



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FUERZA DE LO RELIGIOSO EN LA CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS SOCIO-POLÍTICAS.

PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS DE MORELOS
EN LOS MOVIMIENTOS POPULARES DURANTE EL EPISCOPADO
DE DON SERGIO MÉNDEZ ARCEO (1952-1983)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HISTORIA



PRESENTA:
CARMEN DEL PILAR PUERTAS PÉREZ

ASESORA:
DRA. MA. ALICIA PUENTE LUTTEROTH

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

OCTUBRE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

**La fuerza de lo religioso en la construcción
de alternativas socio-políticas.**

**Participación de los cristianos de Morelos en los
movimientos populares durante el episcopado
de don Sergio Méndez Arceo (1952-1983)**

Dedico este trabajo

a Rodrigo, Alberto y Pedro,
por su presencia solidaria y amorosa;

a mi querida familia franciscana –y anex@s–
por la vida y los sueños compartidos;

a las comunidades de Morelos,
por su testimonio de lucha y resistencia.

Agradezco

A la Dra. María Alicia Puente Lutteroth por haberme acompañado con paciencia en estos cinco años, por su estímulo permanente y su generosidad ilimitada. Al Dr. Juan Manuel Contreras Colín, por el tiempo dedicado a la lectura de este texto, así como su disponibilidad para intercambiar puntos de vista, asesorarme y hacer valiosas observaciones y sugerencias en la última etapa del camino. Al Dr. Luis Ramos, por recibirme generoso y hacer valiosos comentarios y sugerencias que enriquecieron mi trabajo. A los Drs. Enrique Dussel y Miguel Concha, por hacer un espacio en sus apretadas agendas para revisar el trabajo y comentarlo. A mis amigas de CEHILA, Gloria González y Elizabeth Judd, por la oportunidad de compartir mis dudas y por sus atinadas observaciones. A José Martínez Cruz, Armando Mier Merelo y las personas que me regalaron su tiempo para poder conocer mejor el proceso que se vivió en Cuernavaca durante el episcopado de don Sergio. A Zoila Luna, Ángel Sánchez y Alejandro Castillo, por facilitarme el acceso a los archivos consultados durante la etapa de investigación. A la familia Quaresma Guzmán, por su amistad, su generosa acogida y todas las facilidades que me brindaron para digitalizar el semanario *Correo del Sur*.

Agradezco también el apoyo económico brindado por CONACyT para realizar la tesis como parte del proyecto de investigación: *Patrimonio, memoria, identidad. Rescate de fuentes para la historia social religiosa de Morelos* (núm. de referencia 80256), coordinado por la Dra. Puente Lutteroth.

De manera especial, quiero agradecer a Licha todo lo que compartimos en estos años: las largas pláticas sobre casi cualquier tema, sus conocimientos sobre la historia de la iglesia en México y América Latina, sus experiencias de vida con don Sergio y otras personas que hicieron la historia que reconstruyo en mi trabajo; también por el apoyo brindado durante mis estancias en Morelos, por su confianza y su cariño. A Heydy, por su amistad, su acompañamiento solidario y su apoyo, en las buenas y en las malas. A Anaïs, Pedro, Rodrigo y Alberto, por escuchar, animar, revisar, traducir... y todo lo que fueron aportando en el camino.

En suma, agradezco a todas y todos los que hicieron posible, de muy diferentes maneras, este trabajo.

Pilar Puertas
Octubre de 2011.

Introducción

Introducción

*Sea uno creyente o no, se milite o no en una iglesia,
los problemas del mundo nos afectan a todos por igual.
Uno de esos problemas, agudizado por la incertidumbre de
la vida, el aumento de la pobreza, la globalización de la cultura
de la violencia y de la guerra, etc., es la "desesperanza".*

Carlos Mondragón González

El protagonismo de los cristianos latinoamericanos durante el último tercio del siglo pasado, hace necesario revisar el papel que desempeñaron en los procesos sociopolíticos de la época, con el fin de evaluar la fuerza de lo religioso en los cambios sociales. En principio, se puede decir que la importancia de la religión en la vida social es indudable: "Su influencia, más allá de la vida personal de los creyentes, ha tenido un importante impacto en el entramado de la vida social que ha marcado la historia de América Latina hasta el día de hoy"¹. El mismo Samuel Huntington, asesor del grupo neoconservador que detenta el poder en los Estados Unidos, reconoce la centralidad de la religión al afirmar que "en el mundo moderno la religión es una fuerza central, tal vez 'la' fuerza central que motiva y moviliza a las personas. Lo que en último análisis cuenta para las personas no es la ideología política ni el interés económico; aquello con que las personas se identifican son las convicciones religiosas, la familia y los credos. Es por estas cosas que ellas combaten y hasta están dispuestas a dar su vida"².

Sin embargo, hay que señalar que la religión es fuerza central en dos sentidos: como fuerza que denuncia y busca transformar el orden establecido y

¹ Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, UNAM-CCyDEL, México, 2006 (Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 1), p. 10.

² Citado por Leonardo Boff, "Papel de las religiones en las políticas mundiales", *Agenda Latinoamericana Mundial 2003*, p. 42.

también como fuerza que legitima y conserva dicho orden. De ahí que nos encontremos con grupos y personas que comparten la misma fe, pero la expresan en prácticas socio-políticas muy diversas, e incluso con objetivos opuestos. Esto obedece a las dos fases o funciones que, de acuerdo con José Comblin, cumple la religión en la sociedad humana:

Por un lado, hay una fase profética, que es factor de liberación del orden establecido. La religión es protesta, impugnación, motivación para luchar, romper las barreras, las costumbres y las leyes, el comportamiento común de la sociedad. En esta fase, la religión es fuerza de cambio.

Por otro lado, hay un principio sacerdotal que es la fuerza de integración en el orden [...] En esta fase, la religión legitima el orden, dándole argumentos sagrados y sacraliza los comportamientos de sumisión e integración en el orden global y de modo general todas las formas de orden.³

En este trabajo me interesa destacar la función profética de la religión, es decir, la religión como fuerza de cambio a partir del aporte de los creyentes para la transformación de las estructuras sociales. La religión o espiritualidad es la que da sentido a la existencia, la que mueve a la acción transformadora, la que proporciona la utopía... pero la utopía entendida no como lo imposible, sino como posibilidad de cambio, como algo que todavía no es pero que se va haciendo, como "un antídoto contra el pesimismo absoluto y paralizante."⁴

Para poder hacer una valoración del aporte de la religión a los movimientos populares, me voy a centrar en el caso concreto del pueblo creyente de Morelos y

³ José Comblin, "Nuevo amanecer en la iglesia", *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*, año 10, núm. 25, Managua, enero-junio 2003, p. 45.

⁴ Carlos Móndeagón, "Utopía y religión en América Latina: la subversión de la esperanza", en Cerutti y Móndeagón, *Religión y política*, p. 116. Este libro incluye una serie de ensayos sobre diferentes aspectos de la utopía y su vinculación con el ámbito de lo religioso y de los movimientos sociales.

su participación en los movimientos sociales que se dieron en ese estado durante los últimos años del episcopado de Sergio Méndez Arceo, entre 1968 y 1983. Si bien es cierto que en todo este proceso fue fundamental la palabra y la acción de don Sergio, durante su periodo episcopal existieron en la entidad, además de él, una variedad de actores sociales –individuales y colectivos– que promovieron experiencias muy ricas de reflexión y organización comunitaria. Me interesa, entonces, reconstruir las influencias recíprocas entre el obispo y otros actores del momento, así como también la interrelación que se dio entre los diferentes actores sociales y los diversos contextos en que éstos se desarrollaron, tomando en cuenta las condiciones del Morelos de la época.

Al hablar de la fuerza de lo religioso en los procesos de transformación social, me estoy refiriendo a la capacidad de movilización del pueblo creyente, a partir de su fe, para asumir la causa de la justicia y contribuir, así, a la modificación de nuestra realidad. Vale la pena mencionar aquí que, si voy a destacar los límites y los alcances de la participación del pueblo creyente en dichas experiencias, es porque coincido con Francois Houtart en el valor que puede tener en la actualidad el aporte de los cristianos a los movimientos sociales: "un espíritu nuevo animando los grupos religiosos puede significar una contribución positiva a una tarea de mayor importancia para la humanidad actual: crear una nueva esperanza frente a un mundo siempre más duro e injusto para los que no entran como actores dominantes en el mercado capitalista y demostrar por su presencia que la

dimensión espiritual y la fe religiosa son también aportes importantes"⁵.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos. En el primero presento el marco teórico-metodológico en que voy a enmarcar mi investigación, para lo cual recupero la sugerente propuesta de una *historia a contrapelo* del filósofo alemán Walter Benjamin, quien critica la legitimación del pasado por los vencedores y propone la profundización en el conocimiento de la historia a partir de la voz de los vencidos. Por otra parte, me propongo recuperar la triple dimensión que inspira la propuesta de una *historia desde abajo*, de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA): la dimensión religiosa, la dimensión científica y la dimensión social. Las dos propuestas me brindaron claves de interpretación para recuperar las experiencias de organización, lucha y resistencia del pueblo de Morelos en el periodo estudiado.

A continuación, en el capítulo dos, describo brevemente las principales transformaciones que se dieron en la entidad durante la segunda mitad del siglo pasado, como consecuencia de la política económica adoptada por el gobierno para promover la industrialización y el desarrollo turístico del estado.

En el tercer capítulo señalo algunas características esenciales del proceso eclesial que se vivió en la diócesis de Cuernavaca durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo. Antes de abordar los cambios que se dieron en Morelos, presento un bosquejo de la situación general de la iglesia católica en América Latina –y en nuestro país– al inicio del periodo estudiado, además de destacar algunos acontecimientos políticos y eclesiales que influyeron en gran medida en el

⁵ François Houtart, "Religión y movimientos populares contemporáneos", *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*, año 10, núm. 25, Managua, enero-junio 2003, p.76.

surgimiento y desarrollo posterior de dichos cambios.

Con base en mi pretensión de reconstruir la historia desde y con los sectores populares, incluyo en el cuarto capítulo una serie de testimonios que me permitieron "cepillar la historia a contrapelo" y, de esa manera, entender mejor los cambios que se dieron en la entidad en la época estudiada. Procuro no interpretar a los actores sociales solamente a partir de lo que ellos dicen de sí mismos, sino también a partir de su práctica social. En este capítulo abordo el origen y el desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEB) en el estado, para valorar qué influencia tuvo la evangelización liberadora sobre la conciencia popular y de qué manera contribuyó a la participación de los cristianos –en especial los miembros de las CEB– en el movimiento popular, además de recuperar sus principales aportes, logros y aprendizajes.

El hecho de ser católica latinoamericana necesariamente influyó en este trabajo de muchas maneras –a la hora de escoger el tema, elegir el material, decidir la metodología y los modelos historiográficos que quiero utilizar, tomar posiciones determinadas ante los hechos estudiados–; pero también influyó el deseo de que mi trabajo sea un aporte para las comunidades, en la medida que logre brindarles elementos para redimensionar la fuerza de lo religioso en los procesos de transformación social y contribuya, de alguna manera, a la recuperación de la memoria colectiva, como forma de resistencia contra el orden establecido.

Concibo la historia como una ciencia que nos ayuda a recuperar y mantener viva nuestra memoria –con su rica herencia de resistencias y de luchas– y que nos

permite dotar de significado nuestro presente a partir del cúmulo de experiencias de todos los hombres y mujeres que vivieron antes que nosotros. Creo también que los historiadores tenemos un compromiso ineludible con nuestra propia época, de ahí la motivación principal al elaborar este trabajo: que mi práctica como historiadora –tanto en el sentido de pensar la historia como en el de construirla cada día– se integre en las prácticas históricas del pueblo y colabore con ellas en la construcción de un futuro diferente para todas y todos.

En palabras de don Sergio: "No caminamos hacia un paraíso, caminamos hacia un mundo mejor, hacia un mundo nuevo, pero tenemos la conciencia de que habrá zig-zag en el camino, de que habrá caídas y habrá resurrecciones, pero nunca debemos perder la esperanza de que el hombre puede cambiar, en que el hombre puede ser dueño de su destino."⁶

⁶ Sergio Méndez Arceo, homilía del 18 de diciembre de 1977, *Correo del Sur* (en adelante CS), año XVII, núm. 857, Cuernavaca, 25 de diciembre de 1977, p.8.

Capítulo 1

Marco teórico-metodológico

1. Marco teórico-metodológico

...renovar a la historia para restituírle su dimensión profunda como historia crítica, vinculada a los movimientos sociales actuales y a las urgencias y demandas principales del presente, a la vez que dispuesta a contribuir y a colaborar, en la medida de lo posible, en la construcción de un futuro diferente, donde se elimine la explotación económica, el despotismo político, y la desigualdad y discriminación sociales, y en donde el provenir no sea visto, como sucede hoy, con aprehensión y con temor, sino por el contrario, con verdadero optimismo y con profunda esperanza.

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Para analizar los límites y los alcances de la participación del pueblo creyente de Morelos en los movimientos populares durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo (1952-1983), he decidido enmarcar mi trabajo de investigación en la propuesta de una "historia a contrapelo" del filósofo y crítico literario alemán Walter Benjamin, teniendo presente, al mismo tiempo, la triple dimensión inspiradora de la propuesta de una "historia desde abajo", de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA).

1.1 "Historia a contrapelo": la propuesta de Walter Benjamin

La historia no sólo tiene la tarea de hacerse de la tradición de los oprimidos, sino también de fundarla.

Walter Benjamin

Nuestro autor nació en Berlín, el 15 de julio de 1892, y murió en la población costera catalana de Portbou, frontera entre Francia y España, el 27 de septiembre de 1940, intentando escapar de la persecución nazi. Su vida se desarrolló en la Europa de los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, época de transformaciones radicales¹ que enmarcaron una crisis profunda y un enorme

¹ De manera muy general, se puede mencionar el aumento de los movimientos obreros, las

pesimismo generalizado en toda Europa, al perderse la fe ciega en el progreso ilimitado y en la civilización, la razón y la cultura europeas. Sin embargo, entre 1925 y 1940 florecieron tendencias filosóficas y artísticas muy diversas, generadas a partir de una serie de cuestionamientos críticos a los fundamentos del mundo europeo contemporáneo.² Es precisamente en este contexto, de extraordinaria efervescencia de la conciencia crítica, donde hay que ubicar el pensamiento y la obra de Walter Benjamín.

Nacido en el seno de una familia acomodada a finales del siglo XIX, cuando Alemania ejercía en Europa la hegemonía económica y cultural, Benjamin fue testigo del desastre social, económico e intelectual provocado en su país por la derrota en la Gran Guerra y la llegada de los nazis al poder en 1933.³ Su manera de mirar la realidad, desde lugares poco comunes y olvidados para el historiador de la época y siempre yendo más allá de lo evidente, le permitió hacer una aguda crítica a la realidad de su tiempo y señalar la urgente necesidad de interrumpir y trastocar el orden vigente.

Este autor encarna la figura del intelectual marginal, en permanente confrontación y ruptura con su entorno inmediato y siempre fuera de las normas y

revoluciones socialistas finalmente fracasadas, la Gran Guerra (1914-1918), la crisis económica de 1929, el surgimiento de ideologías totalitarias como el nazismo, el fascismo y el franquismo, y la Segunda Guerra Mundial.

² Aguirre Rojas menciona el psicoanálisis de Sigmund Freud, la antropología crítica inglesa, la nueva historiografía francesa, los círculos lingüísticos austriacos, los marxistas italianos, rusos, alemanes, húngaros, polacos u holandeses, junto a los sociólogos germanos y a los poetas, literatos y artistas de prácticamente toda Europa. Cf. Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a 'contrapelo'", en *Retratos para la historia*, Contrahistorias, México, 2006, pp. 29s.

³ Para profundizar en la vida de este autor, además del texto de Aguirre Rojas véase Walter Benjamin, *Escritos autobiográficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1996; Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona, 2002²; Uwe Steiner, *Walter Benjamin. An Introduction to His Work and Thought*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2010.

los códigos institucionales, académicos, sociales o culturales. Durante sus últimos años colaboró estrechamente con el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt,⁴ aunque nunca perteneció a él de manera formal. De acuerdo con Jesús Martín-Barbero, "más que a la Escuela de Frankfurt, Benjamin pertenecía a la diáspora, que es todo lo contrario de una escuela, es el mundo de los que no piensan desde un lugar fijo, de los que viven en los márgenes y hacen de ellos no sólo su objeto de estudio sino el secreto de su libertad y el lugar móvil de su pensamiento"⁵.

Sus escritos incursionan en diferentes temas de la literatura, la cultura y la historia, lo que permite realizar abordajes teóricos diversos. Hasta hace un par de décadas, más bien se le consideraba historiador de la cultura, pues se había privilegiado la recuperación de sus textos sobre el arte y la literatura.⁶ De esta manera se reducía el complejo proyecto filosófico de Benjamin, al no considerar que, por medio de la crítica literaria, el autor buscaba formular sus ideas políticas, además de compartir sus reflexiones sobre la ubicación social del intelectual, su función y su importancia en la sociedad. En las últimas décadas se ha recuperado, cada vez más, el aspecto ético y político de su obra, de modo que el filósofo alemán se ha convertido en punto de referencia inevitable para numerosas reflexiones y debates sobre la realidad política, social, filosófica y estética de

⁴ A sus miembros y seguidores se les ha dado el nombre de "Escuela de Frankfurt". Inspirándose en Carlos Marx, Sigmund Freud y Max Weber, hicieron una síntesis de filosofía y teoría social para desarrollar una teoría crítica de la sociedad contemporánea.

⁵ Jesús Martín-Barbero, "Mis encuentros con Walter Benjamin", prólogo, en Jesús Martín-Barbero y Hermann Herlinghaus, *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*, Iberoamericana/Vervuert Verlag, Madrid, 2000, p. 6.

⁶ Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, trad. Horacio Pons, FCE, Argentina, 2003, p. 12.

nuestro tiempo.⁷

Una característica de este pensador alemán es su capacidad de lograr un distanciamiento crítico frente a las realidades que estudia, descubriendo en ellas –y ofreciéndonos en sus textos– claves que nos permiten profundizar nuestra comprensión de dichas realidades.

1.1.1 Sobre el concepto de historia⁸

En este texto sintetizó el autor su concepción de la historia. En realidad se trata de un borrador elaborado en diferentes momentos entre finales de 1939 y principios de 1940, a partir de una serie de notas escritas en un cuaderno y en diversos papeles sueltos.⁹ En la carta que Benjamin escribió en febrero de 1940 a Max Horkheimer, le informaba haber terminado de escribir una serie de tesis sobre el concepto de historia; el texto era un primer intento de formular un aspecto de la historia que implicaría "una ruptura irreparable entre nuestro modelo de interpretación y los restos del positivismo que [...] todavía determinan las maneras de interpretar la

⁷ En octubre de 2010, por ejemplo, se llevó a cabo en Buenos Aires, el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria: *Recordando a Walter Benjamin. Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria*. Para conmemorar los 70 años de su muerte, se presentaron más de 350 ponencias, agrupadas en cuatro mesas temáticas: Memoria, Estética y literatura, Historia y Vida urbana. Agradezco a Fernando Matamoros haberme proporcionado la memoria de este evento.

⁸ En este trabajo utilizo la edición de Bolívar Echeverría: Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ed. y trad. Bolívar Echeverría. Versión electrónica: www.bolivare.unam.mx/traducciones/tesis.pdf. Consultada el 3 de febrero de 2010. Esta edición incluye el texto *Sobre el concepto de historia* y una colección de apuntes, variaciones de las tesis y fragmentos sueltos escritos por el propio Benjamin durante la elaboración de sus tesis. Véase también Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid, 2009². El autor, además de recoger las versiones alemana y francesa de las *Tesis*, incluye un apartado que denomina *sentido y actualidad*, en el que trata temas centrales de nuestra época como: el examen de la ciencia y la técnica, la complicidad entre progreso y barbarie, el derecho de los vencidos a la justicia, el papel de la memoria, la religión y el marxismo, entre otros.

⁹ Cfr. Bolívar Echeverría, "Benjamin, la condición judía y la política", en Benjamin, *Tesis*, p. 4.

historia que nos son más cercanas y familiares."¹⁰ Dos meses más tarde envió a Gretel Adorno una copia mecanuscrita de su trabajo, al que tituló *Sobre el concepto de historia*¹¹; en su carta decía: "La guerra y la constelación que trajo consigo, me llevó a escribir una serie de pensamientos que había llevado conmigo durante veinte años, incluso resguardándolos de mí mismo"; además, ubicaba sus reflexiones en el contexto de su obra completa, señalando que la tesis xvii revelaba "las conexiones ocultas, pero decisivas, entre estas observaciones" y los trabajos previos, "ofreciendo información precisa sobre el método seguido en estos últimos"¹².

En sus tesis, Benjamin asigna al materialismo histórico la tarea de escribir la historia confrontando de manera crítica la historiografía oficial, identificada con los intereses de los grupos dominantes. Sin embargo, nuestro autor es igualmente crítico de los fundamentos teóricos del discurso comunista o socialista de su época. Cabe señalar que accedió al marxismo por sus propias vías, pues al mirar el pasado no le interesaba tanto el desarrollo de las fuerzas productivas en sus contradicciones con las relaciones de producción, sino la lucha a muerte entre

¹⁰ Citada por Steiner, *Walter Benjamin*, p. 166. Steiner señala que, si bien su carácter inconcluso impediría en ese momento su publicación, el hecho de informar a Horkheimer sobre su trabajo era una manera de hacerle saber que compartía la preocupación de sus amigos en los Estados Unidos sobre los problemas teóricos con que los confrontaba la situación internacional. Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

¹¹ El texto se publicó por primera vez en 1942, en un número especial de la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, titulado *A la memoria de Walter Benjamin*. En copia mimeografiada se publicaron el texto de Benjamin –que Theodor Adorno tituló *Tesis sobre la filosofía de la historia*–, una nota bibliográfica de sus obras y tres ensayos –dos de Horkheimer y uno de Adorno. Steiner, *Walter Benjamin*, p. 174.

¹² Carta escrita a finales de abril o principios de mayo de 1940. Citada por Steiner, *Walter Benjamin*, p. 166. Un mes y medio después de haber enviado sus tesis a Gretel Adorno, tuvo que huir de París tras la capitulación del 21 de junio. Antes de escapar apenas tuvo tiempo para dejar una parte de sus manuscritos a Georges Bataille, quien los escondió en la Biblioteca Nacional. El 25 de junio de 1940, dejó una nota a sus compañeros del grupo en que intentaba escapar de la persecución alemana. En ella escribió: 'En un situación desesperada, no tengo más opción que terminarla. En un pequeño pueblo de los Pirineos, donde nadie me conoce, mi vida llega a su fin.' " Cfr. Steiner, *Walter Benjamin*, p. 173.

opresores y oprimidos. Basaba su crítica en el reconocimiento de que la "evolución comunista" o "socialista" había sido un intento fracasado, y en sus tesis planteó lo que debería ser "el núcleo de un discurso socialista o comunista diferente –¿del futuro?–, verdaderamente histórico y verdaderamente materialista"¹³.

Benjamin nos propone una forma distinta de mirar el pasado y de reflexionar sobre él, rompiendo tanto con la versión historicista –orientada a la reconstrucción de los hechos "como verdaderamente sucedieron"– como con la idea de un progreso lineal. Rechaza las filosofías del progreso y señala que la sociedad ha construido una ilusión de progreso en ascenso, donde los viejos esquemas quedan atrás y en el horizonte se abre la promesa de un futuro pleno.

Refuta esta idea en su tesis IX, mediante la metáfora del *Angelus Novus*:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (tesis IX)

Nuestro autor considera que el progreso, más que acumulación de logros y victorias, es un "cúmulo de ruinas", porque siempre va acompañado de evidentes "retrocesos de la sociedad" (tesis XI). En este sentido, señala que "no hay

¹³ Echeverría, "Benjamin", p. 11.

documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie" (tesis VII), ya que "no sólo debe su existencia al esfuerzo de quienes lo crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos"¹⁴.

Ante la concepción del tiempo como algo vacío, lineal y homogéneo (tesis XIII) –que sustenta la idea de un progreso lineal y en ascenso– Benjamin propone el concepto del *jetztzeit* ("tiempo del ahora" o "tiempo-ahora"), que es un tiempo denso, lleno de líneas, proyectos y propuestas en conflicto permanente. Un tiempo en el que es posible unir, en torno de un dato del presente, a ciertos pasados que son relevantes para su explicación, y con los cuales ese tiempo actual tiene conexiones específicas; un tiempo "en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico"¹⁵. Para nuestro autor, el tiempo mesiánico es el tiempo de la posibilidad revolucionaria, y entiende la revolución como la interrupción del tiempo vacío que avanza ciega y homogéneamente: "Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren"¹⁶.

De acuerdo con Benjamin, "articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como verdaderamente fue'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro" (tesis VI). Stefan Gandler nos explica:

En el momento del peligro vemos las imágenes de los recuerdos no como algo pasado, como algo que está a distancia, separado por el tiempo de nosotros hoy, sino como algo presente *en este momento*. Nos confrontamos de manera inmediata

¹⁴ Benjamin, "Variantes", en *Tesis*, pp. 67s.

¹⁵ Benjamin, "Tesis A", en *Tesis*, p. 33.

¹⁶ Benjamin, "Apuntes sobre el tema", en *Tesis*, p. 40.

con estas imágenes y nos vemos a nosotros mismos en ellas. Éste es el único momento en el cual lo que llamamos memoria es realmente capaz de hacernos entender algo nuevo. En otros actos de "memoria", no hacemos otra cosa que *usar* imágenes ya suavizadas y preparadas para fundamentar todo lo que de por sí estamos pensando e imaginándonos. Pero estos *no* son actos de memoria, sino una cita superficial y sin seriedad de imágenes que ya están domesticadas por el signo que les dimos en el contexto de nuestras explicaciones.¹⁷

La historia se construye, entonces, rescatando restos y jirones de la experiencia, pero no a favor de la fragmentariedad, sino como un gesto político: rescatar experiencias y preservarlas frente a la siempre latente posibilidad del conformismo (tesis vi). El método que nos propone el crítico alemán para superar la idea del acto reflexivo como un progreso lineal e ininterrumpido, es detener los pensamientos (*ihre Stillstellung*):

Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *chock* que la hace cristalizar como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que en la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto substancioso de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo, como semilla preciosa pero insípida. (tesis xvii)

Pero "no se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con

¹⁷ Stefan Gandler, "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?", en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM-FFyL/Era, México, 2005, pp. 62s.

el ahora es puramente temporal (continua), la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos."¹⁸ Esta es, para Benjamin, la tarea del historiador: "Hacer saltar el presente fuera del *continuum* de tiempo histórico"¹⁹.

Abordo a continuación los dos elementos de la propuesta benjaminiana que quiero recuperar: la tradición de los oprimidos y la débil fuerza mesiánica.

1.1.1.1 La tradición de los oprimidos

Benjamin sostiene que "la construcción histórica está consagrada a la memoria de los sin nombre"²⁰, es decir, los integrantes de los sectores populares y las clases sociales sometidas que con su trabajo, sus luchas y sus acciones de resistencia y transformación, van tejiendo cada día la historia humana. De ahí su oposición a la versión oficial de la historia elaborada por los vencedores, pues considera que cada avance, cada triunfo, se ha logrado cancelando y marginando las diversas alternativas propuestas y demandadas por los vencidos. Si tomamos en cuenta que cada época histórica construye el pasado en función de sus intereses y necesidades, tenemos entonces que "la historia que hemos vivido y construido *no era la única posible* que podía desarrollarse, y sólo se ha afirmado sobre la derrota y el sometimiento de las varias historias alternativas, vencidas pero igualmente factibles"²¹. Para Benjamin, la "tarea de la historia es adueñarse de la tradición de los oprimidos"²², recuperando todos esos pasados derrotados que no figuran en los libros. Para lograrlo, el historiador debe "cepillar la historia a contrapelo" (tesis

¹⁸ Benjamin, "Fragmentos sueltos", en *Tesis*, p. 58.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰ Benjamin, "Fragmentos sueltos", en *Tesis*, p. 55.

²¹ Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del mal historiador. O ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, Contrahistorias, México, 2004⁷, p. 45.

²² Benjamin, "Temas varios", en *Tesis*, p. 47.

vii), "sirviéndose para ello de hasta el último de los recursos"²³.

Cepillar la historia a contrapelo significa, entonces, someter a una crítica rigurosa la versión oficial y dominante, haciendo justicia a los perdedores y rescatando todos esos pasados que siguen vivos y forman parte de nuestro presente. Es así como la tradición de los oprimidos se convierte en fuente de conocimiento y esperanza, en la medida que incorpora, al conjunto de desastres y despojos del pasado, toda una serie de experiencias de rebeldía, resistencia y organización que nos permite imaginar y construir una realidad diferente.

1.1.1.2 La débil fuerza mesiánica

Algo que llama la atención en la obra del filósofo alemán, y que Bolívar Echeverría considera "tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamin en esta pequeña obra inconclusa"²⁴, es su deseo de incorporar al materialismo histórico²⁵ ciertos elementos del mesianismo judeocristiano²⁶. El

²³ Benjamin, "Fragmentos sueltos", en *Tesis*, p. 56.

²⁴ Echeverría, "Benjamin", p. 12.

²⁵ La concepción materialista de la historia es el marco conceptual creado por Carlos Marx –y utilizado por él y por Federico Engels– para analizar científicamente la historia humana. El materialismo histórico investiga la sociedad a partir de la forma como los seres humanos se organizan colectivamente para controlar la naturaleza y responder a sus necesidades materiales. Al explicar las revoluciones políticas y sociales por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y por la lucha de clases, Marx y Engels combatieron tanto la visión burguesa de la historia –que se basa en la historia de las ideas y de los grandes personajes– como las corrientes socialistas que derivaban la lucha por el socialismo de los ideales abstractos de justicia, libertad e igualdad.

²⁶ De acuerdo con Armido Rizzi, el mesianismo es la utopía de un mundo justo y feliz, que la promesa de Dios transforma en posibilidad objetiva y que la obediencia del hombre, renovada por el espíritu, está llamada a traducir en la realidad. Cf. *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Milán, 1981, p. 57. Mario Cimosá nos dice que, hoy día, la palabra mesianismo no indica solamente la esperanza de una salvación realizada por un mesías futuro en el ámbito de la religión judeocristiana, sino que comprende todos aquellos movimientos políticos y religiosos que tienden a renovar la sociedad y a dar una respuesta a todos los problemas de incertidumbre y de angustia que la oprimen". Mario Cimosá, "Mesianismo", en Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi y Antonio Girlanda (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 170-187. Versión electrónica en: www.mercaba.org/dictb/m/mesianismo.htm. Consultada el 29 de junio de 2011.

autor considera que el materialismo histórico "puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología" (tesis I)²⁷. Ahora bien, lo que le interesa no es la restauración mesiánica al final de los tiempos, sino el mesianismo como principio-esperanza que permite la redención política –e histórica– de las reivindicaciones pendientes del pasado, de las víctimas y las derrotas sufridas por las generaciones que nos precedieron.

De acuerdo con el autor, en la idea del pasado –que es el asunto de la historia– "late inseparablemente la de la redención" (tesis II). Esta nos orienta a recuperar las luchas del pasado que siguen vivas en el presente, dado que –dice– "un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos" (tesis II). Esa "débil fuerza mesiánica" puede transformarse en fuerza revolucionaria si rompemos con el concepto de tiempo lineal y nos damos cuenta de la relación dialéctica que existe entre el pasado y el presente.

Para trasladar la esperanza de las generaciones anteriores hacia nosotros, Benjamin se basa en el hecho de que la esperanza no viene del futuro, sino de los múltiples pasados que se combinan para dar origen a la rica diversidad del presente, moldeado también a partir de las repetidas experiencias de resistencia y de lucha de quienes nos precedieron. En la tradición de los oprimidos, "la clase trabajadora se presenta como [...] la clase vengadora, la clase liberadora", pero no

²⁷ En una variante de la tesis I, Benjamin señala que el juego de ajedrez ilustra "la controversia sobre el verdadero concepto de la historia". Cfr. "Variantes", en *Tesis*, p. 65.

de las generaciones futuras sino de las pasadas, en la medida que la energía y la fuerza para el cambio "se nutren más de la imagen verdadera de los antecesores sometidos que de la imagen ideal de los descendientes liberados"²⁸.

Benjamin reitera que "encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esta idea: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence" (tesis vi). Esto tiene que ver con la necesidad de asumir una postura crítica ante la historia que escriben los vencedores –escrita siempre, como todas las historias, en función de sus intereses–, y la consiguiente exigencia de construir una historia desde la realidad de las víctimas, a fin de rescatar todos esos pasados derrotados que, con su cúmulo de experiencias, nos permiten alimentar de manera permanente las luchas de liberación.

Hasta aquí los elementos que retomo de la concepción de la historia de Benjamin.²⁹

1.2 "Historia desde abajo": la propuesta de CEHILA

Para escribir esta historia, tal vez necesitamos liberar la sofisticada ilustración de su solipsismo destructivo y reaprender del otro a compartir el pan, el pensamiento y la palabra; reaprender –adultos con la espontaneidad de los niños– a comer con las manos, pensar en voz alta y escuchar boquiabiertos.

Paulo Suess

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) es fruto del movimiento de renovación del cristianismo que empezó en América

²⁸ Benjamin, "Temas varios", en *Tesis*, p. 48.

²⁹ Para más información, además de las obras citadas se puede consultar Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, Era, México, 2006.

Latina en los años 60 y 70 del siglo pasado –a partir del *aggiornamento* promovido por el concilio Vaticano II– y de una intuición compartida, entre muchos otros, por el sacerdote Charles de Foucauld, el papa Juan XXIII, y los obispos Hélder Câmara y Sergio Méndez Arceo. En 1959, el filósofo argentino Enrique Dussel percibió la necesidad de elaborar una historia de la iglesia desde el punto de vista de los pobres, los oprimidos y los marginados: una historia "al revés", desde abajo.³⁰ En 1964, su proyecto de una historia crítica fue respaldado por el Instituto de Estudios Políticos para América Latina (IEPAL) de Montevideo,³¹ y en 1972 el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA), del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), promovió la organización de una comisión que estudiara la historia de la iglesia en el continente. Fue así como, en julio de ese mismo año, en una reunión del IPLA en Montevideo, se fundó CEHILA como una comisión parte del CELAM, para promover el estudio de la historia de la iglesia desde la óptica de los pobres y los excluidos.³² Sin embargo, aunque CEHILA nació como una comisión del episcopado latinoamericano, la oposición del nuevo secretario general del CELAM –Alfonso López Trujillo– hizo que unos cuantos meses más tarde, en la asamblea fundacional –celebrada en Quito del 3 al 7 de enero de 1973–, CEHILA se desvinculara del CELAM y se constituyera como una entidad independiente, con

³⁰ Cfr. "Historia de CEHILA. Perspectiva histórica", basada en un artículo de José Oscar Beozzo, en: www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html. Consultada el 20 de julio de 2010. Véase Enrique Dussel, "Palabras preliminares", en *Historia general de la iglesia en América Latina*, t.I: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, CEHILA/Sígueme, Salamanca, 1983, p. 12.

³¹ Se trata de su obra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Cfr. Enrique Dussel, "Presentación", en CEHILA, *Para una Historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latino-americano de CEHILA, en Quito (1973)*, Nova Terra, Barcelona, 1975, p. 8.

³² Cfr. "Introducción" en CEHILA, *Proyecto Memoria de la CEHILA*. En: www.cehila.org/Historia_m_nima.html. Consultada el 18 de julio de 2010.

"completa libertad científica"³³.

En 1984 se llevó a cabo su primera conferencia general en la ciudad de México. Proyectada para conmemorar su décimo aniversario, fue presidida por los obispos mexicanos Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) y José Llaguno (vicariato de la Tarahumara), y por el obispo chicano Ricardo Ramírez (Las Cruces, Nuevo México).³⁴ De acuerdo con el resumen preparado para el catálogo de CEHILA, los debates de esta primera conferencia giraron en torno a diversos "*polos problemáticos* o cuestiones planteadas en tensión entre dos extremos, y cuya solución todavía se está lejos de alcanzar." Dichos polos son:

1. entre una historia de la iglesia con visión tradicional, antiliberal y conservadora, y una historia de la iglesia crítica, realizada a partir del pueblo oprimido latinoamericano;
2. entre una autoridad eclesiástica que no está acostumbrada a verse reflejada en la historia y un historiador que lleva su análisis hasta el presente. Esto produce conflictos, prohibiciones e incluso persecuciones;
3. entre una visión individualizada de las iglesias y una lectura del fenómeno cristiano con espíritu ecuménico;
4. entre una historia que responde a los intereses de la comunidad científica y otra que responde a los intereses de la comunidad concreta de las iglesias. Ambas son realizadas por historiadores científicos, que pueden ser creyentes o no;
5. entre una historia de la iglesia más académico-universitaria y otra más pastoral,

³³ Cfr. José Oscar Beozzo, "Los resultados de la discusión historiográfica en la CEHILA", *XX Siglos*, año X, núm. 42, Madrid, 1999/4, p. 98.

³⁴ En ella participaron 152 historiadores, pastoralistas y militantes de 23 países latinoamericanos y caribeños, Canadá, Estados Unidos, Francia, Italia, España, Bélgica, Holanda, Alemania e India.

dirigida a destinatarios populares;

6. entre una historia de la iglesia "machista" y otra que descubre el lugar de la mujer en la historia;

7. entre un enfoque multidisciplinario de historiador, sociólogo, teólogo, etcétera, y el enfoque exclusivo del historiador de la iglesia.³⁵

La mayor parte de estas tensiones se vincula, de alguna u otra forma, con los tres ámbitos que constituyen el quehacer de CEHILA: lo social, lo científico y lo religioso. Estos tres ámbitos, a su vez, integran la triple dimensión que inspira su propuesta historiográfica: el compromiso creyente, la aplicación de una metodología que garantice la calidad científica de la investigación y la opción epistemológica por los pobres y excluidos.³⁶

1.2.1 La dimensión religiosa

Esta dimensión se refiere al compromiso religioso del historiador como miembro de una comunidad de creyentes. No podemos olvidar que CEHILA nació como una comisión especializada del CELAM, por lo que sus primeros integrantes fueron católicos y, muchos de ellos, miembros del clero. No obstante, desde sus

³⁵ Cfr. "Simposios de la CEHILA". Para abundar en el debate metodológico al interior de CEHILA, se pueden consultar los siguientes libros publicados por la comisión: *Para una historia; Bartolomé de Las Casas (1474-1974)* y *la historia de la iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1976; *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, DEI, San José, 1981; *Para uma História da Igreja na América Latina. O debate metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1986; *Vinte anos de Produção Historiográfica da CEHILA. Balanço Crítico*, Boletín CEHILA 47-48, São Paulo, marzo 1994. Véase también Eduardo Hoornaert (ed.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1995; Paulo Suess, "A história dos Outros escrita por nós. Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina", en: [www.cimi.org.br/?action=read &id=373&id=1699&system=news](http://www.cimi.org.br/?action=read&id=373&id=1699&system=news), consultado el 14 de julio de 2010; Beozzo, "Resultados" y Sergio Ricardo Coutinho, "Os 25 anos da CEHILA: da história da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina". Version electrónica: <http://bmgil.tripod.com/csr09.html>, consultado el 20 de julio de 2010.

³⁶ Cfr. Enrique Dussel, "Tensiones que constituyen la personalidad funcional de CEHILA", en: CEHILA, *Vinte anos*, pp. 15-17 y el texto "Historia de CEHILA".

inicios promovió el diálogo con las diferentes iglesias cristianas surgidas de la reforma protestante, y poco a poco fue ganando importancia la necesidad de promover el diálogo de los cristianos latinoamericanos y caribeños con las religiones indígenas y afroamericanas³⁷.

Por otra parte, como se verá más adelante, la comisión surgió en un momento en que la iglesia latinoamericana desempeñaba un papel muy importante en la vida política y social de América Latina y el Caribe. La dimensión religiosa de CEHILA la llevó a realizar su trabajo como un servicio social, desempeñado de manera ecuménica y con el propósito de que fuera divulgado, conocido y utilizado por las comunidades cristianas y sus asesores pastorales³⁸.

En lo que se refiere a su concepto de iglesia, CEHILA asumió el modelo eclesiológico promovido por el concilio Vaticano II: la iglesia como pueblo de Dios. Después de la conferencia de Medellín, en 1968, el término se vinculó a otros como "pueblo de los pobres y oprimidos" e "iglesia de los pobres"³⁹.

1.2.2 La dimensión científica

De acuerdo con la propuesta historiográfica de Dussel, "la Historia de la Iglesia reconstruye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero, al mismo tiempo, la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico."⁴⁰ Este criterio metodológico fue aprobado

³⁷ Cfr. Dussel, "Tensiones", p. 15, y Beozzo, "Resultados", pp. 98s.

³⁸ Cfr. "Historia de CEHILA".

³⁹ Cfr. Beozzo, "Resultados", p. 98.

⁴⁰ Enrique Dussel, "Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América

en 1974, en la asamblea de CEHILA en Chiapas, pero muchas voces empezaron a insistir en la necesidad de separar la historia y la teología⁴¹.

Las ciencias sociales enriquecieron el trabajo al aportar nuevos enfoques de análisis y diversas perspectivas para realizar el trabajo, sin que se dejara de lado la teología como elemento de interpretación del hecho histórico.

1.2.3 La dimensión social

CEHILA no sólo se ocupa de los pobres, sino que estudia e interpreta la historia desde y con los pobres. Esta dimensión es el criterio orientador central del quehacer de CEHILA: la opción epistemológica por los pobres y excluidos, que son quienes constituyen el lugar hermenéutico desde donde se interpreta el sentido de los hechos históricos.

En los inicios de CEHILA, los pobres tenían un rostro un tanto difuso; el término "evocaba a los desheredados de la historia, los sin voz y sin vez"⁴². Desde una perspectiva socio-económica, se buscaba al pobre sobre todo entre los integrantes de las clases explotadas, y se le identificaba con el indio, el negro, la mujer. Sin embargo, poco a poco se le empezó a descubrir también en el mestizo, el campesino, el obrero, el migrante, el homosexual...

Al escoger al pobre como criterio interpretativo, CEHILA ubicó su quehacer en una corriente historiográfica que Paulo Suess denomina "advocatoria o solidaria", la cual, "al cepillar la historia oficial a contrapelo es, intencionalmente,

Latina", en CEHILA, *Para una Historia*, p. 35.

⁴¹ Véase José Oscar Beozzo, "Valor e limite da explicação histórica", en *Vida pastoral*, núm. 121, São Paulo, marzo-abril 1985, p. 19.

⁴² Beozzo, "Resultados", p. 98.

una historia antisistémica":

No hay discursos historiográficos desinteresados ni prácticas "puras". Los intereses nos vinculan a determinadas causas y justifican nuestras elecciones. Al hablar de lo que ya fue, la causa del otro exige que hablemos de lo que está siendo y de aquello que puede llegar a ser. [...] El futuro puede ser pensado sin esperanza para los otros/pobres, como extensión de las aporías sistémicas del presente o como incorporación en utopías previamente establecidas. Pero el futuro puede también ser pensado en una perspectiva de esperanza, como "inédito-viable"...⁴³

Suess considera que la finalidad de la historia debe ser la construcción del proyecto de vida del pueblo: "la verdadera historia, en la perspectiva de una hermenéutica a partir del otro/pobre, es siempre aquella que, a partir del pasado, fortalece el proyecto histórico del respectivo pueblo o grupo social. La verdad debe ser articulada con la vida."⁴⁴ De ahí que esta dimensión exija mantener la vinculación "con los sectores populares, sus lenguajes, sus luchas, su cultura, sus sueños"⁴⁵.

Para terminar de presentar la propuesta de CEHILA, vale la pena recordar lo que escribió Enrique Dussel en 1994, al hacer un recuento de las tensiones que se habían dado hasta entonces entre los tres campos de acción del quehacer de la comisión:

En CEHILA pueden participar miembros que intenten recolectar materiales para la memoria de la iglesia, de las comunidades eclesiales pobres, etc., sin alcanzar un grado de cientificidad adecuada. O viceversa, científicos increyentes que sin embargo estén dispuestos a colaborar con los creyentes en una labor común.

Hasta podría darse el caso de alguien que desee hacer historia de las iglesias sin

⁴³ Paulo Suess, "História dos Outros". El concepto inédito viable, utilizado por Paulo Freire, es la creencia en la utopía, en la posibilidad de realizar el futuro posible a partir del análisis del presente.

⁴⁴ Suess, "História dos Outros".

⁴⁵ "Historia de CEHILA".

una clara referencia a lo popular, pero admitiendo que el tono general de las obras de CEHILA se hace en esa dirección.

Todo esto supone complejidades descriptivas de las posiciones, dificultades científico-metodológicas, y diversos tipos de compromisos existenciales. Por ello creo que todos estos polos e intersecciones exigen no endurecer una posición sino mantenerla abierta en tensión creadora. [...] Abandonar algún polo de dicha estructura en tensión sería perder riqueza e internarse en algo distinto. Es decir, se transformaría en un grupo eclesial sin impacto académico o popular; en un grupo intraacadémico sin influencia eclesial o popular; en grupo populista sin presencia en las iglesias o en el mundo científico. [...] Si se pretendiera simplificar estas tensiones en beneficio de uno o dos de los polos exclusivamente, opino que CEHILA perdería su personalidad.⁴⁶

1.3 Sobre mi propuesta

Hay varios puntos de encuentro entre la concepción de la historia de Walter Benjamin y la propuesta historiográfica de CEHILA:

- a) ambas coinciden en la necesidad de escribir una historia desde las víctimas, que se convierten, así, en criterio de interpretación de los hechos históricos;
- b) ambas rechazan la idea de un progreso lineal y ascendente, e intentan desenmascarar los daños que el progreso ha causado en la naturaleza y la sociedad;
- c) ambas se oponen a la versión triunfalista de la historia oficial y quieren elaborar una historia crítica, recuperando del pasado los elementos que permitan a las víctimas asumirse como sujetos de su propia historia;
- d) ambas coinciden en que las víctimas son fuente de conocimiento y de esperanza, pues cuentan con una serie de experiencias de resistencia y

⁴⁶ Dussel, "Tensiones", p. 17.

organización que pueden contribuir a la construcción de una realidad diferente;

e) ambas tienen un compromiso con la liberación de las víctimas.

Aporte adicional de CEHILA son su contexto latinoamericano y su dimensión religiosa.

