusión a la que llega la CEM en los siguientes términos: "No es, pues, el neoliberalismo económico el que nos va a llevar a la justicia social".⁶⁰ Lo que me parece que resume su postura frente a la estructura económica de nuestra sociedad en aquel tiempo.

Con referencia al ámbito político, la CEM hace un claro llamado para que sea a través de la democracia electoral la forma mediante la cual se lleven a cabo las transformaciones sociales, que se reflejen en las leyes, necesarias para tal fin, por lo que hace un llamado al pueblo de México para que participe en las contiendas electorales, aunque reconoce que existe una escasa participación a pesar de los esfuerzos que se han hecho para garantizar la transparencia electoral.

Sin embargo esto no significa que la CEM considere que la democracia deba estar limitada al sistema electoral, sino que la mira en términos más amplios, pues como ya señalé más arriba, ésta se encuentra definida por la autonomía de los grupos primarios y secundarios, para que puedan ser los guías de su destino.

Por otra parte, la CEM señala la persistencia de "caciquismos" políticos, económicos, personales y grupales, que "son un obstáculo para la justicia, la paz y la reconciliación",⁶¹ pues no permiten los cambios profundos que pide la sociedad dado que esto afectaría sus intereses, por lo que llaman a la superación de éstos; sin embargo cabe llamar la atención sobre algo más, la CEM no se refiere exclusivamente a los caciquismos que se encuentran incrustados en zonas como la de los Altos de Chiapas, la ambigüedad de su afirmación hace que sea posible su aplicación a otras situaciones a lo largo de todo el país, inclusive al régimen de partido de Estado que prevaleció por tanto tiempo en México.

⁵⁹ Véase el discurso número 9, p. 318.

⁶⁰ Véase el discurso número 7, p. 307.

⁶¹ Véase el discurso número 3, p. 270.

Lo anterior me lleva a plantear otro tópico, la CEM considera la existencia de clases sociales (menciona por ejemplo a: indígenas, campesinos, comerciantes, ganaderos, productores, profesionistas, empresarios, ricos, pobres, etcétera) en lucha, misma que debe ser sin odio ni violencia, sino una lucha que requiere lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios, que también transforma la realidad, pero poco a poco a través de la discusión honesta, fundada en la justicia, sin embargo, esto aunque es deseable, aparece un poco alejado de la realidad que la misma CEM señala y condena.

Por último quiero terminar éste tema citando lo que dice la CEM acerca del sistema político, al respecto afirma que rechaza "todo sistema político y económico que no ponga al ser humano en el centro de la sociedad", y reprueban "la mentira como método de hacer política",⁶² quizá refiriéndose al incumplimiento de las promesas en las negociaciones que el gobierno hizo,⁶³ para encubrir una estrategia que no se apega precisamente a la discusión honesta.

Así es como la CEM llega a decir que "nuestra Patria se encuentra sumergida en la crisis más difícil y grave de nuestra historia contemporánea",⁶⁴ pero reconoce que todos los miembros de la sociedad tienen responsabilidad en esta situación, por lo que todos deben cooperar para superarla, sin embargo la CEM considera que más allá de los factores sociales, económicos y políticos, esta crisis fue causada principalmente por "un creciente deterioro de valores éticos y morales sin los cuales no puede existir una sociedad",⁶⁵ es decir, junto con, o mejor dicho, antes de la pobreza material, como origen de la violencia generalizada, está la pobreza de espíritu o moral, por la cual hay una cultura carente de la verdad, de justicia y de solidaridad, que producen el pecado en las estructuras sociales.

⁶² Véase el discurso número 7, p. 307.

⁶³ Cito el siguiente párrafo en el cual la CEM le reprocha al gobierno su incumplimiento de los acuerdos de San Andrés y las terribles consecuencias que esto trajo consigo: "20. La no ratificación de tales Acuerdos llevó no sólo a la suspensión de los diálogos, sino también, desgraciadamente, a una serie de acciones unilaterales, por ambas partes, que provocaron vacíos, en particular del estado de derecho, los cuales fueron aprovechados de muchas formas para provocar nuevas expresiones de violencia, sobre todo entre las comunidades indígenas, desfilzándose hacia un deterioro muy grave y a *privilegiar nuevamente la fuerza, ahora clandestina, como falsa solución a favor de los más fuertes*, con el incremento de la presencia del Ejército y de la Seguridad Pública. De este modo, el sufrimiento, la pobreza, los desplazamientos, se incrementaron y la reprochable "masacre de Acteal" puso de manifiesto el terrible rostro de estos caminos." Véase el discurso número 19, p. 6. Las cursivas son mías.

⁶⁴ Véase el discurso número 9, p. 317.

⁶⁵ *Ibid.*

Es interesante esta consideración que hace la CEM sobre la pobreza moral como principal factor del pecado en las estructuras sociales, aquí entreveo una concepción de la manera en como se construye las instituciones que dan forma a la sociedad, pues parecería que para la CEM el factor ideológico o cultural es determinante en ese proceso, y lo expresa claramente cuando afirman que "buscamos colaborar, sobre todo, tratando de disponer las mentes y los corazones para acercarnos más a las diversas partes"⁶⁶ para que se llegue a encontrar los caminos para la paz, formando para ello "*la conciencia sobre la justicia, la paz y la solidaridad*",⁶⁷ a través de una nueva evangelización que convierta a los hombres al amor, para que cambien sus "criterios y actitudes",⁶⁸ y a partir de ahí hacer otro tipo de interacción social en una "comunidad fraterna y solidaria",⁶⁹ que den origen a nuevas estructuras sociales.

Este énfasis en la dimensión moral de la crisis de la sociedad mexicana tiene sin lugar a dudas, un origen en el neointegrismo que el papa Juan Pablo II promueve y en la tradición misma de la Iglesia católica en México, pues se apega al diagnóstico que el Papa hace del mundo moderno, como un mundo en crisis de valores, producto del secularismo, y la intención de que la Iglesia católica sea la fuente de los valores que contrarresten esa crisis y los problemas que trae consigo, restaurando al mismo tiempo la centralidad social de la Iglesia como productora de sentido y a largo plazo, instaurar un nuevo orden social cristiano.

Gran parte de la responsabilidad de esa pobreza moral, excluyendo el reconocimiento que hace la propia Iglesia católica de su ineficacia en su tarea evangelizadora, la CEM la atribuye, a los medios masivos de comunicación, que promueven que las personas consideren que "sus criterios, deseos y exigencias son la única y suprema norma de moralidad",⁷⁰ lo que yo más arriba calificué de secularización subjetiva, la cual trae consigo un laxismo moral que contrasta con el evangelio, según afirman los obispos, lo que provoca finalmente el egoísmo y por lo tanto la incapacidad del amor fraterno, es decir de la caridad personal y la caridad impersonal o política.

⁶⁶ Véase el discurso número 11, p. 497.

⁶⁷ Véase el discurso número 9, p. 320. Las cursivas son mías.

⁶⁸ Véase el discurso número 11, p. 501.

⁶⁹ Véase el discurso número 16, p. 587.

⁷⁰ Véase el discurso número 3, p. 270.

Y la CEM va más allá en su ataque a los medios: “-Denunciamos la falta de verdad que se expresa en la manipulación de la información que se da en los medios de comunicación social y en el mundo oficial...”.⁷¹ Esta falta de verdad será la principal crítica que la CEM repetirá a lo largo de sus pronunciamientos, pues esto influye en la situación de un grupo social (que no especifica) que actúa de esta forma para su provecho, así lo expresa la CEM:

3) Lo que hemos expresado con interrogantes quiere subrayar la carencia de información y de verdad que venimos padeciendo. El método de ocultamiento de los hechos y de distorsión de la verdad, tan difundido en diversos ambientes, nos convierte en rehenes de quienes la cultivan y propagan y, a su amparo, medran *en provecho propio, y con detrimento del bienestar nacional.*⁷²

Nótese que en la anterior cita no se excluye a los canales gubernamentales de comunicación, porque no se dirige expresamente a las empresas privadas.