Mi interés por enmarcar mi investigación en las propuestas de Benjamin y CEHILA obedece a que con ella quiero recuperar, precisamente, las experiencias de organización, lucha y resistencia que se dieron en el pueblo pobre de Morelos durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo. Pretendo reconstruir la historia "a contrapelo", desde los empobrecidos, analizando y valorando el proceso a partir de las diversas maneras como los sectores populares percibieron, sintieron y vivieron los acontecimientos y los cambios que se dieron en la época.

¿Qué implicaciones tuvo, para el pueblo creyente de Morelos, el reconocerse como sujeto de su propia historia? ¿Qué modificaciones hubo en su participación religiosa, política y social? ¿Qué aportaron las comunidades eclesiales de base a los movimientos populares que se desarrollaron en el estado en esos años? ¿De qué manera contribuyeron al fortalecimiento de las resistencias populares? Estas son las preguntas que quiero responder con mi trabajo. Si me voy a centrar en los límites y los alcances de la participación del pueblo creyente en dichas experiencias, es porque quiero mostrar el aporte que se puede hacer desde la dimensión espiritual y la fe religiosa para construir una sociedad distinta. Ésta es mi manera de seguir, como Benjamin, buscando en nuestra historia esa chispa de esperanza que sólo podremos encender si nos ubicamos del lado de los oprimidos y de las víctimas, reconociendo la deuda con un

pasado que espera redención.

1.3.1 Aclaración semántica de algunos términos empleados en este trabajo

1.3.1.1 *El pueblo*

El sujeto de mi trabajo es el pueblo de Morelos, pero vale la pena aclarar el término porque puede entenderse de diversas maneras. Leonardo Boff señala, entre los varios sentidos que se han dado al término pueblo: "conjunto de súbditos o ciudadanos de un mismo Estado", "población perteneciente a una misma cultura", "conjunto indiferenciado de los miembros de una sociedad", "sector pobre, analfabeto y casi siempre marginado de la población", "categoría *histórica* que se sitúa a caballo entre la «masa» y las «élites» [...y surge cuando] del interior de la masa nacen grupos, asociaciones y movimientos populares que se transforman en actores históricos secundarios y subalternos"⁴⁷; por último –y éste es el sentido que me interesa recuperar–, menciona que el concepto pueblo también se aplica "al *resultado* de la amplia red de comunidades, asociaciones, sindicatos y movimientos populares autónomos y articulados entre sí que, desde el interior de la masa y en contra del espíritu de ésta, se va formando en tensión y en contraposición a las «élites», con la vocación de transformar a todos –masa y «élites»– en un mismo pueblo asentado sobre las más diversas formas de participación y de comunión".⁴⁸

Enrique Dussel, por su parte, utiliza el concepto pueblo como categoría

⁴⁷ Leonardo Boff, "La «Iglesia Popular»: su teología, su justificación y su misión", en ...*Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986² (Presencia teológica, 31), pp. 50-58.

⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 55s.

"estrictamente política (ya que no es propiamente sociológica ni académica)". Este autor distingue entre *plebs* –el pueblo "como opuesto a las élites, a las oligarquías, a las clases dirigentes de un sistema político"– y *populus* –todos los ciudadanos–, pero señala que la *plebs* "tiende sin embargo a englobar a todos los ciudadanos en un *nuevo* orden futuro donde las actuales reivindicaciones serán satisfechas y alcanzarán una igualdad gracias a la lucha solidaria por los excluidos". Dussel retoma el concepto de "bloque" empleado por Antonio Gramsci, para indicar que se trata de "un conjunto integrable y desintegrable", que "puede tener contradicciones en su seno", que "aparece con fuerza en un momento y desaparece cuando haya cumplido su tarea (si es que lo logra)". Agrega que se trata de un "bloque social", porque surge de los conflictos de los campos materiales, y termina definiendo el pueblo como el "bloque social de los oprimidos".⁴⁹

Con base en lo anterior, cuando hablo del pueblo me estoy refiriendo al conjunto de comunidades y grupos que tienen conciencia de su situación de marginación y buscan transformar las estructuras y las relaciones sociales por medio de un proyecto igualitario y participativo para toda la sociedad; es decir, me estoy refiriendo al "bloque social de los oprimidos".

Ahora bien, cuando hablo del *pueblo creyente*, hablo de la comunidad "que cumple, en el nivel social, familiar y personal, las prácticas de la Iglesia (de manera distinta, frecuentemente, de lo que la estructura eclesial lo exige)"⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2006, pp. 91s.

⁵⁰ Dussel, "Aclaraciones metodológicas", en *Historia general de la iglesia en América Latina*, t.I: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, CEHILA/Sígueme, Salamanca, 1983, p. 74.

Más adelante veremos que en América Latina, durante la segunda mitad del siglo xx, algunos sectores de ese pueblo creyente se involucraron activamente en un proceso de renovación eclesial que dio origen a un nuevo modelo de iglesia: la iglesia de los pobres.

Ahora bien, hablar de *pueblo pobre* es más complejo, porque hay que tener presentes las diversas expresiones de la pobreza para no reducirla a su aspecto económico.

1.3.1.2 Los pobres

Pobres son las y los *oprimidos*, *marginados* y *excluidos* por su condición económica, sí, pero también por su nivel educativo, su raza, su religión, su edad, su sexo, su preferencia sexual... Al hablar de excluidos no me refiero a que estén *fuera* del sistema socio-económico vigente –porque éste nos implica a todos–, sino a que están excluidos de sus beneficios. En palabras de Jon Sobrino:

En un intento de síntesis, quizás podemos decir que *pobres* son los *carentes* y oprimidos, en lo que toca a lo básico de la vida material; son los *que no tienen palabra ni libertad*, es decir, *dignidad*; son los *que no tienen nombre*, es decir, *existencia*. Esto último se repite pero hay que recalcarlo: *pobres son los que no existen*.

Los pobres, históricamente, son *víctimas*, y también, en cuanto tales, configuran el proceso de liberación...⁵¹

1.3.1.3 La iglesia

La iglesia es definida por Dussel como "institución-profética, en el sentido de que es una institución *en* el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para

⁵¹ Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 48 y 91 respectivamente.

relanzar la historia adelante, desde los pobres."⁵² La iglesia está constituida por cristianos que pueden optar por diferentes "modelos" de iglesia, sin que éstos sean nuevas iglesias o iglesias paralelas; simplemente comprenden a la iglesia y sus relaciones de diferente forma.⁵³ En los extremos tenemos:

a) iglesia de cristiandad = modelo de iglesia centrado en el poder y la autoridad eclesiásticos. Sus intereses suelen identificarse con los intereses del estado y las clases dominantes, a quienes ofrece legitimación. Las relaciones internas son más bien verticales, jerárquicas y autoritarias.

b) iglesia de los pobres = modelo de iglesia centrado en la solidaridad con los pobres, que promueve una vida eclesial comunitaria y más participativa. Sus intereses se identifican con los intereses de los pobres y oprimidos. De acuerdo con Leonardo Boff, en la iglesia de los pobres, también llamada iglesia popular, "el pobre no es sólo el que nada tiene, sino también el que tiene, que es, junto a otros, el principal agente en la construcción de una convivencia más generadora de vida y de felicidad colectiva"⁵⁴.

1.3.2 Fuentes consultadas

Para reconstruir la historia del pueblo Morelos durante el episcopado de Méndez Arceo acudí a fuentes primarias y secundarias; bibliográficas, hemerográficas y electrónicas; así como a documentos elaborados por don Sergio y su equipo

⁵² Dussel, "Reflexiones", p. 32.

⁵³ Cfr. Víctor Codina, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 121-128.

⁵⁴ Leonardo Boff, "La «Iglesia Popular»: su teología, su justificación y su misión", en ...*Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986² (Presencia teológica, 31), p. 22.

pastoral, a diversas memorias y testimonios de las luchas de obreros y maestros, a volantes, folletos y circulares relacionados, algunos, con las actividades pastorales de la diócesis y, otros, con las denuncias y acciones de diversas organizaciones populares y grupos defensores de los derechos humanos. Entre las fuentes hemerográficas destaca, por su riqueza, el semanario *Correo del Sur*, que circuló en el estado de Morelos entre mayo de 1961 y mayo de 1990.⁵⁵ En él tenían cabida los actores sociales de los diferentes sectores de la sociedad morelense de esos años, por lo que constituye una fuente fundamental para reconstruir la historia social, política, económica y cultural no sólo de Morelos, sino también de México y América Latina.

1.3.3 Consideración final

Aunque probablemente se desprende de lo que ya he mencionado anteriormente, me parece importante explicitar dónde me voy a situar como historiadora. Ese lugar epistemológico es el de las víctimas, las y los excluidos, las y los pobres: indígenas, campesinos, obreros, mujeres, minorías étnicas o religiosas... víctimas permanentes de los sistemas de dominación.

En este sentido, Otto Maduro, filósofo y sociólogo venezolano de la religión, nos recuerda que escribir historia no es una labor "inocente, neutra ni imparcial":

⁵⁵ A propósito de la relación de Méndez Arceo con el semanario, el sociólogo Armando Mier Merelo señala que, en un principio, *Correo del Sur* fue financiado por el obispo. Cfr. Armando Mier Merelo, *Sujetos, luchas, procesos y movimientos sociales en el Morelos contemporáneo*, UAEM-UNICEDES, Cuernavaca, 2003, p. 153. A manera de hipótesis, porque no encontré información en este sentido, quiero aventurar la posibilidad de que don Sergio, además de los textos en que se reconoce su autoría, haya escrito diversos textos de opinión publicados en el semanario. Me baso en muchas editoriales y comentarios en la sección "Radiografías de la prensa", que me hicieron "escuchar" la voz del obispo al momento de leerlos.

Sepámoslo o no, querámoslo o no, escribir historia es una de las formas de hacer historia [...porque] la memoria histórica del propio pasado de un pueblo es uno de los elementos-clave en la capacidad de ese pueblo para conocer su propia situación, para comprenderla y adueñarse de ella, para conocer sus propias limitaciones y posibilidades, para comprender sus propios recursos y alternativas, y —por lo tanto— para poder participar decisivamente en la forja de su propio futuro [...]

La manera, pues, como los historiadores hagan —o dejen de hacer— la historia escrita es uno de los elementos-clave, uno de los factores decisivos, en la manera como los pueblos participen —o dejen de participar— en la factura de su propia historia real. Según y cómo los historiadores escriban la historia de un pueblo, así verá este pueblo su pasado; y según y cómo un pueblo perciba su pasado, así podrá este pueblo participar en la construcción de una historia a la medida de sus posibilidades, de sus esperanzas y de sus necesidades.⁵⁶

Es cierto que podemos negarnos a optar políticamente, y también rechazar comprometernos con un proyecto específico de iglesia y de sociedad, pero esa misma falta de opción es ya una opción. Como bien señala Maduro: "negarse a optar es optar por el orden establecido y renunciar a transformarlo."⁵⁷

⁵⁶ Otto Maduro, "Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina", en Pablo Richard (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina. VIII Encuentro latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)*, CEHILA/DEI, San José 1981, pp. 19-20.

⁵⁷ Maduro, "Apuntes", p. 27.

Capítulo 2

Del Morelos rural al Morelos urbano

2. Del Morelos rural al Morelos urbano

Morelos tiene un pasado desconocido y glorioso, en donde comenzó la agricultura, por eso los antiguos creían que era la patria de los dioses y que había sido el Paraíso Terrenal (Temoanchan), en donde fueron formados los primeros hombres.

Francisco Plancarte y Navarrete

A mediados del siglo pasado, el estado de Morelos era esencialmente campesino.¹ Hasta entonces la principal actividad económica en la región había sido la agricultura, incluso antes de que los españoles introdujeran el cultivo de la caña de azúcar en el siglo XVI.² El clima favorable, la fertilidad de la tierra y la abundancia de agua hicieron que este cultivo alcanzara un desarrollo extraordinario, hasta el punto de determinar los asentamientos humanos en la zona: tanto la disposición del territorio como el desarrollo de las vías de comunicación se llevaron a cabo en función de la siembra de caña, iniciándose entonces, en los valles de Cuernavaca y Cuautla, un importante crecimiento agroindustrial.³

La producción se organizaba en las grandes haciendas azucareras, que poco a poco fueron acaparando las mejores tierras agrícolas de la zona y el agua de riego. A finales del siglo XIX, esas haciendas se extendieron alrededor de la

¹ En 1940, más del 77% de la población económicamente activa del estado trabajaba en el campo; en 1990 apenas lo hacía el 20%. Cfr. Lilia Sánchez Arteaga, *Historia regional de Morelos. Perfil socio-económico*, Limusa/CONALEP/SEP, México, 2001, p. 48.

² Hernán Cortés fue quien introdujo las primeras plantas de caña en Cuernavaca. Cfr. Gisela von Wobeser, "Las haciendas azucareras en Cuernavaca y Cuautla en la época colonial", en Horacio Crespo (coord.), *Morelos: cinco siglos de historia regional*, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México/UAEM, México, 1984, p. 107.

³ El auge del azúcar se inició en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando su demanda en el mercado convirtió el cultivo de caña en un negocio muy rentable. A partir de entonces empezaron a invertirse cantidades cada vez mayores en el procesamiento del azúcar, que en poco tiempo se transformó en el principal producto de la región. Cfr. Alicia Hernández Chávez, *Breve historia de Morelos*, El Colegio de México/FCE, México, 2002, p. 90. Para una visión completa sobre el desarrollo de la industria azucarera en México, véase Horacio Crespo, *Historia del azúcar en México*, 2 vols., FCE, México, 1988.

ciudad de Cuernavaca –centro administrativo y comercial de la región– por medio de la anexión de pueblos, zonas comunales y pequeñas propiedades, así como por la compra irregular de terrenos municipales.⁴ Los campesinos, desposeídos de sus tierras, se vieron obligados a convertirse en peones o trabajadores eventuales de las haciendas, donde vivían en condiciones muy parecidas a la esclavitud.⁵ Esto explica que, en 1911, el descontento les llevara a secundar a Emiliano Zapata y proclamar el Plan de Ayala, en el que dieron a conocer el ancestral reclamo de los pueblos morelenses.⁶

No es mi intención –ni el objetivo del presente trabajo– hacer un recuento de los agravios sufridos por las comunidades campesinas de la región de Morelos a lo largo de su historia. Sin embargo, considero importante dejar constancia de la existencia de una larga historia de abusos repetidos a cargo de funcionarios,

⁴ Aunque muchas comunidades fueron despojadas de sus tierras desde que empezó el auge azucarero, en los últimos años del régimen porfirista los dueños de las haciendas se dedicaron a acaparar las pocas tierras con agua que conservaban los pobladores, cuya mano de obra fue también explotada al máximo para aumentar la producción y ganar nuevos mercados. Hernández Chávez, *Breve historia*, pp. 143-151. Salvador Rueda Smithers señala que "el crecimiento de las haciendas a costa de los pueblos campesinos fue, más que el ilegal despojo, la compra-venta reglamentada de acuerdo a las leyes vigentes. Es decir, las tierras poseídas por las haciendas habían sido obtenidas, todas, legalmente". Sin embargo, renglones más adelante el mismo autor nos deja ver que las operaciones, aunque hayan sido legales, fueron deshonestas, al reconocer la existencia de "un lado oscuro: los procedimientos, el desconocimiento campesino de las leyes, las amenazas, el cohecho. En suma, cierto terror que beneficiaba a los poderosos hacendados." Cfr. Rueda, "La dinámica interna del zapatismo. Consideración para el estudio de la cotidianeidad campesina en el área zapatista", en Crespo, *Morelos*, p. 231.

⁵ Para mayor información, véase el trabajo de Friedrich Katz, "Condiciones de trabajo en las haciendas de México durante el porfiriato: modalidades y tendencias", en *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, Era, México, 2004, pp. 13-55.

⁶ En su artículo 7º el plan señala: "En virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos, no son más dueños que del terreno que pisan, sufriendo los horrores de la miseria sin poder mejorar su condición social ni poder dedicarse a la industria o a la agricultura por estar monopolizados en unas cuantas manos las tierras, montes y aguas, por esta causa se expropiarán previa indemnización de la tercera parte de esos monopolios a los poderosos propietarios de ellos, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos o campos de sembradura o de labor, y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos." *Plan de Ayala*, en: www.jornada.unam.mx/2001/03/08/per-plan.html. Consultado el 17 de noviembre de 2009.

caciques y propietarios particulares, historia que es acompañada por una no menos larga tradición de lucha y resistencia de las comunidades ante esos abusos.

2.1 Rumbo al desarrollo

El régimen político de las élites revolucionarias procuró el desarrollo y la modernización del país. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se estableció un pacto social entre las fuerzas populares y el estado, en el que éste se comprometió "a redistribuir los beneficios del progreso económico a medida que se produjeran, mientras que los sindicatos y las organizaciones campesinas aceptaron subordinar sus intereses particulares a los más elevados de la nación"⁷.

En febrero de 1938, el presidente Cárdenas inauguró en Morelos, en la antigua hacienda azucarera de Zacatepec, las nuevas instalaciones del ingenio "Emiliano Zapata", para que el cultivo de caña estuviera bajo el control de los obreros y campesinos. Con esta medida se pretendía acabar con las condiciones de explotación en que trabajaban y mejorar sus condiciones de vida. Se fundó entonces la Sociedad Cooperativa Emiliano Zapata, cuyos objetivos eran: "la administración del ingenio de Zacatepec, el cultivo y compra de la caña, la siembra de arroz y de otros productos que [...] sirvieran para mejorar la tierra, la elaboración del azúcar y otros derivados de la caña y, finalmente, el establecimiento de una cooperativa de consumo"⁸. Desgraciadamente, al poco

⁷ Ilán Bizberg, "Auge y decadencia del corporativismo", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México*, t. 1: *Transformaciones y permanencias*, Océano, México, 2003 (Con una cierta mirada), pp. 313-314.

⁸ Ángel Sánchez Campos, "La tierra de Morelos. De los hacendados a los fraccionadores", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y*

tiempo la corrupción se apoderó de la cooperativa y la explotación de los trabajadores cañeros se convirtió en un elemento permanente de inconformidad social en la entidad.

Casi hasta mediados del siglo pasado, la mayor parte de la inversión pública en nuestro país se destinaba al campo, ya que la agricultura era el sector que sostenía la economía nacional. Pese a lo anterior, el gobierno decidió seguir el modelo que se estaba implementando en el resto del continente e impulsar el desarrollo, orientando su política económica a la creación y el fortalecimiento de la industria nacional, pues se pensaba que el desarrollo industrial ayudaría a terminar con el desempleo y la pobreza, y el crecimiento económico permitiría mejorar las condiciones de vida de la población.

Cabe señalar que, en México, el proceso de industrialización se llevó a cabo en dos etapas: "en la primera, entre 1938 y 1957, se impulsó el desarrollo de industrias 'nuevas y necesarias' de tamaño pequeño y mediano, principalmente, con subvenciones fiscales y protección contra importaciones; en la segunda, entre 1958 y 1970, se impulsa el desarrollo de la gran industria con el fin de lograr la competitividad de las empresas, incluyendo la atracción de firmas de capital extranjero"⁹. Para financiar la industrialización se empezaron a transferir al sector industrial recursos de los otros sectores, sobre todo del agropecuario¹⁰.

contemporáneo, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca /Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 572-583.

⁹ Sergio Ordóñez, "Las especificidades de la industrialización en Morelos en los años sesenta", citado por Sánchez Arteaga, *Historia regional*, p. 61.

¹⁰ Más adelante, el desarrollo industrial se financió mediante el endeudamiento externo, público y privado. Cfr. Manuel Gollás, "Breve relato de cincuenta años de política económica", en Bizberg y

Fue así como, durante el régimen de Miguel Alemán (1946-1952) se dio marcha atrás a muchas de las reformas iniciadas por Lázaro Cárdenas: se frenó el ritmo de la reforma agraria, se redujeron los recursos destinados a los ejidos y se canalizaron hacia el sector empresarial, se aumentaron los límites de la pequeña propiedad agrícola y se introdujo el derecho de amparo para los dueños de la tierra.¹¹ La inversión agrícola se destinó a la construcción de caminos rurales, carreteras y obras de irrigación, además de grandes presas y otras obras públicas en el norte del país. También se invirtieron grandes cantidades del presupuesto en obras de infraestructura –como la autopista México-Cuernavaca, la carretera México-Acapulco y la Panamericana, la Ciudad Universitaria, el viaducto Miguel Alemán en la ciudad de México (primera vía rápida del país con pasos a desnivel), multifamiliares, hospitales y escuelas– y en empresas pública–como Ferrocarriles Mexicanos, la Comisión Federal de Electricidad y Petróleos Mexicanos¹².

El gobierno adoptó entonces una política de sustitución de importaciones, nombre dado a un conjunto de medidas orientadas a producir bienes de consumo cuya importación causaba un déficit comercial con el exterior.¹³ Entre ellas estuvo el estímulo a la inversión privada y la entrada de capitales foráneos, aprovechando que varias empresas extranjeras querían instalar plantas en México para evitar las elevadas tarifas de importación, creadas por el gobierno para proteger la naciente industria nacional de la competencia externa¹⁴.

Meyer, *Historia*, t. 1, pp. 294-295.

¹¹ Cfr. Bizberg, "Auge", p. 314.

¹² Cfr. José Romero, "Crecimiento y comercio", en Bizberg y Meyer, *Historia*, t. 1, p. 176.

¹³ Cfr. Gollás, "Breve relato", p. 261.

¹⁴ Cfr. Romero, "Crecimiento", p. 176.

El ritmo de crecimiento económico fue sorprendente y en diversos círculos empezó a hablarse del "milagro mexicano"¹⁵. En realidad, desde los años cincuenta hasta finales de los setenta, durante el periodo que se denominó de "desarrollo estabilizador", las tasas de crecimiento del país fueron alentadoras, el tipo de cambio se mantuvo relativamente estable y los ingresos por la venta del petróleo eran suficientes para financiar el gasto público y los sueldos de la burocracia, de ahí que nuestro país fuera considerado entonces como un modelo de estabilidad política y crecimiento económico.¹⁶

Ahora bien, ¿cómo se vivió este proceso en el estado de Morelos?

A diferencia de lo que ocurría en el resto del país, Morelos se mantuvo al margen de la industrialización generada después de la segunda guerra mundial y conservó su carácter agrícola durante dos décadas más.¹⁷ No fue sino hasta los años sesenta, cuando el gobierno federal se planteó la necesidad de descentralizar el proceso de industrialización iniciado veinte años antes y construir

¹⁵ Soledad Loaeza hace un buen resumen en "La construcción de un país moderno, 1945-2000", en Enrique Florescano, *Arma la historia. La nación mexicana a través de dos siglos*, Grijalbo, México, 2009.

¹⁶ El nuevo modelo de desarrollo, basado en el proteccionismo y los subsidios, logró un rápido crecimiento de la producción industrial, pero a costos no competitivos. Dicho crecimiento no fue acompañado por un aumento en el empleo ni por una mejor distribución del ingreso, y los beneficios del desarrollo se concentraron en una minoría. Según Gollaz, la industrialización del país fue un proceso costoso, inequitativo e ineficaz. Cfr. "Breve relato".

¹⁷ La reforma agraria no cumplió la demanda zapatista de restitución de las tierras de los pueblos, pues sólo se reconocieron como tierras comunales las que no habían sido absorbidas por las haciendas; con el resto se dotó a los pueblos de ejidos, es decir, tierras que pertenecen a la nación pero que los campesinos pueden ocupar y trabajar. No obstante, la dotación ejidal y la política agraria cardenista permitieron a los pueblos de Morelos vivir un periodo de relativa prosperidad y auge de la cultura campesina. Cfr. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, "Ejidos urbanizados de Cuernavaca", *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, núm. 1, UNAM-IIS, México, septiembre de 2006. Versión electrónica: www.culturayrs.org.mx/revista/num1/sanchez.pdf. Consultada el 10 de enero de 2011.

parques industriales en diversos estados del país,¹⁸ que se empezó a proyectar la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC). A partir de entonces se aplicó el modelo desarrollista en la entidad, que reunía condiciones óptimas para promover la nueva política económica: grandes extensiones de tierras productivas, abundancia de agua y recursos naturales, y mano de obra suficiente por contar con una población mayoritariamente joven. Las dos etapas mencionadas en el proceso de industrialización del país –desarrollo de pequeñas y medianas empresas entre 1938 y 1957, e impulso de la gran industria entre 1958 y 1970– se dieron en Morelos simultáneamente:

a la vez que se promueve la instalación de industrias nacionales con incentivos fiscales, se impulsa el ingreso de firmas de capital extranjero. En cuanto a los grupos nacionales, se promueve el arribo de industrias de otros estados de la república; en lo que se refiere a las firmas extranjeras, se propicia su asentamiento a tal grado que, en comparación con los niveles nacionales, Morelos tiene una mayor participación de estos grupos en capital invertido, producción bruta y personal ocupado.¹⁹

Con la apertura de la carretera México-Acapulco en 1952 y la creación del complejo industrial del valle de Cuernavaca en los sesenta, empezaron a darse en el estado una serie de transformaciones importantes, aunque no necesariamente en beneficio de la región ni su población. Si la adopción del modelo industrial implicaba la negación del mundo rural, artesanal y comunitario, la industrialización acelerada estuvo acompañada por un proceso de urbanización desenfrenada, a

¹⁸ En esos años se crearon también los parques industriales de Toluca, Estado de México, y Ciudad Sahagún, Hidalgo. Sánchez Arteaga, *Historia*, p. 61. Varios años más tarde, en 1978, se inauguró el Parque Industrial de Cuautla, cuya construcción se inició en 1982. Cfr. Sarmiento, *Morelos: sociedad, economía, política y cultura*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1997, pp. 15 y 36.

¹⁹ Ordóñez, "Especificidades", citado por Sánchez Arteaga, *Historia*, pp. 61-62.

costa del acaparamiento de tierras y recursos de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas, avalado por la corrupción de los funcionarios públicos. De acuerdo con Plutarco García Ramírez, de 1960 a 1990 "han florecido en los fértiles valles morelenses cerca de un millar de fraccionamientos (urbanos y campestres); se han construido autopistas, parques recreativos, balnearios, hoteles de lujo, centros comerciales, unidades deportivas, clubes de golf, aeropuerto y hasta lujosos cementerios privados, en lo que antes fueron productivas parcelas de ejidatarios y comuneros"²⁰. En una entidad eminentemente rural, este proceso trajo consigo la marginación y exclusión de amplios sectores de la población; muchos de ellos recurrieron a su sólida experiencia comunitaria para crear y fortalecer redes que les ayudaran a enfrentar las políticas desarrollistas.

A continuación abordaré los principales cambios provocados en Morelos por la nueva política económica: la industrialización del valle de Cuernavaca, el abandono del campo, el auge del turismo y, como resultado de lo anterior, una urbanización desordenada.

2.1.1 La industrialización del valle de Cuernavaca

Se puede decir que el desarrollo de la industria en Morelos se inició en 1938, con la apertura del ingenio "Emiliano Zapata" de Zacatepec y varios establecimientos más; sin embargo, su expansión se dio a partir de los años sesenta como consecuencia de las políticas federales de descentralización. Ante los problemas generados por el desarrollo excesivo del área urbana del Distrito Federal, el

²⁰ Plutarco García Jiménez, "Estructura del sector agropecuario y movimientos sociales en Morelos", en Úrsula Oswald, (coord.), *Mitos y realidades del Morelos actual*, UNAM-CRIM, México, 1992, p. 209.

gobierno decidió crear una serie de "ciudades integrales" alrededor del valle de México. Estas ciudades brindarían a sus habitantes "todas las ventajas que ofrece el urbanismo moderno", dado que "el trabajador que vive en una ciudad integral habita cerca de su lugar de trabajo y tiene a la mano todos los servicios". Las ciudades integrales –o ciudades industriales– tendrían tres áreas bien diferenciadas: la zona industrial, la zona habitacional y un área verde rodeando el conjunto; contarían con todos los servicios "de urbanización y municipales [...como] guarderías, escuelas, hospitales, clínicas, templos, comercios, restaurantes, teatros, hoteles, edificios de oficinas", y en el cinturón verde se instalarían granjas de producción agropecuaria "para satisfacer las necesidades de la propia población"²¹.

Después de una serie de estudios, se decidió que la primera ciudad de este tipo se crearía en el valle de Cuernavaca, por contar con todo lo necesario para el desarrollo industrial: cercanía con el Distrito Federal –el principal mercado del país–, agua en abundancia, electricidad más que suficiente, riqueza de materias primas y mano de obra numerosa. Fue así como Morelos se convirtió en "la entidad piloto en materia de ciudades industriales en el país"²². Para promover la inversión privada, el gobierno garantizó a los industriales ganancias elevadas y una protección de la competencia exterior, "mediante políticas fiscales favorables, reducidos aumentos de los salarios reales, bajos precios de los energéticos, construcción de grandes obras de infraestructura para la industria y la agricultura

²¹ Cfr. "Nació oficialmente la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca", en CS, año VII, núm. 317, 18 de junio de 1967, p. 15.

²² *Ídem*.

comercial, políticas crediticias favorables al sector manufacturero, y otras medidas que estimularan la importación de maquinaria y equipo"²³. Las instituciones financieras, por su parte, también brindaron su apoyo a la industria nacional.

CIVAC fue concebida como un centro generador de fuentes de trabajo y promotor del desarrollo regional. Entre sus objetivos estaban: "lograr la máxima utilización de los recursos naturales para proporcionar ocupación a la población, elevar el nivel de vida por la justa distribución de la riqueza generada, establecer programas para lograr el equilibrio entre las actividades agropecuarias e industriales mediante la industrialización de la producción agropecuaria, de las materias primas y del establecimiento de nuevas industrias"²⁴. Sin embargo, no fue sino hasta finales de 1964 que los rumores sobre la futura industrialización del estado empezaron a cobrar fuerza y a generar expectativas en diferentes sectores de la población:

Se habla de que con capital de origen privado y estatal en amplia cooperación se realizará el proyecto de un eje industrial que comprenda las regiones de Cuautla, Cuernavaca y Yautepec.

El proyecto comprende plantas armadoras de autos, laboratorios químico-farmacéuticos, empaadoras, fábricas textiles y otras. Igualmente, y con la cooperación del Departamento de Turismo, se procurará el mejoramiento de las zonas de atracción turística para desenvolver simultáneamente la industria sin chimeneas, que es el turismo.

Con el objeto de establecer un clima de confianza entre los inversionistas, el Ejecutivo del Estado –se dice– envió ya a la Cámara un Proyecto de Ley por el cual se brindará protección al capital y se declararán exentas de impuestos hasta

²³ Gollás, "Breve relato", p. 230.

²⁴ Sarmiento, *Morelos*, p. 34.

por veinte años a todas las industrias que vengan a establecerse en el Estado.²⁵

Se pensaba que la entidad estaba en una situación privilegiada, pero algunos sugirieron la creación de una Cámara de la Industria que promoviera la legislación necesaria y se hiciera cargo de la planeación, porque se percibía mucho desorden y poca organización. También hubo quienes recomendaron la realización de un estudio sobre los efectos de la industrialización: "Esta idea, por generosa que sea, merece una muy especial meditación y un prudente y bien intencionado estudio para lograr que en todo se respeten las leyes de la naturaleza, cuya violación inevitablemente acarreará males mucho mayores que los que se desea remediar. [...] La ciudad de México y su hermosa cuenca geográfica nos demuestran con trágica elocuencia la verdad de este principio"²⁶.

El estudio fue realizado por el ingeniero Francisco García Sainz, quien alertó sobre las consecuencias que podría tener para el medio ambiente la falta de regulación: contaminación del aire y del agua; ocupación de zonas que podrían destinarse al desarrollo habitacional o agropecuario; demanda de agua que implicaría el desabasto a poblaciones y tierras agrícolas, además de mermar las reservas del subsuelo; necesidad de vivienda y servicios urbanos, escolares y sociales; despoblación de las zonas rurales, con el consiguiente abandono del

²⁵ Entre los muchos rumores que empezaron a correr, había uno que achacaba la falta de decisión para iniciar el proyecto a que el gobernador del estado, Emilio Riva Palacio, "no goza de la simpatía del futuro Presidente de la República. Y esto pesa. Sobre todo en México donde nuestra democracia se realiza a base de simpatías. Ni cuenta el pueblo, ni cuenta el bien del pueblo." Cfr. "Firme el propósito del gobierno de industrializar el Estado", CS, año IV, núm. 183, 15 de noviembre de 1964, p. 2.

²⁶ Francisco García Sainz, "Industrialización del Estado de Morelos", CS, año III, núm. 149, 22 de marzo de 1964, p. 15. El estudio se publicó en seis entregas semanales, del 22 de marzo al 26 de abril de 1964.

campo y la especulación predial, entre otros.²⁷ El ingeniero anticipó que la industrialización de Morelos podría afectar negativamente al medio ambiente, arruinando así "los elementos geográficos, meteorológicos, climáticos, panorámicos [...] que constituyen el principal atractivo y como la materia prima para esa otra segura y productiva industria sin chimeneas que es el turismo".²⁸

Más adelante hablaré de los efectos de esta "industria sin chimeneas". Ahora sólo quiero señalar que, aunque hubo voces que alertaron sobre las consecuencias negativas del desarrollo industrial, no fueron escuchadas. Tal vez porque la construcción de CIVAC obedecía a la necesidad de descentralizar el proceso de industrialización del país, que había provocado un crecimiento excesivo del área urbana de la Ciudad de México.²⁹

En 1965 se promulgaron las leyes de fomento industrial de la entidad y se creó el organismo Desarrollo Integral de Morelos (DIMOR), instancia encargada de legalizar y vender los terrenos donde se levantaría la ciudad industrial. Un año más tarde, en 1966, CIVAC se instituyó formalmente por decreto presidencial.³⁰ El proyecto contemplaba integrar a la zona industrial una ciudad de 100 mil personas, además de los 10 mil obreros que trabajarían en las industrias que se establecieran y en las ya existentes. Las expectativas eran prometedoras: "A

²⁷ Cfr. García Sainz, "Industrialización del Estado de Morelos III", CS, año III, núm. 151, 5 de abril de 1964, p. 16.

²⁸ García Sainz, "Industrialización del Estado de Morelos IV", CS, año III, núm. 152, 12 de abril de 1964, p. 6.

²⁹ En la nota periodística que informa de la inauguración oficial, se señala como "objetivo principal" de CIVAC: "contribuir en forma técnica a la descentralización industrial y urbana del Distrito Federal." Cfr. "Ayer se inauguró oficialmente la Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca", CS, año IX, núm. 461, 5 de abril de 1970, p. 16.

³⁰ Cfr. Sarmiento, *Morelos*, p. 34 y Sánchez Arteaga, *Historia*, pp. 65-66.

nadie escapa la singular importancia que tendrá para Cuernavaca y para el estado de Morelos en general, la creación de la ciudad industrial. Habrá muchos miles de millones en juego que necesariamente crearán una derrama que acrecentará la capacidad adquisitiva de la población, especialmente de la clase obrera en Morelos."³¹

No obstante, la instalación de fábricas en CIVAC no fue tan rápida como se esperaba. Según un artículo publicado en *Correo del Sur* en noviembre de 1968,

la vasta extensión destinada a zona industrial está muy desierta todavía, lo cual muestra que no hay la demanda que se esperaba. Según rumores –que no ha sido posible comprobar, como es fácil suponer–, hay retraimiento de parte de algunos industriales que en otro tiempo aspiraron a instalarse aquí, en virtud de que en otras partes encuentran mayores facilidades.

Se citan casos de otras entidades, también circunvecinas al Distrito Federal, que ofrecen terrenos a menor precio. Las hay también, aunque más lejanas, en donde los gobiernos ofrecen gratis el terreno y hacen propuestas más halagadoras. [...] las cosas no parecen estar muy manifiestas y al alcance de la opinión común. Esto hace pensar en la necesidad de que se informe periódicamente y con claridad meridiana que aleje toda sospecha contra quienes directa o indirectamente manejan la situación.³²

³¹ "Campos Salas visitó la Ciudad Industrial", CS, año VIII, núm. 369, 16 de junio de 1968, p. 4. Entre las cláusulas reguladoras del establecimiento de nuevas industrias en el valle de Cuernavaca, una exigía que la mano de obra fuera proporcionada por trabajadores morelenses o radicados en la entidad, los cuales serían capacitados en una escuela técnica que se instalaría para ello. Los empresarios le dieron largas al asunto y, en mayo de 1969, al preguntársele al encargado de DIMOR sobre la construcción de la escuela, respondió que primero había que saber qué tipo de industrias se establecerían en la entidad, para definir el tipo de preparación que se daría a los obreros; sin embargo, aseguraba que "por ahora las propias industrias están llevando a cabo la capacitación de sus trabajadores, desde el momento que éstos formulan a la empresa su solicitud de empleo." Cfr. "Escuela técnica industrial", CS, año IX, núm. 419, 8 de junio de 1969, p. 8. En abril de 1971 se dio a conocer que los gastos de construcción y equipamiento de la escuela serían cubiertos –a partes iguales– por el gobierno federal, el estatal y los empresarios de CIVAC; que las obras contempladas en la primera etapa iban muy adelantadas y que se suponía, "fundadamente", que la escuela se abriría en septiembre, al inicio del ciclo escolar. Cfr. "Escuela técnica industrial", CS, año X, núm. 513, 4 de abril de 1971, p. 2 y "Escuela técnica", CS, año X, núm. 514, 18 de abril de 1971, p. 15.

³² "Nueva industria en el Valle de Cuernavaca", CS, año VIII, núm. 390, 10 de noviembre de 1968,

Dos semanas más tarde, se atribuían las demoras a los malos manejos:

Si el primitivo proyecto no hubiese sido manipulado para sacar demasiada raja; si no hubiese entrado demasiado la cochina política; si algunas de las personas que están interviniendo, se hubiesen quedado afuera, la Ciudad Industrial sería un ejemplo preclaro de promoción industrial. [...] Pero los que –como siempre– resultarán más dañados, habrán de ser los trabajadores, para quienes el proyecto primitivo reservaba grandes provechos. Los iniciadores dejarán de ganar y perderán no poco de sus inversiones. Se le ha venido torciendo el cuello a la gallina de los huevos de oro.³³

No fue sino hasta la década de los setenta que llegaron 34 empresas nuevas al complejo industrial, la mayoría de capital extranjero.³⁴ Aunque en un principio se pensó que en CIVAC se instalaran fábricas no contaminantes, la mayoría de las que lo hicieron pertenecían a las industrias químico-farmacéutica y metal-mecánica. Las protestas de los vecinos de Jiutepec por la contaminación no se hicieron esperar, y los empresarios se vieron obligados a fundar la Asociación de Propietarios de CIVAC (PROCIVAC), organización que, por medio de un convenio, se comprometió a atender todo lo relacionado con los servicios públicos en el parque industrial: agua potable, seguridad pública, recolección de basura,

p. 2. A finales de 1970, en una reunión de industriales con el presidente electo, Luis Echeverría, el gobernador de Morelos y el director de DIMOR llegaron a ofrecer "extensiones de terreno de uso industrial, *sin costo alguno* para los industriales o iniciativa privada que deseen invertir. Dichos lugares cuentan con comunicaciones, electricidad y agua suficiente para dicho fin." CS, año X, núm. 493, 15 de noviembre de 1970, p. 13. Las cursivas son mías.

³³ "Ciudad industrial", CS, año VIII, núm. 392, 24 de noviembre de 1968, p. 1.

³⁴ En la rama textil predominaron las compañías italianas; en la farmacéutica, las estadounidenses, inglesas y alemanas; y en la automotriz, eléctrica y electrónica, las empresas de origen japonés. Entre las firmas más importantes instaladas en CIVAC estaban: Nissan Mexicana, dedicada a la producción de automóviles; Syntex, producción de hormonas sintéticas; Química Mexama, S.A., producción de cítricos; y Laboratorios Julián, elaboración de productos farmacéuticos. Entre las cuatro empleaban casi al 50% de los trabajadores del complejo industrial. Cfr. Sánchez Arteaga, *Historia*, p. 67.

pavimentación, mantenimiento de áreas verdes e infraestructura general³⁵.

Las empresas establecidas en CIVAC generaron un número importante de empleos, ejerciendo una fuerte atracción sobre la población campesina de Morelos y los estados vecinos que esperaba mejorar sus condiciones de vida en el medio urbano. Sin embargo, a pesar del desarrollo de la actividad industrial, los costos de producción no lograron alcanzar niveles competitivos con el exterior y la producción se hizo cada vez más dependiente de la ayuda y la protección oficial. Los beneficios del proceso de industrialización de Morelos no correspondieron a las expectativas que se habían generado en la población, y los favorecidos fueron unos cuantos empresarios que supieron sacar provecho de la mano de obra barata, los recursos naturales casi regalados –sobre todo el agua–, la infraestructura productiva generada por el gobierno y los cuantiosos subsidios que recibieron para sus procesos industriales,³⁶ todo esto les permitió maximizar sus ganancias, al margen de los graves costos sociales, políticos y ecológicos para la región y sus habitantes.

2.1.2 El abandono del campo

La región de Morelos siempre había tenido una producción agrícola suficiente para

³⁵ Cfr. Sánchez Arteaga, *Historia*, pp. 65-67. Sin embargo, tuvieron que pasar casi 15 años para que PROCIVAC cumpliera con el convenio. Ante las protestas ciudadanas, el gobierno convenció a la asociación de hacerse cargo de los servicios municipales, ofreciéndole participar en la inversión que tendrían que realizar. Cfr. Sarmiento, *Morelos*, p. 41. En 1977, PROCIVAC "administraba el 75% del impuesto predial habitacional y los pagos por uso de agua. Es algo así como una presidencia municipal autónoma controlada por los empresarios: recauda y administra impuestos." Guillermo Aníbal Peimbert Frías, "Innovación tecnológica y cambio cultural en la empresa pública y privada en México. (Estudio comparativo entre la filial mexicana de la empresa multinacional Nissan y CAPUFE, organismo descentralizado del Estado mexicano, a principios del siglo XXI)". Tesis de doctorado en Ciencias políticas y sociales con especialidad en Sociología, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Morelos, 2002, p. 469.

³⁶ Cfr. Peimbert Frías, "Innovación", p. 458.

la alimentación de su población, y sus excedentes contribuían de manera importante a la economía nacional. Con el nuevo modelo económico, la fertilidad de la tierra y la abundancia de mano de obra permitieron aumentar la producción agrícola sin tener que elevar los rendimientos con el uso de maquinaria y de químicos. Sin embargo, el rápido desarrollo industrial y turístico del estado hizo que, al poco tiempo, la producción dejara de responder a las necesidades locales para cubrir las crecientes demandas de la Ciudad de México y el turismo; por otra parte, había que cubrir también el requerimiento de materias primas de las industrias que se estaban estableciendo en la entidad.

Para dar respuesta a esta nueva situación, el gobierno impulsó la modernización agrícola promoviendo importantes obras de infraestructura:³⁷ ampliación de zonas de riego, apertura de nuevos caminos, introducción de maquinaria y disminución de las áreas destinadas al cultivo de granos básicos para la alimentación humana –como el maíz y el arroz– para privilegiar la producción de hortalizas, forrajes y plantas de ornato.³⁸ Muy pronto aparecieron en escena los acaparadores nacionales y los comisionistas de empresas norteamericanas, quienes empezaron presionar a los campesinos para adquirir

³⁷ También se hicieron algunos intentos por capacitar a los campesinos. En 1959 se creó el Centro Agropecuario Experimental "El Peñón", cuyo objetivo era "dar al campesino joven un conjunto de conocimientos técnicos que le permitan lograr un mayor rendimiento en su trabajo, elevando así su nivel de vida. Junto a la formación técnica se procura también proporcionar a los muchachos formación humana y espiritual." En otras palabras, se quería contar con mano de obra capacitada técnica, humana y espiritualmente. Cfr. "Montefalco", CS, año III, núm. 152, 12 de abril de 1964, p. 7. Otro proyecto que buscaba capacitar a los jóvenes del campo fue la "Ciudad del niño campesino pobre", fundada en Tetecalita a principios de los 60 para que el "futuro campesino de Morelos pudiera adquirir una preparación técnica para un mejor cultivo y mayor aprovechamiento del campo". A mediados de 1961 la obra no había sido concluida, pero ya atendía a 130 niños en su mayoría morelenses, aunque también procedentes de Guerrero, Michoacán, Estado de México, Tlaxcala y Puebla. Cfr. Oscar, "La ciudad del niño campesino", CS, año I, núm. 2, p. 4.

³⁸ Para mayor información, consultar los trabajos de Oswald, "Transformaciones socio-productivas en el estado de Morelos", y García Jiménez, "Estructura". Ambos en el libro de Oswald, *Mitos*.

sus productos a precios mínimos³⁹.

En adelante, la política estatal se centró en el ataque sistemático a las formas tradicionales de tenencia de la tierra –ejidal y comunal– y la disminución de los apoyos agrícolas, para promover la privatización y capitalización del campo. Se buscaba impulsar una agricultura industrial o de mercado –basada sobre todo en sistemas intensivos– dirigida a la producción de grandes cantidades de alimentos en menos tiempo y espacio, con objeto de obtener el máximo beneficio comercial sin importar el mayor desgaste ecológico.⁴⁰ Además de no contar con el apoyo gubernamental, los campesinos tuvieron que enfrentar las implicaciones negativas de la explosión demográfica, que provocó la extrema subdivisión del ejido y la aparición del minifundio, dado que los hijos y nietos de un ejidatario tenían que vivir de la misma parcela.

Entre las causas del abandono del campo, Ángel Sánchez señala: la creencia cada vez más difundida, a partir de la construcción de CIVAC, de que era más digno trabajar como obrero que como campesino⁴¹; los bajos precios de los granos importados, que obligaron a muchos campesinos a abandonar el campo por irredituable; la corrupción de las organizaciones agrarias, que desanimó a sembrar a los pequeños productores; y la gran demanda de espacios para vivir,

³⁹ Cfr. García Jiménez, "Estructura", p. 211.

⁴⁰ Las tierras destinadas a la agricultura pueden ser de dos tipos: las pertenecientes a los ejidatarios y pequeños propietarios –por lo general pequeñas parcelas que dependen del agua de temporal– cuya producción se destina al consumo familiar, y las grandes extensiones dedicadas a la agricultura comercial –que cuentan con sistemas de riego, acceso a créditos y una avanzada tecnología– cuyos productos se comercializan en los mercados nacional e internacional. Cfr. Gollás, "Breve relato", p. 267.

⁴¹ En este sentido, vale la pena citar el testimonio de Juan Ramírez, obrero de Hilados Morelos: "Me convertí en uno de esos cuates que ¡trabajaban en una fábrica! que llevaban un casco, unas botas, ya no usaban huaraches, ni sombrero, no eran campesinos, sino obreros." Citado por Mier Merelo, *Sujetos*, p. 115.

que "prácticamente convirtió a todo ejidatario en agente de bienes raíces"⁴². A lo anterior debemos agregar la ocupación de las tierras agrícolas que se encontraban en la zona próxima a las industrias para la construcción de vivienda, hecho que inauguró una época de constantes invasiones y ocupaciones ilegales de terrenos ejidales y comunales de los pueblos del valle de Cuernavaca; y también factores como la contaminación de las aguas –provocada por la descarga de residuos habitacionales y fabriles en barrancas, ríos y apantles⁴³– y la contaminación atmosférica –sobre todo de cementeras y caleras–, que afectaron de manera decisiva las tierras de cultivo⁴⁴.

Por otra parte, la demanda creciente de tierras favoreció la especulación inmobiliaria y el surgimiento de un pequeño grupo de fraccionadores deshonestos que, en complicidad con la clase política local y federal, cometió numerosos abusos y atropellos: actas notariales falsificadas, títulos de propiedad que cambiaban el régimen de tenencia de la tierra de comunal a privada, permuta de terrenos con engaños, promesas de servicios que nunca se cumplieron y, en demasiadas ocasiones, asesinatos para deshacerse de los comuneros y ejidatarios que se oponían a sus intereses.⁴⁵

Todo lo anterior, aunado al crecimiento industrial y el desarrollo turístico y comercial, provocó un flujo creciente de la población rural del estado hacia los valles de Cuernavaca y Cuautla, en busca de oportunidades para mejorar sus precarias condiciones de vida. Pronto se incluyeron en este éxodo muchas

⁴² Sánchez Campos, "Tierra", p. 582.

⁴³ Zanjales o canales que conducen las aguas de riego.

⁴⁴ Sánchez Reséndiz, "Ejidos", p. 4.

⁴⁵ Cfr. Sarmiento, *Morelos*, p. 49.

personas de los estados vecinos de Guerrero, Puebla, Michoacán y el Estado de México. En su mayoría se trataba de jóvenes campesinos y jornaleros que se contrataban en el corte de caña, se incorporaban a las nacientes fábricas o se subempleaban en el sector comercial o turístico.

Los que decidieron seguir trabajando el campo debieron enfrentar condiciones cada vez más adversas. En mayo de 1962, por ejemplo, cientos de campesinos y ganaderos se reunieron con el encargado estatal de agricultura y los representantes del ingenio Emiliano Zapata, el Banco Nacional de Crédito Ejidal, el Seguro Agrícola, la Comisión de la Cuenca del Balsas y el Banco de México, este último administrador de los fondos de crédito concedidos por la Alianza para el Progreso a la entidad. La reunión fue convocada por el funcionario estatal "para oír de labios de los propios campesinos y ganaderos los problemas que los aquejan, a fin de orientarlos hacia una solución práctica, eficaz y pronta." En general, dichos problemas pueden resumirse en abundancia de plagas y enfermedades en los plantíos, falta de créditos y de seguridad en el campo, e insuficiencia de agua para el riego.⁴⁶

2.1.3 El auge del turismo

El estado de Morelos ha sido lugar de descanso desde la época anterior a la llegada de los europeos.⁴⁷ En el México posrevolucionario, varios políticos construyeron residencias en el valle de Cuernavaca; entre ellos Plutarco Elías

⁴⁶ Cfr. "Discutieron sus problemas campesinos y ganaderos", CS, año II, núm. 104, 12 de mayo de 1963, p. 13.

⁴⁷ El emperador Moctezuma tuvo sus baños en Oaxtepec. Más tarde, tuvieron casa en Cuernavaca el minero novohispano José de Borda y el emperador Maximiliano. Cfr. Sánchez Reséndiz, "Ejidos", p. 14.

Calles, Álvaro Obregón, Francisco Serrano y Arnulfo Gómez.⁴⁸ La entidad se puso de moda y algunos funcionarios del gobierno realizaron en ella inversiones turísticas e inmobiliarias; sin embargo, no fue sino hasta mediados del siglo pasado, con la construcción de la autopista México-Cuernavaca, que Morelos empezó a ser uno de los lugares predilectos del turismo nacional e internacional.

El gobierno local, decidido a modificar el aspecto fundamentalmente campesino del estado para convertirlo en un importante destino vacacional, empezó a promover la construcción de fraccionamientos de lujo y diversos proyectos para atraer el turismo, implementando para ello "diversos mecanismos legales e ilegales de expropiación y despojo a las comunidades y ejidos"⁴⁹. Fue así como en pocos años Morelos dejó atrás su carácter eminentemente agrícola para convertirse en una entidad industrial y un atractivo destino turístico.⁵⁰ La cercanía con el Distrito Federal, el clima agradable y la abundancia de agua, hicieron que la población capitalina de clase media y alta empezara a construir casas de descanso en los valles de Cuernavaca y Cuautla, mientras que los sectores populares fueron atraídos por los numerosos balnearios que empezaron a construirse en esos años en diferentes lugares del estado.⁵¹ El más famoso y

⁴⁸ Cfr. Sánchez Reséndiz, "Ejidos", p. 14.

⁴⁹ García Jiménez, "Estructura", p. 208.

⁵⁰ Por esos años, el gobierno quiso construir un aeropuerto en Xoxocotla, "para facilitar la llegada de turistas". No obstante la promesa gubernamental de que el proyecto generaría fuentes de trabajo para los campesinos de la zona, éstos se organizaron e impidieron la construcción del aeropuerto en sus tierras. Gerardo Thijssen, entrevistado en "Cuernavaca, una Iglesia que abre brecha", *Brecha*, núm. 3, CIDOPV, México, marzo-abril 1981, p. 29.

⁵¹ En diciembre de 1963 se hablaba de la necesidad de dirigir la promoción turística "hacia un sector hasta ahora despreciado: el turista nacional de clase media e inclusive de recursos muy limitados, cuya afluencia es posible precisamente por la proximidad de la capital y de los estados circunvecinos". Cfr. Felipe Jardiel, "Medidas para remediar la deficiencia turística", *CS*, año III, núm. 134, 8 de diciembre de 1963, p. 11.

concurrido fue el centro vacacional del Seguro Social en Oaxtepec,⁵² pero pronto se hicieron varios más para satisfacer la creciente demanda:

Las antiguas haciendas como la de Real del Puente, Temixco, Tlaquilténango y San Nicolás fueron convertidas en balnearios, se aprovecharon los manantiales de aguas sulfurosas para construir albercas, que en sí formarían el atractivo más importante para los aproximadamente 20 millones de turistas que llegan anualmente al estado. Para satisfacer las necesidades de este turismo se ampliaron y remodelaron instalaciones en centros vacacionales, se construyeron hoteles, se mejoraron carreteras y se incrementaron los restaurantes.⁵³

Se pensó que el turismo podría convertirse en una actividad fundamental para el desarrollo económico del estado, pues representaba "trabajo y dinero para el comercio, para hoteles, mercados y demás servicios", de ahí que se hiciera lo posible por promoverlo. Al ver la importancia que iba cobrando la entidad como centro turístico, a principios de los sesenta se fundó el Patronato Pro-Turismo del Estado de Morelos, "organización integrada por varias personas de todas las regiones que conocen a fondo [...] las ventajas que los turistas nacionales o extranjeros pueden esperar de los lugares que visitan, y al mismo tiempo están en condiciones de señalar deficiencias que requieren ser corregidas en breve si se busca atraer a los visitantes".⁵⁴ En 1965 se creó el Consejo de Promoción

⁵² En 1964 aparecieron varias notas de prensa informando sobre los avances de las obras, cuyo costo fue superior a los 200 millones de pesos de aquellos años. En una de ellas se señala, como uno de los propósitos de la obra, "el intercambio, el roce social, de manera que tanto los humildes como los pudientes gocen de iguales beneficios." Cfr. "Las obras de Oaxtepec crecen a grandes pasos", CS, año III, núm. 155, 3 de mayo de 1964, p. 5. La inauguración "simbólica" la realizó el presidente López Mateos en diciembre de 1964, en los últimos días de su gobierno, pero después los trabajos disminuyeron y el centro se abrió hasta mediados de 1966. Cfr. "Que será reabierto en breve la unidad del IMSS en Oaxtepec", CS, año VI núm. 266, 19 de junio de 1966, pp. 8-9 y "Gran festival en Oaxtepec en el segundo aniversario", CS, año VIII, núm. 373, 14 de julio de 1968, pp. 4-5.

⁵³ *Diagnóstico sociocultural del Estado de Morelos*, SEP-Subsecretaría de Cultura-Dirección General de Culturas Populares, México, 1988, pp. 54-55.

⁵⁴ "Trabaja con empeño el Patronato Pro-Turismo", CS, año III, núm. 115, 28 de julio de 1963, p. 2.

Turística de Morelos, organismo público descentralizado "que cuidará en todas formas de incrementar el turismo nacional e internacional, conservar los monumentos artísticos e históricos y vigilar los centros de atracción"⁵⁵.

El interés por impulsar el turismo en la entidad alcanzó niveles sorprendentes y llevó a elaborar proyectos sumamente ambiciosos, que en muchas ocasiones no llegaron a concretarse.⁵⁶ En un nivel mucho más modesto, pero con resultados favorables, se llevaron a cabo diversas campañas para motivar la participación de la población –y en ocasiones del gobierno– en las mejoras necesarias para hacer el estado grato a los visitantes, como pintar y limpiar las fachadas de las casas, bardear los lotes baldíos, pavimentar las calles, recoger la basura, ser amables con los turistas y mejorar la seguridad de las

Una preocupación era lograr que los visitantes "hagan de nuestras poblaciones lugares de estancia, aunque sea por uno o dos días, y no lo que han sido hasta ahora, lugares de paso que por consiguiente no se benefician en su economía". Para ello, el Departamento de Turismo diseñó una campaña que incluía un recorrido por diferentes monumentos coloniales o zonas arqueológicas de la entidad, y una visita "para descanso, baño y comida" en alguno de los principales hoteles de la zona visitada, además de brindar al visitante "folletos bien documentados e ilustrados" y "cintas magnetofónicas" con "conferencias de orientación sobre cada uno de los lugares por donde harán el recorrido." El articulista señala que "Esto exigirá de los hoteleros, restauranteros y comerciantes en general, precios justos y atención esmerada." Cfr. "Campaña de promoción turística", CS, año IV, núm. 162, 21 de junio de 1964, p. 2.

⁵⁵ "Promoción del turismo", CS, año IV, núm. 198, 28 de febrero de 1965, p. 1. Más información en el artículo "Promoción turística de Morelos, nueva organización de servicio", en la p. 7 del mismo número.

⁵⁶ A manera de ejemplo, menciono el proyecto para construir un monorriel que permitiría "hacer el recorrido entre [la ciudad de] México y esta ciudad a una velocidad supersónica" y convertiría a la capital morelense "en zona residencial de preferencia o ciudad satélite, al lograrse el desplazamiento rápido y barato de los ingentes conglomerados humanos de México hacia áreas verdes, saludables y tranquilas." Cfr. "Proyecto del monorriel", CS, año III, núm. 132, 24 de noviembre de 1963, pp. 8 y 16. También se realizó un proyecto para transformar Chiconcuac en un centro de atracción turística internacional; en él se aseguraba que una empresa hotelera, de "importancia y prestigio internacional", quería convertir el casco de la antigua hacienda en un hotel "de primerísima clase", y una compañía de helicópteros de la ciudad de Nueva York estaba interesada en "crear un servicio de renta de aparatos para hacer paseos sobre los alrededores de Cuernavaca". Cfr. "Promoción Turística de Morelos transformará a Chiconcuac en gran centro de atracción turística internacional", CS, año VI, núm. 276, 28 de agosto de 1966, p. 4.

carreteras⁵⁷. "Esta industria sin chimeneas –como se dice ordinariamente– no puede ser ignorada por nadie y tiene que interesar a todos los habitantes de Morelos, porque todo el Estado es potencialmente un campo de turistas para bien o para mal, queramos o no queramos. La realidad está ahí para aprovecharla en el desarrollo integral del Estado"⁵⁸.

Las campañas se incrementaron en 1968, conforme se acercaba la fecha de inicio de los juegos olímpicos –realizados ese año en nuestro país. Se exhortaba a la participación con argumentos como el que sigue: "Nos tiene que dar tiempo para que los viajeros vean casas limpias, aseadas, brillantes, porque de por sí nuestros pueblos pueden ser hermosos y atrayentes; pero ha habido un descuido terrible, que los hace aparecer indecentes y cochambrosos"⁵⁹. De algunas notas de prensa se desprende que en realidad no existía un programa de obras públicas y que la autoridad más bien actuaba movida por las presiones del momento.⁶⁰ Otras, como la que incluyo a continuación, evidencian las lastimeras condiciones de vida de los sectores más humildes de la población, a pesar de los grandes esfuerzos realizados para difundir la imagen de una entidad moderna y

⁵⁷ No hay domingo que no aparezcan en *Correo del Sur* varias notas relacionadas con las mejoras necesarias para el desarrollo turístico del estado, ocupando un lugar especial los problemas que hay que resolver en la ciudad de Cuernavaca. A manera de muestra, cito las siguientes: "Fachadas limpias", 5 de enero de 1969, p. 2; "Esfuerzo en pro de la limpieza", 23 de junio de 1968, p. 2; "Bardearán los terrenos baldíos", 27 de mayo de 1962, p. 2; "Cuernavaca nunca estará limpia si no hay colaboración popular", 13 de abril de 1969, p. 2; "Fácil manera de ahuyentar el turismo", 7 de julio de 1968, p. 2; "Las obras del H. de Cuernavaca, cantinas, baches y basura", 2 de junio de 1968, p. 6; "Se multiplicaron los baches en Cuernavaca", 30 de junio de 1968, p. 2; "Operación ganado. Urge una campaña de seguridad vial", 8 de septiembre de 1968, p. 2.

⁵⁸ "Turismo", CS, año VIII, núm. 393, 1 de diciembre de 1968, p. 1.

⁵⁹ "Aire fresco", CS, año VII, núm. 356, 17 de marzo de 1968, p. 1.

⁶⁰ Por ejemplo, cuando ordenó pintar las fachadas de casas y negocios en un plazo no mayor de 15 días, pero justo al inicio de la temporada de lluvias. Cfr. "Campaña de embellecimiento. Orden de pintar las fachadas", CS, año VIII, núm. 366, 26 de mayo de 1968, p. 2.

"desarrollada"; también nos deja ver que las prioridades eran causar una buena impresión a los visitantes y procurarles una agradable estancia en la entidad:

Será necesario que las personas tengan aseados sus trapos, aunque sean sencillos y propios de la tierra caliente. Recoser los vestidos y no andar con garras. Para eso necesitan los maridos ahorrar dineros y no tirarlos en parrandas o en tantos refrescos o cervezas. Encierren sus puercos, maten los perros que no son necesarios, metan el ganado en sus corrales, para que las calles y las carreteras estén libres para el tráfico de los turistas y del creciente movimiento industrial de Morelos.⁶¹

Vale la pena señalar que las medidas del gobierno estatal para promover el turismo, unidas al desarrollo industrial y la falta de apoyo al campo, contribuyeron a que muchos campesinos no tuvieran más remedio que dejar sus tierras y buscar trabajo en la industria y los servicios turísticos. Al igual que ocurrió en el resto del país, en Morelos este último sector absorbió buena parte de la creciente fuerza de trabajo que la industria no podía emplear, y que no tuvo más alternativa que ocuparse en empleos urbanos informales mal remunerados. Esto provocó airadas protestas de quienes lamentaban las equivocadas políticas del gobierno, al descuidar el sector agrícola en aras de la supuesta modernización del país:

Son miopes quienes a estas alturas ven en el turismo la salvación del país. Se buscan las ganancias fáciles y oportunas sin tener en cuenta las consecuencias para el futuro.

¿A quién se le ocurre convertir al campesino morelense en cantinero, mesero, jardinero, afanador, limpiabotas, chofer de taxi, botones, recamarero, velador, barrendero, o a la campesina en sirvienta, lavaplatos, rumbera, cabaretera o pilmama? ¿La revolución mexicana ya no da más de sí? ¿Para eso se sacrificaron los zapatistas? ¿Vamos a convertir Morelos en basurero y lupanar del Distrito

⁶¹ "Aire fresco", CS, año VII, núm. 356, 17 de marzo de 1968, p. 1.

Federal...?⁶²

Otra consecuencia negativa del desarrollo turístico del estado fue el grave deterioro ambiental y social que trajo consigo, debido a la explotación excesiva y sin control de los recursos naturales, el uso intensivo del agua para albercas y riego de jardines, la destrucción de los bosques para producir alimentos, la generación de basura, el reclamo cada vez mayor de servicios públicos y el incremento en el costo de la vida, entre otras. A pesar de que Morelos se convirtió en el lugar de descanso predilecto para los habitantes de la Ciudad de México —ya fuera en sus casas de fin de semana en fraccionamientos de lujo o en alguno de los múltiples balnearios que se construyeron en la entidad—, los recursos que aportaba el turismo a la economía estatal no eran significativos.⁶³ Si además se considera el impacto negativo que tuvo, tanto en el medio ambiente como en las condiciones generales de vida de la población, se puede concluir que esa visión del turismo como generador de divisas fue uno más de los mitos que impulsaron los procesos de desarrollo en Morelos.⁶⁴

2.1.4 Una urbanización desordenada

El desarrollo de la economía morelense a mediados del siglo pasado se vio acompañado por un proceso de urbanización descontrolada, al que contribuyó la incesante llegada de campesinos pobres de los estados vecinos en busca de un lugar donde vivir. Este aumento de población incrementó mucho más la escasez de

⁶² Juan de Yepes, "¿Adónde vamos? Del Morelos agrícola al Morelos turístico", en CS, año xviii, núm. 877, 21 de mayo de 1978, p. 2.

⁶³ Ursula Oswald señala que, en 1980, los ingresos por concepto de hoteles y restaurantes fueron sólo el 4.3% del producto interno bruto (PIB) estatal. Cfr. "Transformaciones", p. 109.

⁶⁴ Cfr. Oswald, "Transformaciones", pp. 109-111.

vivienda, problema de por sí grave a causa del acaparamiento ilícito de terrenos urbanos por parte de los fraccionadores, para construir fraccionamientos de lujo.

Esta necesidad inició una época de constantes invasiones y ocupaciones ilegales de terrenos ejidales y comunales de los pueblos del valle de Cuernavaca, con la consiguiente creación de colonias populares en los alrededores de Cuernavaca, Cuautla, Jojutla, Temixco, Jiutepec y Yautepec. Fue así como surgieron las colonias Rubén Jaramillo, Lagunilla del Salto, La Joya, La Independencia, la Otilio Montaño, Huauchiles y otras más.

Otro factor que contribuyó al crecimiento desordenado de la ciudad de Cuernavaca fue la construcción del libramiento que la circunda de Chamilpa a Chipitlán, a principios de los sesenta. A los ejidatarios de Chapultepec no se les había pagado indemnización por los terrenos que les expropiaron para construir la carretera y, ante el temor de sufrir un nuevo despojo, dividieron en lotes y urbanizaron las tierras próximas a la autopista, formando la actual colonia Satélite.⁶⁵ Fue así como la ciudad de Cuernavaca empezó a extenderse a costa de los terrenos ejidales que la rodeaban.⁶⁶

Como el crecimiento fue muy rápido y no planeado, hubo enormes rezagos en servicios e infraestructura urbana, pues el gobierno era incapaz de satisfacer la creciente demanda de la población. El desarrollo caótico de la ciudad era motivo de preocupación, y varias veces se habló en la prensa sobre la necesidad urgente de contar con un plano regulador para evitar la dilapidación de recursos públicos y

⁶⁵ Cfr. Sánchez Reséndiz, "Ejidos", p. 70.

⁶⁶ Según Sergio Sarmiento, en 1970 Cuernavaca ocupaba una superficie de 1,305 hectáreas, y para 1988 ya ocupaba 5,625. Cfr. *Morelos*, p. 68.

privados:

La ciudad de Cuernavaca crece en forma que se nos antoja desmesurada, lo que contribuye a que los problemas se agranden de día en día. Eso hace evidente la necesidad de que todos los servicios públicos se realicen de forma organizada y no como hasta ahora ha venido sucediendo, con los resultados que todos conocemos.

Con frecuencia sucede que después de terminar una obra que naturalmente significó un gasto fuerte e imprevisto para los vecinos –pavimentación por ejemplo–, luego tenga que sufrir alteraciones o cambios porque surge una dificultad que no se previó.

Un plano regulador, debidamente preparado y discutido por los expertos, será la única solución de esos problemas que ocasionan fugas innecesarias.⁶⁷

La urbanización del valle de Cuernavaca, cuyas tierras eran las más fértiles del estado, no sólo tuvo un impacto negativo sobre el sector agrícola, sino que también ocasionó un grave deterioro de los recursos naturales de la región. De acuerdo con Miguel Morayta, "los sembradíos, las huertas, los potreros, los bosques y aun los solares familiares se han ido cubriendo con asfalto, tabique y cemento. De esta manera casas, calles, albercas, canchas de tenis y jardines [...] han ido cubriendo lo que antes fuera lugar para producir el sustento de familias campesinas"⁶⁸. Morelos había dejado de ser "la tierra de la eterna primavera".

2.2 Algunas consideraciones generales

En la apretada síntesis anterior quise recuperar algunas de las transformaciones más importantes que se vivieron en el estado de Morelos durante la segunda

⁶⁷ "Plano regulador, es una necesidad para Cuernavaca, CS, año IX, núm. 432, 7 de septiembre de 1969, p. 4.

⁶⁸ Miguel Morayta, "El uso 'irracional' de la tierra en Morelos", CS, año XVII, núm. 869, 19 de marzo de 1978, p. 6.

mitad del siglo pasado. Desde una postura crítica, esta síntesis nos plantea la necesidad de mirar el proceso desde el punto de vista de los sectores populares, para conocer de qué manera percibieron, sintieron y vivieron las transformaciones mencionadas los grupos más vulnerables de la población.

El proceso vivido en la entidad nos confirma la tesis de Walter Benjamin: "No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie" (tesis VII). Las repercusiones del modelo desarrollista en la entidad fueron de tal magnitud, que la mayoría de sus habitantes podría haber afirmado –como lo hizo el filósofo alemán– que "la catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe"⁶⁹. Los beneficios de la política económica impulsada en esos años sólo llegaron a unos cuantos; para la mayor parte de la población el desarrollo significó alza de los precios, disminuciones salariales, recortes en el presupuesto destinado a la educación, la salud, la vivienda... En pocas palabras, un deterioro paulatino e irreversible de sus condiciones de vida.

Los diversos modelos económicos impulsados en Morelos a partir de la década de los sesenta contribuyeron de manera importante al desastre ambiental de la entidad y a la agudización de sus conflictos socio-políticos. Sin embargo, el hecho de haberse frustrado la expectativa de un desarrollo equitativo, en el que toda la población resultara beneficiada, dio la pauta para el surgimiento y el fortalecimiento de diversos procesos de organización independiente entre sus habitantes.

⁶⁹ Benjamin, "Fragmentos sueltos", p. 60.

Capítulo 3

**El proceso eclesial en la diócesis de
Cuernavaca (1952-1983)**

3. El proceso eclesial en la diócesis de Cuernavaca (1952-1983)

Siendo de tendencias fuertes y autoritarias, el ser más libre nace en mí de esa reflexión sobre lo que intentaba, y de ver que no todas las cosas se resolvían de esa manera, que se podían solucionar de otra forma; en fin de cuentas, fue un don del Señor. Quizá los morelenses contribuyeron mucho a que viera las cosas de otra manera, no como las hubiera visto en Michoacán o en Jalisco.

Sergio Méndez Arceo

Antes de abordar los cambios que se dieron en la diócesis de Cuernavaca durante la segunda mitad del siglo pasado, quiero presentar un bosquejo de la situación general de la iglesia católica en América Latina –y en nuestro país– al inicio del periodo estudiado, además de señalar algunos acontecimientos políticos y eclesiales que influyeron en gran medida en el surgimiento y desarrollo posterior de dichos cambios.

3.1 La iglesia católica en América Latina a mediados del siglo XX

Creemos que estamos en una nueva era histórica. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar.

Documento de Medellín

Durante buena parte de su historia, la iglesia ha funcionado más como legitimadora de los poderes político y económico que como fermento liberador. Sus intereses más bien suelen identificarse con los intereses del estado y las clases dominantes, a quienes ofrece legitimación y cohesión social a cambio de un ambiente propicio para desarrollar su misión en la sociedad. Este modelo de iglesia se conoce como iglesia de cristiandad, y ha sido la iglesia mayoritaria y preponderante en nuestro país y en Latinoamérica desde el siglo XVI.¹

¹ Véase Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*,

De manera oficial, la iglesia católica suele distinguir entre lo político y lo religioso, siendo esto último lo que constituye su ámbito de influencia propiamente dicho. En lo político la iglesia se declara neutral, aduciendo que es competencia de los partidos políticos y el estado. Sin embargo, tras esa aparente neutralidad está el interés por generar condiciones favorables que le permitan llegar a un acuerdo con el estado y poder participar en espacios que no son exclusivamente religiosos, como son la familia, la educación y la salud, por ejemplo. En este contexto, el papel de los laicos consiste en formar parte de las instituciones políticas y sociales, procurando favorecer la acción de la iglesia en la sociedad. Sin embargo, en nuestro país, al igual que en el resto de América Latina, en la segunda mitad del siglo xx la acción política de los laicos no se dio en el interior de los partidos políticos –y, cuando llegó a darse, fue "casi ficticia y sin efecto real"²–, sino en las luchas de liberación del pueblo oprimido. Esto lo veremos más adelante.

3.1.1 El contexto económico, político y social

A mediados del siglo xx Latinoamérica era una región de profundas desigualdades, en donde la mayoría de la población vivía en condiciones de pobreza y marginación. Surgieron entonces algunas teorías sociales que trataban de explicar esa realidad³:

1) *Teoría desarrollista*: defendía y legitimaba el sistema capitalista. Sostenía que

CEE, México, 1979 (Religión y cambio social), pp. 46-48 y 551-553.

² Miguel Concha Malo, Oscar González Gari y Lino F. Salas, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México, 1986, p. 25.

³ Véase Miguel Concha Malo, "Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva*, CRT/Servir, México, 1978 (Teología latinoamericana, 7), pp. 180-182.

aún no se verificaba en la región un proceso de industrialización sostenido y permanente que permitiera lograr el progreso deseado, y propuso acelerar la industrialización y desarrollar los medios de comunicación, mediante la inversión de capital privado y el empleo de tecnología más moderna. Al querer trasplantar a América Latina las estructuras socio-económicas de los países desarrollados, no hizo más que generar un nuevo tipo de dependencia, esta vez tecnológica y financiera.⁴

2) *Teoría de la marginalidad*: intentó explicar la realidad latinoamericana como resultado de la falta de integración de los dos grupos sociales que existen en nuestros países: una minoría blanca y en parte mestiza, que vive los valores y la cultura del mundo moderno, y una mayoría mestiza e indígena, organizada de acuerdo a valores culturales tradicionales, que no participa en la toma de decisiones ni tiene acceso a los bienes y servicios que produce la sociedad. Esta teoría no cuestionaba el sistema sino sus abusos; como creía que el atraso obedecía más bien a causas internas, pensaba que la solución sería transformar la sociedad tradicional en una sociedad moderna, sin darse cuenta que con eso no se resolverían los problemas de fondo.⁵

3) *Teoría de la dependencia*: planteó que nuestro subdesarrollo es más bien el sustento del desarrollo capitalista de las naciones industrializadas, además de

⁴ Véase CEPAL, *Propagación del progreso técnico a la América Latina y problemas que plantea*, CEPAL, Santiago de Chile, 1951; Raúl Prebisch, "El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas", en CEPAL, *Boletín Económico de América Latina*, vol. VII, Santiago de Chile, 1962, pp. 1-24, y *Una nueva política comercial para el desarrollo*, FCE, México, 1964; Celso Furtado, *Teoría y Política del Desarrollo Económico*, Siglo XXI, México, 1968.

⁵ Véase Gino Germani, *El concepto de marginalidad*, Nueva Visión, Argentina, 1973; Fernando Cortés, "Consideraciones sobre la marginación, la marginalidad, marginalidad económica y exclusión social", en *Papeles de población*, núm. 47, Toluca, México, enero-marzo 2006, pp.71-84. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México.

nutrirse de las condiciones de desigualdad que existen al interior de nuestros países, donde la riqueza y el poder son acumulados por unos cuantos. De acuerdo con esta teoría, no bastaba con reformar el sistema, había que modificarlo estructuralmente.⁶

Por otra parte, en esos años se produjeron tres procesos que impactaron negativamente a la iglesia de cristiandad: la crisis del capitalismo, el triunfo de la revolución cubana y el surgimiento de un nuevo modelo de dominación.⁷

1) La crisis económica, política e ideológica del capitalismo:

Después de la segunda guerra mundial se decidió impulsar la modernización de América Latina con un nuevo modelo económico, que proponía superar la situación de estancamiento del continente con ayuda financiera y tecnológica externa, que favoreciera la industrialización y el progreso. Sin embargo, las soluciones propuestas por los diversos modelos capitalistas no funcionaron. Roberto Oliveros lo atribuye a que, en realidad, no se buscaba el bien común, sino que "los proyectos favorecían y bendecían la instalación en el poder económico y político de una minoría cargada de privilegios"⁸. De ahí que, para la inmensa mayoría de la población latinoamericana, el desarrollo haya significado explotación agraria, dependencia económica y tecnológica, recortes del presupuesto social y un

⁶ Véase Celso Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo*, Eudeba, Buenos Aires, 1964; Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969; Fernando H. Cardoso, *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, Nuestro Tiempo, México, 1973; Theotonio Dos Santos, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Plaza Janés, Buenos Aires, 2003.

⁷ Cfr. Pablo Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, Costa Rica, 1990, p. 63.

⁸ Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis I*, UCA, San Salvador, 1991, pp. 17-50. Versión electrónica: <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>.

proceso acelerado de empobrecimiento y marginalidad. Estos factores contribuyeron a un mayor deterioro de las condiciones de vida y una creciente polarización de la sociedad, además de un enorme descontento que pronto derivó en conflicto político⁹.

La crisis del sistema capitalista –base social y política del modelo de iglesia de cristiandad– trajo consigo, necesariamente, la crisis de este modelo.

2) El triunfo de la revolución cubana y su impacto en el movimiento popular:

En 1959, el triunfo de la revolución cubana planteó la posibilidad real de lograr los cambios necesarios para construir una sociedad más justa e incluyente. Esto provocó una reactivación del movimiento popular, en el que se integraron amplios sectores de cristianos de la base. La administración del presidente estadounidense John F. Kennedy, deseando contrarrestar la influencia del proceso cubano en el continente, diseñó una estrategia contrarrevolucionaria con dos ejes fundamentales: la Alianza para el progreso (ALPRO) y la modernización y profesionalización de las fuerzas armadas nacionales¹⁰.

Kennedy se reunió con sus homólogos latinoamericanos en Punta del Este, Uruguay, a finales de 1961. En esta reunión se aprobó la creación de la Alianza para el Progreso (ALPRO), programa de ayuda económica y social cuyo objetivo general era "mejorar la vida de todos los habitantes del continente", por medio de

⁹ Cfr. Dussel, *De Medellín*, pp. 49-53.

¹⁰ Guillermo Meléndez, "Década de 1970: el surgimiento de una iglesia profética en Centroamérica", en María Alicia Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, Miguel Angel Porrúa/UAEM, México, 2006, p. 265.

una serie de medidas de carácter social, político y económico¹¹. El programa fue recibido e impulsado con entusiasmo por los inversionistas extranjeros, los empresarios locales, los altos funcionarios del gobierno y los sectores conservadores de la jerarquía católica. Ante la necesidad de frenar el crecimiento del movimiento popular y evitar la amenaza del comunismo ateo, los obispos promovieron la cruzada anticomunista y agradecieron la generosa ayuda norteamericana¹², llegando al punto de presentar la *Alianza para el progreso* como orientada por la justicia cristiana¹³.

3) *El surgimiento de un nuevo modelo de dominación:*

La radicalización de los dos procesos anteriores –crisis del capitalismo y reactivación del movimiento popular– provocó la aparición de un nuevo modelo de dominación caracterizado, en lo económico, por el auge de las transnacionales y la implantación de nuevos modos de explotación, y en lo político, por la puesta en práctica de la doctrina de seguridad nacional, ideada por los Estados Unidos para garantizar el orden interno en los países de América Latina y evitar la expansión del comunismo.¹⁴

¹¹ Entre esas medidas estuvieron: promover el acceso a la educación y erradicar el analfabetismo; mejorar las condiciones sanitarias para elevar las expectativas de vida; facilitar el acceso a la vivienda; establecer gobiernos democráticos para contrarrestar la influencia de la revolución cubana; verificar la reforma agraria para mejorar la productividad agrícola; garantizar la estabilidad de precios, el control de la inflación y la cooperación monetaria; reforzar los acuerdos de integración económica e impulsar las exportaciones y el libre comercio entre los países latinoamericanos. Para garantizar su cumplimiento, Estados Unidos se comprometió a cooperar en aspectos técnicos y financieros.

¹² Cfr. Pablo Richard y Guillermo Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central*, DEI, Costa Rica, 1982, p. 321.

¹³ Cfr. Iván Illich, "The Seamy Side of Charity", en Fred Eychaner (ed.), *Ivan Illich. The Church, Change and Development*, Urban Training Center Press/Herder and Herder, Chicago, 1979, p. 30. Versión electrónica: www.kingdomnow.org/dxp/illich/illich-ccd.pdf. Consultada el 3 de mayo de 2011.

¹⁴ Para mayor información, véase los artículos de José Comblin, "La doctrina de la Seguridad Nacional" y "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la Seguridad Nacional", en la

La iglesia de cristiandad, ante la coincidencia de intereses con el estado y las clases dominantes, se limitó a criticar los excesos del capitalismo y la doctrina de seguridad nacional. Sin embargo, al no cuestionar las estructuras económicas y políticas, contribuyó a legitimar y perpetuar ese injusto estado de cosas.

3.1.2 El contexto eclesial

En el ámbito eclesial ocurrieron en esos años dos acontecimientos fundamentales para la iglesia católica: el Concilio Vaticano II, celebrado en Roma en cuatro sesiones anuales –durante 1962 y 1965–, y la segunda asamblea general de los obispos de América Latina, reunidos en la ciudad colombiana de Medellín, en 1968.

3.1.2.1 El Concilio Ecuménico Vaticano II¹⁵

Anunciado por el papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, tuvo por objeto un *aggiornamento* o puesta al día de la iglesia católica, tomando en cuenta los enormes retos planteados por la transformación política, social, económica y tecnológica que se vivía en el mundo, así como la búsqueda de nuevas formas de responder a los cambios. El anuncio causó preocupación en los sectores más conservadores de la iglesia, pero también generó esperanza en quienes deseaban

recopilación elaborada por el Equipo SELADOC, *Panorama de la Teología latinoamericana IV: Iglesia y Seguridad Nacional*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 41-60 y 185-207. Temeroso del avance del comunismo en el continente, el gobierno estadounidense promovió y apoyó las dictaduras militares y/o patrimoniales en varios países latinoamericanos: "La seguridad nacional sustituyó a la defensa nacional. La vigilancia alarmista de los militares, alentada por Washington, les hacía ver comunismo en todas partes. Cualquier intento de cambio social, en especial si lo apoyaban los partidos izquierdistas del país, era tachado indiscriminadamente de revolucionario. [...] Como medida preventiva, las fuerzas armadas derrocaron a los gobiernos a los que se juzgaba 'blandos' con el comunismo o tibios en su solidaridad con los Estados Unidos." Leslie Bethell, "Los militares en la política latinoamericana desde 1930", en *Historia de América Latina*, vol. 12: *Política y sociedad desde 1930*, Crítica-Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997, p. 291. Sobre la situación de los diferentes países latinoamericanos, véase Enrique Dussel, *De Medellín*.

¹⁵ La obra más completa sobre el tema sigue siendo la de Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Sígueme, Salamanca, 1999-2008.

una renovación eclesial mediante la apertura y el diálogo con el mundo moderno.¹⁶

De manera muy general, podemos decir que el Vaticano II planteó un cambio en la imagen de la iglesia sobre sí misma.¹⁷ Propuso pasar, de la iglesia identificada con la jerarquía, a la concepción de la iglesia como pueblo de Dios¹⁸, además de plantear el cambio de la iglesia de cristiandad, centrada en el poder y la jerarquía, a una iglesia de comunión¹⁹, abierta a los signos de los tiempos²⁰; de la iglesia dominadora, a una iglesia servidora²¹; de la iglesia comprometida con el poder, a una iglesia solidaria con los pobres²²; de la iglesia cerrada en sí misma, a una iglesia abierta y en diálogo con otras iglesias y religiones.²³

¹⁶ Un año y medio antes de la apertura del concilio, Juan XXIII dio a conocer su encíclica *Mater et Magistra*, sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. En ella habló sobre la dimensión mundial de la cuestión social y la importancia de las exigencias de justicia y equidad, no sólo en las relaciones entre trabajadores y empresarios, sino también en las relaciones entre los diferentes sectores económicos de un país, así como entre las naciones con diferente grado de desarrollo. Propuso la cristianización de la familia, la empresa y la sociedad, con objeto de eliminar o disminuir las desigualdades y garantizar la dignidad humana y la libertad de todas las personas. Cfr. *Mater et Magistra*. Promulgada el 15 de mayo de 1961. Versión electrónica: www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html. Consultada el 1 de septiembre de 2011.

¹⁷ Cfr. Víctor Codina, "El Vaticano II en medio del conflicto de interpretaciones". Versión electrónica: www.amerindiaenlared.org/biblioteca/1500/. Consultado el 14 de marzo de 2011.

¹⁸ Cfr. *Constitución dogmática sobre la Iglesia* Lumen Gentium (LG) cap. 2. Promulgada en la sesión pública del 21 de noviembre de 1964. Versión electrónica: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html. Consultada el 8 de agosto de 2011.

¹⁹ Cfr. LG n. 7.

²⁰ Cfr. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual* (GS) n. 4, 11. Aprobada el 7 de diciembre de 1965. Versión electrónica: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Consultada el 8 de agosto de 2011. Para el teólogo dominico Marie-Dominique Chenu, los signos de los tiempos son "aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan una época." En Alvaro Ramis, "Vaticano II: una ventana al viento fresco de la realidad"; versión electrónica: <http://teologiayliberacion.blogspot.com/2005/11/vaticano-ii-una-ventana-al-viento.html>. Consultada el 9 de septiembre de 2011.

²¹ Cfr. LG n. 8, GS n. 3.

²² Cfr. GS n. 1, LG n. 8.

²³ Véase la declaración *Nostra Aetate* (NA), sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Aprobada el 28 de octubre de 1965. Versión electrónica: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. Consultada el 8 de agosto de 2011.

En el concilio se dieron también cambios importantes en la concepción de las y los laicos, quienes dejaron de ser considerados permanentes menores de edad, sujetos siempre a la dirección del clero y los obispos, y empezaron a ser mirados como corresponsables de la misión de la iglesia en la sociedad, con el derecho y la obligación de responder activamente a las exigencias del evangelio.²⁴

El Vaticano II fue un parteaguas en la historia de la iglesia católica; sin embargo, fue un concilio europeo. Los obispos y los teólogos que más participaron fueron del norte de Europa y, al hablar de diálogo con el mundo moderno, más bien pensaban en el mundo desarrollado, industrial, urbano y secular. La realidad del tercer mundo, que constituye la mayor parte de la humanidad, no fue suficientemente tomada en cuenta. Ante esto, a finales de 1965 don Manuel Larraín –presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)– presentó la iniciativa de realizar una reunión con los obispos de América Latina, para analizar la realidad del continente a la luz del concilio y responder a las exigencias que planteaban los procesos de cambio social que se vivían entonces.

3.1.2.2 La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano²⁵

Desde inicios de los sesenta, ciertos sectores de la iglesia latinoamericana –clero,

8 de agosto de 2011.

²⁴ Entre los diversos cambios promovidos por el Vaticano II estuvieron también: la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia, la promoción de la lectura de la Biblia, el diálogo con las ciencias sociales para la mejor organización de la pastoral y la introducción de la música folclórica en las celebraciones litúrgicas.

²⁵ La I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se realizó en 1955, en Río de Janeiro, Brasil. Su fruto principal fue la fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), instancia encargada de coordinar los estudios sobre los problemas comunes, unificar los esfuerzos de las conferencias episcopales nacionales y preparar las futuras reuniones generales de los obispos de la región. Para abundar en el contexto, desarrollo y repercusiones de Medellín, véase *Documento de Medellín*, en: www.celam.org/nueva/Celam/conferencia_medellin.php; Enrique Dussel, *De Medellín*; Raúl Vidales, *La iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, CELAM-Departamento de Pastoral/IPLA, Bogotá/Quito, 1972 (Colección IPLA, 15-16) y la obra citada de Pablo Richard, *Iglesia latinoamericana*.

grupos eclesiales de la base y estudiantes cristianos– empezaron a vincularse con organizaciones populares y a comprometerse con la causa de los pobres, haciendo suyos los anhelos de liberación y las exigencias de justicia social de los marginados por el sistema vigente. Se inició en esos años un movimiento de renovación eclesial denominado iglesia popular o iglesia de los pobres. Al mismo tiempo, los sectores eclesiales que veían con alarma la participación de los cristianos en los movimientos populares intentaron salvar la estructura de la cristiandad, adaptándola a las nuevas exigencias sociales; pensaban que, para responder a las demandas, bastaba con corregir los abusos del sistema. Estos sectores constituyeron lo que se ha llamado modelo de neocristiandad o democracia social cristiana²⁶.

En este contexto de crisis de la propuesta desarrollista y la democracia cristiana, y ascenso del movimiento popular revolucionario, se realizó en Colombia la segunda reunión general de los obispos latinoamericanos. Medellín fue la respuesta de América Latina a los cambios propuestos en el concilio.

Un antecedente importante fue la encíclica *Populorum Progressio*, promulgada por Pablo VI en 1967.²⁷ Con este documento se cubría el vacío que

²⁶ Cfr. Concha y cols., *Participación*, p. 38.

²⁷ Véase Pablo VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967. Versión electrónica: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html. Consultada el 18 de enero de 2011. Cabe destacar la labor del economista dominico Louis Joseph Lebreton, quien contribuyó a la apertura de la iglesia católica hacia los problemas del desarrollo internacional y fue uno de los principales autores de esta encíclica. Lebreton impulsó un "desarrollo integral y armonioso", que lograra "el desarrollo de todo hombre y de todos los hombres". En la década de los cincuenta, fue consejero en temas de desarrollo de los gobiernos de Brasil, Colombia y Venezuela. Lebreton consideraba que el desarrollo, "tal como se ha puesto en marcha, aterroriza por el peso antihumano que arrastra, por la demolición que corre el riesgo de provocar." Véase Lebreton, "Investigación sobre los aspectos humanos del desarrollo", publicado originalmente como folleto por el IRFED (Institut de Recherche, Formation et Développement), alrededor de 1960. Versión electrónica: www.eumed.net/textos/06/lebreton-inve.htm. Consultada el 20

algunos prelados sintieron en el concilio, donde no se abordó el problema más urgente en la mayoría de sus diócesis: la realidad de pobreza y desigualdad, con la consecuente violencia que genera. El punto de partida de la encíclica es el hambre y la miseria de los pueblos. Con el objetivo de promover el progreso mediante la justicia social, el documento señala que los conflictos sociales se originan en los contrastes que existen entre los países ricos y los países pobres; de ahí que cuestione el orden establecido y plantee la necesidad de igualdad en las relaciones entre los pueblos. El texto papal fue muy bien recibido en el continente, además de ser "la palabra oficial del Papa, como una llave que se entregó a la iglesia de América Latina para que entrara de lleno en las realidades de pobreza [... que] aquí se viven"²⁸.

Los obispos reunidos en Medellín consideraron necesario partir del análisis de la realidad para poder incidir en su transformación. Este análisis les llevó a asumir una postura crítica frente al modelo desarrollista, al revelarles un continente subdesarrollado, marginado y dependiente; más que un continente pobre, América Latina era un continente empobrecido. A partir de entonces, la oposición desarrollo-subdesarrollo fue sustituida por la oposición dominación-liberación.

Por otra parte, la toma de conciencia de la dependencia neocolonial y la dominación del "imperialismo internacional del dinero" les llevó a hablar de violencia institucionalizada y de pecado estructural. Para la mayoría de los obispos

de agosto de 2011.

²⁸ Angel Sánchez Campos, "La construcción de la colegialidad en América Latina, como marco de la diócesis de Cuernavaca en los años 60-70". Tesis de maestría en Teología dogmática con especialización en Historia de la evangelización en América Latina y El Caribe, Pontificia Faculdade de Teología Nossa Senhora da Assunção, San Pablo, 1998, p. 52.

era claro que las estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a los países desarrollados, obligaban al pueblo a mostrar su inconformidad y exigir un cambio, manifestando así sus legítimas aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social. Comprendían que, ante la gravedad de la injusticia y las resistencias al cambio, hubiera quienes ponían su esperanza en la violencia²⁹: "No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos"³⁰.

Al abordar la relación de los cristianos con la política y la sociedad, lo hicieron en términos de liberación y opción por los pobres. Medellín provocó –y promovió– una práctica liberadora que puso fin a la dicotomía fe-política. Los grupos más dinámicos impulsaron actitudes y opciones pastorales innovadoras. En la búsqueda de nuevas formas comunitarias de vida eclesial, surgieron las comunidades eclesiales de base (CEB); en ellas, los pobres aprenderían a

²⁹ En la carta enviada por 663 sacerdotes a los obispos que se reunirían en Medellín, les pedían: "1) que al considerar el problema de la violencia en América Latina, *se evite por todos los medios equiparar* o confundir la VIOLENCIA INJUSTA de los opresores que sustentan este nefasto sistema con la JUSTA VIOLENCIA de los oprimidos, que se ven obligados a recurrir a ella para conseguir su liberación; 2) *que se denuncie con toda claridad y sin ambigüedad el estado de violencia* en que los poderosos –sean personas, grupos o naciones– han mantenido durante siglos a los pueblos de nuestro continente. *Que se proclame el derecho de estos pueblos a la legítima defensa*; 3) que se exhorte con claridad y firmeza a los cristianos del continente a optar por todo aquello que contribuya a una liberación real del hombre latinoamericano y a la instauración de una sociedad justa y fraterna, en estrecha colaboración con los hombres de buena voluntad; y 4) que se asegure a estos cristianos amplio margen de libertad en la selección de los medios más aptos para obtener esta liberación y construir esta sociedad." Cfr. "Carta assinada por 663 padres da 16 países de América Latina por ocasião da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano", en Sánchez Campos, *Construcción*, anexo núm. 3, p. 233.