Para cerrar este tema, puedo afirmar que la CEM considera la situación social de Chiapas y del país tan grave (causante del levantamiento armado) que sólo puede encontrarse la paz si se superan “los rezagos e injusticias estructurales que vive el Estado [y el país entero], en la profunda reforma de realidades económicas, políticas y sociales”.⁷³ situación esta que es “contraria al plan de Dios”⁷⁴ y que por lo tanto es obligación de todo cristiano comprometerse “a transformar las estructuras de pecado”.⁷⁵ por vías pacíficas. Aquí se deja ver nuevamente la capacidad revolucionaria que Weber le reconoció a la religión y sus instituciones.

En segundo lugar expondré la forma en cómo la CEM definió al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pues ello es un importante indicador de la manera en cómo este organismo define su posición y por lo tanto su relación con el Estado mexicano, pues si deslegitima completamente a este movimiento sin considerar la posible justificación que emana de las demandas que sustenta, podría dar lugar para pensar que la CEM pasa por alto este asunto con tal de beneficiar al gobierno federal y su estrategia de guerra de baja intensidad.

⁷¹ Véase el discurso número 9, p. 318.

⁷² Véase el discurso número 7, p. 308. Las cursivas son mías.

⁷³ Véase el discurso número 11, p. 499. Los corchetes son míos.

⁷⁴ Véase el discurso número 7, p. 306.

⁷⁵ Véase el discurso número 9, p. 320.

Con respecto al EZLN, la CEM presenta un cambio tangible en su concepción de éste, pues en un primer momento lo piensa como un movimiento armado conformado por dos grupos, en el cual "un grupo de gente" insiste en la "lucha de clases", manipulando al segundo grupo: los pueblos indígenas, que presas de angustia y desesperación, propias de la miseria en que viven, son llevados a la guerra, pues no alcanzan a ver otro camino, producto de una "convicción subjetiva" errónea; la certeza de que existe esta manipulación la expresan al considerar que "no es propio de las culturas indígenas el agredir a los adversarios", por lo tanto, tal actitud debe ser impuesta desde fuera. Sostienen una postura que no concibe a los pueblos indígenas como capaces de llevar a cabo una acción de esta naturaleza, no los piensan como sujetos autónomos, se les olvida en este discurso (núm. 1) a los obispos mexicanos las largas luchas armadas que han sostenido los indígenas de toda la nación desde la conquista y que parecen aún no haber terminado.

Quizá el énfasis que la CEM pone a la manipulación de los indígenas por los guerrilleros, ajenos a éstos, sea el reflejo de su preocupación por subrayar (en un primer momento) que también fueron manipulados los miembros de su organización de catequesis en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, y con ello rechazar la posible responsabilidad en la organización del movimiento armado y del conflicto, que le achacaban a la Iglesia católica.

Sin embargo este enfoque cambiará tiempo después, dado que la CEM considerará al EZLN como un movimiento indígena, cito lo siguiente para apoyar mi afirmación:

4. A partir de 1994, con motivo del nacimiento del conflicto armado en Chiapas, nos dedicamos más a esta tarea [buscar la reconciliación de las partes en conflicto], precisamente para acompañar a *los indígenas* en la lucha por la justicia, pues afirmaban haber agotado todas las instancias para ser escuchados y en cambio, fueron cada vez más marginados y hasta reprimidos. Con esto, nos explicábamos, pero jamás justificamos la violencia.⁷⁶

Aquí, la CEM reconoce que el movimiento zapatista está conformado por los pueblos indígenas, es decir ahora los consideran como actores autónomos del levantamiento armado, pero también mencionan que si bien reconocen la falta de justicia como explicación para el movimiento, desde siempre condenaron el camino de la violencia.

⁷⁶ Véase el discurso número 19, p. 2. Las cursivas y los corchetes son míos.

La CEM, desde el primer discurso, reprobó “la violencia y el recurso al levantamiento armado como camino para solucionar los problemas *reales* de miseria e injusticia”.⁷⁷ Los obispos consideran que la violencia sólo genera más violencia, que sólo el amor puede construir, transformar a la sociedad y satisfacer sus demandas. Esta será la constante que mantendrá la CEM en todos sus discursos y será su principal crítica al movimiento rebelde, pues consideran que este camino en otras partes del mundo siempre ha conseguido “llevar a los pueblos a la violencia, a la opresión y a la miseria sin excepción alguna”,⁷⁸ es decir, sólo empeoran la situación que quieren transformar, es por esto que no puedo afirmar que este organismo apoye al EZLN, ya que constantemente lo está llamando al diálogo y a que deponga las armas.

Sin embargo, con respecto a las demandas del EZLN, la CEM llega a afirmar que: “Reiteramos que comprendemos y apoyamos las justas demandas de fondo que hay en sus exigencias”,⁷⁹ pues el episcopado está de acuerdo “en que las principales demandas del pueblo mexicano son: tierra, vivienda, trabajo, alimentación, salud, educación, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia y paz”,⁸⁰ que son las demandas que el EZLN dice buscar, lo anterior significa que la CEM reconoce al EZLN como un *movimiento legítimo*, pero sólo en lo que se refiere a sus fines y a su composición étnica. Lo anterior expresa entonces una autonomía plena de la CEM frente a las consecuencias que pueda traerle esta postura frente a su relación con el gobierno federal, porque éste contra-discurso le está permitiendo generar un espacio de autonomía frente a la ideología dominante que transmiten los canales oficiales de comunicación y los privados, describiendo otro tipo de realidad y con la posibilidad de criticarla y proponer algo mejor.

Por último, debo dar cuenta de la postura que asumen los obispos con respecto al propio gobierno federal, y en los demás niveles, ya que tal definición será el mejor indicador de la relación que tiene la Iglesia católica con el gobierno, representativo del Estado mexicano, durante este período y que constituye el objetivo principal de esta investigación.

⁷⁷ Véase el discurso número 1, p. 229. Las cursivas son mías.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁷⁹ Véase el discurso número 16, p. 591.

⁸⁰ Véase el discurso número 10, p. 329.

La CEM se muestra en general muy crítica frente al gobierno en todos sus niveles, aunque es muy precavida cuando se dirige y refiere directamente a éste, sobre todo en momentos de relativa calma con visos para encontrar una solución pacífica. Para demostrar esto último quiero citar el siguiente párrafo que destaca su acuerdo con la aparente voluntad del gobierno federal de resolver el conflicto por medios pacíficos, al doceavo día del conflicto:

Creemos muy oportuna la designación que ha hecho el Señor Presidente de la República al nombrar al Sr. Lic. Dr. Manuel Camacho Solís como comisionado para la paz y la reconciliación en Chiapas. Las iniciativas que emprenda esta Comisión deben ser apoyadas por todos los mexicanos.⁸¹

Sin embargo, debo recordar que el acercamiento que hubo entre las partes, denominado como "los diálogos de la Catedral", parece que sólo fue parte de una estrategia para contener el conflicto mientras que pasaban las complicadas elecciones presidenciales de ese año para el partido en el poder, pues ese proceso no tuvo eco, llegando a la suspensión del diálogo el 10 de junio de 1994.⁸²

Con el gobierno del nuevo presidente Ernesto Zedillo se tenía una solución armada al conflicto (misma que se insinúa en la siguiente cita) y en efecto, el tono cambiaría totalmente para finales de ese año. A pesar que la CEM se expresa muy respetuosamente cuando se refiere al gobierno directamente, en la segunda parte de la cita hace una fuerte crítica pero dirigiéndose a la autoridad en general, expresado en lo que sigue:

3. El Señor Presidente de la República y las autoridades del Ejército Mexicano han decidido mantener el cese al fuego. Con todo respeto respaldamos esta decisión y pedimos se sostenga, para impedir una guerra fratricida. Esta situación de violencia que vivimos también se debe a la larga trayectoria de promesas no cumplidas de algunas autoridades. Es preciso ahora extremar la coherencia entre los dichos y los hechos.⁸³

De la cita anterior me gustaría destacar varias cosas: en primer lugar que habla de una situación de violencia, generadora del conflicto armado, y la endosa como producto de la irresponsabilidad

⁸¹ Véase el discurso número 2, p. 232.

⁸² Marco Levario Turcott, *Chiapas. La guerra de papel* (México, D. F.: Cal y Arena, 1999) p. 267.