³⁰ *Documento de Medellín*, n. 16.

organizarse para incidir en su compleja realidad socio-eclesial.³¹

A la hora de buscar una respuesta desde la fe a los desafíos socio-políticos y religiosos que planteaba la realidad latinoamericana, se empezó a generar una nueva reflexión cristiana que dio origen a la teología de la liberación.³² Definida por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez como "una nueva manera de hacer teología", la teología de la liberación planteó la necesidad de mirar la realidad desde la opción por los pobres,³³ que dejaron de ser objeto de la caridad para convertirse en "los agentes de su propia liberación y los sujetos de su propia historia".³⁴

El impacto de Medellín fue enorme, y no se redujo a nuestro continente.³⁵

³¹ Se hablará de las CEB en el último capítulo de este trabajo. Para conocer su desarrollo en América Latina, véase Leonardo Boff, *Eclesiógènesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1980; Marcello de C. Azevedo, "Comunidades eclesiales de base", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis* II, Trotta, Madrid, 1994², pp. 245-263 y Luiz Alberto Gomes de Souza, "Novos jeitos de ser Igreja: Ação Católica especializada na gênese das ceb's; o caso do Brasil", en Ma. Alicia Puente Lutteroth (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Facultad de Humanidades-UAEM/CONACYT/CEHILA, Cuernavaca, 2002, pp. 57-67. José Sánchez, en su obra *La comunidad eclesial de base en un mundo globalizado*, Palabra Ediciones, México, 2006, incluye una bibliografía básica de las CEB en los últimos 30 años.

³² Para profundizar en este tema se pueden consultar, entre otras, las obras de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972 y *La fuerza histórica de los pobres*, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima, 1990; Segundo Galilea, *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis*, Indo American Press, Bogotá, 1976 (Iglesia nueva, 26); Enrique Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos, México, 1995; Luis Gerardo Díaz Núñez, "Fuerza y sentido de la Teología de la Liberación latinoamericana", en Puente Lutteroth, *Actores*, pp. 167-180. Entre las obras que vinculan la reflexión teológica con la práctica política de esos años están: Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Sígueme, Salamanca, 1983; Phillip Berryman, *Teología de la liberación*, trad. Sergio Fernández Bravo, Siglo XXI, México, 1989; Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, trad. Josefina Anaya, Siglo XXI, México, 1999.

³³ En esta categoría de pobres se incluyen tanto los pobres desde el punto de vista socioeconómico (los empobrecidos y desposeídos), como los pobres desde el punto de vista sociocultural (los discriminados por cuestión de etnia, raza, religión, sexo). En palabras de Gustavo Gutiérrez, los pobres son "los excluidos de la historia", "las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas". Cfr. *Teología desde el reverso de la historia*, CEP, Lima, 1977, pp. 43 y 54.

³⁴ Löwy, *Guerra*, p. 50.

³⁵ Véase Juan José Tamayo-Acosta, "Recepción en Europa de la teología de la liberación", en *Para*

Algunos sectores de la iglesia asumieron convencidos el compromiso con los pobres y su liberación, pero hubo otros que se asustaron y rechazaron las resoluciones de la asamblea, asegurando que se habían malinterpretado y distorsionado las propuestas del concilio. No obstante, en un primer momento las nuevas estructuras eclesiales lograron contener la ofensiva restauracionista de los sectores más conservadores.³⁶

Hay que señalar que la línea promovida por Medellín no sólo causó preocupación dentro de la iglesia. Los dueños del capital transnacional y los sectores dominantes locales también se sintieron amenazados por la nueva línea pastoral, y en los Estados Unidos se veía con preocupación el "antiamericanismo" de los católicos de izquierda que estaban participando políticamente.³⁷ En el informe encargado por el presidente Richard Nixon en 1969, se señalaba que la iglesia latinoamericana se había convertido en una fuerza de transformación que no dudaría en apoyar el cambio, aunque éste fuera revolucionario.³⁸

comprender la teología de la liberación, Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 160-189. Incluye bibliografía sobre el tema.

³⁶ Entre estas nuevas estructuras cabe mencionar, además de las CEB, los movimientos sacerdotales que existían a principios de los 70 en Argentina (Sacerdotes para el Tercer Mundo), Colombia (Golconda), Perú (ONIS), Guatemala (COSDEGUA), Chile (grupo de los 80) y México (Sacerdotes para el Pueblo). Para obtener información sobre este último movimiento, véase Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia católica en México, 1970-1978*, UNAM-IIS, México, 1981, (*Cuadernos de Investigación Social*, 5), pp. 75-77 y Jesús García, "La iglesia mexicana desde 1962", en Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la iglesia en América Latina*, t. v: México, Sígueme/Paulinas, México, 1984 (El peso de los días, 15), pp. 437s.

³⁷ Cfr. Tad Szulc, "Introduction", en Nelson A. Rockefeller, *The Rockefeller Report on the Americas: The Official Report of a United States Presidential Mission for the Western Hemisphere*, Quadrangle Books, Chicago, 1969 (New York Times Books), p. VIII.

³⁸ Nelson A. Rockefeller, entonces gobernador de Nueva York, encabezó la comisión enviada por el presidente Nixon a recabar información sobre América Latina. En su informe señalaba el impacto que había tenido la politización del continente en la iglesia católica, la cual estaba "de alguna manera, en la misma situación que los jóvenes: con un profundo idealismo que la hacía vulnerable a la penetración subversiva y dispuesta a emprender una revolución, si fuese necesario, para poner fin a la injusticia." Cfr. *Rockefeller Report*, p. 31. En 1980, en vísperas de la primera administración de Ronald Reagan, el llamado Comité de Santa Fe hizo público su informe *Una*

El gobierno estadounidense no estaba dispuesto a permitir un nuevo régimen comunista en la región e hizo todo lo posible por impedirlo. El pueblo vivió entonces una época de represión brutal; los cristianos comprometidos con los pobres y su liberación fueron perseguidos, torturados, desaparecidos y asesinados, y la iglesia de América Latina se convirtió en una iglesia de mártires.

Pronto se constató que gobiernos, ejércitos, organizaciones de "inteligencia" y paramilitares guiados por los postulados de seguridad nacional, perseguían y mataban en nombre del Dios cristiano a quienes luchaban por la liberación, los que lo hacían también en nombre de Dios, pero el Dios bíblico liberador. [...] a diferencia del decenio anterior, signado por un exagerado optimismo, el de los setenta fue de toma de conciencia de que se trataba de una lucha a muerte contra el sistema.³⁹

Otro acontecimiento relevante en este periodo fue la llegada de Salvador Allende a la presidencia de Chile, en 1970. El triunfo del socialismo por la vía democrática despertó grandes esperanzas. En abril de 1972 se realizó en la capital chilena el I Encuentro de Cristianos por el Socialismo, en el que participaron 400 delegados americanos e invitados europeos; entre ellos estuvo Sergio Méndez Arceo, el único obispo participante. En el documento final proclamaron su compromiso "con la construcción de una sociedad socialista, única

nueva política interamericana para los ochenta (conocido como *Informe Santa Fe I*), que contenía una evaluación de la situación latinoamericana del momento y una serie de recomendaciones para que el gobierno estadounidense formulara su política hacia América Latina. En él cuestionaba la articulación de marxismo y religión, señalando que "Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas." Cfr. Comité de Santa Fe, *Una nueva política interamericana para los ochenta*, versión electrónica: www.offnews.info/downloads/santafe1.pdf. Consultada el 3 de febrero de 2011.

³⁹ Guillermo Meléndez, "Un vistazo al contexto eclesial en que actuaron los Padres de la tradición latinoamericana y caribeña", ponencia presentada en el Simposio Latinoamericano de CEHILA: *Experiencias religiosas e identidades en América Latina*, realizado en Cuernavaca, Morelos, en octubre de 2008.

forma de enfrentarse al imperialismo y romper la dependencia económica"⁴⁰.

Los sectores conservadores de la iglesia veían con creciente preocupación la participación de los cristianos en asuntos políticos y sociales, considerando el marxismo incompatible con la fe cristiana. Paulatinamente dichos sectores fueron fortaleciendo su control de la curia romana⁴¹, y desde allí lanzaron "una contra-ofensiva sistemática y generalizada"⁴². Los diplomáticos del Vaticano recogieron información sobre la realidad latinoamericana, privilegiando todo lo relacionado con los integrantes, relaciones y actividades de los grupos cristianos radicales.⁴³ Al mismo tiempo se inició una campaña de desprestigio a la línea asumida por algunos departamentos del CELAM y se recrudecieron los ataques contra la opción preferencial por los pobres y la teología de la liberación⁴⁴.

Así las cosas, la reunión del CELAM realizada en Sucre, Bolivia, en noviembre de 1972, implicó un notable retroceso en relación a sus posiciones anteriores. Con el deseo de rectificar el camino iniciado en Medellín, se sustituyó a los obispos progresistas en la dirección de varios departamentos y se nombró secretario

⁴⁰ Mario Amorós, "La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo", en Julio Pinto Vallejos (coord.), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*, LOM, Santiago de Chile, 2005. Versión electrónica del texto de Amorós en: www.rebellion.org/docs/75701.pdf. Consultada el 30 de marzo de 2011.

⁴¹ Cfr. Dussel, *De Medellín*, pp. 54-56.

⁴² Martín de la Rosa M., "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III", en *Cuadernos políticos*, núm. 19, Era, México, enero-marzo 1979, pp. 88-104. Versión electrónica en: www.cuadernospoliticos.unam.mx/.../CP19.7.Martin_de_la_Rosa.pdf, p. 22. Consultada el 10 de marzo de 2010.

⁴³ En junio de 1972, el Departamento de Acción Social del CELAM inició el estudio de Latinoamérica. Ante esto, en febrero de 1973 el Secretariado Social Mexicano (SSM) acusó al CELAM "de ser una agencia de espionaje contra los cristianos de izquierda." Cfr. Óscar González Gary, "Poder y presiones de la iglesia", en Pablo González Casanova y Héctor Aguilar Camín (coords.), *México ante la crisis. El impacto social y cultural/ Las alternativas*, Siglo XXI, México, 2004⁷, p. 254.

⁴⁴ Todos estos ataques fueron aprovechados por los regímenes de seguridad nacional para justificar sus acciones represivas. Véase Meléndez, "Un vistazo".

general a Alfonso López Trujillo, obispo colombiano que estaba decidido a "curar" a la iglesia latinoamericana de la "plaga" de la teología de la liberación⁴⁵. Para ello emprendió una larga e intensa serie de consultas y reuniones, con el fin de verificar una nueva reunión episcopal para "corregir" el rumbo.

3.1.2.3 La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

En diciembre de 1977, el papa Pablo VI convocó a la tercera reunión general de los obispos latinoamericanos, que se realizaría en Puebla, México, en octubre de 1978, a los 10 años de Medellín. Sin embargo, Pablo VI murió el 6 de agosto y su sucesor, Juan Pablo I, el 28 de septiembre, lo cual obligó a posponer la conferencia hasta febrero del año siguiente.⁴⁶

Los grupos conservadores tenían tres objetivos principales para el encuentro de Puebla: condenar la teología de la liberación, acabar con las CEB y rechazar la opción por los pobres, pero no alcanzaron ninguno: "las comunidades de base fueron claramente aprobadas, la teología de la liberación no fue condenada y la opción por los pobres fue afirmada, aunque sin el radicalismo que le imprime la izquierda."⁴⁷

Puebla no fue el retroceso que se temía, pero tampoco la confirmación de la línea liberadora. El mismo 1979, Dussel escribió que Puebla podía ubicarse en la tradición de Medellín, "lo cual ya es mucho y en cierta manera inesperado".⁴⁸ Sin

⁴⁵ Cfr. González Gary, "Poder y presiones", p. 255.

⁴⁶ Para conocer el contexto que rodeó la conferencia de Puebla y su desarrollo, véase Richard, *Iglesia latinoamericana*; Dussel, *De Medellín*, pp. 461-556; y Frei Betto, *17 días de la iglesia latinoamericana. Diario de Puebla*, trad. Cristina Canoura, CRT, México, 1979 (Serie Historia latinoamericana).

⁴⁷ De la Rosa, "Iglesia", p. 30.

⁴⁸ Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro, Madrid 1992⁶, p. 390.

embargo, los caminos de renovación abiertos por el concilio, y confirmados por Medellín, se fueron estrechando conforme la línea restauracionista avanzaba y se fortalecía, durante el largo pontificado de Juan Pablo II.⁴⁹

En este sentido, cabe mencionar los intentos por forjar una nueva identidad católica a partir del Vaticano II. Ante la disolución de la identidad tridentina, característica del modelo de iglesia de cristiandad⁵⁰, el jesuita brasileño Juan Bautista Libànio señala cuatro tendencias: 1) implosión completa de la identidad tridentina, 2) reconstrucción de la identidad tridentina, 3) construcción de la identidad del vaticano II y 4) la vía del pluralismo y el compromiso liberador.

1) Implosión completa de la identidad tridentina: esta tendencia consideraba que la institución eclesiástica, entendida como cuerpo social que garantiza la continuidad del mensaje de Jesús, ya cumplió su misión histórica de mediación; por lo tanto, debía ceder su lugar a una pluralidad de grupos humanos que conocen a Jesús y pueden llevar a cabo su seguimiento sin necesidad del apoyo institucional, de una manera más libre. Esta tendencia atribuía a la conciencia de cada persona la tarea de construir su propia identidad religiosa, tanto por la pérdida de fuerza de los modelos oficiales, como por el desarrollo de la libertad personal en la esfera religiosa, que se opone a la imposición de modelos oficiales.

⁴⁹ Durante su primer viaje a México, al inicio de su pontificado, en sus discursos y homilias destacan tres temas: la insistencia en evitar una confusión entre actividad pastoral y política, la búsqueda de unidad y fidelidad al magisterio jerárquico y la defensa de los derechos de la persona humana, entre ellos la libertad religiosa. Véase Blancarte, "Religiosidad, creencias e iglesias en la época de transición democrática", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Historia*, t. 2: *Actores*, Océano, México, 2005 (Con una cierta mirada), p. 269.

⁵⁰ Véase p. 68.

Se observó de manera especial en los países centroeuropeos.⁵¹

2) Reconstrucción de la misma identidad tridentina: esta tendencia fue encarnada por el obispo francés Marcel Lefebvre, quien acusó al concilio de legitimar la entrada de la modernidad al interior de la iglesia, mediante la enseñanza de la libertad religiosa, el ecumenismo y la colegialidad episcopal. La tendencia lefebvrina buscaba conservar la tradición, identificada con las certezas dogmáticas, los ritos litúrgicos seguidos al pie de la letra, la solemnidad de las celebraciones, la autoridad incuestionable del papa. De acuerdo con Libânio, esta tendencia "está más presente y difundida en la iglesia de lo que imaginamos, como anhelo, como esperanza, como deseo semiconsciente, como reivindicación".⁵²

3) Construcción de la identidad del Vaticano II: esta tendencia, asumida oficialmente por la curia romana, reconoce que la disolución de la identidad tridentina es irreversible, pero considera necesaria la existencia de una identidad católica clara y común a todos los fieles –necesidad que responde tanto al anhelo de las bases como a la preocupación de las cúpulas. Para ello, dio por concluida la etapa de experiencias novedosas que siguió al Vaticano II, escogió las que tendrían carácter oficial y legisló sobre ellas; para construir una identidad clara y compacta, fortaleció la centralización romana y limitó la colegialidad y participación; en nombre de la unidad, redujo la autonomía de las conferencias episcopales y restringió sus iniciativas; ante la preocupación por restablecer la

⁵¹ Para más información, véase João Batista Libânio, *A Volta à Grande Disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*, Edições Loyola, São Paulo, 1984² (Teologia e Evangelização, 4), pp. 109-119.

⁵² Para abundar en el tema, véase *ibidem*, pp. 119-131.

disciplina, marcó la distancia y la diferencia entre los laicos y los sacerdotes; para facilitar la creación de la nueva identidad dogmática, cuestionó y condenó el ejercicio crítico, implementando un mayor control sobre las publicaciones, los seminarios y centros de formación del clero; por el mismo motivo, privilegió la articulación de movimientos laicales en los sectores medios urbanos, desconfiando de los sectores populares que más bien participan en movimientos caracterizados por una postura crítica y de compromiso socio-político.⁵³

4) Vía del pluralismo y el compromiso liberador: también cree necesaria la creación de una identidad católica pero, a diferencia de la tendencia anterior, no considera el Vaticano II como punto de llegada, sino como punto de partida. Sostiene la necesidad de una identidad católica, pero que sea dinámica, histórica, siempre en construcción por la vía del compromiso y el pluralismo. El elemento unificador es el "compromiso social liberador", la "praxis de liberación".⁵⁴

3.2 La iglesia católica mexicana⁵⁵

No puedo hablar mal de mi Iglesia; pero sí digo que me duele mi Iglesia. Me duele que no haya visto los signos de los tiempos en las acciones de los hombres de esta época.

Sergio Méndez Arceo

Después del conflicto cristero⁵⁶, la iglesia mexicana volvió a disfrutar una nueva época de tolerancia durante el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas (1936-

⁵³ Véase *ibidem*, pp. 131-158. Fue la tendencia promovida por Juan Pablo II.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 158-178.

⁵⁵ Para mayor información sobre la historia de la iglesia en nuestro país en el periodo que nos ocupa, ver el libro de Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense/FCE, México, 1993, pp. 167-427.

⁵⁶ Sobre este tema, consultar Alicia Puente Lutteroth, *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*, Progreso, México, 2002, y Jean Meyer, *La Cristiada*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1994.

1940). La jerarquía la aprovechó para reorganizarse y, siguiendo la iniciativa de Pío XI, hizo un llamado a los fieles para formar la Acción Católica Mexicana, con objeto de sujetar la acción social de los laicos a su control y evitar su participación política,⁵⁷ que podría volver a causarle conflictos con el estado.

El encargado de la Acción Católica fue el Secretariado Social Mexicano (SSM) hasta 1946, año en que las dos instancias se separaron por diferencias de opinión entre su director y el episcopado.⁵⁸ El SSM, bajo la dirección de Pedro Velázquez, participó en todos los movimientos cristianos de esos años comprometidos de alguna manera con lo social. En el periodo preconiliar, hubo en México varios movimientos seculares de renovación espiritual, como los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) y los Caballeros de Colón; todos ellos integrados por católicos de clase media y alta que redujeron su apostolado al ámbito religioso y familiar, sin proyección crítica a lo social⁵⁹. En esa misma época se inició también la Juventud Obrera Católica (JOC), fundada en Bélgica en 1924 por el entonces sacerdote José Cardijn. En nuestro país, las posturas de la JOC fueron "consideradas radicales por la jerarquía, subversivas por los sectores empresarial y gubernamental y no asimilables por las bases

⁵⁷ Fue Pío XI quien le dio su forma definitiva a la Acción Católica, cuyas bases había establecido Pío X en su encíclica *Il Fermo Proposito*, dirigida a los obispos italianos en junio de 1905, con el fin de "combatir, con todos los medios justos y legales, la civilización anticristiana y reparar los gravísimos desórdenes que de ella derivan; para situar de nuevo a Jesucristo en la familia, en la escuela, en la sociedad". Véase *Il Fermo Proposito*, n. 7, en: www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito_it.html. Consultada el 11 de enero de 2011.

⁵⁸ En ese año, la publicación del libro del padre Velázquez *—Iniciación a la vida política—* causó malestar en sectores del gobierno y tensó la relación iglesia-estado, por lo que la jerarquía eclesiástica le impuso silencio al autor. En 1973, después de una serie de conflictos recurrentes, el episcopado mexicano admitió la autonomía del SSM, que dejó de depender de la jerarquía. Véase Concha Malo y cols., *Participación*, pp. 63s. Para mayor información sobre el SSM, consultar Arias y cols., *Radiografía*, pp. 45-51.

⁵⁹ Cfr. Arias y cols., *Radiografía*, p. 24; García, "Iglesia", p. 363.

locales"⁶⁰.

En los inicios de los años sesenta, muchos católicos mexicanos participaron resueltamente en la campaña anticomunista que se extendió a lo largo y ancho del continente; el año de 1961 estuvo regido por la consigna "Cristianismo sí, comunismo no". Las organizaciones católicas nacionales, respondiendo a la iniciativa de Pedro Velázquez, integraron la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON)⁶¹. En 1964 y 1968, la CON promovió sendos congresos de desarrollo integral, con los que Velázquez consiguió que se pasara de la obsesión anticomunista a una toma de conciencia sobre los problemas sociales que aquejaban al país⁶².

3.2.1 El concilio y Medellín. Recepción y repercusiones

En este contexto, en el que la jerarquía católica intentaba reorganizarse y recuperar el terreno perdido en la sociedad⁶³, se llevó a cabo en Roma el Concilio Vaticano II. De la Rosa considera que el evento "tomó por sorpresa a los obispos mexicanos haciendo planteamientos bastante ajenos a su estado de ánimo y a su mentalidad"⁶⁴; para Jesús García, "la contribución de la iglesia mexicana, al menos en proporción a su participación formal, puede considerarse modesta, por no decir

⁶⁰ García, "Iglesia", pp. 363s. Fundada en México en 1961, la JOC estuvo más cerca de la problemática social que otros movimientos obreros de la época, lo que le originó serios conflictos con el episcopado; éste quiso controlarla en 1964, pero sus dirigentes mantuvieron sus posturas. En 1968 denunció la represión al movimiento estudiantil y la jerarquía destituyó a sus dirigentes, dejándola muy debilitada. Arias y cols., *Radiografía*, pp. 26-28.

⁶¹ Cfr. Arias y cols., *Radiografía*, pp. 13, 25s.

⁶² Cfr. García, "Iglesia", pp. 366, 377s.

⁶³ Cfr. Jesús García, "La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla", en María Alicia Puente Lutteroth, *Hacia una historia mínima de la iglesia en México*, JUS/CEHILA, México, 1993, p. 186.

⁶⁴ De la Rosa, "Iglesia", p. 6.

pobre"⁶⁵. A pesar de ello, el Vaticano II tuvo repercusiones importantes en nuestro país. Entre las más significativas podemos señalar la creación de la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE)⁶⁶, el Centro Nacional Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI)⁶⁷, el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS)⁶⁸ y la Sociedad Teológica Mexicana (STM)⁶⁹.

En 1967, un poco antes de la conferencia de Medellín, se constituyó la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS). Su primer trabajo consistió en definir las bases doctrinales de la acción social en nuestro país, en un documento que sería la respuesta mexicana a la encíclica *Populorum progressio*: la *Carta colectiva del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración del país*. Para elaborar el documento, dado a conocer en 1968 —en el primer aniversario de la publicación de la encíclica—, los obispos contaron con la ayuda del equipo del SSM

⁶⁵ García, "Iglesia", 1984, p. 371. Una excepción notable fue Sergio Méndez Arceo, quien hizo aportes importantes sobre el ecumenismo, la libertad religiosa, la liturgia, el psicoanálisis y los presbíteros. Otra excepción fueron José Álvarez Icaza y su esposa Luz María Longoria, invitados al concilio como auditores laicos.

⁶⁶ Surgida en diciembre de 1963 como una instancia de colaboración y apoyo entre siete diócesis de escasos recursos, llegó a incorporar 25 diócesis del país. La UMAE cuestionó la pastoral que se realizaba entonces, señaló la necesidad de una pastoral acorde a las realidades sociales del país y logró que se creara la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto (CEPC). En 1971 el sector tradicionalista del episcopado hizo que se "corrigiera" el enfoque y se pasara de los problemas sociales a los morales; al año siguiente se le retiraron los recursos y la experiencia de la CEPC-UMAE concluyó. Véase Arias y cols., *Radiografía*, pp. 16-18; García, "Iglesia", 1984, p. 373; Concha Malo y cols., *Participación*, pp. 71-74. De acuerdo con Martín de la Rosa, "el feudo episcopal, el caciquismo del cura, el regionalismo, las canongías y la mentalidad retrógrada habían ganado una batalla más contra el sector reformista de la Iglesia." Véase De la Rosa, "Iglesia", p. 11.

⁶⁷ Creado en 1961 para realizar un trabajo pastoral con los grupos indígenas del país, su primera línea fue básicamente paternalista y asistencialista. Véase Arias y cols., *Radiografía*, pp. 18s; García, "Iglesia", 1984, p. 374. Poco después, el CENAMI asumió una pastoral liberadora que mantiene hasta la fecha, dando asesoría y acompañamiento a comunidades indígenas en diversos puntos del país.

⁶⁸ Fundado por José Álvarez Icaza, en 1964, como órgano de comunicación social del episcopado. A causa de su postura crítica, en 1968 dejó de ser vocero oficial de la iglesia mexicana, pero la ruptura definitiva se dio en 1970; a partir de entonces, CENCOS ha continuado su labor de manera independiente.

⁶⁹ Constituida formalmente en agosto de 1966, uno de sus objetivos fue la búsqueda de una teología mexicana. Cfr. García, "Iglesia", 1984, pp. 375s.

y un grupo de expertos en diferentes disciplinas. Aunque los sectores más tradicionales no veían con buenos ojos los cambios promovidos por el concilio, se puede decir que la carta pastoral fue muy bien recibida. Los problemas surgirían después de la asamblea de Medellín, cuando los sectores progresistas empezaron a asumir el análisis crítico de la dependencia y se comprometieron con la liberación y la opción por los pobres⁷⁰.

Acontecimiento fundamental en nuestra historia reciente fue el movimiento estudiantil de 1968. El conflicto se inició con un pleito trivial entre los alumnos de dos preparatorias de la ciudad de México, pero la brutal intervención de la policía provocó una serie de protestas por parte de los estudiantes, que terminaron cuestionando y denunciando el sistema político y económico del país. El régimen presentó los hechos como resultado de una "conjura comunista internacional" y, apremiado por el próximo inicio de los juegos olímpicos en México, el 2 de octubre ordenó la matanza de los estudiantes que se manifestaban en la plaza de Tlatelolco.⁷¹

La jerarquía procuró mantenerse al margen del conflicto y los obispos tardaron en pronunciarse, por no tener "claridad sobre los acontecimientos". Presionado por el padre Pedro Velázquez y el obispo Méndez Arceo, el Comité Episcopal emitió un mensaje firmado el 9 de octubre. En él se señalaba que los pastores no podían permanecer indiferentes ni quedarse callados ante los

⁷⁰ Cfr. García, "Iglesia", 1993, p. 187.

⁷¹ Sobre el movimiento del 68, véase Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*, Era, México, 1998; Julio Scherer y Carlos Monsiváis, *Parte de Guerra, Tlatelolco 1968 (Documentos del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia)*, Nuevo Siglo Aguilar, México, 1999; Paco Ignacio Taibo II, 68, Joaquín Mortiz, México, 1991.

acontecimientos recientes; se retomaba lo dicho en la carta pastoral sobre el desarrollo e integración del país, a propósito de la urgencia de un "cambio de mentalidad, de actitudes y de estructuras" para alcanzar la justicia social; se reconocía "la difícil tarea de gobernar"; se reprobaba "el criminal aprovechamiento [...] de la juventud para inducirla a la violencia" y se hacía una exhortación al diálogo y a la buena voluntad para lograr la concordia nacional.⁷² Muy diferente fue la carta suscrita por 37 sacerdotes el 10 de septiembre, en la que también hacían un llamado a la reflexión y al diálogo, pero reconocían el papel de los jóvenes como agentes de cambio social.⁷³ Sin embargo, esta carta fue minimizada y desautorizada por la curia metropolitana.

En lo que se refiere a la recepción de Medellín, la mayor parte de la jerarquía mexicana consideró las discusiones y resoluciones de la asamblea como algo ajeno a la realidad nacional.⁷⁴ En 1969 algunos obispos propusieron llevar a cabo una asamblea extraordinaria para estudiar sus documentos, y en ella se decidió la formación de la REP (Reflexión Episcopal Pastoral), instancia encargada de la aplicación de Medellín en México. Los trabajos de la REP polarizaron a la

⁷² Cfr. "Mensaje pastoral del Comité Episcopal sobre los sucesos de Tlatelolco", 9 de octubre de 1968. Dussel, *Historia general*, anexo núm. 3, pp. 474s. Jesús García y Carlos Fazio consideran que el mensaje de los obispos fue un gesto de valentía e independencia evangélica, pero no coincido con ellos. Valentía e independencia evangélica hubiera sido manifestarse antes y hacerlo críticamente, pero me parece que el silencio de los obispos durante los dos meses y medio que duró el conflicto, y el tono excesivamente conciliador de su mensaje, más bien reflejan su interés en evitar conflictos y confrontaciones con el estado. Cfr. Fazio, *Don Sergio Méndez Arceo y el 68. No quiero ser perro mudo*, Equipo Celebrando a don Sergio, México, 1998, p. 36, y García, "Iglesia", 1984, p. 388.

⁷³ Cfr. "Al pueblo mexicano. Declaración de 37 sacerdotes sobre el conflicto estudiantil de 1968", 10 de septiembre de 1968. Dussel, *Historia general*, anexo núm. 2, pp. 472s.

⁷⁴ En este sentido, Martín de la Rosa señala que "La jerarquía mexicana estaba convencida, y algunos obispos lo decían claramente, que Medellín estaba bien para Sudamérica, no para México. Fue necesaria una crisis de conciencia nacional [...provocada por el movimiento estudiantil de 1968] para empezar a caer en la cuenta que México y por consiguiente la Iglesia mexicana no eran una excepción en Latinoamérica". Cfr. "Iglesia", p. 12.

jerarquía, haciendo que algunos sectores se orientaran hacia las propuestas de Medellín y otros hacia la defensa de la ortodoxia doctrinal y los modelos pastorales previos al concilio.⁷⁵ "Para algunos, en teoría, no es posible descalificar a Medellín, pero en la práctica lo hacen. Para otros, es el comienzo de una nueva etapa por recorrer y concretar; para otros más, Medellín requiere de una correcta interpretación. Si unos ven en sus documentos la expresión de la iglesia latinoamericana, otros ven una expresión manipulada y deformada"⁷⁶.

Mayor efecto polarizador tuvo el I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo, que se realizó en la Ciudad de México en noviembre de 1969. El evento, planeado como un congreso de teología del desarrollo, terminó siendo de teología de la liberación. Lo más importante fue el método elegido para la reflexión teológica, que siguió la metodología utilizada en Medellín: percepción de la realidad nacional (acontecimiento), interpelación de la misma a la luz del mensaje evangélico (profecía) y respuesta cristiana (conversión)⁷⁷. Además de superar las expectativas de los organizadores –por el número de participantes y la dinámica seguida–, propició que empezara a generarse en nuestro país un pensamiento teológico propio.⁷⁸

⁷⁵ La REP inició un proceso de reflexión colectiva en la que participaron obispos, sacerdotes, religiosas, laicos y especialistas. El resultado fueron tres volúmenes titulados: *La iglesia en la transformación de México. 1969-1970*. Sus cuestionamientos a la iglesia mexicana nos ayudan a entender la fugaz existencia de la REP. García, "Iglesia", 1993, p. 187. Para abundar en el tema, véase García, "Iglesia", 1984, pp. 388-394.

⁷⁶ Arias y cols., *Radiografía*, p. 15.

⁷⁷ Cfr. Luis del Valle, "Hacia una prospectiva teológica a partir de acontecimientos", en *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, s.ed., México, 1975, p. 103.

⁷⁸ Para mayor información sobre la preparación del congreso, la metodología seguida y los temas abordados, véase Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología Fe y Desarrollo*, Progreso, México, 1970; "Congreso Nacional de Teología", en *Christus*,

La mayoría de los obispos no estuvo de acuerdo con los resultados del congreso, pero se limitó a declarar que "El episcopado mexicano, más que señalar las innegables desviaciones doctrinales que hubo en varias afirmaciones, quiso tomar nota en su asamblea anual de las inquietudes y anhelos legítimos que se manifestaron durante el Congreso". Monseñor Carlo Martini, delegado apostólico en México de 1970 a 1973, abonó a la inconformidad de los obispos al señalar "los peligros de una teología mexicana"⁷⁹.

En 1971, como preparación al sínodo que se celebraría en Roma, el episcopado decidió sondear la opinión de varios grupos de cristianos organizados, religiosos y sacerdotes, para elaborar un documento sobre la realidad del país. El documento se llamó *La justicia en México* y fue aplaudido por la opinión pública.⁸⁰ Sin embargo, los obispos, al percatarse que iba en la línea de la teología de la liberación, decidieron desautorizarlo diciendo que sólo había sido un documento de trabajo que no contaba con su aprobación como documento oficial⁸¹.

A partir de 1972 la jerarquía mexicana empezó a endurecer progresivamente sus posturas, presionada por la curia romana e influenciada y

año xxxv, núm. 410, México, enero 1970, pp. 54-86; Roberto Oliveros Maqueo, "Primer Congreso de Teología", en *Christus*, año xxxv, núm. 411, México, febrero 1970, pp. 128-133; "Conclusiones del Primer Congreso Nacional de Teología", en *Christus*, año xxxv, núm. 411, México, febrero 1970, pp. 174-314; Gabriel Cámara, "El Congreso de Teología: reflexión general sobre su significado", en *Christus*, año xxxv, núm. 413, México, abril 1970, pp. 404-407.

⁷⁹ Concha Malo y cols., *Participación*, pp. 95s. El Consejo de Negocios Públicos de Roma y la Congregación del Clero, recordaron a monseñor Martini "que la intrusión de los sacerdotes en la política de México sería calamitosa para todos". Véase Dussel, *De Medellín*, p. 167. En abril de 1972, el delegado apostólico pidió a la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) un informe sobre la realidad nacional y los grupos de católicos progresistas en el país.

⁸⁰ Gastón García Cantú lo consideró el documento más importante en la historia reciente del episcopado mexicano, "al exponer críticamente su visión de la realidad del país y formular las medidas a su alcance para contribuir a forjar una nación más justa." Citado por De la Rosa, "Iglesia", p. 15.

⁸¹ Cfr. Dussel, *De Medellín*, pp. 165-166.

respaldada por la nueva línea política del CELAM.⁸² Dos movimientos que padecieron la nueva actitud de los obispos fueron Sacerdotes por el Pueblo⁸³ y Cristianos por el Socialismo⁸⁴.

Para terminar este breve panorama de la iglesia en nuestro país, quiero mencionar el Encuentro Latinoamericano de Teología celebrado en México en 1975, con motivo del quinto centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas. La temática giró en torno a los métodos teológicos en América Latina y sus implicaciones pastorales. De acuerdo con Jesús García, para la iglesia y teología mexicanas el encuentro "fue sumamente significativo, pues para todos fue manifiesta la distancia que separa a México de los demás países latinoamericanos en lo referente a producción y enfoque teológico"; agrega el autor que nuestro país "se halla eclesialmente aislado y [es] poco creativo y quienes están en líneas afines al pensamiento sudamericano son vistos con desconfianza y recelo y tienen escaso acceso a las instituciones oficiales de la iglesia".⁸⁵

3.2.1.1 El laicado mexicano

Vale la pena señalar algunas características del pueblo católico mexicano que nos

⁸² En esa época fueron frecuentes las visitas y las cartas del nuevo secretario general, Alfonso López Trujillo, a los obispos mexicanos. Véase Concha Malo y cols., *Participación*, p. 115.

⁸³ SPP surgió en abril de 1972, a partir de un grupo de reflexión iniciado en septiembre de 1969, en el que también participaban religiosas y laicos. En el documento en que dieron a conocer su movimiento, declaraban su rechazo al capitalismo, su opción socialista y el deseo de vivir comprometidos en la lucha con el pueblo. El movimiento no fue aprobado por el episcopado, y la represión individual a sus integrantes acabó por disolverlo al poco tiempo. Véase De la Rosa, "Iglesia", pp. 19s.; Dussel, *De Medellín*, pp. 166 s.

⁸⁴ Este grupo surgió en septiembre de 1971, a partir de una reunión de cristianos de América Latina celebrada en San José, Costa Rica. Esperanzados por la experiencia chilena, decidieron realizar en Santiago de Chile el encuentro ya mencionado en el apartado anterior. Véase De la Rosa, "Iglesia", p. 20; Dussel, *De Medellín*, pp. 167 s.

⁸⁵ García, "Iglesia", 1984, pp. 446-451.

ayudarán a entender las dificultades que trajo consigo la renovación eclesial y la línea de compromiso socio-político impulsada por Medellín.

Martín de la Rosa señala que, antes del Vaticano II, para los católicos mexicanos "las cosas eran claras":

El laico sabía la lista de cosas que debía hacer y las que debía evitar para estar en "orden"; cuando se salía de ese orden, sabía también cómo volver al redil. El sacerdote conocía perfectamente sus obligaciones ministeriales; la forma de impartir los sacramentos la tenía perfectamente delineada hasta en sus últimos detalles; su papel en la sociedad estaba claramente definido. El religioso y la religiosa vivían dentro de sistemas de vida en común y desarrollaban actividades apostólicas que estaban igualmente sistematizadas y definidas. La autoridad del papa y del obispo era incontestable, prácticamente sin apelación. Finalmente, la institución eclesiástica por "lógica" se encuadraba como una fuerza social reaccionaria.⁸⁶

Tomando en cuenta la presencia y acción de los laicos en el ámbito socio-político durante la segunda mitad del siglo XX, Alicia Puente Lutteroth los clasifica en cinco grupos: 1) Acción Católica y grupos de estudiantes (cuyo objetivo era "llevar a Cristo a la Universidad"), 2) Movimientos de espiritualidad con cierta especialización, que buscaban adquirir y promover una espiritualidad personal (Jornadas de Vida Cristiana, Cursillos de Cristiandad), conyugal y familiar (MFC), 3) Comunidades y grupos vinculados formalmente a la Iglesia con una clara opción por la causa de los pobres (el más representativo son las CEB), 4) Grupos con una adhesión tan crítica a los avances posconciliares, "que parece que miran al pasado" (entre ellos Pro-vida, la Renovación carismática, Testimonio y Esperanza y Gente nueva) y 5) Grupos comprometidos en la lucha por los derechos humanos

⁸⁶ De la Rosa, "Iglesia", p. 1.

y los procesos populares, de inspiración cristiana pero sin vinculación formal con la institución (como el Centro Antonio de Montesinos y diversos grupos y organizaciones de derechos humanos).⁸⁷

En general se puede decir que, en la etapa preconiliar, los laicos tenían una participación muy reducida en la iglesia. Podían organizarse en asociaciones piadosas, de beneficencia o interesadas en la familia y la educación –siempre bajo la dirección de un sacerdote o un obispo–, y sus actividades se centraban en el culto y en labores asistenciales, sin incidencia política ni social⁸⁸. Los movimientos laicales tuvieron un desarrollo importante en nuestro país durante el periodo 1958-1968. Roberto Blancarte señala que, en los primeros años, esto no generó problema alguno porque "no parecían cuestionar el monopolio religioso de los sacerdotes y prelados"; sin embargo, cuando el concilio modificó las relaciones entre el clero y los fieles, éstos empezaron a opinar sobre el camino que debía seguir la iglesia, y la jerarquía no supo cómo hacer frente a esa situación⁸⁹. En su inmensa mayoría, los obispos mexicanos no estaban preparados para dialogar ni entablar relaciones más horizontales.

Después del concilio y Medellín, también en México se inició un proceso creciente de participación de los cristianos en el movimiento popular. De acuerdo con Miguel Concha, este simple hecho no constituye ninguna novedad, pues siempre hubo cristianos en el movimiento popular; lo novedoso fue la "participación

⁸⁷ Cfr. Ma. Alicia Puente Lutteroth, "De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base: algunas experiencias laicales en los últimos cincuenta años en México", en *Innovaciones*, pp. 185-202.

⁸⁸ Cfr. De la Rosa, "Iglesia", pp. 16s.

⁸⁹ Cfr. Blancarte, "Religiosidad", p.237.

consciente, masiva y orgánica en dicho movimiento, es decir, una participación organizada (CEB) y con conciencia de clase"⁹⁰. Al seguir las propuestas de Medellín, grupos como el MFC, la JOC y CENCOS asumieron una postura crítica y dejaron de subordinarse a la jerarquía, optando por compromisos sociales concretos⁹¹. Esto hizo que empezaran a ser vistos con recelo por algunos obispos, además de provocar una serie de tensiones y enfrentamientos que los llevaron a cuestionar y romper la dependencia episcopal⁹². No obstante también hubo grupos que, ante la represión, prefirieron evitar el conflicto y asumieron una actitud respetuosa de la autoridad eclesial⁹³.

Al finalizar los sesenta, nos encontramos con una iglesia dividida y polarizada:

Una de las partes se afirma en la práctica religiosa tradicional, concentrándose básicamente en la liturgia como lugar de expresión de lo cristiano. La traducción de la fe se realiza en el terreno moral, con primacía en lo individual y familiar. En el ámbito de lo social, se inclina hacia acciones asistenciales; considera al pueblo como [...] receptor de iniciativas generales en otros ámbitos. Ante el movimiento histórico se inclina más bien por el orden existente. La tendencia a mirar el pasado le impide valorar el presente.

⁹⁰ Concha Malo y cols., *Participación*, p. 49.

⁹¹ El MFC participó en la elaboración del documento sobre paternidad responsable que publicó el episcopado mexicano en diciembre de 1972, que no fue aprobado por la curia vaticana. También admitieron en el movimiento a madres solteras y divorciadas, provocando con ello el desagrado y la desconfianza de los obispos, quienes señalaron la "necesidad de cuidarlo para que indebidas intervenciones de algunos sacerdotes no vayan a desviarlo. Hay también el peligro de que las corrientes de ideas y la agitación de los países sudamericanos afecten al MFC de México, que está muy vinculado a ellos." Cfr. De la Rosa, "Iglesia", p. 25.

⁹² A partir de 1968, cuando CENCOS, la CON y el SSM tomaron partido por el movimiento estudiantil y la defensa de los presos políticos, la jerarquía dejó de apoyarlos y reconocerlos como organismos del episcopado. El caso de la JOC fue el que tuvo mayores repercusiones para la iglesia porque, al romper definitivamente con la organización, perdió contacto con la base obrera del país. Véase González Gary, "Poder y presiones", pp. 250-253; De la Rosa, "Iglesia", p. 17 y Dussel, *De Medellín*, pp. 168-170.

⁹³ Cfr. González Gary, "Poder y presiones", p. 276.

La contraparte se afirma en una nueva concepción teológica. Del análisis económico, político y social de la realidad y de la consideración de la práctica de los cristianos pasa a la reflexión del mensaje evangélico. La traducción de la fe se elabora de frente a la realidad [...] En lo social opta por acciones en favor del pueblo y junto con él. Considera al pueblo no como receptor de la "acción benéfica" parcial, sino como autor de la acción benéfica social y como dueño de su destino; se sitúa en el proceso histórico junto a los grupos que impulsan el proyecto popular.⁹⁴

Los años siguientes fueron de mucha confusión:

La gran mayoría de los católicos no sabe lo que pasa en la iglesia, no sabe cómo situarse, qué esperar del sacerdote; muchos sacerdotes se preguntan seriamente sobre la validez de su ministerio tal como lo están desempeñando, muchos seminaristas viven sobre la base de un futuro incierto; los obispos mexicanos se contradicen públicamente entre sí; lo que unos ven como un compromiso cristiano es satanizado por otros.⁹⁵

Hubo también un problema de deserción: un elevado número de jóvenes, obreros, seminaristas, sacerdotes, religiosas y religiosos, rompieron con la institución eclesiástica sin dejar de participar, "por el propio impulso de sus convicciones políticas, revolucionarias y cristianas, en movimientos campesinos y obreros, e incluso en la guerrilla."⁹⁶

Entre 1968 y 1979 la iglesia mexicana vivió la crisis de la iglesia de cristiandad y el surgimiento de una iglesia integrada por cristianos políticamente comprometidos con las luchas "contra el sistema capitalista y contra la cristiandad

⁹⁴ Arias y cols., *Radiografía*, 1981, pp. 15s.

⁹⁵ De la Rosa, "Iglesia", p. 2.

⁹⁶ De la Rosa, "Iglesia", p. 18. Como apunta el autor, a estos sectores no les interesaba "la conversión del episcopado, sino la consolidación de una iglesia que surja del pueblo y para el pueblo", p. 30.

y neocristiandad surgidas en su seno"⁹⁷. Muchos sacerdotes y obispos, al no comprender el proceso ni estar preparados para acompañarlo, optaron por descalificarlo y dar marcha atrás: "de lo religioso se vuelve a lo estrictamente piadoso. La desconfianza se vuelve contra lo innovador y se crean nuevas organizaciones para contrarrestar las anteriores"⁹⁸.

Ahora bien, así como hubo grupos progresistas, también hubo grupos integristas que fueron asumiendo actitudes cada vez más agresivas ante lo que ellos consideraban el crecimiento de la izquierda en la iglesia.⁹⁹ En este sentido, cabe señalar que la izquierda católica, en esos años, más que participar en partidos políticos lo hacía en los movimientos de base. A partir de la reforma política de 1978, algunos cristianos ingresaron a los partidos de oposición, pero ninguno de éstos llegó a identificarse con la opción cristiana¹⁰⁰.

Como se desprende de lo que hemos visto en las páginas anteriores, la renovación eclesial propuesta por el Vaticano II e impulsada por Medellín provocó un agudo conflicto al interior de la iglesia y la sociedad. La recepción de Medellín fue muy desigual, en la medida que dependió del apoyo que cada obispo quiso dar a sus documentos; sin embargo, hubo en nuestro país algunos sectores minoritarios muy dinámicos que, conscientes de la fuerza transformadora del

⁹⁷ González Gary, "Poder y presiones", p. 250. De acuerdo con este autor, en nuestro país la iglesia popular estuvo integrada, a nivel jerárquico, por los obispos de la región Pacífico sur (Chiapas y Oaxaca) y algunos otros obispos avanzados; a nivel de sacerdotes, religiosos y religiosas, por los centros de reflexión y formación teológica independientes (SSM, CRT, CEE, CAM, ITES, CIRM, CIDOPV); a nivel de las bases populares urbanas, las CEB, y a nivel de las zonas rurales, el movimiento de Delegados de la Palabra de Dios (catequistas y diáconos). Véase p. 288.

⁹⁸ Arias y cols., *Radiografía*, 1981, p. 15.