⁸³ Véase el discurso número 6, p. 305. Las cursivas son mías..

de las autoridades, pero lo dice de una manera tan vaga que permite pensarla apropiada para cualquier ente de gobierno, incluido al propio presidente al que se refiere en el inicio del párrafo, hecho que se confirma con el último enunciado, donde exhorta a que éste, indirectamente, a que haga efectiva su palabra con los hechos: el cese al fuego, a fin de detener una guerra fratricida.

Sin embargo, esta petición será denegada por el mismo presidente Zedillo poco tiempo después, cuando anuncia que se han girado órdenes de aprehensión contra los dirigentes zapatistas el 9 de febrero de 1995,⁸⁴ lo que significó el inicio de la guerra de baja intensidad como estrategia de Estado, que usará las negociaciones futuras sólo como elementos tácticos que encubrirán a la primera.

Aquí los obispos expresan una poderosa crítica sobre la decisión del gobierno federal de aprehender a la dirigencia zapatista, que en última instancia significa la utilización de la violencia por parte del gobierno federal, tan rechazada por los primeros:

3.- La violencia de palabra o de obra no puede reparar las injusticias padecidas, ni mucho menos construir una Patria justa y fraterna: 'Sigue vigente para todos los involucrados en este conflicto el mandato divino: "No matarás". *Quien desencadene la violencia será responsable ante Dios de la sangre derramada*'...⁸⁵

Es claro que esta condena está dirigida directamente a quien desencadenó la violencia, es decir al gobierno federal que rompió el cese al fuego y buscó en aquel entonces capturar a miembros del alto mando del EZLN. No puede existir para esta institución religiosa, una condena más grande que la de colocar al acusado ante el juicio divino, esto da una idea de la profundidad y dureza con que la CEM juzgó esta acción del gobierno.

⁸⁴ El día "9 [de febrero de 1995] Ernesto Zedillo aparece en los medios electrónicos anunciando que se ha descubierto la identidad de los dirigentes del EZLN, contra los que se ha librado órdenes de aprehensión. Se detiene a varios civiles en distintos lugares de México acusados de pertenecer al EZLN y preparar acciones de sabotaje. Se lanza una vasta ofensiva militar contra las comunidades bases de apoyo del EZLN con el pretexto de cumplir las órdenes de aprehensión." [...] "11 [de febrero de 1995] El Ejército Federal avanza sobre las poblaciones, destrozándolas, y tomando poblados. En poco tiempo obliga a cientos de comunidades a huir hacia las montañas y a internarse en la selva". Paulina Fernández Christlieb, "Cronología de cuatro años de levantamiento del EZLN. Primero de enero de 1994-31 de diciembre de 1997," en la página de internet: www.ezln.org. Los corchetes son míos.

⁸⁵ Véase el discurso número 8, p. 313. Las cursivas son mías.

Una crítica parecida harán los obispos con respecto a otro momento crítico del conflicto: la masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997,⁸⁶ con los acuerdos de San Andrés Larraizar ya firmados, pero sin ser reflejados apropiadamente para los zapatistas en las leyes, hecho que viene a confirmar fehacientemente la estrategia de guerra de baja intensidad instrumentada por el gobierno de Zedillo y continuada por el presente gobierno.

Los obispos, después de reprobar enérgicamente "el horrendo crimen", comentan la situación, destacando la tibieza de las acciones de las autoridades y las consecuencias que tal hecho acarreará:

3.- Lamentamos que en esa región de Chiapas se hayan pisoteado las leyes y se estén violando impunemente los derechos humanos. Por ello pedimos a las autoridades estatales y federales actuar de una manera más firme y decidida, *sin diferir las decisiones*, y que cuanto antes se investigue, juzgue y castigue conforme a la ley a los autores materiales e intelectuales, pues peligra la vida de muchas personas, así como la paz y la justicia de las comunidades.⁸⁷

Me llama la atención la precisión que hacen los obispos de pedir imparcialidad en las decisiones que tomen las autoridades, esto evidencia la creencia de la CEM de que las autoridades pueden por lo menos llegar a ser cómplices de la masacre de Acteal, a la hora de aplicar la ley a los culpables.

Más adelante en el mismo discurso, los obispos preguntan por los responsables de tal delito, del clima de violencia que sigue prevaleciendo en región, y si bien admiten no tener respuesta a sus preguntas, hacen un grave señalamiento acusatorio: "alcanzamos a advertir un grave deterioro en la aplicación de la ley. Hacemos votos para que pronto se establezca el 'estado de derecho' que permite vivir en paz...";⁸⁸ esto indica dos cosas: 1) las autoridades son responsables indirectas de tal crimen, y 2) no existe un orden legal que permita llegar a establecer la paz en aquella región, lo que pone en serio cuestionamiento la voluntad del gobierno federal por solucionar el conflicto por la vía pacífica.

⁸⁶ Marco Levario Turcott, *Chiapas ... op. cit.*, p. 273.

⁸⁷ Véase el discurso número 13, p. 27. Las cursivas son mías.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 27.

Y esta crítica se mantendrá en el mismo tono, todavía más adelante, cito para concluir este argumento lo siguiente: "La paz no se impone con la fuerza o las amenazas, menos con ostentación de poder, sino con la creación de verdaderas condiciones que permitan un diálogo maduro y fecundo". Condiciones que como mostré más arriba, necesitan de un estado de derecho inexistente en la región, pues los obispos constatan:

... con dolor la realidad desgarrante de familias divididas, la exclusión, absolutización y rigidez en los puntos de vista, la confrontación y los asesinatos entre familias; el odio y la venganza entre personas y organizaciones; la existencia de grupos armados y más doloroso aún, *el que se promuevan divisiones para mantenernos un control y para medrar*. Todo esto ha llevado al derramamiento de sangre y constituye una grave falta de respeto a la vida.⁸⁹

Resalto el hecho de que esta situación sea producto de la intención de algún actor o actores no especificados, pero que no excluye a la autoridad si tomo en cuenta lo que anteriormente expuse con respecto a la responsabilidad de ésta en la violencia que condena el episcopado.

A partir de estos pronunciamientos de la CEM, puedo afirmar que si bien los obispos son precavidos a la hora de manifestar su postura crítica directamente al gobierno federal, no por ello dejan de acusar directa e indirectamente a la autoridad como cómplice de la situación de violencia e injusticia que existe en la región (yo me preguntaría si no sería lícito extender esta opinión hacia el resto del país) y que son las causantes del levantamiento armado y de su permanencia ante las promesas incumplidas por algunas autoridades. Es claro que la CEM también critica el uso de la violencia que hace el gobierno federal y su incompetencia para establecer el estado de derecho.

En síntesis, en este capítulo demostré que puede considerarse al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional como un factor importante en la crisis de legitimidad del gobierno federal en México del año de 1994 al año 2000, esto por varias razones: el movimiento armado cuestiona el monopolio del uso de la fuerza propio del Estado; el movimiento insurgente a través de sus demandas, hace una crítica al segundo elemento constitutivo del Estado, según Weber, el monopolio de la administración de los servicios públicos (asentados en la misma

⁸⁹ Véase el discurso número 16, p. 589. Las cursivas son mías.

Constitución), pues las demandas tan básicas como: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, y educación, de este movimiento se refieren directamente a este segundo elemento.

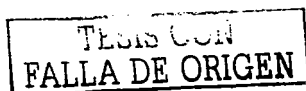
Sin embargo, como mostré más arriba, esta lectura del movimiento zapatista desde la teoría weberiana tenía un límite, pues según la lógica estatal su resolución pasaba legalmente (aunque no necesariamente) por la desaparición militar de los insurrectos, pero esto no fue así, al menos no públicamente. Los gobiernos encabezados por Salinas y Zedillo, tuvieron que detener la acción militar en dos ocasiones (enero de 1994 y febrero de 1995) bajo la presión de la sociedad civil y ello fue posible porque el EZLN logró disputarle al Estado parte de su legitimidad, a través de la utilización de símbolos nacionales: la figura de Zapata y su lucha agraria, la causa indígena, la bandera, etcétera.

Con lo que el movimiento consiguió varias victorias, en primer lugar, logró que el Estado no ejerciera la prerrogativa de ejercer su monopolio de la fuerza para eliminar al movimiento que cuestiona su *summa potestas*; segundo, y me parece aún más importante, logra que comience a entrar en el imaginario social los temas relacionados con los pueblos indígenas, sobre todo la autonomía de éstos; tal autonomía llevará irremediablemente a un cambio aún más radical que el implícito en el aumento de recursos y la reforma del aparato administrativo del Estado, porque cambiará la relación de fuerza entre los grupos indígenas y el resto de la sociedad mexicana, y con ello la repartición de los recursos escasos de la sociedad, es decir, el orden social; ésta es pues la mayor amenaza al Estado y al orden social que representa, y es por ello que puedo considerar al EZLN como un poderoso elemento cuestionador de la legitimidad del Estado mexicano en el período señalado.

En segundo lugar, me dediqué a explicar la causa por la cual la Iglesia católica, se vio en la necesidad de pronunciarse tan profusamente con respecto al conflicto armado en Chiapas, ello se debió a varias razones: por principio, a las constantes acusaciones a las cuales se vio sometido el obispo Samuel Ruiz, de la diócesis que abarca la zona de control zapatista (Los Altos y Las Cañadas), de ser un promotor del levantamiento armado; y esto debido en parte, en segundo lugar, por la participación de algunos catequistas y diáconos pertenecientes a la organización de catequesis impulsada por la diócesis, pero que se dio a título personal, dado que como expuse en

el capítulo II, esto llevaría a una impensable confrontación abierta con el Estado mexicano, estrategia desechada por la Iglesia católica después de la guerra cristera, que pondría en serio peligro la estabilidad de esta institución religiosa; la organización de catequesis se desprende de una pastoral diocesana en la preferencia por los pobres, que busca colmar en dos sentidos las necesidades de los campesinos e indígenas de la región, por una parte quiso promover el desarrollo económico de los pueblos y comunidades, a través de organizaciones de ejidos, que lograría conformar posteriormente una poderosa organización ejidal (Unión de Uniones Ejidales) que sería utilizada por los miembros del EZLN para promover la rebelión armada entre las comunidades indígenas, al igual que aprovecharía la organización diocesana, pero sin la intervención de la Iglesia católica en ello; en segundo lugar buscaba llenar las necesidades espirituales de las comunidades y pueblos, ante la escasez de sacerdotes en la diócesis y el considerable crecimiento de otros grupos religiosos, poniendo énfasis en la dignidad humana por ser hijos de Dios. Estos dos elementos afectaron los intereses de los grupos dominantes de aquella zona (lo que hizo que incrementaran los rencores hacia el obispo de San Cristóbal) hecho que llegó a su clímax con el levantamiento armado y que desembocaría en constantes hostigamientos e inclusive un atentado en contra de la vida del obispo, lo que implicó la intervención de la Iglesia católica en su defensa y su pronunciamiento con respecto al movimiento zapatista.

Además demostré que puede considerarse a la CEM como representativa de la Iglesia católica, que a pesar de que no existe propiamente una Iglesia católica mexicana, sino que su unidad fundamental es la diócesis, puede comprobar que la CEM funciona como un organismo ideológico de esta institución, cumpliendo las dos funciones básicas que señala Van Dijk: la dirección de las conductas de sus miembros (a pesar de que las diócesis poseen plena autonomía frente a este organismo), y la definición de los objetivos a perseguir por el grupo, dentro de lo cual se define necesariamente el contexto que presupone estos objetivos, un contexto que en un primer momento pareciera ser extrareligioso (de carácter económico, político, social y cultural) pero que no le es ajeno si recuerdo la esencia social de la religión cristiana. Estas características procuran la formación de una postura moral de la Iglesia católica en México con respecto a la realidad social y sus actores, que para esta investigación resulta de vital importancia, que si bien no es tan determinante en la homogeneización de criterios hacia el interior de la Iglesia, si lo es hacia



fuera, en tanto puedo ubicarla como una postura que tiene más interés por sus repercusiones externas.

Con respecto a la estructura de la CEM, destaca el hecho de que la comisión que este organismo creó para que coadyuvara en el proceso de paz para el conflicto en Chiapas: la Comisión del Episcopado Mexicano para la Reconciliación y la Paz en Chiapas, se encuentre adscrita a la Pastoral Social, enclavada en el área primera de "Tareas Fundamentales" de este organismo, ésta es la importancia que mereció tal conflicto para la CEM.

Posteriormente mostré el corpus discursivo de la CEM que analicé (que consta de 20 discursos) y algunos argumentos sobre la naturaleza del discurso, entre los que destacan su macroestructura o tópico, que otorga la coherencia global del discurso, y la propiedad isotópica del mismo, que presupone la repetición de los temas dentro del mismo.

En el último apartado analicé propiamente los discursos de la CEM con respecto al conflicto en Chiapas, encontrando lo siguiente: la CEM percibe que este conflicto es producto de la violencia más generalizada que vive todo el país, cuya fuente es la injusticia encarnada en las mismas estructuras sociales, por lo que considera que sólo una transformación profunda de las estructuras sociales de pecado posibilitará la paz en aquella región, esta constante se sintetiza en la frase a la cual recurre el episcopado en la forma en que desean la paz en Chiapas: "paz con justicia".

Lo anterior trae consigo una fuerte crítica al orden social en todas sus dimensiones: económica, rechazando abiertamente el modelo económico de tipo neoliberal, por el empobrecimiento creciente que provoca; política, emitiendo un rechazo al cacicazgo, de manera general, lo cual puede implicar una actitud parecida ante el modelo de partido de Estado, y a las omisiones en la impartición de la justicia, llegando a declarar la ausencia de un estado de derecho en la zona del conflicto; cultural, donde acusa a los medios masivos de comunicación de manipular la verdad para beneficio de algunos, y su responsabilidad en el laxismo ético contrario al Evangelio, que se centra en el egoísmo y no permiten la solidaridad y la caridad cristiana, en sus dimensiones: personal y política.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Llamo la atención sobre el hecho de que sea esta última dimensión la que califiquen los obispos como la fundamental en cuanto a la causante de este clima de violencia generalizado, el empobrecimiento creciente y la lucha ciega por el poder; es decir, de las estructuras sociales de pecado, ello porque como bien señalé en el primer capítulo, a la Iglesia católica le preocupa en el ámbito público ante todo la moral.

Con respecto al EZLN, la CEM lo percibe en un primer momento como producto de la manipulación de un grupo externo a las comunidades indígenas, apegándose así a la versión oficial del gobierno, dando la posibilidad de la represión estatal del movimiento. Sin embargo, esta visión cambiará, reconociendo al EZLN como un grupo conformado por indígenas, y con esto rechazando la versión oficial y la salida militar.

La CEM siempre reconoció las demandas de los zapatistas como legítimas, pero mantuvo constante su crítica a los medios utilizados. Siempre rechazó el camino de las armas, insistiendo que la violencia no resuelve los problemas que en su nombre se realiza, sino por el contrario, los agudiza y sólo incrementa la violencia. Esta fue la principal crítica que mantendrá la CEM hacia el EZLN, llamándolo a deponer las armas en toda oportunidad, es decir, a no cambiar las armas de la vida por armas de muerte.

La postura que tiene hacia el gobierno federal, se define por una dura crítica a su labor, tanto durante el conflicto como antes de éste. Deja ver que es un responsable directo del clima de violencia generalizada que vive el país, del empobrecimiento creciente de millones de mexicanos, de la venal y tardía impartición de la justicia, y de su total ausencia en la zona del conflicto, y de sus promesas no cumplidas a los indígenas (por ejemplo: la no ratificación de los Acuerdos de San Andrés).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A pesar de esta feroz crítica, los obispos se guardan muy bien de no comprometerse haciéndola de manera directa, e incluso, puede observarse una voluntad de apoyo cuando el gobierno daba visos de buscar una paz negociada por la vía del diálogo. Sin embargo, como ya advertía más arriba, la estrategia de guerra de baja intensidad que ha implementado el Estado mexicano desde el comienzo de la administración zedillista, impidió que la Iglesia católica pudiera apoyar a éste en dicho conflicto, pues así como lo hizo con el EZLN, también le aplica la misma crítica al gobierno federal al decidirse por el camino de la violencia, pero aún con mayor fuerza.