⁹⁹ Cfr. Blancarte, "Religiosidad", p.250.

¹⁰⁰ Cfr. De la Rosa, "Iglesia", p. 28.

cristianismo, asumieron la opción por los pobres y se comprometieron con su liberación, a pesar de las desautorizaciones, el aislamiento y la marginación a que fueron sometidos por la mayor parte de la jerarquía y los grupos eclesiales y sociales más tradicionalistas. Lamentablemente, el autoritarismo y la intransigencia de estos últimos no permitieron que el cristianismo desempeñara en México el mismo papel revolucionario que tuvo en el resto de América Latina –de manera especial en Centroamérica.

3.3 La iglesia morelense durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo

*Con frecuencia en los últimos años he sido hombre
de querella y de discordia en el país, porque tu Palabra
ha sido mi sueño y la alegría de mi corazón.*

Sergio Méndez Arceo

Para hablar del proceso eclesial que se vivió en Morelos la segunda mitad del siglo pasado, hay que abordar, necesariamente, la figura de Sergio Méndez Arceo, séptimo obispo de la diócesis de Cuernavaca. Personaje singular, don Sergio fue uno de los prelados mexicanos más relevantes del siglo xx y uno de los obispos más destacados de América Latina. Sin embargo, su labor no puede entenderse al margen de la renovación eclesial iniciada por el Concilio Vaticano II e impulsada por la conferencia de Medellín. Por otra parte, también es fundamental tomar en cuenta la presencia en Morelos de numerosos actores –individuales y colectivos– que intervinieron en el proceso. Pienso, por ejemplo, en Gregorio Lemercier y la experiencia de renovación cristiana iniciada en el monasterio benedictino de Santa María de la Resurrección; en Iván Illich y las personas que participaron en el proyecto educativo del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC); en los

sacerdotes y religiosas de la diócesis que se sumaron con entusiasmo y espíritu crítico a la nueva experiencia, recogiendo con sensibilidad las demandas populares y sus formas de lucha. Y, por supuesto, pienso también en todos los hombres y mujeres que dieron origen a las CEB, que poco a poco fueron comprendiendo y asumiendo el compromiso socio-político como compromiso cristiano.

Hay que considerar también a los grupos conservadores –al interior de la iglesia y la sociedad– con los que se vivieron momentos de intensa confrontación a nivel local, nacional e internacional, conforme el quehacer de la diócesis empezaba a incidir en otros ámbitos mucho más allá de las fronteras de Morelos.¹⁰¹

Así como no se puede entender el despertar político y eclesial de los católicos morelenses sin tomar en cuenta la presencia de don Sergio, tampoco es posible comprender el cambio que se fue dando en el obispo sin considerar el testimonio de lucha y resistencia del pueblo de Morelos. Él mismo señaló: "la diócesis de Cuernavaca me ha conformado con ella, no nada más yo la he conformado"¹⁰².

3.3.1 Los primeros años: la disciplina eclesiástica

En enero de 1952 el delegado apostólico en nuestro país, monseñor Guillermo Piani, informó al padre Méndez Arceo –en ese entonces profesor y director

¹⁰¹ Cfr. Pilar Puertas, "La fuerza de lo religioso en la consolidación de resistencias populares. El proceso eclesial en la diócesis de Cuernavaca (1968-1983)", trabajo presentado en el Simposio Latinoamericano de CEHILA "Experiencias religiosas e identidades en América Latina", Cuernavaca, Morelos, 3 y 4 de octubre de 2008.

¹⁰² Baltasar López Bucio, *Don Sergio Méndez Arceo. Profeta para nuestro tiempo. Semblanza de su vida sacerdotal. Primera parte: 1907-1956*, número especial de la *Revista Centenario*, publicación del año jubilar de la diócesis de Cuernavaca, Morelos, 1990-1991, p. 11.

espiritual del seminario de México— que el papa Pío XII quería que fuera el séptimo obispo de Cuernavaca.¹⁰³ Su consagración se llevó a cabo el 30 de abril, en la capilla abierta de la que sería su catedral durante más de 30 años.¹⁰⁴

De acuerdo con Rogelio Orozco, sacerdote de la diócesis, "los recuerdos de los primeros años de nuestro antiguo obispo no son de un 'Santo Padre de América Latina', como lo llama su hermano en el episcopado don Pedro Casaldáliga, sino de un riguroso asceta que venía a poner orden en la iglesia de Cuernavaca, principalmente en los sacerdotes"¹⁰⁵. Carlos Fazio nos dice que, formado en Roma, el nuevo obispo "había sido educado para transitar por los carriles de la iglesia tradicional, y en un principio lo hizo a gusto, con autoridad y hasta autoritarismo, con pompa eclesiástica y con la exquisitez del hombre culto de la burguesía"¹⁰⁶.

Don Sergio compartía la concepción tradicional del ministerio episcopal. En el folleto repartido el día de su consagración, hablaba de los obispos como "sucesores de los apóstoles, pastores y maestros", y destacaba su función como "centinela, inspector, superintendente". De ahí que, en los primeros años al frente de la diócesis, privilegiara "la santificación del clero, la formación de los

¹⁰³ Para conocer la historia de don Sergio antes de su consagración episcopal, véase el texto de Ma. Alicia Puente Lutteroth, "Don Sergio Méndez Arceo, el primer tramo de su vida", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 59-90.

¹⁰⁴ La narración de Lauro López Beltrán sobre la toma de posesión y consagración episcopal del joven obispo, lo presenta como un "príncipe de la Iglesia". Cfr. "Consagración episcopal de don Sergio Méndez Arceo", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, pp. 91-103. Un largo camino tuvo que recorrer para llegar a ser el patriarca de la solidaridad liberadora, como le llamó *dom* Pedro Casaldáliga.

¹⁰⁵ Rogelio Orozco, "Un sacerdote", en *Christus*, año XLIX, núm. 579, México, octubre-noviembre 1984, p. 76.

¹⁰⁶ Carlos Fazio, "Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, p. 198.

seminaristas y la promoción de las vocaciones."¹⁰⁷ El obispo exigió a su presbiterio la observación rigurosa del celibato, la oración mental y el examen de conciencia. Al mismo tiempo, se dedicó a visitar las parroquias de la diócesis y a conocer personalmente a los sacerdotes y seminaristas, inició las reuniones generales del presbiterio, promovió los encuentros sacerdotales mensuales –para estudiar algún tema o realizar retiros espirituales–, asumió el cargo de rector del seminario –en el que modificó los horarios e introdujo nuevos planes de estudio–, se relacionó estrechamente con los seminaristas y reclutó jóvenes dentro y fuera de la diócesis, preparando a los candidatos con un curso intensivo previo al ingreso. Todo ello enmarcado en una severa disciplina.¹⁰⁸

3.3.2 La renovación litúrgica

La formación de don Sergio como historiador le permitió distinguir lo que es propio del mensaje de Jesús y lo que corresponde a elaboraciones culturales posteriores. Por ello pudo escuchar y llevar a cabo, con apertura y libertad, las propuestas más innovadoras, al ser capaz de evaluarlas a la luz del evangelio y distinguir lo primordial de lo histórico. Esto explica que, antes de que el Concilio Vaticano II iniciara el *aggiornamento* de la iglesia católica, en la diócesis de Cuernavaca se hayan dado algunos pasos en ese sentido.

A su llegada a Morelos ya existía el monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Resurrección, fundado por Gregorio Lemercier dos años antes. Nacido en Bélgica, Lemercier estaba al tanto del movimiento litúrgico europeo que

¹⁰⁷ López Bucio, *Don Sergio*, pp. 23 y 36.

¹⁰⁸ Para mayor información, consultar la obra citada de Baltasar López Bucio, *Don Sergio*.

precedió la celebración del concilio Vaticano II, y adaptó en su monasterio la experiencia litúrgica que había vivido en Lovaina durante sus años de formación.¹⁰⁹ Cuando el obispo conoció la experiencia, le gustó, y encomendó a Lemercier y a Gabriel Chávez de la Mora –joven monje liturgista y arquitecto– el proyecto para renovar su catedral. Este sería el primer paso de la reforma litúrgica emprendida en la diócesis por el nuevo obispo.

3.3.2.1 El reacondicionamiento de la catedral

Ángel Sánchez nos dice que fue en 1955 cuando Méndez Arceo "concretizó la idea de reformar el recinto de la catedral del siglo XVI"¹¹⁰. El inicio de los trabajos se anunció el 14 de julio de 1957, y la inauguración del templo renovado se llevó a cabo el 24 de diciembre de 1959.¹¹¹

Don Sergio señaló, como principios rectores de las obras, "1) respetar todo lo de valor histórico y artístico; 2) hacer una adaptación funcional litúrgica típicamente moderna, y 3) orientar la piedad popular. [...] Como los retablos todos no tenían ningún valor artístico, ni histórico, ni material, fueron retirados"¹¹². En efecto, la renovación de la catedral implicó remover los diferentes altares e

¹⁰⁹ Entre las reformas promovidas estaba la simplificación de los ritos religiosos, el empleo del español en algunos cantos y en las lecturas, que se hacían tanto en latín como en español.

¹¹⁰ Ángel Sánchez Campos, "Don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, p. 108.

¹¹¹ Cfr. Ángel Sánchez Campos, "Don Sergio Méndez Arceo y la cultura", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, p. 226. Sin embargo las obras continuaron varios años, por haberse encontrado en los muros, cubiertos por los altares y las sucesivas capas de yeso y pintura, unos murales del siglo XVII de incalculable valor artístico e histórico, sobre las misiones y el martirio de Felipe de Jesús y sus compañeros en Nagasaki, Japón, en 1597. Véase María del Carmen Turrent, "El sentido en los murales de la Catedral de Cuernavaca", *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, año 2, núm. 3, UAEM, Cuernavaca, marzo 2006, pp. 5-9.

¹¹² Sergio Méndez Arceo, *Instrucción sobre la devoción de los santos y sus imágenes*, 9 de noviembre de 1960. Archivo Sergio Méndez Arceo en la parroquia de Yautepec (en adelante, ASMA-Yautepec). Agradezco al padre Ángel Sánchez Campos haberme permitido trabajar en el archivo, en el que pude consultar diversos documentos que me proporcionaron información muy valiosa para la realización del presente trabajo.

imágenes de santos que se habían multiplicado a lo largo y ancho del templo con el paso de los años, para devolver a Cristo el lugar central que debía ocupar en la liturgia y en la vida cristiana. El apego de los fieles a los santos generó mucha oposición e incompreensión, a las que el obispo respondió con dureza y de manera autoritaria:

Lamentamos que muchos de nuestros fieles sufran al sentir cambiadas algunas de sus costumbres y no tengan la suficiente fe para dejarse guiar por su pastor como muchos buenos cristianos lo han hecho. Condenamos severamente el atrevimiento de quienes, siendo católicos, se levantan contra su obispo. Reprobamos a los que, apartados de su religión en las ideas o en la práctica, hablan sin responsabilidad de lo que no entienden o no quieren entender.¹¹³

En el extranjero, el reacondicionamiento de la catedral fue muy admirado y celebrado, pero en México provocó una fuerte reacción.¹¹⁴ Fueron comunes las acusaciones de comunismo, protestantismo e iconoclastia, y varios agentes de pastoral y sacerdotes fueron insultados y golpeados¹¹⁵.

El cambio más radical en la liturgia –después de la renovación de la catedral– fue la celebración de la misa panamericana, con música de mariachis en

¹¹³ Méndez Arceo, *Instrucción*. Estamos lejos todavía del obispo abierto y con disposición al diálogo, pero vale la pena mencionar que, durante los años sesenta y setenta, la actitud de don Sergio hacia la religiosidad popular fue más bien de rechazo, sobre todo en lo que se refiere a la veneración de las imágenes sagradas, porque consideraba que dicha veneración se había utilizado para manipular al pueblo durante siglos, "obscureciendo la verdadera esencia de la religión católica." Para mayor información sobre la postura del obispo en torno a la religiosidad popular, y los cambios que se dieron en sus últimos años, véase el artículo de Luis Miguel Morayta Mendoza, "Don Sergio Méndez Arceo y la religiosidad popular de Ocotepéc", en Crespo (dir.), *Historia de Morelos*, pp. 593-601.

¹¹⁴ Cfr. Sánchez Campos, "Construcción", p. 151. En este sentido, quiero citar el comentario del periodista Luis Suárez: "El obispo era atacado por sus renovaciones litúrgicas, pero en el fondo también por su pensamiento social en la revitalización de un cristianismo de la época, que afectaba a cuestiones cardinales de trascendencia humana y social." Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, Grijalbo, México, 1970, p. 23.

¹¹⁵ Cfr. Sánchez Campos, "Don Sergio", pp. 133s.

Cuernavaca y con instrumentos indígenas en Tepoztlán.¹¹⁶ Promovida por Iván Illich en la capilla del CIDOC, el obispo la introdujo en la misa dominical celebrada en la catedral a las once de la mañana, que se convirtió en la misa del obispo diocesano.¹¹⁷ Méndez Arceo consideraba que la introducción de la música popular en la liturgia ayudaba a mostrar la unidad que debe existir entre la vida cotidiana y el culto.¹¹⁸

Con la reforma litúrgica, el obispo buscaba la creciente participación del pueblo y subrayar la centralidad de la lectura bíblica y la homilía que la comenta. La renovación del espacio litúrgico, "las celebraciones renovadas con música, el uso de la lengua popular y de la música moderna, significaron un cambio profundo junto con la predicación liberadora."¹¹⁹ No hay duda que, con el paso del tiempo, los cambios propiciaron una participación cada vez mayor y más consciente del pueblo creyente; sin embargo, la reforma fue impuesta desde arriba, sin tomar en cuenta la devoción y los sentimientos populares. El mismo don Sergio, cuando estaba por dejar la diócesis a su sucesor, reconoció no haber preparado al pueblo para el cambio y "haberlo realizado sin el pueblo y en cierto sentido contra el

¹¹⁶ El domingo 17 de abril de 1966, los fieles que llegaron a la misa celebrada a la una de la tarde en catedral, "recibieron un fuerte impacto, una profunda conmoción en su espíritu cristiano"; la celebración fue "de ensayo, como dijo el señor obispo, pero de un ensayo cuyo éxito superó indudablemente a todo lo previsto". Cfr. "Misa con mariachis, estudiantina y música autóctona en la catedral de Cuernavaca", CS, año v, núm. 258, 24 de abril de 1966, pp. 8s. Véase también Genaro María González, "La misa panamericana" CS, año vi, núm. 284, 23 de octubre de 1966, pp. 11 y 13.

¹¹⁷ Cfr. Baltasar López Bucio, "La solidaridad de don Sergio con el Dr. Iván Illich. El 'proceso' a CIDOC", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, p. 176.

¹¹⁸ La misa panamericana comenzó en septiembre de 1965 en la iglesia del centro de Cuernavaca, y en abril de 1966 se trasladó a la catedral. En Tepoztlán se inició posteriormente. Cfr. Suárez, *Cuernavaca*, pp. 23s. y 45s.

¹¹⁹ Sergio Méndez Arceo, citado por Sánchez Campos, "Don Sergio", p. 109. Véase también su "Exhortación pastoral sobre la renovación litúrgica", 28 de mayo de 1967, CS, año vii, núm. 315, 4 de junio de 1967, p. 11.

pueblo."¹²⁰

3.3.2.2 La promoción de la lectura de la Biblia

Méndez Arceo pensaba que debido a la prohibición de la iglesia de que los fieles leyeran la Biblia, éstos "perdieron el contacto con aquello que nos es presentado en la palabra de Dios, perdieron el contacto con lo histórico de la acción de Dios en los hombres, [...] perdimos particularmente el contacto con el Jesús histórico, es decir, con la vida de Jesús, con lo que Jesús dijo e hizo."¹²¹ Esto explica su interés en promover la lectura de la Biblia y su petición a Juan XXIII, en 1960, para distribuir en su diócesis la edición traducida por los protestantes, mucho más accesible.¹²² Por otra parte, su apoyo al padre Manuel Molina, miembro de la Sociedad Bíblica Nacional e infatigable promotor de los círculos bíblicos, ayudó a que surgiera en la diócesis el movimiento bíblico, gracias al cual los feligreses adquirieron la Biblia y empezaron a leerla y reflexionarla a nivel personal y en grupos.¹²³ Sobre este tema, Ángel Sánchez señala que "el hecho de situarse la diócesis frente a la palabra de Dios fue tremendamente desestabilizador, pues

¹²⁰ Giulio Girardi, "Introducción", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, p. 26.

¹²¹ Méndez Arceo, homilía del 25 de diciembre de 1981, citada por Sánchez Campos, "Don Sergio", p. 111.

¹²² Cfr. Gabriela Videla, *Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo*, Juan Pablos Editor, México, 2010², pp. 80 y 127. Al leer la evaluación realizada en 1982, llama la atención la actitud con que los sacerdotes recibieron la promoción de la lectura de la biblia: "al principio críticas, incompreensión manifestada en ciertos grupos. Se ha ido pasando de una aceptación obediencial y convenenciera al descubrimiento de que la Palabra de Dios es central en la pastoral, y que su proclamación y reflexión, tanto dentro como fuera de la misa, no es un servilismo al obispo sino un servicio al pueblo." Cfr. "II Jornada de pastoral en el xxx aniversario de la ordenación episcopal de don Sergio Méndez Arceo. La iglesia de Cuernavaca, evaluación y proyecto", *Servir. Teología y pastoral*, año XVIII, núm. 99, México, 1982, p. 442.

¹²³ Cfr. Sánchez Campos, "Don Sergio", p. 110. En noviembre de 1964, semanas antes de terminar la última sesión del Concilio, se promulgó la *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación*, más conocida como *Dei Verbum*. En ella se señalaba la conveniencia de que los cristianos tuvieran "amplio acceso a la Sagrada Escritura". Véase *Dei Verbum*, 22. Versión electrónica: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html. Consultada el 22 de abril de 2011.

pronto se percibió que no se trataba de poseer sólo la Biblia, ni siquiera de quedarse en los Círculos de Estudio Bíblico, sino que sin sentirlo se había ya entrado en una lectura cuestionadora de la realidad"¹²⁴.

El obispo, en su homilía del 1º de enero de 1978, comentó al respecto:

La recuperación de la Biblia por el pueblo católico está vivificando y purificando la religiosidad popular y el pueblo mayoritario está adquiriendo voz en las pequeñas comunidades, semilleros de cristianos comprometidos en las luchas reivindicatorias al interior mismo de la Iglesia y el campo sociopolítico. La evangelización está cambiando de sitio y ya se piensa y se hace desde el pobre para el pobre, como lo hiciera Jesús.¹²⁵

3.3.3 Recepción del Vaticano II y Medellín

De lo dicho en las páginas anteriores se desprende que don Sergio, pese a haber sido un obispo conservador, desde la etapa preconiliar tenía inquietudes innovadoras. Como él mismo reconoció, la renovación eclesial iniciada por Juan XXIII "no me inicia, sino que me coge en el camino de la renovación. Él me confirma en ese camino"¹²⁶.

3.3.3.1 Cuernavaca y el Vaticano II

Entrevistado por Gabriela Videla antes de dejar la diócesis a su sucesor, Méndez Arceo declaró que no esperaba mucho del concilio: "Yo no creía en el Vaticano II. Cuando fuimos convocados, yo no creí que pudiese influir allí." Sin embargo, reconoció haberlo vivido plenamente: "Yo participé en todo ese proceso que

¹²⁴ Sánchez Campos, "Construcción", pp. 152s. Abundaremos en este tema en el próximo capítulo, al hablar del origen de las CEB.

¹²⁵ Sergio Méndez Arceo, "Bendición de Dios sobre México y sobre toda América Latina", parte final de la homilía del 1º de enero de 1978, en CS, año XVII, núm. 859, 8 de enero de 1978, p.4.

¹²⁶ Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 80.

significó el Vaticano II, sobre todo en las relaciones con el mundo. Medellín nace de allí, Puebla nace de allí. Es decir, todo el proceso de liberación latinoamericano se origina en el Vaticano II."¹²⁷ Como apunta Hermínio Quaresma, el obispo de Cuernavaca estuvo entre los principales articuladores de la gran renovación que se dio en nuestro continente a partir de la apertura promovida por el concilio¹²⁸.

Don Sergio realizó 18 aportes en el aula conciliar. Entre los diversos temas que abordó –a título personal o en representación de obispos latinoamericanos– estuvieron el ecumenismo, la libertad religiosa, la renovación litúrgica, el papel del episcopado, la participación política de los laicos, el psicoanálisis y la actualización de los presbíteros. En la mayoría de estos temas, los documentos aprobados en el concilio coincidieron con el punto de vista del obispo.¹²⁹

En lo que se refiere a la recepción del concilio en su diócesis, Méndez Arceo quiso que los morelenses estuvieran al tanto de lo que ocurría en las asambleas conciliares. Para ello, durante sus estancias en Roma procuró enviar una carta semanal al director del *Correo del Sur*, comentando los temas abordados en las diversas reuniones, dentro y fuera de la sala conciliar. De regreso en el país, nunca perdió la oportunidad de reflexionar sobre las propuestas del concilio y vincularlas con la realidad que se vivía en Morelos, México, Latinoamérica y el mundo entero, tanto en sus homilías dominicales como

¹²⁷ Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 79.

¹²⁸ Cfr. Hermínio Quaresma Filho, "Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II, 1962-1965", en Crespo (dir.), *Historia de Morelos*, p. 520.

¹²⁹ A pesar de su importancia, no es posible incluir en este trabajo los aportes realizados por el obispo de Cuernavaca en el concilio. Afortunadamente contamos con el excelente trabajo realizado por Carlos Salcedo Palacios, en el que el autor incluye –en latín y traducidas al español– las 18 intervenciones de Méndez Arceo en el aula conciliar. Véase "La participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio", presentado en la II Conferencia General de CEHILA sobre *Historia de la Iglesia en América Latina y El Caribe*, realizada en São Paulo, Brasil, julio 25 al 28 de 1995.

en las entrevistas que concedió y los diversos eventos en que participó.

El concilio propició una mayor vinculación entre los obispos de América Latina, especialmente entre aquellos con mayor preocupación por lo social. Todos ellos coincidían con el de Cuernavaca en que

la aplicación del Concilio Vaticano II a la América Latina tiene que ir más allá del mismo Concilio [... ya que éste] fue prevalentemente un Concilio Europeo. La realidad humana del subdesarrollo; del colonialismo; del marginalismo; del imperialismo; de la violencia subversiva; de la miseria; de la "atomización" internacional e interna; de la falta de integración racial, cultural y aun lingüística; de la incomunicación, están exigiendo una reflexión a la luz del Evangelio más intensa y adecuada.¹³⁰

Esta reflexión fue la que se llevó a cabo en Medellín.

3.3.3.2 Cuernavaca y Medellín

Designado por la Santa Sede como conferencista en Río de Janeiro, en la que sería la primera conferencia general de los obispos latinoamericanos, don Sergio no volvió a ser invitado a dichas reuniones.¹³¹ Sin embargo, aunque no estuvo en la asamblea, él y varios integrantes de la diócesis participaron en el proceso de reflexión colectiva promovido por la REP para aplicar las resoluciones de Medellín en México, y en el I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo, celebrado en 1969.

Ángel Sánchez nos dice que la recepción de Medellín en Morelos se refleja en la elaboración de una carta pastoral sobre el problema del campo, en 1971.

¹³⁰ Méndez Arceo, "Desacralización para el desarrollo", s.p.i., p. 12. Originalmente fue publicado en *La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución*, Nuestro tiempo, México, 1968, pp. 239-247.

¹³¹ Jesús García señala que su actitud crítica "le fue reduciendo espacios de participación oficial", por lo que en Medellín no se le permitió ni siquiera ingresar al recinto como observador. Cfr. Jesús García, "Don Sergio Méndez Arceo y la iglesia latinoamericana", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, pp. 159s.

Una comisión de sacerdotes y laicos, asesorados por el SSM, analizaron la situación del campo morelense y elaboraron el documento base, que fue estudiado y enriquecido con aportes de las tres zonas pastorales de la diócesis. La carta nunca se publicó, pero fue "un primer esfuerzo colegial por abordar la realidad de Morelos y anunciar el evangelio a una población mayoritariamente campesina." A partir de entonces, "la palabra de la iglesia de Cuernavaca aparecería como fruto de la colegialidad".¹³²

Aunque en la carta mencionada no se citan los documentos de Medellín –y las referencias que encontramos en homilías y documentos de esa época son más bien escasas–, la línea de trabajo, el lenguaje empleado y la metodología seguida (ver-juzgar-actuar), sí están claramente en la línea propuesta por los obispos en la segunda asamblea general.

3.3.4 Conflictos con la Santa Sede

Muchas de las experiencias de renovación vividas en Morelos durante el episcopado de Méndez Arceo rebasaron ampliamente las fronteras de la diócesis. Entre ellas hubo dos que la colocaron en el centro del debate sobre la renovación eclesial: la experiencia del psicoanálisis en el monasterio benedictino de Lemerrier y la labor desarrollada por Iván Illich en el centro intercultural que fundó en Cuernavaca.

¹³² Para conocer el documento y las razones que llevaron a no publicarlo, consúltense Sánchez Campos, "Construcción", pp. 171-176 y "Tierra". Copias de la *Carta pastoral del obispo y del presbiterio de la diócesis de Cuernavaca acerca del problema del campo en el Estado de Morelos*, de la *Síntesis de la conferencia del Lic. Juan Sánchez Navarro* (asesor consultado que fue quien sugirió no publicarla) y de la *Síntesis de las opiniones y observaciones de los sacerdotes*, se encuentran en el ASMA-Yautepec.

3.3.4.1 Lemerrier y el psicoanálisis

Como ya se mencionó, el monasterio benedictino desempeñó un importante papel en la renovación litúrgica de la diócesis. Sin embargo, lo que atrajo sobre él la atención mundial fue la experiencia psicoanalítica que vivieron sus religiosos.

A principios de los sesenta, Gregorio Lemerrier conoció el método del psicoanálisis y decidió ponerlo en práctica con los monjes, novicios y postulantes de su orden en Cuernavaca, convencido de que les ayudaría a conocerse mejor y a clarificar los motivos que los llevaron a ingresar a la vida religiosa, para decidir en libertad y conscientemente si tenían vocación monástica o no. En el concilio presentó la experiencia para que fuera aprobada, pero en Roma se decidió clausurar el monasterio en 1965. La intervención de Méndez Arceo ante el papa logró que una comisión estudiara el caso pero, en mayo de 1967, esta comisión dictaminó que Lemerrier podía volver al monasterio siempre y cuando suspendiera el método psicoanalítico para determinar la autenticidad de la vida religiosa. Ante esta decisión, el abad y 21 de los 24 monjes abandonaron la vida monástica, para poder continuar la experiencia en una comunidad laical con el nombre de Comunidad de Emaús.¹³³

3.3.4.2 Iván Illich y el CIDOC

En 1960, el sacerdote croata Iván Illich obtuvo la autorización de Méndez Arceo

¹³³ Para mayor información sobre esta experiencia, consultar el libro de Luis Suárez, *Cuernavaca*, pp. 71-127, así como el testimonio personal de uno de los monjes que la vivieron, publicado bajo el seudónimo de Giovanni Lucci, *Recuerdos de un monasterio*, UAEM-UNICEDES, Cuernavaca, 2000 (Movimientos Sociales Morelos Siglo xx). En *Correo del Sur* se pueden ver: "Cuernavaca, epicentro del mundo", CS, año vi, núm. 302, 26 de febrero de 1967, p. 1; Sergio Méndez Arceo, "Reflexión del señor obispo de Cuernavaca con todo el pueblo de Dios en su diócesis sobre el monasterio de Nuestra Señora de la Resurrección", CS, año vii, núm. 318, 25 de junio de 1967, pp. 9 y 15; y "Al pueblo de Dios en la Diócesis de Cuernavaca", CS, año viii, núm. 376, 4 de agosto de 1968, pp. 4s.

para fundar en la diócesis el Centro de Formación Intercultural (CIF), con objeto de continuar en Cuernavaca el trabajo que había iniciado en la Universidad Fordham, en Nueva York. El propósito del centro era capacitar a los sacerdotes, religiosos y religiosas de los Estados Unidos, Canadá y algunos países de Europa, que habían respondido al llamado de Juan XXII para colaborar en la evangelización de América Latina. Illich decidió crear el centro no sólo para enseñarles el español sino, sobre todo, para que conocieran, valoraran y respetaran las culturas de los países en los que iban a trabajar. Pensaba que el darse cuenta de que no iban a "enseñar", sino a intercambiar conocimientos, les llevaría a modificar su actitud de superioridad cultural –consciente o inconsciente– y a buscar alternativas para poder entablar un diálogo intercultural entre semejantes.

En sus primeros años, el CIF ayudó a formar varios institutos independientes y autónomos,¹³⁴ entre ellos o el CIDOC. En él coincidieron muchos intelectuales interesados en la reflexión sobre la educación y la cultura. Además de darse cursos de español y cultura general de América Latina, en el CIDOC se hacían estudios e investigaciones sobre la influencia del desarrollo económico en la región. El análisis de la realidad socio-política permitía descubrir el origen de las condiciones de pobreza y marginación en que vivía la mayoría de la población latinoamericana, y cómo los programas económicos desarrollistas, lejos de resolver la situación, contribuían a la dependencia y el empobrecimiento sistemático del continente.

¹³⁴ Estos institutos fueron: el Centro de Investigaciones Culturales en Cuernavaca, el CIF en Petrópolis, el Instituto Superior de Pastoral Latinoamericana (ISPLA) bajo la dirección del CELAM, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) y el Centro de Investigaciones Pastorales (CIP).

Iván Illich lanzó severas críticas al modo de producción industrial y a las instituciones sociales que lo sostenían, además de cuestionar el papel de la iglesia católica en la sociedad. En sendos artículos publicados en 1967, denunció el aspecto colonizador de la tarea misional¹³⁵ y planteó la necesidad de acabar con la burocracia eclesiástica, para que surgiera una iglesia acorde con el evangelio y al servicio de los hombres¹³⁶. Las acusaciones no se hicieron esperar y, en junio de 1968, tuvo que comparecer ante funcionarios de la Congregación para la Doctrina de la Fe, nuevo nombre del Santo Oficio.

Sin conocer los cargos que se le hacían ni las pruebas en su contra, Illich no tuvo la oportunidad de defenderse ni exponer sus puntos de vista. El 14 de enero de 1969 envió a don Sergio su renuncia definitiva al sacerdocio, y cuatro días más tarde, el delegado apostólico entregó al obispo la carta que prohibía la participación de sacerdotes, religiosas y religiosos católicos en las actividades del centro. No obstante, "ni sobre CIDOC ni sobre Cuernavaca se había dicho la última palabra"¹³⁷. Illich siguió viviendo en Morelos y el centro siguió trabajando hasta 1976.¹³⁸

¹³⁵ Cfr. Illich, "Seamy Side", pp. 23-32.

¹³⁶ Cfr. Iván Illich, "The Vanishing Clergyman", en Eychaner, *Ivan Illich*, pp. 61-81.

¹³⁷ Luis Suárez, *Cuernavaca*, p. 195.

¹³⁸ Para más información sobre el funcionamiento del CIDOC, así como del caso Illich, véase Maura Camino, "Transiciones del ideario latinoamericano. CIDOC: de la tensión utópica a la innovación intercultural", en Crespo (dir.), *Historia de Morelos*, pp. 531-545; Luis Suárez, *Cuernavaca*, 131-204 y Tarsicio Ocampo (comp.), *México, "entredicho" del Vaticano a CIDOC, 1966-1969. Documentos y reacciones de prensa*, CIDOC, *Dossier*, núm. 37, Cuernavaca, 1969. La biblioteca del CIDOC puede consultarse en la biblioteca Daniel Cosío Villegas, del Colegio de México. En *Correo del Sur* se pueden ver: "Cuernavaca, epicentro del mundo", CS, año VI, núm. 302, 26 de febrero de 1967, p. 1; "Caso Illich", CS, año VII, núm. 320, 9 de julio de 1967, p. 1; Sergio Méndez Arceo, "Carta del Obispo de Cuernavaca a Monseñor Iván D. Illich", CS, año VII, núm. 321, 16 de julio de 1967, p. 11; y "Exhortación del señor obispo", CS, año VIII, núm. 402, 2 de febrero de 1969, p. 9.

3.3.4.3 Postura de Méndez Arceo

Don Sergio pensaba que la experiencia psicoanalítica y el trabajo desarrollado en el CIDOC podrían contribuir al *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II. Con solidaridad respetuosa –pero crítica– acompañó en todo momento a Lemercier e Illich, tanto en el desarrollo de sus proyectos como en los juicios a que ambos fueron sometidos por la curia romana. Esto le generó una serie de dificultades con los sectores más conservadores de la iglesia mexicana, con sus hermanos del episcopado y hasta con el mismo Vaticano¹³⁹. En 1982, hablando sobre estos casos, comentó: "Fue un error que las experiencias que ellos condujeron no se integraran más abundantemente en una pastoral de conjunto; la riqueza de las dos instituciones no fue suficientemente aprovechada. Algunos sacerdotes y laicos las consideraron ajenas a la diócesis y no las asumían como propias, como yo." Sobre Illich dijo:

Iván y yo somos muy amigos. Él significó mucho en Cuernavaca, tal vez no sólo para bien, tal vez para mal en algunas cosas. No todos estaban preparados para las ideas que se discutían en el CIDOC, en las jornadas de los sacerdotes miembros del CIDOC. Yo creo que en parte, por una no asimilación de esto, por una no digestión de lo que se recibía, muchos jóvenes sacerdotes dejaron el

¹³⁹ En octubre de 1967, el Comité pro reivindicación de la iglesia católica en Cuernavaca publicó en el diario *Excelsior* la carta enviada al papa, para denunciar "la penosa revolución religiosa que se ha realizado en la pequeña diócesis de Cuernavaca, [...] que desgraciadamente ha inficionado a la Iglesia Católica en todo el mundo", así como "las peligrosísimas excentricidades que, fuera y dentro de nuestro país, ha propalado el patrocinador de los anteriores adversarios de nuestra fe católica [Lemercier e Illich], el mundialmente conocido obispo don Sergio Méndez Arceo." Termina señalando que "ya es tiempo de poner un punto final a este drama espantoso, en el que tan grave peligro corre la fe de muchísimas almas y en el que tanto ha sufrido el prestigio de la Iglesia." Al año siguiente, don Sergio tuvo que presentarse ante la Congregación para la Doctrina de la Fe. La carta se incluye en el libro de Baltasar López Bucio (comp.), *Cuernavaca. Fuentes para el estudio de una diócesis I. Documentos y reacciones de prensa 1959-68*, CIDOC, *Dossier*, núm. 31, Cuernavaca, 1968, pp. 4/347s.

sacerdocio.¹⁴⁰

3.3.5 Apertura a lo social

A partir de 1968, la participación y el compromiso de don Sergio en la vida nacional fueron en aumento: solidaridad con los estudiantes del 68 y los presos políticos, acompañamiento a las luchas de los obreros sindicalizados, los campesinos, los colonos, los estudiantes, los maestros, en las cuales prefirió ser parte y no juez. Su cátedra dominical se convirtió en un espacio privilegiado de información –y formación– sobre el acontecer en la diócesis, en el país y en el mundo; nunca faltaron en sus homilías la denuncia política y económica, el llamado a la solidaridad con las y los empobrecidos, el acompañamiento de las víctimas, la necesidad de fortalecer la fe vinculándola con el compromiso social y político. Como él mismo reconoce, esta actitud estuvo orientada por una identificación cada vez mayor con las causas del pueblo: "Los primeros cambios, los principales cambios se dan cuando yo descubrí al pueblo, tanto en la pobreza como en la marginación"¹⁴¹. El padre Baltasar López Bucio –cercano colaborador del obispo– señala: "no hubo causa importante en la Diócesis de Cuernavaca que afectara negativamente al pueblo en la que no estuviese presente la palabra y la acción de Don Sergio"¹⁴².

Méndez Arceo promovió espacios de diálogo y reflexión dentro y fuera de la iglesia, en los que participaron todo tipo de actores sociales y políticos, creyentes y no creyentes, jerarcas católicos y de otras iglesias, gente sencilla e intelectuales,

¹⁴⁰ Videla, *Sergio Méndez Arceo*, pp. 181 y 81, respectivamente.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁴² Baltasar López Bucio, "Los pasos de don Sergio", en Puente Lutteroth, *Actores*, p. 314.

gobernantes, políticos. Don Sergio inspiraba, animaba, protegía, y en esa dinámica de solidaridad se fueron incluyendo el presbiterio, las religiosas, los agentes de pastoral y buena parte del pueblo creyente de la diócesis.

El siguiente paso fue el compromiso con las causas del continente: su condena del capitalismo y su apertura al socialismo, la animación de procesos orientados a modificar las condiciones de injusticia, la acogida fraterna a los exiliados políticos que llegaron a nuestro país procedentes de Centro y Sudamérica, la solidaridad con el sufrimiento de los familiares de desaparecidos y asesinados por las dictaduras latinoamericanas, el apoyo decidido a las causas de liberación de los pueblos centroamericanos. Todos estos grupos encontraron en la catedral de Cuernavaca una tribuna para dar a conocer sus demandas, y un pueblo solidario que muchas veces asumió sus luchas como propias.

Enseguida mencionaré algunos casos en que las actitudes de apertura del obispo lo colocaron en el centro del debate nacional e internacional, y que tuvieron repercusiones importantes en el caminar de los cristianos de Morelos.

3.3.5.1 El conflicto del 68

La movilización estudiantil y la matanza de Tlatelolco fueron hechos que marcaron profundamente a don Sergio.¹⁴³ Por iniciativa de Pedro Velázquez se formó un grupo de información y reflexión sobre el desarrollo y los alcances del movimiento; en él participaron varios centros eclesiásticos, instituciones católicas y personas preocupadas por lo que ocurría en el país, entre ellas el obispo de Cuernavaca.

¹⁴³ Para conocer la postura de don Sergio ante el conflicto estudiantil, véase Baltasar López Bucio, *El movimiento estudiantil del 68: su impacto en la diócesis de Cuernavaca*, s.p.i.; Carlos Fazio, *Don Sergio*; y Luis Suárez, *Cuernavaca*, pp. 204-208 y 212-218.

Como sería habitual, en su cátedra dominical hizo el análisis de los hechos y planteó su postura: podía entenderse la impaciencia y la rebeldía juvenil ante la ineficacia de las estructuras del sistema, pero no la dureza del gobierno ni el uso de la violencia para reprimir la movilización; denunció el papel de los medios de comunicación al ocultar y manipular la información, pero también anticipó el impacto que los hechos tendrían en el futuro del país: "Me ilusiona contemplar en este movimiento la aurora de un despertar cívico, en el encuentro de las generaciones [...] estoy seguro de que en un próximo futuro, ni el lenguaje, ni las actitudes, serán las mismas en nuestra Nación"¹⁴⁴.

Méndez Arceo fue uno de los pocos obispos mexicanos que reconocieron públicamente la legitimidad de las demandas estudiantiles e invitaron a dialogar con los jóvenes. De acuerdo con testimonios recogidos por el periodista jesuita Enrique Maza,

Vivimos dos meses y medio de violenta trascendencia para el destino de México, sin obispos. Ellos no estuvieron con nosotros. Los hijos lucharon, murieron, fueron encarcelados sin encontrar una luz que los guiara [...] Un sacerdote comentó un día de revueltas: Me da lástima de ellos, porque están abatidos como ovejas sin pastor. Don Sergio fue el único que hizo presencia. Por ello ha sido atacado y calumniado impunemente.¹⁴⁵

Después de la matanza del 2 de octubre, el obispo de Cuernavaca insistió ante la jerarquía en la pertinencia de que se dijera una palabra sobre lo sucedido, pues su silencio podría verse como complicidad. A lo largo de 1969, varias veces

¹⁴⁴ Véase la homilía del 22 de septiembre de 1968, CS, año VIII, núm. 384, 29 de septiembre de 1968, p. 3 y López Bucio, *Movimiento*, pp. 30-34.

¹⁴⁵ Enrique Maza, "El movimiento estudiantil y sus repercusiones", en *Christus*, año XXXIII, vol. 397, México, 1968, p. 1262.

propuso a los obispos tratar el tema de los presos políticos, a quienes visitó en la cárcel de Lecumberri en diciembre de ese año. En enero de 1970, durante la conferencia del episcopado mexicano, don Sergio habló del ataque que sufrieron los estudiantes y maestros presos el primer día del año, y pidió que se hiciera una declaración sobre el problema. Después de discutirlo varias veces, los prelados decidieron no hacer declaraciones públicas, alegando que no contaban con elementos suficientes para adoptar una postura.¹⁴⁶

En el primer aniversario de la matanza, Méndez Arceo había celebrado en Cuernavaca, con algunos sacerdotes de su diócesis, una misa en memoria de los caídos, tanto estudiantes como policías. En la homilía reiteró su solidaridad con los estudiantes, pero también confrontó a los participantes al decirles que "la Biblia contiene la condenación irremisible de la violencia de los opresores y estimula la violencia de los oprimidos. [...] La opción entre la violencia de los opresores y la de los oprimidos se nos impone, y no optar por la lucha de los oprimidos es colaborar a la violencia de los opresores."¹⁴⁷

Con la palabra y el ejemplo de su pastor, buena parte del clero y los católicos de Morelos iniciarían un proceso de confrontación, análisis y diálogo que les llevó a vivir su fe de otra manera, en consonancia con las propuestas del concilio y Medellín. Se empezaba a unir la fe y la vida, a asumir el compromiso socio-político como compromiso cristiano.

¹⁴⁶ Cfr. Blancarte, *Historia*, pp. 262s.

¹⁴⁷ Homilía del 2 de octubre de 1969, en "Celebración del 2 de octubre", CS, año IX, núm. 436, 5 de octubre de 1969, p. 15.

3.3.6.2 La apertura al socialismo

Jorge Pixley, teólogo de la liberación nicaragüense, considera que don Sergio empezó su encuentro pastoral con los marxistas a raíz del conflicto estudiantil de 1968.¹⁴⁸ Al año siguiente empezó su apoyo decidido a los obreros de Morelos y, en julio de 1970, fue la primera vez que habló claramente sobre el socialismo como única vía para un verdadero desarrollo en los países latinoamericanos, en una conferencia organizada por los estudiantes de la Universidad de Puebla.¹⁴⁹ En esa ocasión dijo a los jóvenes: "la Palabra de Dios es lo más explosivo y revolucionario que existe para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad". Como era de esperar, sus declaraciones escandalizaron a la conservadora sociedad poblana y provocaron la primera confrontación pública con uno de sus hermanos en el episcopado: el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz.¹⁵⁰ Interesado siempre en promover el análisis y el diálogo, el obispo invitó a Cuernavaca al padre Manuel Velázquez¹⁵¹, "para que le hablara a los sacerdotes de los diferentes socialismos, porque todo mundo preguntaba: ¿y qué socialismo?"¹⁵²

En abril de 1972, Méndez Arceo fue el único obispo participante en el

¹⁴⁸ Cfr. Jorge Pixley, "La iglesia, sacramento de unidad: el ecumenismo de don Sergio Méndez Arceo", en Rentería y Girardi, *Don Sergio*, p. 303. El mismo obispo reconoce que "en el concilio yo todavía no tuve claridad. Allí hablé de los grandes transformadores de la humanidad [...] pero no mencioné a Marx. Aún no veía en profundidad lo que significó ese cambio que Marx introdujo en el mundo, y que hace que ya no se pueda prescindir del discurso marxista." Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 161.

¹⁴⁹ Cfr. Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 50.

¹⁵⁰ Una reseña del evento, sus repercusiones y las declaraciones de ambos prelados se encuentran en el libro de Carlos Fazio, *La cruz y el martillo. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1987, pp. 12-21.

¹⁵¹ Manuel Velázquez se hizo cargo del SSM en 1968, a la muerte de su hermano Pedro.

¹⁵² Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 161.

encuentro de Cristianos por el Socialismo, celebrado en la capital chilena. En él volvió a ratificar su convicción de que, para nuestro mundo subdesarrollado, no había más salida que el socialismo. La participación de la delegación mexicana en Chile generó la condena de buena parte del sector eclesial de nuestro país, pero también la del movimiento obrero oficial, que la acusó de "empañar la política 'progresista', de 'no intervención' y de 'respeto' [del presidente] Luis Echeverría"¹⁵³. Sin embargo, la condena más fuerte por su apertura al socialismo llegaría seis años más tarde, a raíz de la "Reflexión Cristiana en Cuba", elaborada conjuntamente con Ernesto Cardenal y Alfonso Comín.

Aunque don Sergio en un principio no fue partidario de la revolución cubana, su primer viaje a la isla, en enero de 1972, modificó su percepción: "cuando vi los efectos, la transformación, la aprecié. Vi como el pueblo mayoritario participaba en la construcción de su país, de una sociedad nueva"¹⁵⁴. En 1978 coincidió en Cuba con el sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal y con Alfonso Comín, miembro del Partido Comunista Español. Con ellos elaboró un documento sobre las relaciones entre el cristianismo y la revolución, en el que manifestaron su preocupación por la distancia, la desconfianza e incluso la hostilidad que suele darse entre ambos a nivel institucional, además de solicitar a la iglesia que buscara en el proceso revolucionario los signos de los tiempos pues, "a partir de ese hacerse revolucionario con los revolucionarios –decían–, el cristianismo podrá vivificarse, ser sal de la tierra, y por supuesto cumplir sus responsabilidades; entre ellas, la denuncia profética contra toda injusticia". Al final del documento

¹⁵³ Fazio, *Cruz*, p. 29. Una breve reseña del encuentro y sus repercusiones en las pp. 23-33.

¹⁵⁴ Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 80.

manifestaron que hacían pública su reflexión "con la esperanza de que la palabra de Cristo quede unida, tal como Él quiso, a la suerte de los pobres, de los oprimidos, de los explotados."¹⁵⁵ En ese viaje el obispo se entrevistó por primera vez con Fidel Castro, a quien definió como un hombre "fascinante"¹⁵⁶.

El 12 de febrero, de regreso en Cuernavaca, compartió en su homilía el viaje a Cuba para participar en una reunión ecuménica, señalando que "sin duda mi principal tarea fue acercarme a algunos de los organismos del poder popular y a los hombres clave de la revolución y de la Iglesia, no para juzgarlos desde fuera, sino para reflexionar con ellos como parte comprometida",¹⁵⁷ y también leyó la reflexión elaborada en Cardenal y Comín.