CONCLUSIONES.

La presente investigación estuvo guiada por lo que puedo llamar dos necesidades: en primer lugar, por la de llamar la atención de los investigadores sociales sobre el fenómeno religioso y en específico sobre la institución religiosa más importante del país; en segundo lugar y unido a la anterior profundamente, la de mostrar la riqueza y complejidad del tema de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, que no puede ser resumida o comprendida en una esencial alianza, sin importar el contexto histórico y sus respectivos proyectos institucionales.

Para alcanzar lo anterior, tuve que realizar muchos recortes al tema, el más importante fue el de estudiar la relación de éstas instituciones en una sola dirección, dado que me ocupé principalmente de la Iglesia católica y las acciones que realizó durante el periodo de 1994 al año 2000, que repercutieron directamente en su relación con el Estado mexicano, es por ésto que no desarrollé ampliamente este segundo elemento de la relación, cosa que podría ser solventada en otras investigaciones.

Este recorte lo hice porque también me interesó resaltar otro aspecto del análisis social, el camino propuesto por Max Weber, en lo que se refiere a comprender la "eficiencia histórica" de las ideas sobre la otra parte de la realidad, o lo que Marx denominó: lo concreto, esto debido a que parto de la premisa de que la principal característica que posee el objeto de estudio de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular, es la de poseer sentido, es decir, a diferencia de lo natural, lo social está profundamente asentado en lo simbólico, sus instituciones dependen completamente de esa dimensión para impulsar su nacimiento, mantenerlas y cambiarlas.

En este caso, lo anterior se reflejó en mi preocupación por analizar la producción de sentido de la Iglesia católica con respecto a un tema que es central para la sociedad mexicana de fines del siglo XX y lo será todavía por mucho tiempo más: el surgimiento de la rebelión indígena armada en el estado de Chiapas el 1 de enero de 1994, a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Me ocupé de este tema porque sólo así, de una manera indirecta, amparado por la premisa metodológica marxista que señala que todo fenómeno social está relacionado con los demás y que aprender un fenómeno es entenderlo por el camino de sus relaciones, creí conveniente analizar la relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, a través de otras relaciones, o mejor dicho, a partir de una sola relación: la que se estableció entre la Iglesia católica y el levantamiento armado en el sureste mexicano, una relación que llevé a la dimensión esencial del sentido.

Importaba lo que la Iglesia católica dijo sobre el movimiento zapatista en tanto que éste le procuró al Estado mexicano y al orden social que representa, un importante cuestionamiento a su legitimidad, porque de ahí pude inferir la relación que ésta institución guardaba con la entidad política. A través del análisis de su postura al respecto encontré algunas pistas que me ayudaron a definir esta relación, aunque fuera sólo en una dirección: de la Iglesia católica hacia el Estado.

Aquí caben algunos comentarios más. Partí de la premisa de que el poder político representado en este caso por el Estado y su aparato administrativo de gobierno, necesita de un fundamento que no se encuentra en el monopolio de la fuerza, sino en la *legitimidad*, que viene dada por el monopolio de la significación válida, es decir, por el uso del discurso productor de sentido legítimo. A partir de ello, establecí el análisis de la relación a ese nivel. ¿qué tanto la Iglesia católica actuó en la producción de un discurso que legitimase al Estado mexicano, ante un desafío a su existencia y las relaciones de poder que éste presupone, como lo representó el EZLN desde el 1 de enero de 1994 hasta el 1 de mayo de 2000? O en los términos de Althusser¹: ¿podría considerarse a la Iglesia católica en México como un aparato ideológico de Estado durante ese período?

¹ Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 1994, 151 p.

Por otra parte, debo admitir que un análisis del discurso propiamente dicho resultaba demasiado engorroso para una investigación como la que me proponía, pues ello significaba considerar el análisis semántico propio de los lingüistas, pero reconozco la necesidad de que en futuras oportunidades se incorpore los aportes de esa disciplina para el estudio más completo del fenómeno, aquí sólo propuse un camino para ello, conformándome con realizar un análisis de las repercusiones socio-políticas del discurso, buscando adherirme a algunas recomendaciones metodológicas al respecto.

Lo anterior me permite subrayar la notoria importancia que tiene el trabajo multidisciplinario en el análisis de los temas sociales, que poseen una considerable complejidad; sin embargo, aquí traté de salvar esta cuestión a través de la utilización que hice de conceptos provenientes de diferentes sistemas teóricos, con tal de ser fiel a la realidad aquí tratada.

Al analizar la relación entre la Iglesia católica y el Estado en México, encontré que ésta no se define por una alianza en términos ideológicos, pues la institución religiosa más importante del país no adoptó una postura a favor del Estado mexicano y el gobierno que lo representa, a pesar de la fuerte crisis de legitimidad que éste último padecía, junto con el orden social al cual ayuda a preservar. Por lo que resulta parcialmente cierta la hipótesis que esboqué para explicar la actuación de la Iglesia católica en este periodo.

Sin embargo, la Iglesia católica no mantuvo una postura neutral, tal como yo pensaba que sostendría, pues consideraba que esta actitud tendría lugar debido a los fuertes controles legales e institucionales que se le impusieron a través de la alianza que se fraguó en el salinato entre el gobierno federal y la Iglesia católica, pero al más alto nivel, es decir directamente con el Vaticano.

Donde el primero efectivamente buscó controlar políticamente a la Iglesia católica ante la creciente participación que tuvo a mediados de la década de 1980; y el segundo (casi paradójicamente) buscó asegurar la participación legal de la Iglesia en ámbitos que le estaban vedados (educación, posesión bienes inmuebles, personalidad jurídica) desde las leyes de Reforma en el siglo XIX, y con la Constitución de 1917, que limitaban parcialmente su acción en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la esfera social, y aunque no la marginaban totalmente de ésta, debido a las concesiones que disfrutaba por el *modus vivendi*, no le era suficiente dentro del proyecto neointegrista que impulsó el Vaticano desde el papado de Juan Pablo II, a finales de la década de 1970, que tiene como meta restaurar el papel central de la Iglesia católica como generadora de sentido para todos los aspectos de la vida social, es decir, restaurar un orden social cristiano.

Pienso que si bien el gobierno de Salinas previó claramente la creciente participación política de la Iglesia católica y la gran influencia que puede alcanzar entre la sociedad mexicana, creo que erró en el intento de controlar a una institución de este tipo. Esto por varias razones, en primer lugar, la Iglesia católica en nuestro país, es una de las pocas instituciones que posee la capacidad suficiente como para competir con el Estado en su influencia sobre la sociedad, porque tiene una gran autonomía económica, ideológica y política, y ello repercute sensiblemente en el rango de acción al que se le puede someter.

Simplemente, las leyes de Reforma en el siglo XIX y la Constitución originada de la Revolución mexicana a principios del XX, no lograron desplazarla totalmente del ámbito público, al contrario, la Iglesia mantuvo casi íntegra su actividad en esa esfera, salvo en las organizaciones sindicales, y tuvo todavía la fortaleza suficiente como para lanzar una ofensiva militar contra el Estado revolucionario en la década de 1920, después de dos conjuntos de leyes que la buscaban limitar, si no eliminar, del horizonte político y social.

Quizá esta sea la explicación del por qué los controles legales fracasaron, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público no se aplicó al pie de la letra, simplemente porque no es posible su aplicación a una institución tan fuerte y con una tradición bimilenaria, que ha estado presente en la historia del país desde su fundación misma. Quizá pudiera ser usada para casos menores y aislados o como mero instrumento de disuasión, pero no en hechos que afecten abiertamente los intereses de toda la institución, sobre todo al nivel del proyecto neointegrista del Vaticano. Mucho menos si considero que la meta de restaurar la centralidad de la Iglesia pasa forzosamente por una fuerte participación en la política, pero no en términos electorales, sino en un nivel más amplio, pensada la política como la búsqueda del bien común de la sociedad, lo cual sólo es

posible por el camino de la crítica, que permita un diagnóstico moral de la situación, para dar cabida a nuevas acciones que intervengan en la misma.