El domingo siguiente, don Sergio comentó el último libro del jesuita Porfirio Miranda –*El cristianismo de Marx*– y dijo que seguramente su lectura "desbloqueará muchas mentalidades de marxistas y cristianos [...] ya que es evidente que la transformación del mundo moderno no podrá lograrse sin el discurso marxista."¹⁵⁸ Un periodista trastocó lo dicho por el obispo, quien envió una carta al periódico *Excélsior* para desmentir al reportero. Como el diario capitalino no la publicó, denunció lo ocurrido en el número de *Correo del Sur* publicado el domingo 26 de febrero¹⁵⁹.

¹⁵⁵ "Reflexión Cristiana en Cuba", CS, año xvii, núm. 865, 19 de febrero de 1978, p. 4.

¹⁵⁶ Sergio Méndez Arceo, al narrar su primera entrevista con el comandante Castro, en 1978. Esta narración se encuentra en uno de los 46 casetes que me facilitó el padre Ángel Sánchez, que contienen discursos pronunciados por don Sergio en diferentes eventos (homilías, mensajes pastorales, intervenciones en reuniones laicales y presbiterales, eventos políticos, sociales, académicos, etcétera). Una vez termine la clasificación de los contenidos, se integrará con ellos el "Archivo Sonoro Sergio Méndez Arceo".

¹⁵⁷ Homilía del 12 de febrero de 1978, CS, año xvii, núm. 865, 19 de febrero de 1978, p. 4.

¹⁵⁸ Homilía del 19 de febrero de 1978, CS, año xvii, núm. 866, 26 de febrero de 1978, p. 4.

¹⁵⁹ Véase "Nota del obispo denunciando a *Excélsior*", CS, año xvii, núm. 866, 26 de febrero de

El 9 de marzo el episcopado mexicano, basándose en la versión tergiversada publicada en la Ciudad de México, manifestó su "preocupación" por las afirmaciones de Méndez Arceo y lo descalificó públicamente, en una declaración que fue muy bien recibida por el sector empresarial y los grupos más conservadores de la iglesia y la sociedad,¹⁶⁰ que se sumaron con gusto a la descalificación del obispo. Sin embargo, muchas personas y grupos apoyaron a don Sergio ante la desafortunada desautorización de la CEM, criticando tanto el procedimiento de los obispos como el contenido de su mensaje.¹⁶¹

Muchas cosas más podrían decirse sobre la apertura del obispo al socialismo y su condena al capitalismo, pero aquí me limitaré a citar y comentar sus motivaciones. Cuando Gabriela Videla le preguntó sobre sus declaraciones en torno a la relación entre marxismo y cristianismo, Méndez Arceo respondió:

Yo creo que siempre han provocado reacción, pero esa reacción ha sido favorable, salvo lo que hicieron los obispos de hablar en mi contra cuando formularon la famosa declaración de que estaban preocupados por mí. En general creo que esto ha sido bueno. Estas afirmaciones han dado tranquilidad de conciencia a mucha gente, creo que también al movimiento social inspirado en el marxismo, no sólo estrictamente marxista, le ha ayudado el hecho de que hable un obispo.¹⁶²

A don Sergio lo movía la "convicción vital" de que alguien tenía que correr el riesgo para "provocar una crisis evangélica en la Iglesia y consiguientemente en la

1978, p. 4.

¹⁶⁰ Véase "Méndez Arceo desautorizado por el Episcopado Mexicano", CS, año xvii, núm. 869, 19 de marzo de 1978, p. 4.

¹⁶¹ Carlos Fazio nos ofrece una descripción del incidente, incluyendo la respuesta de don Sergio. Véase su libro, *Cruz*, pp. 43-58.

¹⁶² Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 162.

sociedad"¹⁶³, y decidió correrlo él. Al comentar y analizar los hechos en sus homilías dominicales, y en las permanentes comunicaciones escritas y verbales que dirigía a los diferentes sectores de su diócesis –y fuera de ella– logró provocar esa crisis evangélica en la mayor parte del presbiterio morelense y en un número creciente de laicos y laicas que, poco a poco, fueron asumiendo y compartiendo su caminar.

3.3.6.3 La solidaridad con América Latina

Durante sus años de formación en Roma, el obispo conoció a muchos sacerdotes de Sudamérica, iniciándose entonces su apertura latinoamericana. En las sesiones del Concilio Vaticano II participó con frecuencia en las reuniones de los prelados brasileños y chilenos, con quienes coincidía en su apertura a lo social, y después estuvo en numerosas reuniones y encuentros episcopales amistosos, en los que se buscaba generar un espacio de reflexión y análisis sobre la manera cristiana de responder a los retos que planteaba la realidad de América Latina.

Después de sus viajes a Cuba y Chile, en 1972, no faltaron en sus homilías la información, el análisis y la denuncia de lo que ocurría en el continente: los golpes de estado en Chile y Argentina, el embargo estadounidense contra Cuba, la revolución sandinista en Nicaragua, el asesinato de monseñor Romero y la guerra civil en El Salvador, las masacres cometidas contra el pueblo de Guatemala durante los años del conflicto armado interno... En octubre de 1982 señaló: "No podemos en cada momento estar expresando la solidaridad con

¹⁶³ Fazio, *Cruz*, pp. 183s.

todos, pero es con todos"¹⁶⁴.

La muerte del presidente Allende el 11 de septiembre de 1973, y la consiguiente llegada de exiliados chilenos a nuestro país, fue muy importante para la diócesis, "no sólo para crecer en solidaridad [...] sino también para abrirse a toda América Latina"¹⁶⁵. Cuernavaca se convirtió en lugar de acogida de muchas hermanas y hermanos sudamericanos, perseguidos por las dictaduras militares promovidas y sostenidas por los Estados Unidos en los años sesenta y setenta.¹⁶⁶ Posteriormente, la solidaridad sería con los pueblos centroamericanos. Con el recibimiento de los exiliados políticos y el apoyo al pueblo salvadoreño, se inició en la diócesis un proceso de solidaridad que posteriormente se amplió a toda Centroamérica, hasta convertirse en solidaridad con todos los pueblos de América Latina: "nuestra Iglesia empezó a llenarse de preocupaciones y de gente de otros países, el mundo se nos hacía chiquito... porque ahora los trozos del mapa, tenían rostros y nombres de gente querida"¹⁶⁷.

3.4 Algunas consideraciones generales

En las páginas anteriores se ha visto como, a partir del Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín, las condiciones sociales de América Latina favorecieron

¹⁶⁴ Sergio Méndez Arceo, *Compromiso cristiano y liberación*, vol. 1, CEE/Nuevomar, México, 1985, p. 172.

¹⁶⁵ Sánchez Campos, "Don Sergio", p. 128.

¹⁶⁶ Aunque la historia del intervencionismo estadounidense en el resto del continente se remonta a finales del siglo XVIII, el golpe de estado contra el presidente brasileño João Goulart, en 1964, inauguró una serie de golpes de estado en diversos países de América Latina en los que los Estados Unidos estuvieron directamente implicados. Véase Gregorio Selser, *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*, 5 vols. (incuye DVD), UACM, México, 2010. Versión electrónica en: selser.uacm.edu.mx.

¹⁶⁷ Testimonio recogido en los talleres testimoniales organizados por la UNICEDES de la UAEM y la Fundación Don Sergio en 2002.

un cambio de orientación eclesial en el continente. En lo que se refiere a la diócesis de Cuernavaca, que había iniciado el camino de renovación años antes del concilio, el aporte de Medellín fue fundamental, pues le permitió ir más allá de la reforma litúrgica y el movimiento bíblico para adentrarse en lo social. En dicho contexto, la apertura y la actitud dialogante de su obispo contribuyeron al desarrollo intelectual y eclesial de Morelos, en la medida que se generaron espacios de reflexión en los que había una gran libertad para expresar las ideas, compartir las inquietudes y buscar juntos alternativas de solución a los diversos problemas que debieron enfrentarse.

Retomando al sujeto principal de este trabajo, el pueblo creyente de Morelos, considero como uno de los mayores aportes de Medellín el que las y los católicos hayan aprendido a hacer una lectura de la realidad a la luz de su fe, para ubicar el reto que dicha realidad les planteaba y actuar en consecuencia. Esto propició una nueva manera de vivir su compromiso cristiano en todos los ámbitos de la vida, partiendo de su identidad como creyentes, sí, pero de una manera autónoma y responsable, conscientes de su papel como laicas y laicos en la transformación de la sociedad.

En el siguiente capítulo se abordará el origen y desarrollo de las CEB de Morelos, así como su participación en los movimientos populares durante los años en que Méndez Arceo fue su pastor.

Capítulo 4

Para cepillar la historia a contrapelo

4. Para cepillar la historia a contrapelo

¿Cómo surge un movimiento social? Desde fuera parece un accidente de la voluntad, la generación espontánea de efectos cuyo vigor minimiza cualquier vaguedad o la precariedad de la vida cotidiana. Desde dentro, la impresión es diferente: en el momento justo cristalizan experiencias y necesidades de años, y un sector excluido decide no delegar ya pasivamente su representación, y condensa de golpe exigencias y manera de ser. [...] nada atenúa las sensaciones del impulso que crece, del esplendor de la multitud animada por fines idénticos, de los prolongados efectos sobre la vida de los participantes, que "ya no serán los mismos", que modificarán su visión del mundo, persistan o no en el empeño.

Carlos Monsiváis

4.1 El origen de las CEB¹ en Morelos

Marcelo de C. Azevedo define las comunidades eclesiales de base como "un nuevo modo de vivir la Iglesia, de ser Iglesia y de actuar como Iglesia."² Son *comunidades* porque enfatizan la comunión –en su vivencia de la fe como experiencia compartida– y la participación –especialmente en la toma e implementación de las decisiones–, a la manera de las primeras comunidades cristianas. Son *eclesiales* porque son parte de la iglesia; la palabra de Dios ocupa un lugar fundamental en las CEB, a través de la lectura, la reflexión y la oración bíblica. Y son *de base* porque sus integrantes, en América Latina, son pobres. En otras palabras las CEB son grupos de personas, de sectores populares, que se reúnen para reflexionar los acontecimientos cotidianos a la luz de la palabra de Dios, y buscan modificar las condiciones de violencia e injusticia de la sociedad por medio de acciones transformadoras concretas y conscientes.

¹ En diversos lugares y momentos se las ha denominado pequeñas comunidades cristianas, comunidades cristianas de base o comunidades eclesiales de base. En la conferencia del episcopado latinoamericano en Puebla, en 1979, se les da el nombre de comunidades eclesiales de base, que es con el que ahora se conocen. Cfr. *Documento de Puebla*, 3ª parte, cap. 1, conclusiones 617 a 657.

² Marcelo de C. Azevedo, "Comunidades eclesiales de base", *Caminando hacia Aparecida. Aportes teológicos*, núm. 6, Amerindia, septiembre de 2006, p. 3.

Según Azevedo, las CEB suelen surgir por tres vías: a partir de la renovación de la parroquia –mediante la multiplicación de pequeños grupos que ayuden a fortalecer el trabajo–, a partir de grupos bíblicos –formados para conocer la palabra de Dios, orar y reflexionar en torno a ella– o a partir de grupos con conciencia social y política –creados para resolver algún problema específico de la comunidad. Cualquiera que haya sido la vía que dio origen al grupo, las CEB surgen cuando se produce la articulación de lo religioso con lo social: "cuando perdura o domina sólo lo social, se camina hacia un movimiento popular. Cuando permanece sólo lo religioso, se tiene una asociación o movimiento, un grupo bíblico o de oración."³

4.1.1 La lectura de la Biblia

El antecedente inmediato de las CEB en Morelos son los círculos bíblicos.⁴ Rogelio Orozco señala que, desde 1957, a don Sergio "siempre se le veía con la Biblia en la mano, [...] era muy devoto de la Biblia, insistía con nosotros pero no le hacíamos mucho caso"⁵. Como ya se comentó en el capítulo anterior, a finales de los cincuenta se inició en la diócesis la renovación litúrgica, que destacaba el lugar central de las sagradas escrituras en la vida cristiana. En 1960, el obispo obtuvo la autorización de Juan XXIII para distribuir entre sus fieles la edición protestante y, en septiembre de 1962, se inició en Morelos el movimiento bíblico.⁶ El encargado era

³ Cfr. Azevedo, "Comunidades", p. 8.

⁴ Para más información sobre la dinámica de los círculos bíblicos, véase "¿Qué es un círculo bíblico?", CS, año III, núm. 139, 12 de enero de 1964, p. 13.

⁵ Entrevistado en "Cuernavaca", p. 30.

⁶ Rogelio Orozco había conseguido 10 mil biblias y 30 mil nuevos testamentos y empezó a repartirlos por toda la diócesis. Cfr. Baltasar López Bucio, citado por Lya Gutiérrez Quintanilla, *Los*

el padre Orozco, y en un principio, participaban en el movimiento los sacerdotes y un equipo de seminaristas, que era el que visitaba las diferentes comunidades promoviendo la lectura de la biblia y la formación de grupos de estudio. Para empezar a formar los grupos, se seguía la metodología de la misión:

a través de relaciones con el pueblo se va adquiriendo cierto contacto con la realidad. En esta situación se percata uno de qué personas tienen inquietudes, experiencia, etc. y se pone énfasis en el trabajo con dichas personas. Finalmente se da la misión, determinando el grupo el lugar en el que se realizará; además se le otorga especial atención al responsable, que puede ser, por ejemplo, el matrimonio de la casa donde se efectúa la reunión.⁷

A manera de ejemplo, retomo la nota publicada en *Correo del Sur* sobre la misión bíblica realizada en el pueblo de Santa Catarina Zacatepec, en enero de 1966. Primero se visitó a las familias "en sus propias casas", donde se les leyó el evangelio "buscando los textos adecuados en cada caso". En ocasiones el equipo tuvo que utilizar "ediciones en lengua indígena", para facilitar la comprensión de los adultos. Ya entrada la tarde, los interesados se reunieron en una casa para recibir el curso propiamente dicho; en algunas sesiones, el equipo bíblico se ayudó con "proyección de filminas y diapositivas de lugares y pasajes bíblicos." La misión se aprovechó para "hacer labor de estadística" e invitar a las personas interesadas a participar en reuniones especiales, para "arreglar sus matrimonios o hacer la primera comunión". Al terminar el curso se realizó una "misa solemne", en la que hicieron su primera comunión 31 jóvenes y niños; en la celebración participaron 15 matrimonios "y más de un centenar de adultos (35 hombres)" y al final se les

volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemerrier, Iván Illich, La Jornada Morelos, Cuernavaca, 2007, p. 54.

⁷ Rogelio Orozco, entrevistado en "Cuernavaca", p. 31.

repartieron 5 biblias y 144 evangelios, "algunos en idioma mexicano".⁸

Además de misiones y círculos de estudio, el movimiento bíblico organizaba y promovía diferentes actividades para fomentar el interés por conocer las sagradas escrituras: jornadas para religiosas y laicos catequistas o coordinadores de círculos bíblicos; semanas, cursos y misiones; concursos de conocimientos y de dibujos, tanto en las parroquias como en la diócesis; celebración del día bíblico diocesano y preparación para participar en el día bíblico nacional.⁹

En un primer momento, se buscó que la reflexión en torno a la palabra de Dios provocara un cambio de actitudes a nivel individual. Las personas empezaron a sentirse valoradas, "a saber que valgo igual que mis hermanos, que nadie es más ni menos que el otro"¹⁰; al ser tomadas en cuenta, aprendieron a tener confianza en sí mismas y a relacionarse con otras personas, "aun con la limitación de no tener estudios"¹¹. Las primeras acciones fueron las visitas casa por casa para promover la creación de nuevos grupos de vida cristiana; al poco tiempo, empezaron a realizarse actividades de tipo asistencialista: visitas a enfermos y

⁸ Cfr. "Misión bíblica en Santa Catarina", CS, vol. v, núm. 246, 30 de enero de 1966, p. 13. Quince días después, se invitaba a los habitantes de Cuernavaca a integrarse en alguno de los 26 círculos bíblicos que existían en la ciudad. Estos se reunían en varios templos y casas particulares, además de haber dos grupos en la penitenciaría del estado. Cfr. "Actividades bíblicas", CS, vol. v, núm. 248, 13 de febrero de 1966, p. 13.

⁹ Todas estas actividades se reseñaban en el semanario *Correo del Sur*. En enero de 1964 empezó a incluir una sección denominada "Actualidades y actividades bíblicas", en la que se informaba de los círculos bíblicos que se iban formando, así como los lugares y horarios en que se reunían, se convocaba a los diferentes eventos y se publicaban artículos sobre temas relacionados con la historia sagrada, cuestionarios bíblicos, mapas, ilustraciones, además de incluir la relación de lecturas de la semana.

¹⁰ *Memorias del primer Foro Testimonial "Don Sergio Méndez Arceo"*, UNICEDES-UAEM/Fundación Don Sergio Méndez Arceo, Cuernavaca, 2003, p. 121.

¹¹ Gerardo Thijssen, "Diagnóstico global de las CEBs de Cuernavaca", marzo de 1985, 3 pp. Archivo Gerardo Thijssen. Agradezco a Zoila Luna las facilidades para consultar este archivo, que forma parte del acervo de la "Biblioteca Gerardo Thijssen" de la Casa de Encuentros, A.C., en Cuernavaca, Morelos.

encarcelados, bazares y colectas para ayudar a alguna causa y apoyar campesinos u obreros en lucha, a quienes se consideraba hermanos con problemas y se les brindaba ayuda económica. Cabe señalar que aunque el primer acercamiento se haya debido a la "caridad" —en el sentido tradicional del término—, el hecho de entrar en contacto con otros grupos que sufrían injusticia y luchaban contra ella provocó en las comunidades, con mucha frecuencia, una toma de conciencia sobre su propia problemática. Por último, la organización de estos primeros grupos era vertical, con muy escasa participación de la base, aunque se empezaron a estudiar algunas técnicas de organización y se escogió entre los laicos a los responsables de los grupos.

A propósito de la lectura de la Biblia, Felipe Alvarado Peralta, vecino de Amatlán, recuerda una de las primeras visitas del obispo a su comunidad:

cuando vino en 1959 a Amatlán, nos insistió mucho en su interés en que todos o cada familia tuviera una Biblia o al menos un Nuevo Testamento y empezáramos a leer. [...] Cuando se llevó a cabo el Concilio Vaticano II —al que asistió Don Sergio— nosotros estuvimos continuamente diríamos en contacto con todo lo que estaba sucediendo allá en Roma en el Concilio Vaticano II, y lo que ahí sucedió y se dijo, nos vino a dar más fuerza, lo mismo que a nuestro obispo.¹²

4.1.2 El análisis de la realidad

El siguiente paso para formar las CEB se dio en 1967, con la llegada a la diócesis de los sacerdotes Pedro Roland, Luis Genoel y Juan Parry.¹³ El mismo Rogelio

¹² Manolo Mancilla, "Amatlán, un pueblo que abre brecha", *Brecha*, núm. 3, CIDOPV, México, marzo-abril 1981, p. 4.

¹³ Al poco tiempo, Parry decidió irse a África, pero Genoel y Rolland permanecieron en Cuernavaca. Cfr. la entrevista a Pedro Rolland en Lya Gutiérrez Quintanilla, *Los volcanes de Cuernavaca*. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich, La Jornada Morelos, Cuernavaca, 2007, pp. 221-223.

Orozco nos dice que

los que empezaron este trabajo fueron tres sacerdotes franceses, trabajaban solos y nosotros no sabíamos apreciar su trabajo; seguíamos dando cursos bíblicos, haciendo círculos bíblicos, trabajábamos arduamente pero no conseguíamos formar gente para trabajar, ni promotores apóstoles, ni agentes de pastoral. Luego llegaron estos señores, se metieron en las comunidades, celebraban misa en las vecindades, se contactaban con la gente, etc. Con estas actividades coincidió la reunión de Medellín; se estudiaron los acuerdos de Medellín y se empezó a ver que resultaba, vimos que eran útiles y los adoptamos.¹⁴

Los sacerdotes franceses fueron bien recibidos por el obispo y, "después de buscar pacientemente, con la ayuda del padre Baltasar López, en distintos lugares de la ciudad, [Pedro Rolland] se decidió por la Carolina, colonia popular con todas las características de pobreza, marginación, falta de servicios"¹⁵ y Luis Genoel se estableció en Teopanzolco¹⁶. Además de residir en la comunidad y compartir la vida con sus habitantes, los conocían, los visitaban en sus casas y escuchaban sus problemas; celebraban la eucaristía doméstica, fuera del templo, y promovían la participación de la gente en la homilía y en la oración. Formaron grupos de reflexión bíblica en los que se pasó de los conocimientos básicos de la biblia a una lectura reflexiva y crítica de la misma. Las personas empezaron a compartir en los grupos sus problemas personales y comunes, sus experiencias y conocimientos, y las comunidades se fueron convirtiendo en un espacio de aprendizaje mutuo, en el que sus integrantes iban adquiriendo una visión diferente de sí mismos, de la iglesia y de su papel dentro de ella. El eje de la reflexión siempre era la vida

¹⁴ Rogelio Orozco, entrevistado en "Cuernavaca", p. 30.

¹⁵ "Nacimiento de las CEBs en Cuernavaca, Morelos. Año de 1967". ASMA-Yautepec. Para el padre Rolland, el irse a vivir entre la gente, a una vecindad, "fue ya un signo para las personas de una mayor cercanía de la Iglesia a ellas."

¹⁶ Cfr. *Memorias*, p. 35.

concreta confrontada con la palabra de Dios. Los coordinadores se reunían con el sacerdote para preparar el tema, que después compartían con su grupo, hasta que aprendieron a elaborarlos ellos mismos; así, poco a poco, "la gente empezó a ver la Biblia como su libro y empezó a apropiarse de él"¹⁷.

Los laicos desempeñaron un papel protagónico: visitaban las casas de la colonia, compartían lo que estaban viviendo con los vecinos y promovían la formación de nuevos grupos. La experiencia de la Carolina fue contagiosa, y pronto un grupo de sacerdotes diocesanos y agentes de pastoral –religiosas, laicas y laicos– iniciaron el trabajo en otras parroquias en las que surgieron experiencias similares, "aunque no con toda la riqueza de la Carolina"¹⁸. En la diócesis se formó un equipo misionero que visitaba diferentes lugares de la entidad y del país, además de recibirse personas de otros estados para que conocieran la experiencia y la multiplicaran. Según el padre Orozco, por Cuernavaca "pasaron como unas dos mil personas entre sacerdotes, religiosas y laicos", de ahí que considere a la diócesis como la cuna de las comunidades de base, aunque aclara: "no por nosotros, los que estamos aquí, sino por los que vinieron de fuera, pero nosotros las adoptamos; también contribuyó el hecho que hubiera mucha gente y que fuéramos aficionados. Así en toda la república se empezaron a formar pequeñas comunidades con equipos de misioneros"¹⁹.

¹⁷ "Nacimiento de las CEBs".

¹⁸ Cfr. "Nacimiento de las CEBs". Véase también López Bucio, "Pasos", p. 307.

¹⁹ Cfr. Rogelio Orozco, entrevistado en "Cuernavaca", p. 30. Arnaldo Zenteno clasifica el desarrollo de las CEB en el país en diferentes etapas, a partir de los temas abordados y los compromisos asumidos en los diferentes encuentros nacionales que se dieron entre 1972 y 1981. Cfr. *Las comunidades eclesiales de base en México*, CAM, México, 1983. Aunque Zenteno no lo menciona en su libro, en una nota publicada en CS se habla de la reunión que tuvieron en Cuernavaca, en 1970, integrantes de comunidades de toda la república. Cfr. Sixto Hernández, "Reunión nacional de

Como se señaló en el capítulo anterior, a partir de 1968 don Sergio –y con él un número creciente de sacerdotes, religiosas, laicas y laicos– asumió la línea de compromiso socio-político impulsada por Medellín. En los grupos de reflexión empezó a sentirse la necesidad de conocer mejor la realidad, y se llevaron a cabo encuestas y entrevistas para recabar información sobre los problemas de la comunidad. Aunque el punto de partida seguían siendo las necesidades del grupo, se buscaba descubrir y analizar sus causas profundas.

Con objeto de vincular la lectura de la Biblia con los problemas cotidianos de la comunidad, se aprovechó para el análisis el aporte de las ciencias sociales. Esto permitía analizar críticamente la sociedad en todos sus niveles, empleando para ello la metodología que los obispos utilizaron en Medellín: ver-juzgar-actuar. Hugo Carbajal la desarrolla en los siguientes pasos:

1. ver cuáles son los problemas que tenemos
2. ordenarlos en los apartados: económico, político e ideológico
3. descubrir las causas del problema o problemas: ¿por qué tenemos este problema?
- 4) ver las contradicciones que se dan en cada uno de los problemas: ¿quiénes resultan beneficiados con ese problema? ¿quiénes salen perjudicados?
- 5) buscar la raíz del problema: ¿cuál es la causa más importante que provoca este problema?
- 6) lectura de la palabra con el propósito de buscar una guía de acción
- 7) buscar la solución: ¿qué podemos hacer para resolver este problema?²⁰

Al descubrirse la importancia de que el pueblo participara en la toma de decisiones que le afectan, y en la puesta en práctica de las acciones derivadas de

comunidades", CS, año x, núm. 493, 15 de noviembre de 1970, p. 11.

²⁰ Hugo Carbajal Aguilar, "Dimensión política de las comunidades eclesiales de base (CEBs)", s.f., 15 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

esas decisiones, surgió la necesidad de profundizar en la dimensión política de la fe y el compromiso político de los cristianos. Esto llevó a los grupos a revisar críticamente las actividades realizadas hasta entonces –desde las asistencialistas hasta las más comprometidas políticamente–, y se descubrió que obedecían a diferentes visiones. Se decidió entonces privilegiar las actividades que reforzaban la toma de conciencia y la organización popular, lo cual implicaba –al mismo tiempo– una nueva presencia y acción como iglesia en la sociedad.

Entre las actividades relacionadas con la formación al interior del grupo tenemos: la creación del hábito de la lectura de periódicos, revistas y libros que ayudaban a tener un mejor panorama de la realidad; el estudio de los documentos de la iglesia, la constitución y los derechos de los ciudadanos; una participación cada vez mayor en conferencias, cursos y talleres; la elaboración de boletines informativos; se despertó la creatividad de algunos hermanos y hermanas para componer corridos, canciones y versos de personajes destacados en las luchas de liberación; la promoción de mujeres y jóvenes de colonias populares para elaborar el periódico *María, liberación del pueblo*, junto con mujeres profesionistas, estudiantes universitarias y artistas; la integración del equipo del taller de prensa popular, que trabajó en la formación de jóvenes promotores de diversos medios de comunicación para difundir sus luchas en colonias, pueblos y comunidades de Morelos, Puebla, Guerrero, el Estado de México y el Distrito Federal –por medio de boletines, periódicos murales, mantas, pintas, folletos, carteles– con el equipo de *Correo del Sur*, que capacitó diagramadores, articulistas, corresponsales populares, editorialistas y dibujantes; el proyecto de educación para adultos de

colonias y poblados marginales con el INEA; la promoción de equipos de jóvenes para llevar a cabo la pastoral juvenil de las CEB.²¹

En lo que se refiere a los logros, tanto personales como comunitarios, los testimonios revelan que aprendieron a organizarse, a ser más independientes y también más críticos; que tomaron conciencia de la necesidad de estar unidos y organizarse; que perdieron el miedo y reconocieron la importancia de luchar para hacer valer sus derechos. Simultáneamente empezaron a participar en las actividades de sus colonias, mediante la incorporación a los comités para introducir el agua potable, el drenaje, la pavimentación; obtuvieron beneficios para la comunidad, como escuelas, mercados, áreas verdes; iniciaron varias cooperativas –de ahorro, producción y comercialización–, cajas de ahorro y crédito popular; desarrollaron alternativas como compras en común y huertos familiares; se articularon con otros grupos para protestar contra el impuesto predial en terrenos ejidales y demandar la legalización de la tenencia de la tierra; exigieron la reducción de las tarifas del transporte, de impuestos estatales y pagos de servicios; realizaron talleres de salud y medicina alternativa; fundaron un hogar para servidoras domésticas. En todas las actividades se buscaba un cambio que significara organización y movilización de la gente.²²

De acuerdo con Ramón Quiroz y Agustín Figueroa, miembros de las comunidades de Jojutla,

²¹ Cfr. *Memorias* y Gerardo Thijssen: "Diagnóstico"; "La participación de los cristianos en la construcción del socialismo", 26 de mayo de 1982, 10 pp; "Proceso de inserción de las CEBs de Morelos en el movimiento popular (realidad-logros-fallas-métodos-tareas)", 7 de febrero de 1987, 6 pp. Los tres se encuentran en el Archivo Gerardo Thijssen.

²² *Ídem*.

surgió una primera organización en torno a la palabra de Dios para accionar en la sociedad, se forma un equipo de trabajo con la finalidad de dar a conocer la situación que se vivía en la región y que Dios nos habla por medio de los acontecimientos y cuál es la respuesta de los cristianos ante esta realidad, fuimos creciendo en conciencia y se dio la confrontación con el grupo de la iglesia conservadora; se realizaron encuentros, retiros y talleres; actividades de protesta contra las arbitrariedades de los agentes de tránsito, apoyo a las luchas de los trabajadores de la arrocería, del ayuntamiento, de la panificadora, por mejores condiciones de trabajo y salario. El apoyo a los trabajadores despedidos de Flecha Roja, las protestas del primer Paro Nacional...²³

Tenemos entonces que las actividades dejaron de ser asistencialistas y se buscó que, incluso las acciones reivindicativas y de promoción, contribuyeran a la toma de conciencia y organización del pueblo, para que éste dejara de ser mero objeto de la acción social y se convirtiera en sujeto de la misma.

4.1.3 La articulación fe y vida²⁴

La lectura cuestionadora de la realidad a la luz del evangelio, llevó a los grupos a descubrir que la pobreza es fruto de la injusticia y a reconocerse como sujetos de su propia historia, comprendiendo su responsabilidad en la transformación de los mecanismos que producen la pobreza y la exclusión. A partir de entonces se inició una nueva práctica liberadora que terminó con la dicotomía fe-política, e hizo surgir en los integrantes de las comunidades una actitud de mayor participación, corresponsabilidad y compromiso para lograr el cambio social. Se logró así la

²³ *Memorias*, p. 98. Se refieren al Paro Cívico Nacional de 1981, en protesta por el aumento a los productos de primera necesidad y el estancamiento de los salarios.

²⁴ Para el desarrollo de este apartado, me baso en mi trabajo "La fuerza de lo religioso en la consolidación de resistencias populares", presentado en el Simposio Latinoamericano de CEHILA: *Experiencias religiosas e identidades en América Latina*, realizado en Cuernavaca, Morelos, los días 3 y 4 de octubre de 2008.

articulación de los dos ejes fundamentales para que se constituya una CEB: el énfasis en la palabra de Dios y la centralidad de Jesucristo, y la conciencia del propio compromiso con la construcción del futuro.

Por medio del análisis de la realidad, se fue comprendiendo la necesidad de vincularse con otros grupos y aprender de sus experiencias. Sin embargo, esta vinculación no siempre fue fácil. Hasta finales de los sesenta, por ejemplo, los dirigentes obreros miraban con desconfianza a la iglesia, pese a que todos ellos eran católicos: "Muchos de los viejos compañeros recordamos cómo en los días de guardar los empresarios, los charros y el entonces recién nombrado obispo, Sergio Méndez Arceo, organizaban peregrinaciones hasta la Villa. [...] El Estado cuidaba, los empresarios engordaban el bolsillo, los charros nos acaballaban y la iglesia 'bendecía a todos' "²⁵. No obstante Gabriel Muñoz, líder obrero de la industria textil, reconoce que "uno era el obispo que llegó a Cuernavaca allá a mediados de los 50's y otro fue el que nos acompañó en nuestras luchas". Y es que, alrededor de 1970, esa desconfianza inicial empezó a desaparecer, debido sobre todo al apoyo brindado por don Sergio a las luchas sindicales, progresivamente acompañado por la solidaridad de los sacerdotes y religiosas hasta llegar a ser compartido por buena parte de las comunidades:

Yo pequé de incrédulo pensando que seis humildes obreros no serían tan valiosos como para que el obispo perdiera la amistad de la clase opulenta, pero sí lo hizo. No sólo denunció los problemas de los obreros, [...] sino que denunció las injusticias que padecen los campesinos, cansados del incumplimiento de las leyes de la reforma agraria, de los ejidatarios despojados de sus tierras por compañías de fraccionamientos residenciales, en contubernio con el gobierno; de los colonos

²⁵ Testimonios de obreros, *Memorias*, p. 58.

que luchaban por obtener un poco de agua para su uso doméstico e indispensable; o de los estudiantes que, aun con buenas calificaciones, eran rechazados para dar preferencia a los recomendados de los poderosos.²⁶

Conforme el proceso en la diócesis avanzaba, se fue delineando la línea de acción que caracterizaría el trabajo pastoral. En el primer plan diocesano, elaborado en 1969 bajo la guía de Segundo Galilea y el centro pastoral de Cuernavaca, las grandes líneas fueron: promoción de los pequeños grupos cristianos, la homilía como herramienta privilegiada de la pastoral y la evangelización de la religiosidad popular.²⁷ El segundo plan de pastoral se hizo en 1976, al conmemorarse los 25 años de don Sergio al frente de la diócesis. Además de la prioridad de las CEB, apareció entonces el compromiso en las luchas populares como expresión del compromiso cristiano, de ahí la importancia de asumir en la pastoral el método ver-juzgar-actuar.²⁸ En este sentido, quiero citar el testimonio de dos coordinadoras de las CEB de Cuernavaca:

En las homilías y con los padres escuchábamos nuevas palabras: libertad, justicia social, democracia, independencia... algunas se las habíamos oído a los políticos, la diferencia era que los políticos sólo hablaban, nosotros lo practicábamos...

Nos dimos cuenta que todo va tejido, unido, que no sólo se trataba de la voluntad de las personas sino de las estructuras sociales y políticas que son dañinas, entonces era urgente cambiar la situación y eso no es el resultado de que otros lo hagan. Tenemos que hacerlo juntos. Lo veíamos tan claro que nos dábamos el tiempo y "las mañan", para hacer la comida, cuidar a los hijos de unas u otras [...] y liberar en forma rotativa el tiempo de manera de poder participar en la manifestación x ó y, de poder colaborar en la marcha de los profesores del

²⁶ Testimonio de Gabriel Muñoz, *Va por ti el compromiso. Testimonios sobre don Sergio Méndez Arceo*, Dabar, México, 2002, p. 178.

²⁷ Cfr. Sánchez Campos, *Construcción*, p. 209.

²⁸ Cfr. *Evangelizar en Morelos*, 6 de septiembre de 1976, p. 2. ASMA-Yautepec.

magisterio, de los obreros de Nissan, de los trabajadores del mercado... ayudarles de alguna manera en sus luchas, porque toda lucha del otro por tener una vida mejor, es una lucha por mejorar la propia vida...²⁹

Fue así como los integrantes de las comunidades se fueron vinculando con otros grupos y participando en el movimiento popular. Al hacerlo, tomaron conciencia de los problemas agrarios y laborales, de las injusticias cometidas por los caciques de los pueblos y los patrones de las fábricas, de la complicidad y represión ejercida por las autoridades y funcionarios del gobierno, pero también de la unión, la organización y el compromiso de lucha de los campesinos y los obreros. Las CEB profundizaron su reflexión en torno a la realidad del país, los problemas del pueblo, las injusticias sociales, y el resultado fue el desarrollo de actitudes críticas y de compromiso político, que cristalizaron en un acompañamiento solidario al movimiento popular. Muy importante también fue el contacto con los cristianos centroamericanos, que descubrieron a las CEB el sufrimiento por la opresión y la lucha organizada de todo un pueblo.

4.2 El año jubilar: "Hacia la justicia por el evangelio"³⁰

*Yo mantengo siempre la idea de que no podemos ser jueces,
sino que hemos de ser parte, solidarios, servidores del
pueblo y de sus dirigentes civiles y eclesiásticos.
En ello estoy desde 1978 al menos.*

Sergio Méndez Arceo

Al hablar del compromiso asumido por el pueblo creyente de Morelos en la construcción de la historia –mediante la vinculación con el movimiento popular

²⁹ Testimonio recogido en los talleres testimoniales organizados por la Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social (UNICEDES) de la UAEM y la Fundación Don Sergio. Cuernavaca, 2002.

³⁰ Para la elaboración de este apartado, me basé en dos trabajos previos: "Fuerza de lo religioso" y "El aporte de los cristianos de Morelos a una cultura de los derechos humanos, 1968-1983", en Crespo (dir.), *Historia de Morelos*, pp. 560-571.

para modificar las estructuras injustas de la realidad—, hay que destacar la misión evangelizadora que se realizó en la diócesis del 28 de octubre de 1976 al 28 de octubre de 1977, con motivo del año jubilar por los 25 años de episcopado de don Sergio.

4.2.1 Los preparativos

En vez de celebrarlo de la forma acostumbrada —con regalos y fiestas, "truenos de cohetes y jolgorio"³¹— se pensó más bien en una renovación pastoral: "que el evangelio fuera noticia liberadora, que se viviera la fe en luchas comprometidas"³². Evidentemente también "habrá esparcimiento, habrá diversiones y programas de festejos populares —a su tiempo—; pero lo fundamental, el centro y fondo de la celebración estará puesto en una intensificación de la acción evangelizadora y en un recuento de lo realizado"³³.

El presbiterio decidió aprovechar la ocasión "para realizar un plan de profunda renovación pastoral, que parta de un serio examen de nuestra misión ministerial y del concepto mismo de Evangelización, mensaje de liberación para los marginados y presencia de Cristo entre los pobres". El primer paso fue crear una comisión diocesana encargada de elaborar la propuesta de trabajo, además de animar y coordinar las actividades del año jubilar. Los días 22 y 23 de septiembre se llevaría a cabo una primera reunión de trabajo, y los días 19, 20 y 21 de octubre se tendría un encuentro con el equipo coordinador nacional de las

³¹ El articulista comentaba que "el Cristianismo que poco a poco se ha venido asentando en Cuernavaca no es de ese tipo". Cfr. "Año Jubilar", CS, año XVI, núm. 809, 16 de enero de 1977, p.1.

³² Gerardo Thijssen, entrevistado en "Cuernavaca", p. 29.

³³ "Hacia la Justicia por el Evangelio", CS, año XVI, núm. 797, 24 de octubre de 1976, p. 5.

CEB: "Podrá ser muy útil para nosotros este asesoramiento, ya que algunas de sus comunidades han pasado de reuniones meramente bíblicas y del trato de relaciones humanas, a la evaluación de experiencias, análisis de la realidad, fe y compromiso político, con la visión de una verdadera teología de la liberación."³⁴

En la reunión de septiembre participaron casi todos los sacerdotes, algunas religiosas y alrededor de 60 ó 70 laicos. Dado que uno de los propósitos del año jubilar era evaluar el trabajo realizado en los 25 años anteriores, el segundo día de la reunión se dedicó "a poner en contacto a los asistentes con algunas técnicas de investigación del medio que permitan a la vez que la evaluación de lo que se ha hecho y logrado, encaminar la intensiva acción evangelizadora del Año Jubilar."³⁵

En octubre se realizó un curso intensivo sobre teología de la liberación, en el que participaron alrededor de 200 laicos, casi 60 sacerdotes y algunas religiosas. El objetivo fue "descubrir –en una acción eclesial conjunta– los caminos por donde el pueblo pueda hacer conciente la acción de Dios presente en la historia." En el curso se hizo un análisis muy completo de la realidad de la diócesis, que estuvo a cargo de los mismos participantes que formaban parte del sector analizado: campesinos, obreros y trabajadores independientes, comerciantes y profesionistas, sacerdotes y religiosas. Con cierta ingenuidad, el articulista resalta el trabajo realizado por los campesinos:

Fue maravilloso descubrir en los campesinos –gente sencilla, pobre, la más notablemente pobre entre todos los participantes–, ignorantes en letras por falta de

³⁴ Carta de José Espín, vicario general de la diócesis, a los sacerdotes. "Preparativos para el Año Jubilar", CS, año XVI, núm. 792, 19 de septiembre de 1976, p. 7.

³⁵ Cfr. "Jornadas de Pastoral Pro Año Jubilar", CS, año XVI, núm. 793, 26 de septiembre de 1976, pp. 2 y 4.

escolaridad, pero con gran capacidad de comprensión de la realidad en que viven. Pero no sólo. Están conscientes, también de cuáles han sido y siguen siendo las causas de su ostracismo, de su marginación: el engaño, la explotación de que han sido víctimas perpetuas en este su mundo que por una parte con bombo y platillo celebra su origen revolucionario y, por otra, se ostenta cristiano, supuestamente evangelizado es decir.³⁶

El lema del año jubilar fue: "Hacia la Justicia por el Evangelio", y la iniciativa fue presentada públicamente en el semanario *Correo del Sur*, en octubre de 1976:

Por acuerdo del Presbiterio de Cuernavaca en reunión con un buen número de laicos de varias parroquias, el gran regalo para el Obispo en su Aniversario xxv (sus Bodas de Plata) será todo un año de Misión en la Diócesis, esto es, una intensa evangelización, programada y actualizada en métodos y técnicas de suerte que den a todos los diocesanos, tanto en lo particular como sobre todo en su situación y conciencia de pueblo, una conciencia clara de su situación ante ella; les descubra los caminos a seguir para el cambio –cuando esto sea lo imperante– y presente las diferentes opciones en que cada uno deberá colocarse.³⁷

La orientación que tendría dicha misión está plasmada en un documento elaborado por Gerardo Thijssen, miembro entonces del consejo presbiteral. En él, el autor señala seis puntos que considera fundamentales:

1. La presencia del evangelizador –sacerdote, religiosa, laico– entre los pobres, dado que "su centro de interés no puede estar en la sede parroquial, la vida sacramental o las costumbres religiosas".
2. Desde allí, "deberá descubrir la ausencia del Señor en todas las formas de

³⁶ "Hacia la Justicia por el Evangelio", CS xvi, núm. 797, 24 de octubre de 1976, p. 5. Más adelante, el autor deja constancia de su asombro ante las reflexiones de los campesinos: "Lo hicieron sin asesores, entre ellos mismos, y fueron quienes con más pasión, micrófono en mano, expusieron sus problemas"; concluye la nota diciendo: "mucho más admirables son las ansias de liberación que cuajan en ellos cuando se hacen conscientes de que la situación en que viven no es la que les corresponde vivir, ni que eso sea lo único a que tienen derecho; ni, mucho menos, que eso sea lo que Dios quiere y destina para ellos."

³⁷ "Año Jubilar del Obispo", CS, año xvi, núm. 797, 24 de octubre de 1976, p. 5.

explotación y vida inhumana", así como "la presencia del Señor en todos los brotes de liberación, crecimiento de conciencia y organización".

3. Antes de anunciar el evangelio, hay que descubrirlo "en la realidad de la vida de nuestra gente". Es necesario, entonces, un estudio serio de la realidad económica, política y social morelense.

4. Habrá que releer la Biblia "desde el ángulo del pobre, del oprimido, desde la situación de las luchas populares".

5. El anuncio del Señor actuando en la historia exige expresar la fe "en la acción, en la participación activa del proceso liberador. Convertirse significa aquí entrar en la lucha de liberación del pueblo de Morelos".

6. Todo lo anterior debe realizarse siempre en comunidad.³⁸

4.2.2 La misión

El año jubilar comenzó formalmente el 28 de octubre de 1976. La dinámica de trabajo consistía en evangelizar intensivamente cada una de las tres zonas de la diócesis durante cuatro meses: la zona cañera, de noviembre a febrero; la zona oriente, de marzo a julio; y la zona central, con cabecera en Cuernavaca, de julio a octubre. En cada una de las zonas se vivieron, sucesivamente, cuatro meses de intensa actividad misionera: encuentros, retiros y talleres; cursos de relectura bíblica desde la situación de los explotados, de análisis de la realidad y teología de la liberación; promoción de libros y folletos; reuniones de evaluación sobre la participación de los cristianos en las luchas sociales; diversos encuentros de las

³⁸ Cfr. Gerardo Thijssen, "Evangelizar en Morelos. Reflexiones que podrían servir para la celebración del año jubilar de nuestro Obispo", 6 de septiembre de 1976, pp.1s. Archivo Gerardo Thijssen.

comunidades con organizaciones populares, para compartir experiencias y sesiones de recuperación histórica del proceso del movimiento popular en Morelos, privilegiando el análisis de sus logros y sus fallas.³⁹

Se buscaba la participación de todos: "en esta actividad misionera todos pueden, todos deberán colaborar; todo puede ser incluido; el arte, el folklore, la música, el teatro, el deporte: 'No se trata sólo de rezar'. Se trata de hacerse consciente de cuál es la realidad de cada uno y de optar en consecuencia, porque 'nada se puede lograr si no hay liberación'."⁴⁰

Las voces de quienes asociaban el trabajo pastoral de la diócesis con el comunismo no se hicieron esperar, como señala la editorial del semanario del 12 de diciembre: "para los oportunistas y demagogos, que han hecho de la explotación de sus compañeros de clase su modo fácil de enriquecimiento ilícito, la LIBERACIÓN que ahora es promovida fundamentalmente por una **acción evangelizadora**, lleva encima cruzadas la hoz y el martillo, el sello, pues, del comunismo internacional."⁴¹

Cabe mencionar que el semanario *Correo del Sur* desempeñó un importante papel en el año jubilar. Además de sus pequeñas notas informativas sobre el desarrollo de la misión en cada una de las zonas de la diócesis, el 14 de noviembre incluyó una sección nueva en su tercera página: "La Biblia dice...", en

³⁹ Cfr. Thijssen, "Proceso", pp. 3-4.

⁴⁰ "Año jubilar del obispo de Cuernavaca. Hacia la Justicia por el Evangelio", CS, año XVI, núm. 798, 31 de octubre de 1976, p. 6.