A este nivel, es imposible para un Estado como el mexicano, buscar impedir que la Iglesia "se meta" en política, y hasta resulta contraproducente a la libertad religiosa que dice defender, pues atenta contra el derecho a la libertad de creencia y expresión, de los ministros de culto, que también forman parte de la sociedad en la que ejercen estos derechos, y por lo tanto también tienen el derecho de participar en su construcción, ya sea vía electoral (dentro de la cual tienen prohibido por el derecho canónico el ocupar puestos de elección popular) o a través de la construcción simbólica de las instituciones sociales que la conforman, mediante el discurso moral-religioso.

La Iglesia católica no le disputa a la clase política el control del aparato administrativo del Estado, sino algo aún más importante, el uso de la palabra, es decir, el monopolio de la palabra que produce la legitimidad necesaria de todo poder político, y por lo tanto la capacidad real para incidir en la transformación o conservación del orden social, que sostiene ese poder, y el reparto de recursos entre los grupos sociales que lo conforman y lo reproducen.

Pienso que este es el tema más importante que se trató en la investigación, el hecho de retomar la afirmación marxiana de que el hombre construye a la sociedad, pero también considerando la observación webcriana, sobre los medios de los cuales hace uso para realizarlo, donde la dimensión simbólica es determinante, aunque debo aclarar que no es absoluta. De aquí mi interés por explorar la dimensión simbólica de la relación entre la Iglesia y el Estado, que no se explica sólo en términos legales y de fuerza.

Volviendo al tema del control, pienso que el Estado sobreestimó la alianza que estableció con el Vaticano, a través de la cual buscaba desalentar el espíritu crítico de la Iglesia católica en México, el Vaticano si bien ha sustituido a los obispos más progresistas por otros más conservadores, esto lo ha realizado en sus tiempos y contemplando ante todo sus intereses, que a pesar que se han sobre puesto a los de la Iglesia local, como fue en el caso de los términos en que se negoció la ley con el gobierno de Salinas a través del Delegado apostólico, desplazándola, pero

no al grado de originar una importante ruptura, la disciplina y la inercia se impusieron dentro de un mismo proyecto. El ejemplo más claro fue el del obispo de San Cristóbal de la Casas, don Samuel Ruiz García, quien no fue removido de su cargo sino hasta que presentó su renuncia obligado por su edad, a pesar de las maniobras del ya entonces Nuncio Apostólico Girolamo Prigione y de la demanda de algunos sectores de la sociedad Chiapaneca y del gobierno, para que fuera removido de su cargo. Es decir, el Vaticano no responde mecánicamente a las demandas de la clase política mexicana.

Lo anterior me lleva a descartar a los mecanismos legales e institucionales (aunque pienso que el primero en mayor medida) como determinantes en la explicación de la actuación de la Iglesia católica en los años de 1994 a 2000 y con esto, su relación con el Estado mexicano, por lo que me hace pensar que esta relación debe sopesarse en otros términos. Quizá sea necesario profundizar más en el estudio de sus respectivos proyectos y cómo es que estos son llevados a cabo, aún al margen de la ley, (que queda rebasada por la realidad, a pesar de las reformas de 1992) para comprender la actuación de estas instituciones.

Por otra parte, creo que es necesario reconsiderar el término del *modus vivendi* tal como aquí lo utilicé, pues una de las características por las cuales postulé su finalización fue precisamente por el hecho de que las reformas de 1992 legalizaban la acción social de Iglesia católica en México, por lo cual hacía innecesaria la existencia de un orden metajurídico traducido en arreglos extralegales con el Estado, para que continuase con su labor salvífica en terrenos prohibidos oficialmente. No fue suficiente esta "legalización", tal como la misma CEM lo señaló en su momento y no lo será hasta que refleje un verdadero respaldo a la libertad de creencia y de expresión (dado que tales reformas se centraron en las instituciones dejando de lado a los ciudadanos que las componen) que al mismo tiempo le otorgará mayor autonomía a la Iglesia y menor control al Estado, al menos formalmente hablando.

Por lo anterior considero que quizá valga la pena conservar el concepto, aunque pienso que no será por mucho tiempo, pues la Iglesia católica salió enormemente fortalecida en los últimos años del siglo XX, por lo que creo que en el mediano plazo hará su retorno pleno a la esfera pública de facto, ante el vacío que está provocando el Estado y su clase política, cada vez más debilitado en

su legitimidad, por su empeño en mantener una política económica neoliberal a costa del empobrecimiento generalizado de la población, favoreciendo a unos cuantos sectores sociales; esto está provocando el surgimiento de nuevos conflictos sociales, y la consolidación de movimientos insurgentes como el representado por el EZLN, que generarán un clima de ingobernabilidad que podrá ser aprovechado por el clero en nuestro país.

Este es el significado que tuvo la actuación de la Iglesia católica en el período de aguda crisis de legitimidad que sufrió el Estado mexicano (que no ha terminado en cuanto resultados), con el gobierno de Salinas en su último año y durante el sexenio del presidente Zedillo, y si cabe el comentario, que mantuvo durante el gobierno foxista, tras una breve pausa de dos años, pero que se expresó con toda su fuerza en el mes de marzo del año 2003, en el cual afirmó categóricamente que "este gobierno carece de un proyecto claro de nación que respeten todos",² es decir, la Iglesia católica en el ámbito local, representada por la CEM, ejerció una poderosa crítica hacia el Estado mexicano y su gobierno, reafirmando con ello su autonomía y su proyecto ante éstos, tan necesitados de alianzas y de legitimidad, situación que evidencia la crisis crónica que padece el país en todos sus niveles desde los años de la década de 1970 aproximadamente.

Considero que la poderosa crítica que la CEM supo hacerle al Estado, y más concretamente al gobierno federal, y al orden social que sustenta, es sólo el comienzo de una nueva etapa en de la lucha que la Iglesia católica inició desde mediados del siglo XIX, y que mantuvo durante todo el XX, tras la ideología integral-intransigente, que posiblemente ganará la Iglesia.

No pienso ingenuamente en que la sociedad mexicana sufrirá una teocracia o una contrarreforma, que nos regrese a tiempos de la colonia y a la unión de los poderes religioso y político, sino simplemente señalo que la Iglesia volverá (o más bien consolidará) a ocupar un lugar central en la articulación de las relaciones sociales en la esfera pública, y en esto, no pienso solamente en la católica, sino que este proceso posiblemente también incluya a otros grupos religiosos.

² José Antonio Roman. "Este gobierno carece de un proyecto claro de nación que respeten todos: CEM," en *La Jornada*, en internet: www.jornada.unam.mx/2003/mar03/030326/025n1pol.php?origen=index.html,

Pienso que lo anterior beneficiará a la construcción de una sociedad más libre y justa, porque más allá de mis preferencias religiosas, sostengo que la dimensión religiosa es ineliminable de toda sociedad y estoy de acuerdo con el señalamiento de Weber, de que la religión tiene un gran potencial revolucionario, afirmación que es plenamente justificada por los resultados de esta investigación.

Esto porque la religión busca la salvación del alma y del cuerpo de los seres humanos, aunque sean muy diferentes los medios para ello, es decir, buscan el desarrollo pleno de sus facultades, su trascendencia hacia un plano de existencia completo (en la tradición cristiana denominado cielo) Lo anterior la lleva a ocuparse no sólo de las cosas de Dios, sino también, y por esto mismo en el cristianismo, de las cosas de los hombres, esto con las más variadas tendencias y gama de matices que pueda darse. Por lo que no le puede pasar inadvertida la dimensión social y política del ser humano a la religión cristiana, como un de los ámbitos claves para el logro de la realización plena del ser humano, en tanto el orden social en el que vive le permite crecer o al contrario, lo empobrece (se llega a hablar de estructuras de pecado en este sentido) y no sólo en términos materiales, biológicos, sino principalmente en lo espiritual.

Sus instituciones buscarán no sólo intervenir en el modelamiento de la vida privada del creyente, sino también de su vida pública, y con esto entra necesariamente en confrontación con las estructuras sociales (de pecado) establecidas y con los grupos sociales que se benefician de éstas, con su reparto injusto de recursos; necesarios para sostener un mundo capitalista que se basa en el consumo irracional de recursos y en la explotación del trabajo asalariado y en la alienación cultural.