⁴¹ "Liberación", CS, año XVI, núm. 804, 12 de diciembre de 1976, p.1. En esta misma línea, quisiera destacar que, a lo largo del año jubilar, se incrementaron los ataques al obispo, hasta el punto de repartirse volantes en su contra al final de la misa con que se celebraron sus 25 años al frente de la diócesis, el 30 de abril de 1977. "Palabras de Julio Torres", CS, año XVI, núm. 824, 8 de mayo de 1977, p.5.

la que durante varios meses aparecieron breves textos bíblicos, con los que se reforzaba el sentido que se imprimió a la campaña: "Hacia la justicia por el Evangelio". También publicaba un breve resumen de las charlas radiofónicas que se empezaron a transmitir los domingos a las 10 de la mañana, como parte del programa de difusión del año jubilar. En ellas se abordaban diferentes temas de catequesis que después serían comentados en los grupos.⁴²

El 16 de enero de 1977, *Correo del Sur* señalaba que la acción renovadora "está consiguiendo su objetivo de sacudir las conciencias dormidas; de situar al cristiano en su ambiente; de enfrentarlo con su situación a fin de que, ante la Palabra, confrontada en su realidad, haga su opción clara y consciente, comprometida dentro de la Iglesia."⁴³ Al concluir los trabajos en la zona oriente, se informó sobre el avance de la misión:

Empresa difícil ha sido la organización y coordinación de cada una de las diferentes actividades emprendidas; pero lo que se ha podido ir descubriendo en la realidad de los diferentes pueblos, con tales trabajos, es garantía de una nueva era para el estado de Morelos, no sólo en el campo socio-religioso, sino que también en el hacer político del pueblo, puesto que la siembra ha puesto la mira en lo profundo del ser humano: hacia una promoción de la conciencia crítica, hacia la búsqueda y realización de la justicia, en base a un hacer común, solidario, pluralista.⁴⁴

Iniciada la acción en la Zona Cañera, tuvo momentos de inseguridad, de tentaleos, como de quien busca piso firme. La siguiente etapa, la de Cuautla –que acaba de

⁴² Las charlas empezaron el domingo 25 de diciembre. Se transmitían en el programa "Así es Morelos", dirigido por Juan Zárate, el director del periódico *El Morelense*. En *Correo del Sur* aparecía un pequeño resumen del contenido de cada charla y algunas sugerencias para la catequesis; en ocasiones incluía una pregunta dirigida al lector, para provocar su reflexión y toma de postura. Cfr. "Charlas Radiofónicas", CS, año xvi, num. 804, 12 de diciembre de 1976, p.7. En febrero de 1977, las charlas empezaron a transmitirse los viernes por la tarde.

⁴³ "Año Jubilar", CS, año xvi, núm. 809, 16 de enero de 1977, p.1.

⁴⁴ "Año Jubilar del Señor Obispo", CS, año xvii, núm. 831, 26 de junio de 1977, p.7.

terminar– ya presentó aspectos de una acción más coordinada, como que los organizadores habían cobrado experiencia.

El próximo domingo 10 del actual, se echará a andar la tercera etapa, correspondiente a la zona centro que comprende Cuernavaca y sus anexos, con Huitzilac, Tepoztlán y Jiutepec.

Los frutos van dejándose ver. La gente se hace cada vez más consciente de su realidad. Cada vez más, al darse cuenta de su compromiso desde su situación de cristianos, han abrazado el compromiso en el servicio, en la solidaridad, a partir del amor.⁴⁵

Unos días más tarde, al notificar el inicio de la evangelización en la zona centro, J. Salgado Barreto se preguntaba:

¿Pero es que antes no había habido acción evangelizadora, como para poder decir con verdad que ahora se ha puesto en marcha? Se ha explicado en cada ocasión que se habla del Año Jubilar 1976-1977, cuál es el sentido y el objetivo de esta acción, que no es la común, la cotidiana de la Iglesia, sino en ponerse –de manera singular– como en estado de MISIÓN. Y son testigos los mismos participantes. Porque, qué de cosas se han ido descubriendo: necesidades de las que no se tenía conciencia y no se hacía caso, pero también posibilidades inadvertidas y desaprovechadas. Es así como sigue en marcha esta labor, descubriendo y buscando, buscando y descubriendo.⁴⁶

4.2.3 Los frutos

El año jubilar terminó el viernes 8 de octubre, y los frutos fueron significativos y numerosos. En palabras del obispo,

Desde el comienzo vimos la penuria de nuestro Estado, la pobreza de los campesinos, la lucha cada día más dura de los obreros, la vida infrahumana de muchos colonos en una ciudad con grandes sectores residenciales. Descubrimos las exigencias de la Palabra acontecida en los campesinos que se unen para

⁴⁵ "Año Jubilar", CS, año xvii, núm. 832, 3 de julio de 1977, p.1.

⁴⁶ J. Salgado Barreto, "La zona centro, en plena actividad", CS, año xvii, núm. 834, 17 de julio de 1977, p. 7.

defender sus derechos, en las luchas obreras por conquistar mayores prestaciones y en los colonos que defienden sus derechos más elementales a la vida.

Descubrimos que el Señor está presente en ellos y nos exige solidaridad y compromiso.⁴⁷

En cuanto a los logros de la misión evangelizadora, se destacó que en la zona cañera se realizaron jornadas de relectura bíblica, análisis de la realidad y dinámicas; también se realizaron encuestas que, en algunos casos, llevaron a acciones concretas, como la formación del boletín *El caminante*, para dar a conocer la problemática campesina de dicha región del estado, además de fundarse centros de alfabetización. En la zona oriente se logró la unificación en la acción pastoral entre sacerdotes y laicos. Los cursos impartidos "abrieron los ojos a muchos para percibir la necesidad urgente de que el sacerdote debe conocer la realidad en que vive y llevar el mensaje de acuerdo a ella". Entre los frutos principales estuvo la integración de grupos laicos que, junto con los sacerdotes, impulsarían el compromiso de las parroquias con las luchas campesinas. En la zona central, pese a los obstáculos por tratarse de una población tan heterogénea, "se logró despertar un nivel de concientización que a muchos grupos, sobre todo de pequeñas comunidades, los llevó a un cambio de visión y de mentalidad, les hizo descubrir lo que quiere decir vivir la fe en Jesucristo presente en la realidad de nuestros hermanos, haciéndolos entrar así en una actitud de solidaridad en la lucha por la justicia."

Satisfecho con los resultados, el obispo concluyó: "el trabajo de este año ha sido sólo un despertar lleno de esperanza en que juntos lograremos ir haciendo

⁴⁷ Sergio Méndez Arceo, "Evaluación del trabajo del Año Jubilar en la Diócesis de Cuernavaca", CS, año xvii, núm. 850, 6 de noviembre de 1977, p. 5.

realidad el discurso programático de Jesús: [...] traer la Buena Nueva a los pobres, anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver. [...] En este sentido nuestro trabajo en esta línea del año jubilar no termina ahora empieza.⁴⁸ De acuerdo con Thijssen, "el cambio de orientación del trabajo de las comunidades, a raíz del año jubilar, desde un tipo de línea asistencialista hacia uno de compromiso político de clase, acarreó denuncias y persecuciones. Este compromiso de la Iglesia con los pobres trajo consigo muchos conflictos pero también una depuración, cosa que es muy positiva."⁴⁹ Hablando sobre los resultados, Orozco señala que hubo una transformación significativa en los grupos:

Antes de ese año las comunidades, aunque tenían un fuerte tono de espiritualidad, de convivencia, de búsqueda del Señor, su compromiso era pobre; se reducía más bien a casos tales como ayudar al enfermo, en otorgar ayuda individual de tipo asistencial. En cambio, durante el año jubilar se impartieron cursos de análisis de la realidad, donde participaron las personas que tenían más experiencia en trabajo de comunidades; también hubo cursos bíblicos, especialmente sobre Marcos. Se trató de adaptar a la lectura popular el libro de Fernando Ledoc [sic], *La lectura materialista de la Biblia*⁵⁰. La gente comprendió fácilmente las enseñanzas, aprendiendo otra forma de leer la Biblia. Con esto, el compromiso que antes era individual se hizo más profundo, se llegó a entender que la sociedad es conflictiva y que el problema no consiste en gentes que han tenido buena suerte y otros mala, sino que los problemas obedecen a que la sociedad se haya dividido en oprimidos y opresores. Para ellos actualmente es muy importante el Evangelio y la lucha liberadora, han ampliado su fe a compromisos políticos pero muy raramente se han integrado a partidos políticos; más bien se encuentran comprometidos con movimientos populares independientes, en los que participan cristianos y no

⁴⁸ Cfr. Méndez Arceo, "Evaluación", pp. 5s.

⁴⁹ Se refiere a los vendedores del centro de Cuernavaca, donde "había muchos grupos de comerciantes, sectores de clase media, éstos se retiraron de los grupos aunque nadie les instó a ello. No quisieron o no pudieron convertirse al Evangelio". Gerardo Thijssen, entrevistado en "Cuernavaca", p.32.

⁵⁰ El autor de *Lectura materialista de la Biblia* es Michel Clévenot.

cristianos. Tienen claro que al mundo lo va a salvar el pobre, el pueblo pobre consciente y organizado, cristiano y no cristiano. Este año insistimos mucho en que la gente participe en los movimientos populares, que se integren a la lucha liberadora.⁵¹

Tenemos entonces que, a raíz del proceso de concientización que se llevó a cabo con motivo del año jubilar, las CEB de Morelos tuvieron un crecimiento cualitativo y cuantitativo. Cientos de grupos se formaron con el compromiso de luchar para modificar las condiciones de vida del pueblo pobre.

4.3 Las CEB y los movimientos populares

Enumerar cronológicamente las luchas donde participamos desde el espacio de la comunidad cristiana de Teopanzolco, nos llevaría tanto espacio como tiempo que no se acaba.

Familia Vargas Bustos

Al hablar de la participación de los cristianos en el movimiento popular, Concha Malo destaca que las CEB se han ido articulando con él desde su propia práctica. Señala también que las comunidades tienen características peculiares dependiendo de la región donde se desarrollan, de ahí que su relación con el movimiento popular dependerá de las problemáticas de la región y del desarrollo del movimiento popular en ella. Uno de los casos que retoma para abordar la relación de las CEB con el movimiento popular es el de Morelos, resaltando la gran tradición de lucha de la entidad y las repercusiones de la línea pastoral asumida durante el episcopado de Méndez Arceo.⁵²

Los modelos económicos impulsados en Morelos a partir de los sesenta —de

⁵¹ Rogelio Orozco, entrevistado en "Cuernavaca", p.29.

⁵² Cfr. Concha Malo y cols., *Participación*, pp. 248-256.

modernización del agro, de industrialización y de desarrollo turístico—, se caracterizaron por la explotación desmedida de los trabajadores y los recursos naturales. Contribuyeron de manera importante al deterioro ambiental de la entidad y a la agudización de sus conflictos socio-políticos, pero también dieron origen a una serie de procesos de organización independiente entre la población. Ahora me voy a referir a las comunidades eclesiales de base y su vinculación con cuatro sectores del movimiento popular: obreros, campesinos, colonos y maestros. En su anhelo por construir el reino de Dios aquí y ahora, las CEB llegaron a ser actores políticos fundamentales durante el periodo que nos ocupa.

4.3.1 Las CEB y el movimiento obrero

Las expectativas generadas por el desarrollo industrial del valle de Cuernavaca entre la población pronto se diluyeron, especialmente en las comunidades campesinas. Sus condiciones de vida no mejoraron como esperaban, y muchas veces perdieron sus tierras, sus recursos naturales y sus modos de organización tradicionales, lo que implicó cambios drásticos en su forma de vida. Desde 1969 empezaron a surgir voces en la prensa local preguntándose a quién favorecía realmente la industrialización de la entidad: "La actitud de las industrias establecidas actualmente en Morelos es netamente colonialista y en nada favorece al pueblo de Morelos porque nuestros campesinos están cada día más pobres que cuando estos magnates llegaron [...] los campesinos tienen ahora menos tierras que trabajar y mucho menos medios con qué subsistir"⁵³.

⁵³ "¿A quién favorece actualmente la industria de Morelos?", CS, año VIII, núm. 402, 2 de febrero de 1969, p. 6.

4.3.1.1 Situación general

Los primeros afectados por la industrialización de Morelos fueron los ejidatarios de Tejalpa, en el municipio de Jiutepec, a quienes el gobierno federal expropió casi 400 hectáreas para construir en ellas la primera ciudad industrial. A cambio, los campesinos recibirían un millón trescientos diez mil pesos de indemnización.⁵⁴ Peimbert Frías recoge algunos relatos de los viejos pobladores de Tejalapa; entre ellos el de un anciano que recordaba la visita del gobernador para decirles que, "si no vendían, igual les iban a quitar la tierra", "que vendieran y que hasta 'se iban a volver ricos'." Comentaba también que les ofrecieron veinte centavos por metro y algunos recibieron hasta quinientos pesos: "Nadie había visto tanta cantidad de dinero junto: comenzaron a usar zapatos y algunos hasta se compraron un camión". Los que no aceptaban, "tenían que enfrentar a 'los Juanes', un conocido grupo de matones y golpeadores que se encargaban de 'convencerlos'... o eliminarlos pública y salvajemente para escarmiento de los inconformes"⁵⁵.

Pero los campesinos de Tejalpa no fueron los únicos en perder sus tierras. Al poco tiempo, los propietarios de los terrenos vecinos a CIVAC fueron presionados para que vendieran, con la amenaza de que una nueva expropiación era inevitable y, si no aprovechaban esa oportunidad, la cantidad que recibirían por ellos sería mínima. Jorge Torres Velázquez, articulista de *Correo del Sur*, escribió que los propietarios "están siendo obligados a entregar fuertes cantidades de dinero a

⁵⁴ El dinero fue depositados en el Banco Nacional Agrícola; sin embargo, tres años más tarde el dinero seguía depositado en el banco, y los ejidatarios no podían disponer de él. Cfr. "Un millón y cuarto de pesos de Tejalpa, ociosos en el Banco Nacional Agrícola", CS, año IX, núm. 426, 27 de julio de 1969, p. 2.

⁵⁵ Cfr. Peimbert Frías, "Innovación", p. 456.

DIMOR para que les permitan vender sus propiedades (peso por metro)", siendo que DIMOR estaba vendiendo los terrenos a los industriales en cincuenta pesos el metro. Añade que, considerando el número de terrenos vendidos hasta el momento, el organismo "debe haber obtenido cantidades bastante crecidas en millones de pesos", y se pregunta entonces por qué, el gobierno del estado, cobraba a los contribuyentes un 5 % adicional para el fomento industrial de la entidad. "Lo normal sería, si se están vendiendo los terrenos, no cobrar el impuesto adicional o, si se cobra el impuesto, regalar los terrenos"⁵⁶.

Los casos citados son apenas una pequeña muestra de la gran cantidad de abusos cometidos por las autoridades a fin de hacerse con las tierras necesarias para promover la industrialización de la entidad.

La prioridad de los empresarios que se establecieron en CIVAC era obtener el máximo de ganancias, sin tomar en cuenta las condiciones laborales de sus trabajadores ni el impacto ambiental de sus procesos industriales.⁵⁷ La gran cantidad de migrantes que llegaron al estado permitió a los dueños de las fábricas tener a su disposición una importante fuerza de trabajo, "lo suficientemente amenazada por el desempleo y la necesidad"⁵⁸. Con el fin de evitar los conflictos laborales, prefirieron contratar personal sin experiencia sindical, para poder

⁵⁶ Cfr. "¿Faltan terrenos para la Ciudad Industrial?", CS, año VIII, núm. 376, 4 de agosto de 1968, p. 15 y Jorge Torres Velázquez, "Ventana", CS, año IX, núm. 456, 22 de febrero de 1970, pp. 2-3.

⁵⁷ La mayor parte de la información sobre las luchas obreras proviene de los trabajos de José Martínez Cruz, "Quince años de lucha proletaria en Morelos (1969-1983)" y "El movimiento obrero bajo ataque en Morelos (1976-1986)", ambos en *Desde abajo. La izquierda y los movimientos sociales en Morelos*, Convergencia Socialista, México, 2002, pp. 95-113 y 132-148, así como del texto de Mier Merelo, "La clase obrera va al paraíso", en su obra mencionada: *Sujetos*, pp. 121-199.

⁵⁸ Peimbert Frías, "Innovación", p. 457.

organizarlo en sindicatos blancos⁵⁹, dirigidos por sus trabajadores de confianza, o sindicatos charros⁶⁰, pertenecientes a las confederaciones oficiales y cuyos secretarios eran nombrados en las oficinas de la CTM. En ambos casos los acuerdos salariales eran tomados sin consultar a las bases, al igual que las decisiones sobre las medidas a seguir en caso de inconformidad o demandas por parte de los trabajadores.

Al finalizar la década de los sesenta empezó a cuestionarse esta situación y algunos obreros tuvieron la idea de formar una escuela sindical, con objeto de prepararse política y sindicalmente para conquistar la democracia sindical. Con ayuda del Frente Auténtico del Trabajo (FAT)⁶¹ y algunos sacerdotes progresistas, en 1969 se fundó el CEFOSEM⁶², en el que recibieron capacitación muchos integrantes de los diferentes sindicatos morelenses⁶³. La presencia del FAT fue fundamental para la concientización y organización de diversos grupos obreros en Cuernavaca, en la medida que promovió alianzas y solidaridad entre los diferentes sectores de la industria. Aunque no todas sus acciones obtuvieron el éxito

⁵⁹ Los sindicatos blancos se caracterizan por su adhesión a la política empresarial y no tener afiliación partidaria. Fueron promovidos por las gerencias de grupos empresariales de Monterrey, en los años treinta del siglo pasado, para contrarrestar el radicalismo en ascenso de la CTM.

⁶⁰ Los sindicatos charros se caracterizan por la alianza entre los líderes sindicales y el aparato de gobierno.

⁶¹ Promovido por el Secretariado Social Mexicano (SSM) y la Confederación Latino Americana de Sindicalistas Cristianos (CLASC), el FAT fue fundado en la Ciudad de México en 1960, para presentar una opción de sindicalismo independiente centrado en la libertad y la democracia sindical. Para mayor información, véase Luis Ángel Gómez y Jorge Robles, *El Frente Auténtico del Trabajo*. Versión electrónica en www.fatmexico.org. Consultada el 29 de junio de 2011.

⁶² Iniciado como una pequeña escuela sindical, el CEFOSEM se transformó en el centro articulador de la insurgencia obrera morelense. Sus logros fueron muy positivos: varios comités sindicales se democratizaron y algunos incluso lograron independizarse de la CTM; se ganaron varias huelgas y se firmaron contratos colectivos muy favorables a los obreros. Cfr. Gerardo Thijssen, "La formación social de México actual", 1º de julio de 1981, p. 11. Archivo Gerardo Thijssen.

⁶³ Cfr. Gerardo Thijssen, "Movimiento obrero en Cuernavaca-Morelos", s.f., p. 3, en caja Región 1 (R1). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB. Agradezco a Alejandro Castillo haberme facilitado el acceso a este archivo.

esperado, sí lograron sensibilizar políticamente al movimiento obrero e influir en él. Otra organización importante en el Morelos de esa época fue la Unidad Obrera Independiente (UOI), encabezada por Juan Ortega Arenas⁶⁴.

A partir de 1969 se inició en el estado la llamada insurgencia obrera y sindical. Las demandas de los trabajadores no se limitaban a mejores condiciones salariales y laborales, sino que aspiraban a conquistar la democracia sindical y la formación de sindicatos independientes. La resistencia obrera se manifestó en numerosas marchas, mítines, manifestaciones, paros y huelgas⁶⁵; se repartieron volantes informativos y se organizaron grupos para exigir la garantía de sus derechos y prestaciones. No es posible mencionar siquiera los conflictos más relevantes, pero vale la pena señalar –como lo hizo Méndez Arceo– "que Morelos no tiene la exclusiva ni la preeminencia", porque la misma situación se vivía entonces en diferentes estados del país. Sin embargo, "es posible que haya algo característico: los antecedentes zapatistas, la movilidad de la población, un clima de libertad de pensamiento y una creciente disponibilidad a los cambios"⁶⁶.

Las primeras movilizaciones estuvieron a cargo de los obreros textiles y automotrices del valle de Cuernavaca, quienes lucharon contra la política de austeridad impulsada por el gobierno, por la democratización de sus sindicatos y en defensa de las conquistas logradas en sus revisiones de contrato y sus

⁶⁴ De acuerdo con Raymundo Jaimes, importante dirigente sindical de la Nissan en esos años, Juan Ortega Arenas era bien visto por el presidente Luis Echeverría, a quien no le agradaba el exceso de poder de la CTM. Entrevistado por Peimbert Frías, "Innovación", p. 434.

⁶⁵ En *Correo del Sur* podemos encontrar abundante información sobre el desarrollo de los conflictos laborales en la entidad durante esa época. Para brindar una idea de la efervescencia obrera en esos años, recojo un dato proporcionado por Mier Merelo: en 1971 y 1972, en Morelos "estallaron 456 huelgas, 345 [de ellas] por la independencia y democracia sindical". *Sujetos*, p. 165.

⁶⁶ Sergio Méndez Arceo, "Comunicación pastoral del Obispo de Cuernavaca", 5 de diciembre de 1976, CS, año xvi, núm. 804, 12 de diciembre de 1976, p. 4.

huelgas. Un impulso fuerte a la lucha obrera lo dieron las trabajadoras de Rivetex en 1972. Cuando la empresa declaró la huelga inexistente, las mujeres se negaron a regresar al trabajo, "provocando el asombro y la admiración de todos los obreros, al demostrar más valor y determinación que muchos de ellos"⁶⁷. Durante este conflicto surgió un primer movimiento de coordinación obrera entre sectores de la base –tanto sindicatos de la CTM como sindicatos independientes, colonos, jornaleros, productores agrícolas y grupos de estudiantes– que se unieron para formar el Comité Coordinador (COCO). Sus antecedentes están en el CEFOSSEM, y su trabajo consistía en planear y organizar luchas solidarias conjuntas entre diversos sindicatos.⁶⁸ El COCO se convirtió en una "verdadera pesadilla para los empresarios, líderes vendidos y el propio gobierno, ya que se llegaron a realizar paros escalonados en solidaridad con agrupaciones que se encontraban en huelga"⁶⁹.

La respuesta de los patrones no se hizo esperar e incluyó el desconocimiento de las huelgas, el aumento de las cargas de trabajo, la persecución de los dirigentes, la corrupción de trabajadores para que denunciaran a sus compañeros, los despidos injustificados y la elaboración de "listas negras", para evitar que los obreros revoltosos fueran contratados en otra parte. Hubo momentos en que la presión de los obreros llegó a ser tan fuerte que los dueños de las fábricas, para contrarrestarla, financiaron la formación de grupos de choque⁷⁰.

⁶⁷ Conversación con José Martínez Cruz, los días 8 y 15 de diciembre de 2008, en la ciudad de Cuernavaca.

⁶⁸ Cfr. Martínez Cruz y cols., *Desde abajo*, p. 102. Mier Merelo señala que la solidaridad y movilización de diversos grupos fortaleció el movimiento popular y marcó un cambio a su favor en la correlación de fuerzas. Véase, *Sujetos*, pp. 157-159 y 174s.

⁶⁹ Thijssen, "Movimiento obrero".

⁷⁰ Testimonio de un obrero perteneciente a las CEB en los talleres testimoniales organizados en 2002 por la Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social (UNICEDES) de la UAEM y la

Hay que señalar que la lucha de los trabajadores contó con el respaldo de muchos sectores de la población. Estudiantes, maestros, habitantes de colonias populares y miembros de las CEB se solidarizaron con sus demandas y les brindaron apoyo en huelgas y movilizaciones. Esto posibilitó la multiplicación de los sindicatos independientes y permitió al movimiento obrero, a partir de 1972, dejar atrás la etapa de resistencia y pasar a la ofensiva, mediante la formación de comités coordinadores en los que participaban diversos sindicatos y movimientos sociales. De 1971 a 1976, los trabajadores obtuvieron importantes victorias: salarios y prestaciones sociales relativamente altos, reinstalaciones, plazas definitivas, contratos colectivos, establecimiento y mejoramiento de reglamentos de seguridad e higiene, mantenimiento de seguridad en el empleo, disminución de ritmos y jornada de trabajo, democratización de estructuras sindicales.⁷¹

A partir de 1976, las políticas de austeridad del gobierno a raíz de la devaluación del peso empezaron a dejar sin empleo a miles de trabajadores, al mismo tiempo que aumentaban las cargas laborales de aquéllos que pudieron conservar sus plazas. Los obreros organizados intentaron oponerse realizando "paros de labores por departamentos o fábricas enteras, suspensiones temporales de trabajo en horas extras, disminución de la producción por medio del 'tortuguismo'⁷², así como mítines y movilizaciones en alianza con otros sectores de

Fundación Don Sergio.

⁷¹ Cfr. Peimbert Frías, "Innovación", pp. 432s.

⁷² Medida de resistencia obrera que consiste en disminuir el ritmo de trabajo para bajar la producción. En 1977, por medio del tortuguismo, los obreros de NISSAN redujeron la producción casi a la mitad "sin que las autoridades se dieran cuenta de cómo le hicimos"; "cuando se dieron cuenta... teníamos la represión bien dura". Testimonio de un obrero citado por Peimbert Frías, "Innovación", pp. 486 y 541.

la población." En 1978 se llevó a cabo una reunión de empresarios y funcionarios del gobierno federal y estatal para analizar la situación. Ambos grupos veían con preocupación los avances del sindicalismo independiente y coincidían en que los responsables de la rebeldía obrera en Morelos eran el CEFOSEM y el obispo de Cuernavaca y su clero progresista.⁷³ Decidieron entonces tomar medidas radicales para debilitar al movimiento, reducir al máximo la capacidad de acción de los obreros y recuperar el control en las fábricas; acordaron seguir una estrategia de mano dura con los comités sindicales y los líderes democráticos, y una estrategia de mano blanda con todos los demás⁷⁴.

Los despidos masivos, la represión cada vez mayor y la cooptación de algunos líderes, acabaron por dislocar el movimiento y reducir significativamente las posibilidades de organización. Por otra parte, la reforma política de 1978 radicalizó las diferentes posturas en torno a la organización popular y las estrategias de lucha⁷⁵, y varios líderes consideraron que la única opción de cambio estaba en participar políticamente en alguno de los partidos de izquierda que empezaron a ser reconocidos por el gobierno.

La desarticulación de los movimientos estuvo a cargo de los gobernadores Felipe Rivera Crespo (1970-1976) y Armando León Bejarano (1976-1982), quienes

⁷³ Cfr. Mier Merelo, *Sujetos*, pp. 151-154.

⁷⁴ La mano dura consistía en el despido de todos los obreros que no se dejaran comprar por los empresarios o el gobierno estatal; y la mano blanda implicaba: promoción del deporte, celebración de fiestas religiosas para los obreros y sus familias, construcción de locales sindicales, aguinaldos y fiestas de fin de año. Cfr. Thijssen, "Formación social", p. 11.

⁷⁵ De acuerdo con la clasificación de Mier Merelo, en el Morelos de los setenta se pueden distinguir claramente dos grupos: las organizaciones políticas radicales (los revolucionarios), en mayor o menor medida seguidores del pensamiento de Mao Tse Tung; y las organizaciones políticas agrupadas en el Frente Nacional de Acción Popular (FNAP, los reformistas), afines al nacionalismo revolucionario y la socialdemocracia. Cfr. *Sujetos*, pp. 187s.

autorizaron la intervención de las fuerzas represivas del estado contra la movilización popular y lograron que los empresarios recuperan el control de la situación. Los trabajadores fueron divididos y varios dirigentes fueron cooptados por diversas instituciones del estado, y los que no se sometieron fueron perseguidos, asesinados, encarcelados o tuvieron que salir de la entidad exiliados. Más adelante, los dueños de las fábricas aprovecharon la competencia entre organizaciones sindicales y sus derrotas –avaladas y apoyadas por el gobierno a través de la Secretaría del Trabajo– para negociar acuerdos salariales y condiciones de trabajo muy inferiores a las que habían conquistado los años anteriores. Para los años ochenta y noventa, la CTM había recuperado muchas posiciones en la entidad con el apoyo gubernamental; gracias a ello, lograron disciplinar cualquier brote de inconformidad obrera ante las medidas de ajuste del gobierno y de las empresas⁷⁶.

Por último, quisiera mencionar brevemente el problema de la contaminación fabril. Aunque en el proyecto de CIVAC se especificaba que las fábricas que se establecieran deberían ser no contaminantes, esto no se cumplió; el gobierno, con tal de no ahuyentar a los empresarios, no les exigía y los dejaba hacer. Las fábricas expulsaban desechos y emisiones nocivas y malolientes, que contaminaban el aire⁷⁷ y envenenaban el agua y la tierra, pero las autoridades se

⁷⁶ Cfr. Peimbert Frías, "Innovación", pp. 432s.

⁷⁷ Véase "Contaminación", CS, año xvii, núm. 849, 30 de octubre de 1977, p. 1, y Baltasar López Bucio, "Jiutepec, futuro pueblo fantasma", CS, año xvii, núm. 849, 30 de octubre de 1977, p. 4. En este texto, López Bucio cita la respuesta del ingeniero Manuel Mariscal –dueño de la fábrica de cemento y jefe de los servicios públicos de lucha contra la contaminación– ante las quejas repetidas de los vecinos por la creciente contaminación causada por las fábricas: "el polvo de la fábrica de cemento, por ejemplo, no es dañino, al contrario, es benéfico para la salud [...] *porque es calcio asimilable para el cuerpo*". Las cursivas son mías.

negaban a dar a conocer los estudios realizados por órganos oficiales e informar a la población⁷⁸. Los daños a la salud y al medio ambiente llegaron a adquirir dimensiones alarmantes:

Aquí en Jiutepec nos estamos muriendo poco a poco [...] No solamente nos hemos enfermado nosotros, nuestros hijos, sino hasta la tierra. [...] Es por eso que hacemos una invitación a las autoridades para que vengan a pasar un fin de semana a Jiutepec, que vengan de día de campo a la orilla de la barranca de Analco a la altura de Tlahuapán, los invitamos a comer a la hora en que las fábricas sueltan sus gases y demás sustancias. Invitamos a todos los funcionarios públicos para que vengan a respirar la muerte, porque es lo que diariamente hacemos, respiramos muerte.⁷⁹

4.3.1.2 Acompañamiento

Como ya se señaló, hasta finales de los sesenta los dirigentes obreros miraban con desconfianza a la iglesia, a pesar de que todos ellos eran católicos. Fue a partir del 68 que don Sergio empezó a vincularse con las luchas populares y a manifestar su solidaridad. Es probable que el testimonio más conocido sean sus palabras durante el conflicto de los trabajadores de Mosaicos Bizantinos, en 1971, al pedirle los empresarios que mediara entre ellos y los trabajadores: "Yo no soy juez, porque quiero ser parte y encontrarme con Dios entre los oprimidos"⁸⁰. Sin embargo, las muestras de solidaridad del obispo y los sacerdotes de la diócesis con los obreros fueron muchas. No era raro que en sus homilías dominicales se hiciera alguna referencia al conflicto sindical más importante del momento, además de emitirse mensajes pastorales pidiendo a los patrones que fueran

⁷⁸ Cfr. "Protestan contra la contaminación", CS, año xvii, núm. 867, 12 de marzo de 1978, p. 4.

⁷⁹ "Nos estamos muriendo", CS, año xvii, núm. 867, 12 de marzo de 1978, p. 4.

⁸⁰ SMA, Apuntes para preparar la homilía del 5 de septiembre de 1971. ASMA-Ocotepec.

sensibles a las demandas de los trabajadores y reconocieran su pertinencia: "¿Cómo no caer en la cuenta de que toda huelga frente a empresas transnacionales es en principio justa, porque precisamente la diferencia del costo de la mano de obra en los países del tercer mundo constituye el más importante renglón a sus ganancias?"⁸¹. Hubo ocasiones en que se destinó la colecta de algunas misas, o parte de ella, "para entregarla a las familias de los trabajadores que están padeciendo hambre"⁸², y varias veces los sacerdotes denunciaron públicamente los abusos de los patrones y celebraron la solidaridad del pueblo creyente con los obreros⁸³. En octubre de 1972, ante la amenaza de una concentración masiva de la CTM nacional en Cuernavaca, se suspendió el culto el domingo 8 para evitar enfrentamientos obreros⁸⁴. No faltaron los que responsabilizaron de las movilizaciones obreras al obispo y su clero, pero don Sergio continuamente ratificaba su postura en homilías y documentos:

Permanezco con los sacerdotes en el común acuerdo de no intervenir en la lucha sindical porque estamos contra el paternalismo confesional y porque los mismos obreros son testigos en Cuernavaca de que no han sido manipulados por nosotros. Esos son los pequeños pero decisivos signos que el mundo obrero de Cuernavaca y del Estado ha recibido, de que por el nombre y por el poder de Cristo cuenta y contará cada vez más con todo mi corazón.⁸⁵

Por lo que se refiere a los obreros cristianos, reconocen el apoyo recibido por el obispo y los sacerdotes: "Solidaridad con los pobres, con los que luchan por

⁸¹ Méndez Arceo, "Comunicación pastoral", CS, año XVI, núm. 804, 12 de diciembre de 1976, p. 4.

⁸² "Homilía del domingo décimo séptimo durante el año", 24 de julio de 1971. ASMA-Yautepec.

⁸³ Cfr. "A los obreros de Cuernavaca. Solidaridad de un grupo de sacerdotes", CS, año XVII, núm. 845, 2 de octubre de 1977, p. 5.

⁸⁴ Cfr. "Suspensión del culto", CS, año XII, núm. 591, 15 de octubre de 1972, p. 1.

⁸⁵ Méndez Arceo, "Comunicación pastoral".

su liberación, el conocimiento de conceptos nuevos para nosotros como: libertad, democracia, derechos humanos. [...] Don Sergio y los padres que lo acompañaron siempre predicaron con el ejemplo". Sin embargo, también reivindican su papel como protagonistas, gracias al proceso que vivieron en la diócesis en esos años:

Contra el mito generalizado de un obispo activista dirigiendo los movimientos sociales de esos años, nuestro testimonio dice otra cosa. El despertar de conciencia vino por otro lado: la nueva liturgia, las nuevas disposiciones de la misa en nuestra lengua, con el padre de frente a los fieles, la adoración directa a Jesucristo y no a los santos, pero sobre todo el estudio cuidadoso del evangelio, la buena nueva de la liberación a través de la palabra, pronto nos condujo hacia nuevos horizontes.⁸⁶

El líder sindical Raymundo Jaimes señala al respecto: "en aquella época se decía que él iniciaba y que él [...] manejaba los movimientos. Era toda la mentira del mundo. Eso se decía para callarlo. El sí se ponía del lado de los pobres. Y en las homilías hablaba de los conflictos obreros. Y entonces, para callarlo, decían que él era el que andaba haciendo eso".⁸⁷

Las comunidades también fueron madurando en su acompañamiento. Cabe señalar que muchas CEB estuvieron vinculadas con la lucha obrera desde el principio, pues algunos de sus miembros eran obreros y textileros y éstos fueron los primeros en movilizarse.⁸⁸ Aunque en proporción no eran muchos los obreros que pertenecían a las comunidades, la presencia de los grupos de CEB en las huelgas y en los mítines era considerable: "los vemos en la guardia de las huelgas, los encontramos en las marchas, en el mitin, en las diversas actividades

⁸⁶ Testimonios obreros, en *Memorias*, p. 59.

⁸⁷ Citado por Peimbert Frías, "Innovaciones", p. 548.

⁸⁸ Cfr. "Cuernavaca, historia de un pueblo y su pastor", en *Christus*, núms. 579-580, México, nov. 1984, p. 32.

de organización, en la formación sindical y política, en las colectas de solidaridad, en el 'volanteo', en las 'pegas', en las 'pintas'. Siempre ayudando, apoyando, impulsando la lucha"⁸⁹. Las comunidades siempre brindaron su apoyo a los obreros en los conflictos laborales más importantes, de manera especial en época de huelgas. Sin embargo, "salvo buenas excepciones, las CEB no han podido acompañar a los obreros en el análisis de su situación en la búsqueda de la verdadera estrategia y tácticas correctas para aumentar el poder popular en las fábricas"⁹⁰.

En las jornadas realizadas en Cuernavaca en 1982, para celebrar los 30 años de la consagración episcopal de don Sergio, se señaló que la participación en el movimiento obrero enseñó a las CEB tres principios fundamentales:

- a) le ayudó a identificar "a los verdaderos enemigos de la clase trabajadora: la trilogía formada por la patronal, los charros y el estado mexicano";
- b) le permitió comprender la importancia de luchar por mejores condiciones de trabajo y de vida, y le hizo ver la necesidad de luchar por la democracia y la independencia sindical;
- c) le descubrió el valor de la solidaridad y las alianzas, pues la transformación de la sociedad sólo será posible cuando los diferentes sectores del pueblo actúen organizados.⁹¹

Algunos obreros reconocen que hubo "dolorosas regresiones"; sin embargo, quienes vivimos la conversión dentro de la misma iglesia y religión, habíamos

⁸⁹ "II Jornada", p. 455.

⁹⁰ Thijssen, "Movimiento obrero", p. 6.

⁹¹ Cfr. "II Jornada", p. 453.

aprendido a no resignarnos. ¡Sí, [en] la Iglesia de don Sergio nos enseñaron a no resignarnos! Y nuestro camino fue el de la búsqueda.

Para nosotros, los viejos obreros de las fábricas del Valle de Cuernavaca [...] don Sergio fue (y es) más que un pasaje religioso de nuestras vidas; significó la posibilidad de cambio dentro de la misma iglesia y la propia religión, el conocimiento de cosas nuevas que nos permitieron adquirir conciencia, una nueva conciencia de que el reino de Dios también puede estar en la tierra.⁹²

Se puede concluir que, aunque el movimiento obrero no volvió a recuperar la fuerza que tuvo a principios de los años setenta, sus logros en materia de independencia y democracia sindical son innegables. Por otra parte, ni la CTM ni las otras centrales corporativas tienen en Morelos la fuerza que conservan en otras entidades del país⁹³.

4.3.2 Las CEB y el movimiento campesino

A mediados del siglo pasado, los campesinos morelenses contaban con una larga tradición de lucha. Basta recordar que Morelos fue cuna del zapatismo –que sentó las bases para una transformación radical del régimen de tenencia de la tierra y la estructura económica del estado– y de movimientos sociales posrevolucionarios muy importantes. Entre ellos destaca el encabezado por Rubén Jaramillo, quien luchó por la ampliación de los ejidos, la recuperación de las tierras comunales y la creación de nuevos centros de población, enfrentando los intereses de la oligarquía local y la política oficial a lo largo de varias décadas.

4.3.2.1 Situación general

Desde los años setenta, la lucha en el campo se centró en la defensa de la tierra.

⁹² Testimonios obreros, en *Memorias*, pp. 61 y 57s.

⁹³ Cfr. Mier Merelo, *Sujetos*, pp. 191-197.

Los campesinos seguían peleando por una nueva redistribución de sus parcelas, al mismo tiempo que se organizaban para impedir los despojos que cometían los industriales, fraccionadores y prestadores de servicios turísticos, amparados por las autoridades estatales y federales o, en ocasiones, coludidos con los mismos representantes comunales y ejidales. Hubo funcionarios locales y federales que se apropiaron de tierras⁹⁴, y gobernadores que también lo hicieron –o lo intentaron– para llevar a cabo proyectos habitacionales o turísticos de gran magnitud, en los que solían estar involucrados sus amigos y familiares⁹⁵.

En el apartado anterior ya se habló de los ejidatarios de Tejalpa, en cuyas tierras se construyó la ciudad industrial. Ahora voy a mencionar el despojo al pueblo de Ahuatepec –ubicado al norte de Cuernavaca–, que nos servirá para ilustrar la serie de complicidades que llegaron a darse entre algunos empresarios, funcionarios e incluso miembros del clero. Uno de los que incursionaron en el negocio de los bienes raíces fue el también banquero y empresario Agustín Legorreta. La escritora Elena Garro nos dice que, en 1957, fueron a verla Enedino Montiel –sobrino del general zapatista Antonio Barona– y su esposa, Antonia

⁹⁴ A manera de ejemplo, cito la denuncia del presidente del comité ejidal de Santa María Ahuacatitlán, en enero de 1966, acusando a su antecesor en el cargo de fraude y despojo en agravio del pueblo, por vender ilegalmente un terreno comunal de sesenta mil metros cuadrados al general José Gómez Huerta, Jefe del Estado Mayor Presidencial en el sexenio de Adolfo López Mateos. El texto de la denuncia aparece en una investigación suscrita por Fernando Gutiérrez Barrios, Director Federal de Seguridad, el 29 de enero de 1966. Cfr. Enrique Condés Lara, *Represión y rebelión en México (1959-1985)*, BUAP/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007, CD II, docto. 18.

⁹⁵ Es el caso de Rivera Crespo y Bejarano, ya mencionados al hablar del movimiento obrero. Por citar sólo un ejemplo, el primero cedió a su hijo tierras del ejido de Acatlipa para construir el fraccionamiento El Ensueño –como se verá más adelante– y el segundo quiso llevar a cabo un proyecto turístico y un autódromo en Cuentepec, para lo cual intentó expropiar cien hectáreas de tierra a la comunidad. Los indígenas, apoyados por otros pueblos y sectores populares, lograron frenar el proyecto, en el que Bejarano estaba muy interesado porque su hijo, entonces secretario de Programación y Presupuesto del estado, sería socio del negocio. Cfr. Sarmiento, *Morelos*, p. 70.

Ramírez, para decirle que el empresario quería quitarles sus tierras. Enedino le informó que, en 1952, Legorreta se presentó en el pueblo para comprarlas y, al saber que no estaban en venta porque eran tierras comunales, hizo arreglos con el gobierno y "le pareció fácil comprar tierra comunal a veinte centavos metro, para luego venderla a ochenta pesos metro." Agregó que al banquero le ayudó "el padre Martín, el que dice misa en Ahuatepec", quien "empezó a negar la comunión a los comuneros que no queríamos vender la tierra" y, según Antonia, "todos los domingos amenaza con el infierno al que no venda".⁹⁶ Legorreta y sus socios se quedaron con más de 500 hectáreas de las tierras comunales de Ahuatepec, contando para ello con la complicidad del delegado del Departamento Agrario, el secretario particular del gobernador y el Comisariado de Bienes Comunales del pueblo⁹⁷. Enedino Montiel se opuso al despojo y por medio de la invasión del fraccionamiento el Ensueño –que se estaba construyendo en una parte de los terrenos que se quitaron a la comunidad–, pudo recuperar algunas tierras; en ellas se fundó la colonia Antonio Barona. En las tierras que lograron conservar, los fraccionadores hicieron un complejo agrícola, la fábrica Cartuchos Deportivos, una residencia y los fraccionamientos Jardines de Ahuatepec y Los Limoneros⁹⁸.

Por otra parte, hay que señalar también que la falta de apoyos para trabajar

⁹⁶ Cfr. "Breve historia de Ahuatepec", en *El Universal*, 20 de agosto de 2006, en: www.eluniversal.com.mx/cultura/49675.html. Consultado el 10 de diciembre de 2009. Enedino y Antonia fueron asesinados el 15 de septiembre de 1965.

⁹⁷ Sarmiento, basándose en el informe elaborado por un asesor de la Unión de Pueblos de Morelos, señala que Legorreta fundó con Raúl Iragorri la Compañía Explotadora de Bienes Raíces, A.C. Falsificando documentos, y aprovechando las facilidades del gobierno para regularizar los predios, cambió el régimen de tenencia de comunal a privada y compró los terrenos en un precio irrisorio. Cfr. *Morelos*, p. 49.

⁹⁸ En www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/5/23051962.html. Consultado el 10 de diciembre de 2009.

el campo hizo que la demanda creciente de los acaparadores provocara divisiones internas en muchas comunidades, pues había grupos a favor del cambio del uso de suelo agrícola por urbano –para poder vender– y otros en contra –para no perder el único medio de subsistencia. Las medidas de presión ejercidas por el gobierno y los fraccionadores podían ir, desde el soborno de los comisariados ejidales y comunales, hasta la represión abierta a los grupos que se oponían a sus intereses y el asesinato de los líderes⁹⁹. La resistencia se dio de múltiples formas: tomas de tierra, acciones de protesta como marchas, mítines, plantones, ocupación de oficinas públicas y huelgas de hambre¹⁰⁰.

Cabe mencionar que los campesinos no sólo lucharon para defender sus tierras, sino también por el control del proceso productivo. Al inicio de la década de los setenta se modificó drásticamente el patrón de cultivos; el país dejó de ser exportador de productos agrícolas y empezó a importar granos básicos. Los campesinos se organizaron y formaron la Unión de Ejidos Emiliano Zapata (UEEZ), que agrupó a diecisiete ejidos. La UEEZ consiguió que el crédito fuera manejado por los ejidatarios y que hubiera una mayor fluidez de recursos, pero poco a poco surgieron los problemas con los funcionarios de la época y los líderes agrarios oficialistas, quienes empezaron a obstaculizar su desarrollo y a restarle apoyos. A

⁹⁹ Cfr. Sarmiento, *Morelos*, p. 66. Los líderes asesinados fueron muchos. Entre ellos podemos mencionar a Rubén Jaramillo, asesinado junto con su familia en 1962 por invadir, con los campesinos de Tetecala, las tierras que el gobierno les había dado para crear el Nuevo Centro de Población Agrícola General Profesor Otilio Montaño, porque había varios políticos interesados en ellas para realizar un proyecto que les redituaria millones de pesos. Más información en el texto de Aura Hernández, "El Morelos jaramillista", en Martínez Cruz y cols., *Desde abajo*, pp. 45-77.

¹⁰⁰ Entre 1960 y 1990, la prensa local registró alrededor de doscientos conflictos en el campo, la mitad de los cuales fueron provocados por despojo de tierras, aguas, bosques y otros recursos naturales que pertenecían a ejidos y comunidades. Cf. García Jiménez, "Estructura...", p. 208.

principios de los ochenta, la organización empezó a perder importancia¹⁰¹.

En 1980 el estado creó el Sistema Alimentario Mexicano (SAM). Por medio de este programa, el gobierno se comprometía a brindar a los campesinos los recursos necesarios –económicos y materiales– para aumentar la producción de alimentos básicos, con objeto de recuperar la autosuficiencia en la producción de maíz y frijol; al mismo tiempo, buscaría mejorar la distribución de alimentos para mejorar el estado nutricional de la población. El programa fue un fracaso.¹⁰² Así las cosas, los campesinos más conscientes no tuvieron más que seguir luchando contra la política del gobierno y los abusos de los especuladores de tierras, que querían transformar sus parcelas en fraccionamientos y lugares turísticos.

4.3.2.2 Acompañamiento

A mediados del siglo pasado, la vida de un buen porcentaje de la población de Morelos dependía, de alguna u otra forma, del campo. En el capítulo anterior se señaló que, en 1971, el obispo y su presbiterio elaboraron la carta pastoral sobre el problema del campo en la entidad; aunque nunca se publicó, nos permite conocer la línea de acompañamiento que se siguió con campesinos y colonos. El documento empieza describiendo la situación de los pueblos de Morelos, desde la revolución zapatista hasta ese momento; enseguida reflexiona sobre el impacto que han tenido en la vida familiar y comunitaria –así como en la vida religiosa–, la industrialización, el turismo y la urbanización desordenada de Cuernavaca y Cuautla,

¹⁰¹ Enrique Astorga Lira, *Organización, lucha y dependencia económica*, citado por Sarmiento, *Morelos*, pp. 72-73.