La Iglesia católica (entre otras) tiene la capacidad simbólica para transformar profundamente la sociedad, no tanto por su influencia en las preferencias partidistas de los electores, sino por su poder sobre los modelos mentales de los ciudadanos, que también son seres humanos y por lo tanto con una ineliminable dimensión religiosa desde la cual se les puede hablar. Esto es posible para la Iglesia católica porque conserva parte importante del monopolio de la significación válida, que viene desprendida del magma de significados imaginarios sociales, del cual forma parte la religión cristiana, ejercida a través del discurso moral-religioso que produce, y que le

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

permite construir un modelo alternativo de mundo (imaginario si se quiere, pero real) distinto al existente, o mejor dicho, al que las clases dominantes buscan presentar como real, natural, único posible; consiguiendo así romper con el orden establecido al cuestionar su absolutez, la unidimensionalidad del mundo, en palabras de Marcuse, con la presentación de *otro posible, deseable y necesario*, y esto justificado no sólo desde la razón humana, sino para los creyentes, desde el origen y fin mismo de todo, desde Dios.

No considero que sea necesario estar de acuerdo con ese mundo divino, y que la Iglesia católica y otras, tengan las respuestas a los problemas que aquejan a la sociedad mexicana, estoy muy lejos de defender a ultranza el modelo de sociedad que propone la doctrina social de la Iglesia católica (otro pendiente de investigación), esto no me interesa, sino simplemente resalto el hecho de que esta institución tiene la capacidad para incidir en la construcción de la realidad social que es esencialmente simbólica y que debe la sociología empeñarse por entender. Pienso que tal capacidad permite que exista un espacio más de autonomía desde el cual es posible para los miembros de la Iglesia buscar el bienestar común de la sociedad, aunque sea un espacio de talento religioso, que quizá no sea compartido por todos (cosa que no es deseable por sí misma) pero es un espacio que puede dar origen a cambios importantes en la sociedad, de los más diversos signos.

Por último, puedo considerar como uno de los aciertos de este trabajo el señalar y hacer algo por comprender este tema tan complejo; pienso que la presente investigación sólo puede ser considerada como el inicio de un largo, complejo y necesario esfuerzo por clarificar la relación entre la dimensión simbólica de la sociedad (que considero esencial) y la capacidad de acción que pueden tener los actores sociales en la transformación del orden social establecido, o en su conservación, es decir, el poder político, que se basa precisamente en la posibilidad de manejar esa dimensión, a través del uso del discurso ideológico, pues quien tiene el manejo del discurso tiene el poder.

Este tema es vital para el desarrollo de la ciencia y por qué no decirlo, de la sociedad misma, pues trata de lo que considero el objeto central de la sociología: entender el proceso de formación de nuevas estructuras sociales, y con esto, intentar, ya en el terreno político, la manipulación de la realidad social para contribuir al desarrollo pleno de todas las facultades humanas en la persecución de la realización personal de los individuos concretos que la conforman. Pienso que fue por esta razón por la que algunos de los clásicos de la sociología comenzaron esta actividad científica dedicándole tanto empeño al estudio del fenómeno religioso, que parece ser propio de lo esencialmente humano.

FUENTES DE INFORMACIÓN

Estadísticas.

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *IX Censo General de Población y Vivienda*. México, 1990, pp. 28-30.

Ideología.

- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 1994, 151 p.
- Ansart, Pierre. *Ideología y poder*. México: Premia, 1983, 215 p.
- Giménez Montiel, Gilberto. *La teoría y el análisis de las ideologías*. México: Dirección General de Investigación Científica y Superación Académica, SEP, [s. f.], 271 p.
- Lozano, Jorge; Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. México: Red Editorial Iberoamericana, 1993, 253 p.
- Piccini, Mabel. *Sobre la producción discursiva, la comunicación y las ideologías*. México: UAM Unidad Xochimilco, 1983, 34 p.
- Therborn, Göran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. México: Siglo XXI, 1989, 2 ed., 101 p.
- Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna*. México: UAM Unidad Xochimilco, 2 ed. edición, 1998, 482 p.
- Van Dijk, Teun A. *Estructuras y funciones del discurso una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México: Siglo Veintiuno, 1983, 161 p.
- Van Dijk, Teun A. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. España, Gedisa, 2000, 473 p.
- Van Dijk, Teun Adrianus. *Texto y Contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Madrid: Cátedra, 1998, 357 p.

Movimiento Zapatista.

- Correa, Guillermo y Julio César López. "Que Don Samuel Ruiz aporte su grano de arena a la paz: que renuncie al obispado, a la CONAI y a su estancia en Chiapas, exige Federico Serrano Figueroa, coordinador de la COCECH," en *Proceso*, 956 (27 de febrero de 1995) p. 15.
- Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1998, p. 149.
- Hernández Navarro, Luis. "¿Qué pasa en Chiapas? Cuatro tesis sobre una guerra a la que o se le puede reconocer su nombre" en Raúl Benítez Manaut y Cynthia Armo (coords.)

- Chiapas, los desafíos de la paz.* México, D. F.: ITAM, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Porrúa, 2000, pp. 49-60.
- Levario Turcott, Marco. *Chiapas. La guerra de papel.* México, D. F.: Cal y Arena, 1999, 279 p.
 - López A., Martha Patricia. *La guerra de baja intensidad en México.* México: Plaza y Valdés, UIA, 1996, 318 p.
 - Maza, Enrique. "Samuel Ruiz advirtió en su carta pastoral: el Estado mantiene al pueblo en la opresión porque así conviene a su hegemonía." en *Proceso*, México, núm. 899, 24 de enero de 1994, pp. 30-31.
 - Proceso, "Diálogos de San Cristóbal. Del 11 de febrero al 3 de marzo de 1994," en *Proceso*, México, núm. 956, 27 de febrero de 1995, pp. I-XVI.
 - Proceso, "Samuel Ruiz advirtió en su carta pastoral: el Estado mantiene al pueblo en la opresión porque así conviene a su hegemonía," México, núm. 899, 24 de enero de 1994, pp. 30-31.
 - Sonia Morales y Rodrigo Vera, "Samuel Ruiz ha resistido, desde 1960, hostigamientos, acusaciones, condenas, agresiones, injurias. En su contra, gobernantes, militares, obispos y hasta el nuncio," en *Proceso*, México, núm. 956, 27 de febrero de 1995, pp. 14-15.
 - Womack, John. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista.* México: Cal y Arena, 1998, 90 p.

Política.

- Bobbio, Norberto. *Estado, gobierno y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica, 1989, 243 p.
- Castoriadis, C. "El taparrabos de la ética," en *Vuelta*, México, núm. 202, septiembre de 1993, pp. 35-40.
- Cerroni, Humberto. *Introducción al pensamiento político* (México: Siglo XXI, 1994) 84 p.
- Krauze, Enrique. *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996).* México, D. F.: Tusquets, 2002, 515 p.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe.* México: Gernika, 1994, 151 p.

Religión.

- Alvelar Acevedo, Carlos. *La Iglesia en la historia de México.* México: Jus, 1995, 419 p.
- Campiche, Roland J. "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso," en: *Cristianismo y Sociedad.* México: Acción Social Ecueménica Latinoamericana, núm. 104, 1990, pp. 7-19.
- Casillas R., Rodolfo. "Las iglesias en el México de hoy," en *Ciudades.* Puebla, México: Red Nacional de Investigación Urbana, núm. 56, octubre-diciembre de 2002, pp. 24-29.
- Ceballos R., Manuel. *Cien años de presencia y ausencia social cristiana, 1891-1991.* México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana 1992, 347 p.
- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. *Religión y Sociedad en el Sureste de México.* México: Cuadernos de la Casa Chata, vol. VII, núm. 161, 1988.

- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, *Religión y Sociedad en el Sureste de México*. México: Cuadernos de la Casa Chata, vol. VII, núm. 167, 1989.
- Conferencia del Episcopado Mexicano, *Servicio Informativo y de Documentación Católica. Boletín Semanal*, México, D. F., Comisión Episcopal de Comunicación Social, varios números, años: 1997, 1998 y 1999.
- Conferencia del Episcopado Mexicano. *Documentos colectivos del episcopado mexicano. Vol. III. 1987-1997*. México, D. F.: CEM, 1997, 527 p.
- Derrida, Jacques; et. al. *La Religión*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, 293 p.
- Ghio, Jose-Maria. *La Iglesia latinoamericana en le papado de Wojtyla: Nueva Evangelización o Neo-Integrismo?* New York: Columbia University, 1990, 32 p.
- Giménez, G. (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina - Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 266 p.
- Gómez Caffarena, José. *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. 3, Madrid: Trotta, 1993, 244 p.
- Hill, Michael. *Sociología de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976, 346 p.
- López Carrillo, Joaquín. *Primer centenario de la encíclica Rerum novarum. 1891 - 15 de mayo - 1991*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social, 1991, 47 p.
- Mardones, José María. *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización*. México: Universidad Iberoamericana-ITESO, 1996, Cuadernos de Fe y Cultura, 49 p.
- Mardones, José María. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. México: Universidad Iberoamericana-Anthropos, 1998, 292 p.
- Mardones, José María. *Fe y Política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Santander, España: Sal Terrae, 1993. Colección Presencia Social, 5, 223 p.
- Mardones, José María. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo Divino, 1998, 2 ed., 193 p.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988, 155 p.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y neconservadurismo*. Navarra: Verbo Divino, 1991, 275 p.
- Martín, David; et. al. *Estudios de Sociología de la Religión*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Departamento de Sociología, 1979, 169 p.
- Matthes, Joachim. *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid: Alianza, 1971, 2 v.
- Parker, Cristian. *Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina*. Chile, Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Chile, 1992, 33 p.
- Robertson, Roland. *Sociología de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, 431 p.
- Vázquez, Almendra. "Faltó mayor organización para recibir turistas en Teotihuacan", en *El Universal*, México, 22 de marzo de 2002, p. b7.
- Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1983, tomo I, 491 p.
- Weber, Max. *Sociología de la Religión*. México: Colofón, 1991, 141 p.

Teoría Social.

- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial Mexicana y CONACULTA, 1989, Colecc. Los Noventa, 6, 264 p.
- Beltrán, Ulises, et al. *Los mexicanos de los noventa*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1997, 207 p.
- Castoriadis, Cornelius. *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira, 81 p.
- Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1994, 246 p.
- Foucault, Michel. "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y T. P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM, Colecc. Pensamiento Social, 1988, 244 p.
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ediciones Península, 1997, 299 p.
- Habermas, Jürgen. *La ciencia y la técnica como ideología*. México: Rei, 1993.
- Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 1987, 243 p.
- Hopenhayn, Martín. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1997, 292 p.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994, 303 p.
- Larrain Ibáñez, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Barcelona: Andrés Bello, 1996, 255 p.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Planeta-De Agostini, 1993, 286 p.
- Roa, Armando. *Modernidad y posmodernidad*. Chile: Andrés Bello, 1995, 80 p.

Relación Iglesia-Estado.

- Arellano Castro, Ricardo. *La modernización de la relación institucional entre la Iglesia católica y el Estado mexicano (1988-1997)* México: Universidad Autónoma del Estado de México, 126 p.
- Arias, Patricia. *Radiografía de la Iglesia católica en México, 1970-1978*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1981.
- Balboa, Juan. "Destaca al Papa la labor del nuevo obispo de Saltillo," en *La Jornada*, México, 30 de diciembre, 1999.
- Blancarte, Roberto. "La doctrina social del Episcopado católico mexicano," *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, c1996, pp. 19-38.
- Blancarte, Roberto. *El Poder, Salinismo e Iglesia Católica. ¿Una nueva convivencia?* México: Grijalbo, 1991, 318 p.
- Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México, 1929 - 1982*. México: El Colegio Mexiquense y Fondo de Cultura Económica, 1993, 447 p.
- Camp, Roderic Ai. *Cruce de Espadas: política y religión en México*. México: Siglo Veintiuno, 1998, 507 p.

- Canto Chac, Manuel y Raquel Pastor E. *¿Ha vuelto dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*. México: UAM-Unidad Xochimilco, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio Montesinos, 1997, 160 p.
- Delgado Arroyo, David Alejandro. *Hacia la modernización de las relaciones Iglesia-Estado: génesis de la administración pública de los asuntos religiosos*. México: Porrúa, 1997, 218 p.
- García Ugarte, Marta Eugenia. *La nueva relación Iglesia-Estado en México, un análisis de la problemática actual*. México: Nueva Imagen, 1993, 293 p.
- Guzmán García, Luis. "Iglesia-Estado. ¿Modernización o regresión histórica?," en *El Cotidiano*, México: UAM Unidad Azcapotzalco, núm. 35, mayo-junio, 1990, pp. 18-23.
- Lamadrid Sauza, José Luis. *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 387 p.
- Loaeza, Soledad. "El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. 1982-1989," en *Estudios Políticos*, México: UNAM, vol. 8, núm. 4, 1989, pp. 20-23.
- Loaeza, Soledad. "La rebelión de la Iglesia," en *Nexos*, México, vol. 7, núm. 78, junio 1984, pp. 11-17.
- Ludlow, Leonor. "Principales ordenamientos jurídicos en materia de relaciones Estado-Iglesia," en *Estudios Políticos*, México, núm. 4, vol. 8, 1989, pp. 33-47.
- Muro González, Víctor G. *Iglesia y Movimientos Sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*. México: Red Nacional de Investigación Urbana y El Colegio de Michoacán, 1994, 263 p.
- Negrete, Martha Elcna. "La Iglesia católica en la historia de México. Siglo XX," en José de Jesús Legorreta Zepeda (comp.) *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 85-123.
- Olimón Nolasco, Manuel. *Tensiones y acercamientos, la iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990, 149 p.
- Pérez Rayón, Nora. "¿Cambio o refundacionalización corporativista? Con la Iglesia hemos topado Sancho," en *El Cotidiano*, México: UAM Unidad Azcapotzalco, núm. 35, mayo-junio, 1990, pp. 13-17.
- Pérez Rayón, Nora. "Iglesia y Estado ante el desafío de la credibilidad," en *El Cotidiano*, México: UAM Unidad Azcapotzalco, núm. 58, octubre-diciembre, 1993, pp. 79-85.
- Soriano Núñez, Rodolfo. *En el nombre de Dios: religión y democracia en México*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1999.
- Universidad Pontificia de México. *Relaciones Iglesia-Estado en México (Sugerencias y aportaciones de la UPM)*. México: Librería Parroquial, 1990.
- Vera, Rodrigo. "Prigione a un paso de culminar su misión de trece años: las relaciones México-Vaticano," en *Proceso*, México, núm. 749, 11 de marzo de 1991, pp. 6-11.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CIBERGRAFÍA

- Avilés, Jaime. "¿Pero se van don Samuel?" *La Jornada*, 19 de febrero de 2000, en internet: www.jornada.unam.mx/2000/feb00/000219/tonto.html.
- Bellinghausen, Hermann. "Conmueve a San Cristóbal de las Casas el adiós al *tatic*. Deja Samuel Ruiz la diócesis que dirigió durante 40 años", en *La Jornada*, 2 de mayo de 2000, en internet: www.jornada.unam.mx/2000/may00/000502/pol1.html.
- Comandancia General del EZLN, 1 de enero de 1994, consultar la página de internet: www.ezln.org/ezln940101-esp.html.
- Fernández Christlieb, Paulina. "Cronología de cuatro años de levantamiento del EZLN. Primero de enero de 1994-31 de diciembre de 1997," en la página de internet: www.ezln.org.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Síntesis de Resultados. Estados Unidos Mexicanos*, en la página web: www.inegi.gob.mx.
- Roman, José Antonio. "Este gobierno carece de un proyecto claro de nación que respeten todos: CEM," en *La Jornada*, México, 26 de marzo de 2003, en internet: www.jornada.unam.mx/2003/mar03/030326/025n1pol.php?origen=index.html.
- www.ccm.org.mx
- www.ccm.org.mx/Directorio/2001/respast.htm.
- www.ezln.org/san_andres/documento_1.html.

FALTA DE ORIGEN
TESIS CON