¹⁰² Para más información sobre los antecedentes y objetivos del SAM, así como los obstáculos que encontró para alcanzar el éxito deseado, véase el trabajo de Rose J. Spalding, "El Sistema Alimentario Mexicano (SAM): ascenso y decadencia", en *Estudios Sociológicos*, vol. III, núm. 8, El Colegio de México, México, mayo-ago. 1985, pp. 315-349.

creando zonas marginales a causa de la acelerada migración desde los estados vecinos; y termina ofreciendo algunas pistas de acción. Los sacerdotes y el obispo reconocían al sector campesino como "uno de los sectores que requieren la mayor atención pastoral", dadas sus condiciones de marginación: "Lo que la Iglesia deje de hacer en este momento sería un pecado de omisión que contribuiría a que el sector campesino siga siendo marginado y masificado o dentro de poco tiempo se lance ya a la conquista de sus derechos, pero con odio y violencia."¹⁰³

En las jornadas de pastoral realizadas en Cuernavaca en 1982, se hizo una evaluación general de los 30 años del episcopado de don Sergio. En lo que se refiere al acompañamiento de sacerdotes y religiosas a los campesinos, se señaló que, en un principio, participaban en las reuniones impulsando y animando a los campesinos; aportaban ideas porque tenían el "compromiso de acompañar a los campesinos en sus luchas reivindicativas". Sin embargo, poco a poco su participación "vino de más a menos, hasta que actualmente es nula"; no obstante, se resaltó que "los campesinos han encontrado apoyo y solidaridad en ellos cuando ha sido necesario y urgente."¹⁰⁴

Hablando ahora del aporte de las CEB, vale la pena señalar que, en el Morelos de aquellos años, buena parte de sus miembros eran campesinos. A raíz del proceso de concientización que se llevó a cabo con motivo del año jubilar, las comunidades se involucraron cada vez más en la construcción de alternativas para transformar las condiciones de vida del pueblo pobre, y en varios lugares

¹⁰³ *Carta pastoral del obispo y del presbiterio de Cuernavaca acerca del problema del campo en el Estado de Morelos*, núm. 93.

¹⁰⁴ Cfr. "II Jornada", pp. 457s.

promovieron o se sumaron a la lucha por autoridades democráticas, ayudantías municipales y comisariados al servicio de la comunidad. En 1978 iniciaron en la zona cañera de Jojutla, Tlaltizapán y Zacatepec "un pequeño movimiento con el objeto de llegar a consolidarse en una organización campesina que fuera una alternativa regional, como respuesta a los procedimientos utilizados por los organismos oficiales y la política antiagraria del gobierno"¹⁰⁵.

Entre sus primeras acciones estuvo la defensa del ejido de Xoxocotla contra la expropiación de 500 hectáreas para la construcción de un aeropuerto; los ejidatarios escribieron una carta al presidente López Portillo que refleja bien la inconformidad del sector campesino de la entidad: "Ya estamos cansados de tanto que se nos ha prometido por parte del Gobierno y nunca se ha cumplido. Queremos que se tome en cuenta nuestra opinión como directamente afectados y que no se tomen decisiones unilaterales y arbitrarias." Los campesinos consideraban que, pese a las reiteradas promesas del gobierno y los inversionistas, en el sentido de que con el proyecto se abrirían nuevas fuentes de trabajo, "con la construcción del aeropuerto se va a incrementar la desocupación y por consiguiente la pobreza, pues ¿qué trabajo tendrá para nosotros un aeropuerto, si somos gente sin estudios?"¹⁰⁶.

El movimiento logró impedir la construcción del aeropuerto, y en 1980 derivó en una organización campesina llamada Unión de Pueblos de Morelos (UPM), con la participación de los pobladores de Xoxocotla; los de la colonia

¹⁰⁵ "II Jornada", p. 459.

¹⁰⁶ Cfr. "Desde Xoxocotla", CS, año XVIII, núm. 909, 31 de diciembre de 1978, p. 8. Véase también "Xoxocotla denuncia despojo", en CS, año XVIII, núm. 914, 11 de febrero de 1979, p. 7.

Bonifacio García, en Tlaltizapán; los de Tlayacapan y Nepopualco; posteriormente se integraron los de Cuentepec, en Temixco.¹⁰⁷ Otras acciones importantes llevadas a cabo en esos años fueron el apoyo a los comuneros de la Colonia Bonifacio García para la restitución de sus tierras comunales¹⁰⁸; la defensa del ejido de Cuentepec contra la expropiación de 100 hectáreas para la construcción de un complejo turístico y un autódromo¹⁰⁹, además de la participación en el movimiento campesino independiente del país, agrupado en la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA)¹¹⁰.

Gerardo Thijssen nos dice que la UPM se inició con el apoyo decidido de las CEB: "Esta organización campesina, aunque desde luego no tiene ninguna etiqueta cristiana ni podemos decir que sea de la diócesis, pero de hecho la organización nació del año jubilar y de las comunidades eclesiales de base."¹¹¹ La UPM tuvo su primer encuentro en abril de 1981, con la participación representantes de 15 pueblos y comunidades de Morelos, Puebla y Guerrero. Sus demandas generales reflejan los principales problemas del campesinado: 1) continuación del reparto agrario, ejecución efectiva de las resoluciones presidenciales a favor de los

¹⁰⁷ Cfr. entrevista a Marcelo Domínguez Crespo, en Gutiérrez Quintanilla, *Volcanes*, p. 272.

¹⁰⁸ Véase "La SRA reconoce derechos a comuneros de la Bonifacio García", CS, año XVIII, núm. 918, 11 de marzo de 1979, p. 7.

¹⁰⁹ Al respecto, véanse los artículos de Víctor M. Nájera, "Cuentepec, la misma historia indígena – otro intento de despojo–", CS, año XXI, núm. 1041, 9 de agosto de 1981, p. 5; y "No al proyecto turístico en Cuentepec", CS, año XXI, núm. 1042, 16 de agosto de 1981, p. 5.

¹¹⁰ Cfr. "II Jornada", p. 459.

¹¹¹ Gerardo Thijssen, entrevistado en "Cuernavaca", p. 29. Entre las organizaciones surgidas de las CEB, Thijssen incluye: la Unidad Popular Cañera (UPC), en Jojutla, para defender los derechos a servicios populares y de los sindicalizados –en especial del Ingenio Emiliano Zapata–; la Unión Popular Joaquín Camacho, en la zona de Axochiapan, en defensa de los derechos de campesinos y colonos; ORPAS, en la zona rural poniente de Morelos, para defender la calidad de vida de campesinos y colonos; la Coordinadora Tepozteca, en defensa de los recursos naturales, la cultura y los intereses económicos de la comunidad de Tepoztlán. Cfr. Thijssen, "Proceso de inserción".

campesinos y agilización de todos los trámites; 2) respeto a la posesión de tierras de ejidatarios y comuneros, así como derecho a organizar la producción y comercialización sin intermediarios, con créditos suficientes y oportunos; 3) democratización del campo y respeto a la organización independiente de los campesinos y asalariados agrícolas; 4) alto a la represión en el campo y amnistía a los campesinos presos o perseguidos por defender sus derechos; 5) oposición a la Ley de Fomento Agropecuario; 6) oposición al Plan de Desarrollo Urbano de Morelos, por ser "una grave amenaza para ejidatarios y comuneros, a quienes en los últimos años se les ha venido expropiando sus tierras para convertirlas en lujosos fraccionamientos y centros de recreación para los ricos."¹¹²

En 1980, las CEB de Cuernavaca hicieron un balance de su participación en el movimiento campesino; en él destacaron la necesidad de actuar unidos y vincularse con organizaciones independientes:

querer trabajar en el campo fuera del control del PRI-GOBIERNO-RICOS, está como decimos en el pueblo, "de la patada", pues trae muchas dificultades, enredos; por ello necesitamos ser conscientes que es un gran problema, que pide mucha constancia, mucha observación, que nos fijemos en todo, en las acciones de todos, mucha reflexión a diario, para poder actuar organizadamente todos juntos. [...] Pero de una cosa sí nos debemos dar cuenta, que solos no hacemos nada, que necesitamos entrarle a organizaciones independientes, y de éstas a las más honestas que conozcamos.¹¹³

El movimiento campesino alcanzó varios triunfos en la época estudiada, al

¹¹² Cfr. "Primer Encuentro Unión de Pueblos de Morelos", CS, año xx, núm. 1026, 26 de abril de 1981, p. 1.

¹¹³ Testimonio recogido en el número especial de la publicación *El pueblo que lucha. Boletín al servicio de las comunidades cristianas*, núm. 98, Cuernavaca, 15 de noviembre de 1980, pp. 4s. Se encuentra en el engargolado *Curso estudio. 6-16 - X - 80. México, Sta. Úrsula. 3. Memoria*, caja Talleres nacionales. 1980-1984 (TN 80-84), del Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.

permitir que algunos pueblos conservaran o recuperaran sus tierras ejidales y comunales. Sin embargo, creo que entre los logros de la resistencia campesina morelense de aquellos años hay que incluir, también, las numerosas alternativas impulsadas hasta el día de hoy por grupos organizados para producir, comercializar y abastecerse de una manera colectiva y autogestiva, para democratizar sus comunidades, para promover proyectos de desarrollo integral y para impedir un deterioro mayor del medio ambiente¹¹⁴.

4.3.3 Las CEB y el movimiento de colonos

La industrialización del valle de Cuernavaca produjo una migración muy importante de los campesinos de Morelos y los estados vecinos, pero también muchas personas de los sectores medios y altos llegaron a la entidad a trabajar en la industria. Todos ellos necesitaban un lugar para vivir y servicios públicos, que el gobierno no siempre pudo proporcionar.

4.3.3.1 Situación general

La constante migración del campo a la ciudad que se vivió en aquellos años llevó a la formación de grandes cinturones de miseria en las principales ciudades del país. En Cuernavaca, el extraordinario aumento de población provocado por el desarrollo industrial y turístico rebasó las posibilidades del gobierno y le hizo imposible satisfacer las múltiples demandas populares: abasto de alimentos, luz, agua, educación, salud, infraestructura, vivienda y empleo, entre otras. En esta época surge con fuerza el movimiento urbano popular (MUP), como una respuesta organizativa de los sectores populares ante el crecimiento desordenado de la

¹¹⁴ Cfr. García Jiménez, "Estructura", p. 219.

capital del estado y la creciente demanda social de un pedazo de terreno para vivir y los servicios urbanos elementales¹¹⁵.

Entre los principales problemas que se vivieron en la entidad en esos años estuvieron los fraccionamientos irregulares y las invasiones de tierras. El brusco aumento de población provocó la ocupación acelerada de las tierras agrícolas y ejidales que se encontraban en la zona próxima a las industrias, para construir viviendas para los trabajadores y sus familias.¹¹⁶ Esta creciente necesidad de vivienda hizo que algunas personas vieran los fraccionamientos como un buen negocio: adquirirían un terreno a precios irrisorios, legalizaban la operación con ayuda de algún notario, fraccionaban el terreno y vendían los lotes con una ganancia del dos mil al cuatro mil por ciento; hubo quienes recibieron terrenos comunales a cambio de alguna obra en beneficio de la población que nunca se realizó, y otros que simplemente despojaban a los propietarios. En la mayoría de los casos los fraccionamientos carecían de los servicios necesarios¹¹⁷ –sobre todo el agua, cuya escasez fue un problema permanente en las colonias populares.¹¹⁸

Ante la demanda social de un lugar donde vivir, en 1963 el gobierno decidió

¹¹⁵ Cfr. Sarmiento, *Morelos*, p. 61. Para dar una idea del crecimiento poblacional, basta mencionar que, en 1960, Morelos tenía 386 mil habitantes; en 1970 ya eran 616 mil y en 1980, 974 mil. Casi triplicó su población en veinte años. Véase p. 48.

¹¹⁶ Cfr. Sánchez Reséndiz, "Ejidos", p. 70.

¹¹⁷ Horacio N. del Monte señala que, en el municipio de Huitzilac, había quince fraccionamientos con una superficie mayor a los 5 millones de metros fraccionados, y "sólo el Fraccionamiento Hueyacahuala cuenta con los servicios más indispensables, aun cuando el servicio de agua lo hurta del sistema que abastece al pueblo de Coajomulco". Cfr. "Irregularidades en los fraccionamientos", CS, año I, núm. 14, 20 de agosto de 1961, p. 6.

¹¹⁸ Se realizaron numerosas denuncias esos años por corrupción de los empleados públicos, que desviaban el suministro en beneficio de los habitantes de zonas residenciales, y por el uso escandaloso de agua potable para regar jardines y llenar albercas en las zonas residenciales, mientras en otras zonas no había para cubrir las necesidades más elementales; otros se quejaban de que el servicio era muy malo o nunca se había contado con él. Véase CS.

dispensar el pago de impuestos en la construcción de casas populares y de tipo medio, así como la de ciertas residencias particulares.¹¹⁹ Esta medida impulsó la construcción, contribuyendo a la creación de fuentes de trabajo y viviendas pero, lejos de disminuir el problema de los asentamientos irregulares, lo incrementó. Los fraccionamientos estaban fuera del alcance de la inmensa mayoría de la población y, para un número cada vez mayor de campesinos y obreros, la posibilidad de contar con un pedazo de tierra para vivir era muy lejana. En esas circunstancias, hubo quienes no encontraron más alternativa que invadir terrenos urbanos para fundar en ellos colonias populares, sobre todo en los alrededores de Cuernavaca, Cuautla, Jojutla, Temixco, Jiutepec y Yautepec. Las invasiones eran realizadas tanto por las personas que llegaban al estado y no tenían otra opción para conseguir un terreno donde construir su vivienda, como por los ejidatarios y comuneros que habían sido despojados de sus parcelas o temían serlo.¹²⁰ En un principio, los colonos se organizaron para defender los terrenos –hubieran sido ocupados, invadidos o incluso adquiridos mediante compras ilegales–; una vez logrado el establecimiento de la colonia y su legalización, lucharon por conseguir

¹¹⁹ Cfr. "Exención de impuestos prediales", CS, año III, núm. 127, 20 de octubre de 1963, p. 1.

¹²⁰ Las invasiones de tierras eran frecuentes en el México de los sesenta. Un oficio enviado en junio de 1965 por el Gral. Marcelino García Barragán, Secretario de la Defensa Nacional, a los responsables de las diferentes zonas militares del país, nos muestra la postura del gobierno: "Cuando se presente una invasión de tierras en la Zona Militar a su mando, deberá disponer que elementos militares intervengan para desalojar a los invasores [...] Los elementos militares tratarán en primer lugar, que los invasores desalojen las tierras, empleando el convencimiento; explicándoles que su conducta es ilegal y que deben ocurrir al jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización para que resuelva su problema. [...] Si los invasores no atienden las razones aducidas, los elementos militares emplearán la fuerza para irlos desalojando, continuando empleando medios de persuasión; pero si fueren atacados harán uso de la fuerza para repeler la agresión. [...] para estos casos debe llevarse la fuerza suficiente para convencer a los invasores que si no atienden los razonamientos persuasivos, serán desalojados de todos modos, y también para evitar que el empleo de elementos reducidos pueda constituir un incentivo para la agresión, que incluso pueda llegar hasta el desarme de los elementos militares por parte de los invasores." Condés Lara, *Represión*, CD I, docto. 56.

los servicios básicos: agua, drenaje, luz, pavimento, escuelas. Todo esto favoreció un proceso de organización popular para hacer frente a la creciente necesidad de vivienda digna, surgiendo así numerosas colonias populares habitadas, en su mayoría, por familias de jornaleros agrícolas provenientes de Guerrero y Oaxaca, así como de obreros, albañiles, panaderos, maestros y desempleados. Este fue el origen de colonias como: Antonio Barona, Rubén Jaramillo, Lagunilla del Salto, La Joya, La Independencia, Otilio Montaña, Huauchiles, entre otras.

Al poco tiempo, además de invadirse terrenos ejidales y comunales, se empezaron a invadir también las barrancas de Cuernavaca y hasta algunas zonas federales prohibidas, como los terrenos por donde pasan las vías del tren y los cables de alta tensión de la energía eléctrica.¹²¹ De acuerdo con Sergio Sarmiento, a principios de los años noventa existían en Morelos alrededor de 140 colonias irregulares, asentadas en terrenos de todo tipo: propiedad de la nación, ejidales, comunales y de propiedad privada; en ellas vivían cerca de 280 mil familias¹²².

El caso más conocido es el del fraccionamiento Villa de las Flores, que se quería construir en tierras del ejido de Acatlipa "concedidas" por el gobernador Rivera Crespo a su hijo. Un grupo de personas, encabezado por Florencio "El Güero" Medrano, invadió las tierras –"por tanto tiempo abandonadas y baldías"– el 30 de marzo de 1973, y al día siguiente fundaron en ellas la colonia proletaria Rubén Jaramillo.¹²³ Esta colonia se conocería más tarde como "Territorio Libre del Estado de Morelos", y en ella se dio una rica experiencia de organización

¹²¹ Cfr. "Debe frenarse la ola paracaidista", CS, año VIII, núm. 389, noviembre 3 de 1968, p.15.

¹²² Tan sólo en la ciudad de Cuernavaca existían unas treinta y cinco colonias irregulares, en las que vivían alrededor de 113 mil personas. Cfr. Sarmiento, *Morelos*, pp. 64-65.

¹²³ Cfr. "Nueva colonia proletaria en Acatlipa", CS, año XII, núm. 619, 6 de mayo de 1973, p. 2.

comunitaria que pronto atrajo la atención de diferentes organizaciones y grupos de otros estados del país.¹²⁴ El movimiento fue brutalmente reprimido: el 28 de septiembre de 1973 el ejército ocupó la colonia¹²⁵ y se mantuvo en ella hasta mayo de 1980¹²⁶.

Además del permanente problema de la vivienda, hubo también en esos años constantes aumentos en los impuestos y las tarifas de los servicios públicos, que llevaron a los habitantes de la ciudad de Cuernavaca a tomar las calles en repetidas ocasiones para protestar por las deficiencias en la administración municipal. Esto favoreció un proceso de organización popular para hacer frente a la creciente necesidad de vivienda digna. Con el paso del tiempo, y en gran medida como resultado del proceso eclesial que se vivía por entonces en la diócesis de Cuernavaca, los colonos se fueron solidarizando con las demandas de los diferentes actores sociales del estado.

4.3.3.2 Acompañamiento

En sus homilías, don Sergio habló varias veces sobre el problema de los fraccionamientos, promovidos tanto por empresarios –para construir residencias de lujo–, como por los mismos ejidatarios –para fundar colonias populares–: "Sería muy útil que se revisara, no sólo en Cuernavaca, sino en el país, la consecuencia de la migración interna y los asentamientos sin orden. La monstruosidad de la

¹²⁴ Entrevista personal con Armando Mier Merelo, Cuernavaca, 29 y 30 de abril de 2008. Elena Poniatowska incluye la historia de la colonia Rubén Jaramillo en su libro *Fuerte es el silencio*, Era, México, 1980.

¹²⁵ Véase también "Incomprendida realidad sociológica", CS, año XIII, núm. 640, 30 de septiembre de 1973, p. 2, y "Colonia Rubén Jaramillo", CS, año XIII, núm. 642, 14 de octubre de 1973, p. 2.

¹²⁶ Cfr. Juan de Dios Sánchez, "Servicio social del ejército", CS, año XX, núm. 981, 8 de junio de 1980, pp. 4s.

capital de la República lo está exigiendo. La ciudad de Cuernavaca y el estado de Morelos van por el mismo camino." Méndez Arceo pensaba que no podían promoverse los fraccionamientos residenciales y, al mismo tiempo, aplicar la fuerza contra quienes invadían tierras movidos por la necesidad: "si se hacen fraccionamientos para la gente de dinero (para el turismo, se dice), ¿qué autoridad moral hay y qué autoridad legal podría haber para detener las invasiones y la afluencia sin orden ni concierto de los pobres?"¹²⁷

No perdía el obispo oportunidad para celebrar la lucha de los pueblos en defensa de sus tierras.¹²⁸ Entendía los problemas que enfrentaban los campesinos para conservar y cultivar la tierra: "el campesino se queda sin tierras y entonces entra a los servicios; ya no tiene peones porque los atrae la albañilería; ya no tiene agua pues los fraccionamientos se la disputan a las tierras resacas y aún a las colonias pobres"; pero también cuestionaba críticamente los casos en que ellos mismos se convertían en fraccionadores: "la tentación del lucro inmoderado llega también a los ejidatarios que convierten tierras de riego en colonias sin servicios, sin zonas verdes, sin parques, sin calles adecuadas, sin banquetas para los peatones"¹²⁹.

Ante el problema de las invasiones de tierras, siempre manifestó su solidaridad con los más necesitados, pero alertó sobre la falta de regulación en los asentamientos humanos: "Los fraccionamientos injustificados, aunque sean legitimados, son provocación para las tomas justificables, ellas sí, por las

¹²⁷ Homilía del 28 de septiembre de 1980, CS, año xx, núm. 998, 5 de octubre de 1980, p. 4.

¹²⁸ Cfr. Homilía del 2 de agosto de 1981, CS, año xxi, núm. 1041, 9 de agosto de 1981, p. 4.

¹²⁹ Cfr. Homilía del 8 de noviembre de 1981, CS, año xxi, núm. 1055, 15 de noviembre de 1981, p. 4.

carencias del pueblo mayoritario. Pero ambos pueden ir preparando un porvenir siniestro. No puede ser norma el que 'de cada terreno ocioso una vivienda', sea para un rico, sea para un pobre"¹³⁰.

El pueblo se sentía acompañado: "la presencia de don Sergio en la colonia, nos infundía valor y los deseos de no claudicar en esa lucha."¹³¹ Y también hubo sacerdotes y religiosas que fortalecieron con su trabajo pastoral la vida cotidiana de los colonos.

Los integrantes de las CEB, muchos de ellos habitantes de colonias populares, no sólo promovieron la unidad entre los colonos, sino que también participaron en las movilizaciones para exigir la dotación de servicios urbanos, la reducción en los impuestos y las tarifas de los servicios públicos, la legalización de los terrenos y el alto a la represión contra los dirigentes. Al enfrentar sus problemas cotidianos, se dieron cuenta que no bastaba con ser comunidad eclesial; debían organizarse y vincularse con organizaciones políticas y populares, sin descuidar la participación dentro de su comunidad de fe.

En las colonias populares se formaron grupos, asociaciones, sociedades, comités o cooperativas que aglutinaron a los colonos para dar la lucha en torno a sus necesidades más urgentes. En la colonia Alta Vista, por ejemplo, los vecinos decidieron organizar una cooperativa de producción y consumo; su primera tarea sería el establecimiento de una panadería y una tienda; posteriormente, los vecinos querían abrir un dispensario, "dado que han recibido buena acogida de

¹³⁰ Homilía del 4 de abril de 1982, Sergio Méndez Arceo, *Compromiso cristiano y liberación*, CEE/Nuevomar, México, 1985, p. 60.

¹³¹ Testimonio de Lourdes Hernández, *Memorias*, p. 67.

parte de personas que se han mostrado dispuestas a cooperar" y algunos médicos se comprometieron a dar consultas gratis. Por su parte, el presidente municipal de Cuernavaca "está prestando a la realización todo su apoyo moral".¹³²

También en Lagunilla del Salto se pensó en formar cooperativas de producción y consumo: "con donativos familiares, con faenas, con kermeses y apoyos solidarios del extranjero, se formaron las siguientes cooperativas: tortillería, herrería, tienda de consumo y granja de codornices." Se inició una guardería para niños de madres trabajadoras y se formó un centro para mujeres en el que se impartían cursos de primeros auxilios, corte y confección, tejido, cocina y medicina tradicional. De acuerdo con Lourdes Hernández, perteneciente a las CEB de la colonia,

La organización se formó en base a comisiones: pro-construcción de las escuelas, kinder y primaria; de electrificación, de agua, avenida, calles y andadores; cooperativas, centro para mujeres y la parroquia. Los días lunes se evaluaba el trabajo comunitario del fin de semana: cada cuadrilla hablaba de los avances, de la participación y de lo que pudiera hacer falta. Los jueves se planificaban los trabajos tanto de los trámites a oficinas federales, estatales y municipales. Durante los días de la semana, las mujeres se dedicaban a cuidar la colonia, por las noches había por manzanas vigilancia de comandantes (elegidos por la comunidad en asamblea) quienes se comunicaban por silbato y posteriormente por radio. [...] El agua, la luz, el drenaje fue un logro colectivo...¹³³

Varias colonias, barrios y comunidades populares buscaron unirse y organizarse para dar una lucha política coordinada en la defensa de sus intereses y sus legítimos derechos. El Frente Pro-Derechos Humanos (FPDH) hizo un

¹³² Cfr. "Impulsan el cooperativismo en Alta Vista", CS, año VIII, núm. 369, 16 de junio de 1968, p.2.

¹³³ Testimonio de Lourdes Hernández, *Memorias*, p. 67.

llamado a la solidaridad con los colonos en contra de la voracidad de los fraccionadores¹³⁴, además de convocar a una serie de encuentros con el fin de reflexionar en torno a las carencias y necesidades que se tenían como colonias populares descuidadas por el gobierno, y buscar alternativas para mejorar su situación. Los encuentros se realizaron en Jiutepec, Temixco, Cuautla, Yautepec y Cuernavaca.¹³⁵ Los colonos fueron gradualmente adquiriendo conciencia social y política; se dieron cuenta que, así como los obreros pueden organizarse en sindicatos, los campesinos y estudiantes también cuentan con formas de organización, y que era necesario unirse y organizarse de manera independiente para luchar por sus demandas concretas e inmediatas. En 1982 se llevó a cabo el congreso fundacional de Colonos Independientes de Morelos (CIM), con la participación de más de 70 delgados de 25 colonias y 6 municipios: Cuernavaca, Temixco, Yautepec, Jojutla, Yecapixtla y Cuautla¹³⁶. El CIM fue impulsado y apoyado por los diferentes grupos y organizaciones que integraban el FPDH, entre ellos las CEB¹³⁷.

En noviembre de 1980, las comunidades habían publicado en su boletín *El pueblo que lucha*: "sigamos comunicándonos las experiencias, siendo capaces de

¹³⁴ Cfr. FPDH, "Fraccionadores de terrenos comunales", CS, año XIX, núm. 942, 2 de septiembre de 1979, p. 2, y "¡Reforcemos la movilización ante las invasiones de los fraccionadores!", CS, año XIX, núm. 944, 16 de septiembre de 1979, p. 8.

¹³⁵ Para conocer los temas abordados y las resoluciones tomadas, véase: "¡Por la unidad de las colonias!", CS, año XX, núm. 1006, 30 de noviembre de 1980, p. 7; "2do encuentro estatal de organizaciones de colonos", CS, año XX, núm. 1008, 14 de diciembre de 1980, p. 5; "Tercer encuentro estatal de colonias populares", CS, año XX, núm. 1014, 4 de enero de 1981, p. 6; "4to encuentro estatal de colonos", CS, año XX, núm. 1031, 22 de marzo de 1981, p. 1; "4to encuentro estatal de colonos", CS, año XX, núm. 1032, 29 de marzo de 1981, p. 3.

¹³⁶ Cfr. "Congreso de fundación de Colonos Independientes de Morelos", CS, año XXI, núm. 1067, 21 de febrero de 1982, p. 3.

¹³⁷ Cfr. Colonos del FPDH de Morelos, "El movimiento popular en Morelos: sus luchas, organización y perspectivas", *Brecha*, núm. 6, CIDOPV, México, sept.-oct. 1981, p. 27.

que nos hagan y hagamos críticas fuertes a nuestra forma de trabajar; así iremos encontrando lo que se necesita para hacer del movimiento de colonos, si no la vanguardia del cambio, un sector muy importante en el camino de liberación."¹³⁸

4.3.4 Las CEB y el movimiento magisterial¹³⁹

El movimiento magisterial de 1980-1981 tuvo su origen en la política de austeridad de inicios de los ochenta. El recorte presupuestal al gasto social agravó las, de por sí, precarias condiciones de vida de los trabajadores, cuya inconformidad era controlada por el gobierno mediante la estructura sindical charra y el incremento progresivo de la represión.

4.3.4.1 Situación general

Antes del conflicto magisterial de 1980-81, los maestros sólo habían brindado solidaridad y apoyo a las luchas del magisterio (como fue el caso de las normales de Cuautla y Amilcingo, por ejemplo). De hecho, en un número especial dedicado al movimiento magisterial, *El Mosquito* –boletín de las CEB de Cuautla– señalaba que los maestros, hasta 1980, habían permanecido al margen del movimiento popular en la entidad: "hasta antes del movimiento pudiéramos decir que eran apáticos a la vida de su sindicato, a los problemas que sufrían y por supuesto, indiferentes a los problemas del pueblo en general"; por ello celebraba que, "por la huelga, los maestros aprendieron a luchar por sus derechos, a organizarse,

¹³⁸ CEB Cuernavaca, *El pueblo que lucha. Boletín al servicio de las comunidades cristianas*, núm. 98, Cuernavaca, 15 de noviembre de 1980, p. 6. En el engargolado *Curso estudio. 6-16 - x - 80. México, Sta. Úrsula. 3. Memoria*, caja Talleres Nacionales. 1980-1984 (TN 80-84). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.

¹³⁹ La información de este apartado que no lleva cita a pie de página corresponde al libro de Humberto Juventino Robles Ubaldo, *Crónica de una lucha (Movimiento Magisterial de Morelos)*, s.p.i.

aprendieron a aprender del pueblo, que en muchas ocasiones los orientó y empujó a la lucha"¹⁴⁰.

La participación de los maestros en el movimiento popular se dio a principios de 1980, a raíz de la muerte de la profesora Rutila Estrada por un parto mal atendido en la clínica del ISSSTE en Cuautla, Morelos. En un primer momento, sus demandas fueron de tipo económico y social: aumento salarial, construcción de cuatro clínicas, destitución y proceso a los responsables de la muerte de la maestra y destitución del delegado del ISSTE. La editorial de *Correo del Sur* del 3 de febrero deja ver el nivel de protesta del magisterio: "Por lo pronto, la base magisterial hace patente su inconformismo. Aún no se ubica en la plena disidencia; aún muestra su apoliticidad; aún calla olvidando que el silencio es una manera de aceptar las cosas que nos oprimen. Es lógico. Resulta tan cómodo no meterse en problemas"¹⁴¹.

Al darse cuenta que no contaban con el apoyo de su propio sindicato (SNTE), se decidió que el único organismo decisorio del movimiento sería la base. Surgió entonces el Consejo Central de Lucha del Magisterio de Morelos (CCLMM), para articular la lucha a la que pronto se sumaron los maestros de varias entidades del país que también estaban en desacuerdo con la línea marcada por el Comité Ejecutivo Nacional del SNTE. La demanda central sería, a partir de entonces, democracia e independencia sindical.

Los medios de comunicación distorsionaron los hechos e iniciaron una

¹⁴⁰ "Movimiento magisterial del Estado de Morelos", edición especial de *El Mosquito*, 24 de mayo de 1981. Este boletín era el órgano informativo de las CEB y el movimiento de colonos de Cuautla.

¹⁴¹ "¿Disidencia o inconformidad?", CS, año XIX, núm. 964, 3 de febrero de 1980, p. 1.

campaña de desprestigio contra los maestros, asegurando que eran los mejor pagados "para confundir a la población y disminuir el apoyo de los padres de familia". En algunos lugares, "los caciques y ayudantes municipales han recurrido a las amenazas para quitarles sus banderas de huelga", y en otros, "han sido engañados los campesinos para que tomen las escuelas." El 9 de octubre se realizó una marcha en la que participaron más de seis mil padres y madres de familia, los cuales "exigieron la solución al problema de los maestros, por ser ellos los transmisores de la enseñanza a sus hijos, quienes son los afectados porque los maestros no tienen las condiciones salariales y materiales necesarias para su trabajo." La articulista menciona que, "a pesar de algunas demandas no del todo claras", la marcha dejó ver las repercusiones sociales de un movimiento que estaba recibiendo muestras de solidaridad por parte de diferentes sectores de la población.¹⁴² La huelga estalló el 13 de octubre, pero a lo largo de 1980 y 1981 se realizó una serie de movilizaciones, marchas y plantones en Cuernavaca y la Ciudad de México, además de la huelga y un paro indefinido de labores. Todas estas acciones contaron con el apoyo de muchos padres y madres de familia, organizaciones obreras y campesinas, así como los diversos grupos que integraban el FPDH; todos ellos se solidarizaron con las demandas de los maestros. Los sindicatos independientes del estado, en un desplegado publicado en *Correo del Sur* el 26 de octubre, celebraron el éxito de la marcha realizada en la capital del país en apoyo a la huelga de Morelos y señalaron: "Ya es tiempo que los compañeros trabajadores de la educación se incorporen a las grandes luchas

¹⁴² Cfr. Julia García Q., "Padres de familia en solidaridad con el magisterio", CS, año xx, núm. 1000, 19 de octubre de 1980, p. 2.

del proletariado, con sus demandas propias de trabajadores asalariados, y por tanto explotados. Los trabajadores automotrices, textiles y universitarios compartimos las preocupaciones y sostenemos las demandas de nuestros compañeros del magisterio morelense"¹⁴³.

El movimiento de los maestros logró impulsar la reorganización de las luchas obreras, campesinas, estudiantiles, de colonos y del pueblo en general. Todos estos sectores manifestaron su solidaridad a los docentes, aunque planteaban la necesidad de que éstos tomaran conciencia para que "ya no sean artífices de una sociedad que beneficia a los ricos y discrimina a los pobres"¹⁴⁴. La huelga finalizó el 23 de noviembre, pero las autoridades de la SEP no cumplieron lo prometido y las movilizaciones se mantuvieron a lo largo de 1981.

4.3.4.2 Acompañamiento

En lo que se refiere a la postura de Méndez Arceo y el presbiterio de la diócesis durante el conflicto magisterial, llama la atención la falta de referencias al mismo en las homilías del obispo, así como la ausencia de un pronunciamiento por parte de los sacerdotes, como solían hacer cuando ocurría algún conflicto importante. El asesinato de monseñor Oscar Arnulfo Romero y la represión en El Salvador, junto con el conflicto interno que se vivía entonces en Guatemala, acaparaban casi por completo su atención.

En octubre de 1980, un día antes de que estallara la huelga, el obispo encomió la solidaridad de los padres de familia, comentando que "nos han dado

¹⁴³ "Coordinadora Sindical apoya a los maestros", CS, vol. xx, núm. 1001, 26 de octubre de 1980, p. 15.

¹⁴⁴ "Apoyo a los maestros en lucha", CS, año xx, núm. 1001, 26 de octubre de 1980, p. 3.

un gran ejemplo de toma de conciencia al levantar su voz, para que se atiendan las peticiones de los maestros"¹⁴⁵, y a finales de noviembre celebró el fin de la huelga: "Me alegro de la terminación de la huelga o paro de los maestros en Morelos, pues la solidaridad de los padres de familia ha sido un logro sustancial, sobre todo si se hace permanente, para la transformación del sistema educativo."¹⁴⁶ En lo que se refiere al presbiterio, un grupo de sacerdotes y religiosas se reunió para reflexionar sobre el problema en abril de 1981, a raíz de la huelga de hambre de 75 maestros frente al palacio de gobierno de Cuernavaca. En esa reunión decidieron manifestar su solidaridad a través de tres medidas: informar al pueblo para contrarrestar la desinformación de los medios de comunicación, hacer presencia entre los maestros para acompañarlos y exhortar a las comunidades a que siguieran apoyándolos¹⁴⁷. Sin embargo, la intervención fue tardía: el conflicto se resolvió tres días más tarde.

Con base en lo anterior se puede decir que, en este caso, la solidaridad de las CEB no fue una respuesta a los llamados del obispo y los sacerdotes, sino que se manifestó espontáneamente desde el principio. Las comunidades participaron en las marchas y, por medio del boletín *El mosquito*, difundieron y convocaron a las diversas actividades de los maestros en lucha; también los acompañaron en Tres Marías, llevándoles víveres para su caminata a la ciudad de México¹⁴⁸.

El 31 de octubre de 1980 apareció en los periódicos locales y nacionales un

¹⁴⁵ Homilía del 12 de octubre de 1980, CS, año xx, núm. 1000, 19 de octubre de 1980, p.4.

¹⁴⁶ "Me alegra fin de huelga de maestros", CS, año xx, núm. 1006, 30 de noviembre de 1980. p. 1.

¹⁴⁷ Cfr. "Grupo de sacerdotes se solidarizan con maestros", emitido el 6 de abril, CS, año xx, núm. 1025, 12 de abril de 1981, p. 4.

¹⁴⁸ Cfr. "Movimiento magisterial", p. 5.

desplegado, suscrito por la Confederación Nacional de Organizaciones Liberales y dirigido a la Secretaría de Gobernación. En él se calificaba a *El mosquito* como "un pasquín del clero político, al que hay que aplicarle todo el rigor de la Constitución por su intromisión en el conflicto magisterial". Varios miembros de comunidades declararon en el *Unomásuno* que "la parroquia está formada no solamente por sacerdotes, sino mayoritariamente por cristianos, con todos sus derechos constitucionales vigentes. Entre los derechos mínimos está el de tener o profesar la religión que cada uno quiera, y de expresar sus ideas, sus opiniones sobre cualquier tema o problema." Además, se apoyaban en varios artículos de la constitución para manifestar su derecho a tomar posición ante problemas concretos, como fue el caso de la huelga de los maestros en Morelos.¹⁴⁹

Entre los aprendizajes del movimiento se puede señalar que amplios sectores del magisterio tomaron conciencia de la necesidad de articularse con otros movimientos sociales y asumir un compromiso político, para poder consolidar los avances democráticos que se fueran alcanzando. Las CEB evaluaron los hechos y llegaron a la conclusión de que la huelga de los maestros "había tocado la llaga principal del sistema: la pobreza económica del pueblo trabajador y la vida antidemocrática." Calificaron el movimiento magisterial como el movimiento popular más importante de la entidad, después del movimiento jaramillista. Entre los logros mencionaron que los maestros aprendieron a luchar por sus derechos y a organizarse; los padres de familia aprendieron a comunicarse con los maestros; y los niños aprendieron de sus maestros "una lección práctica de civismo: la huelga

¹⁴⁹ *Idem.*

es un derecho de los trabajadores." Terminaban señalando que, en el conflicto, todos aprendieron, pero en adelante tocaba a los maestros "responder y apoyar al pueblo, interiorizarse en sus problemas y necesidades, e iniciar una nueva actividad docente encaminada a la transformación de la sociedad: No más trajes costosos, no más cuotas elevadas para cubrir necesidades que le corresponde cubrir a la Secretaría de Educación Pública, no más festivales y desfiles que sólo sirven para enriquecer a los comerciantes."¹⁵⁰

Hugo Carbajal hace hincapié en el hecho de que, entre los maestros, había integrantes de las CEB que aprendieron mucho, "pero no por su calidad magisterial sino por su compromiso cristiano. El aprendizaje, el compromiso, surgió en las comunidades y no en las filas magisteriales."¹⁵¹

4.4 La lucha por los derechos humanos¹⁵²

Nos da orgullo escribir esta historia porque sabemos que no ha sido fácil lograr estos espacios que vamos dando, van preñados de dolores, sufrimientos, miedos, pero también hay mucha esperanza por ver realizados nuestros sueños y porque nuestros hijos e hijas vivan otra vida más igualitaria dentro de la iglesia y la sociedad.

Mujeres de CEB

En la década de los setenta, era imposible seguir ocultando la crisis del modelo económico de desarrollo vigente en nuestro país. La respuesta popular al deterioro de la calidad de vida y al atropello progresivo de sus derechos fue diversa: algunos optaron por la movilización masiva y la oposición política, y

¹⁵⁰ "Movimiento magisterial", p. 6.

¹⁵¹ Cfr. Carbajal Aguilar, "Dimensión política", p. 7.

¹⁵² Para la elaboración de este apartado, me basé en dos trabajos previos: "Fuerza de lo religioso" y "Aporte de los cristianos".

otros no vieron más alternativa que la vía armada y se unieron a la guerrilla.¹⁵³ Unos y otros debieron enfrentar la represión policial, militar y política del grupo en el poder. A partir de los setenta, ante la insuficiencia de los mecanismos de control del estado, esta represión se profesionalizó y se hizo más compleja. Aumentó entonces la inversión de recursos para el desarrollo del aparato represivo, y se alternaron ciertas concesiones al movimiento popular –como la reforma política de 1978– con una represión abierta de los movimientos populares, que alcanzó niveles brutales contra la oposición armada del campo y la ciudad.¹⁵⁴ En las últimas tres décadas del siglo pasado, los derechos humanos se convirtieron en el nuevo campo de la lucha social en nuestro país. Diferentes factores de orden económico, social y político contribuyeron a modificar y enriquecer tanto el concepto como la práctica de los derechos humanos, que poco a poco dejaron de reducirse a los derechos civiles y políticos para llegar a expresar la plena vigencia de los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos de todas las personas y todos los grupos sociales.

4.4.1 El Frente Pro Derechos Humanos

4.4.1.1 Antecedentes

Durante los gobiernos de Miguel Alemán (1946-1952), Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), Adolfo López Mateos (1958-1964) y Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), una

¹⁵³ El padre Julio Torres refiere que, en los años setenta, hubo algunos sacerdotes que simpatizaban con la guerrilla. Al saberlo don Sergio, les dijo: "¡Esa no es mi línea! Si ustedes quieren ir por ahí, vayan, pero ése no es el camino". Pensaba el obispo que el más perjudicado sería el pueblo: "Van a lograr focalizar la atención del gobierno y endurecer el ataque", "Qué ha ganado la guerrilla, nada. Llega el ejército y mata parejo." Julio Torres Alvear, entrevistado por Gutiérrez Quintanilla, *Volcanes*, pp. 162-170.

¹⁵⁴ Cfr. "Derechos humanos: nuevo campo de lucha", s.f., 44 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

gran cantidad de luchadores sociales, intelectuales y estudiantes fueron encarcelados, bajo el cargo de disolución social. Este delito fue incluido en el Código Penal en septiembre de 1941 –ocho meses antes de que México ingresara en la Segunda Guerra Mundial–, por iniciativa del entonces presidente Manuel Ávila Camacho, con objeto de evitar la presencia de elementos que pudieran desestabilizar políticamente al país. Incurrían en el delito de disolución social "los extranjeros o los mexicanos que llevaran a cabo acciones y propaganda que perturbaran el orden público o pusieran en peligro la soberanía y la seguridad de la nación"¹⁵⁵. La guerra terminó, pero la reforma al Código Penal siguió vigente hasta después de la matanza del 2 de octubre en Tlatelolco, cuando la presión de la opinión pública llevó al presidente Díaz Ordaz a derogar uno de los dos artículos que lo tipificaban y modificar el otro. Oficialmente, en el país dejaron de existir entonces los presos políticos.

De acuerdo con Armando Mier, el arranque de la guerra sucia en Morelos puede ubicarse en 1962, con el asesinato de Rubén Jaramillo y su familia. Considera el sociólogo que "las autoridades mexicanas jugaron un juego perverso ante las autoridades norteamericanas, al magnificar la presencia del comunismo en el país para obtener más recursos de los Estados Unidos para combatirlo. Ese dinero no siempre –o no sólo– se usaba para comprar armas." Ubica Mier de 1974 a 1978 los años más difíciles de la guerra sucia en el país, aunque 1977 fue particularmente violento en Morelos; no obstante, el pueblo morelense constituyó un frente de resistencia organizada muy fuerte, hecho que ayudó a que la espiral

¹⁵⁵ Cfr. Gabriel Regino, "¿Seguridad pública o seguridad nacional?". Versión electrónica: www.derechos.org/nizkor/doc/articulos/regino1.html. Consultado el 23 de mayo de 2009.

represiva no los arrollara como sucedió en Guerrero, donde fueron arrasadas comunidades enteras durante la guerra sucia.¹⁵⁶

4.4.1.2 Fundación del Frente

A partir de la década de los setenta se intensificó en Morelos la criminalización de la protesta social¹⁵⁷, siendo cada vez más frecuentes las detenciones arbitrarias, la tortura, la desaparición forzada, las ejecuciones extrajudiciales y los asesinatos políticos. El activista José Martínez Cruz nos dice que, ante esta situación, "sobre todo en el seno de los cristianos con la participación de Sergio Méndez Arceo, Baltasar López Bucio, y otros sacerdotes como Gerardo Thijssen, religiosas como Imelda Tijerina y Leticia Gutiérrez", se pensó que era importante crear una instancia de derechos humanos. Sin embargo, como en esa época el presidente de los Estados Unidos –James Carter– encabezaba una campaña insistiendo en la urgencia de defender los derechos humanos ante las "sanguinarias dictaduras latinoamericanas", algunos consideraban que hablar de derechos humanos era "hacerle el juego al imperialismo"¹⁵⁸.

En julio de 1977, a raíz de una serie de atropellos contra diversos sectores organizados de la población, se realizó en Cuernavaca una reunión en la que participaron miembros de comunidades cristianas, sindicatos independientes, partidos políticos, grupos culturales, artísticos y educativos, sacerdotes, religiosas,

¹⁵⁶ Entrevista con Armando Mier Merelo, 29 y 30 de abril de 2008 en la ciudad de Cuernavaca.

¹⁵⁷ En carta escrita desde la cárcel de Cuernavaca, el 18 de marzo de 1978, Julio Melchor Rivera Perrusquía señaló: "Al dictarme la formal prisión se me acusó de nueve delitos (con tal cantidad de delitos hasta yo mismo me sentía peligroso)." "Respuesta desde la cárcel". Agradezco a José Martínez Cruz haberme proporcionado una copia de esta carta.

¹⁵⁸ Cfr. Julia Quintanilla y José Martínez Cruz, "Frente Pro Derechos Humanos", *Desde abajo*, p. 83.

campesinos, colonos, estudiantes y comerciantes, con el propósito de unir esfuerzos ante la represión creciente que se vivía en la entidad. Después de mucho discutir se decidió que, aunque hubiera diferencias políticas en cuanto al objetivo o a la interpretación que se hiciera de los derechos humanos, había un objetivo común: "defenderse de agresiones de la policía, de los grupos de ultraderecha, de grupos caciquiles y en última instancia de la política represiva del gobierno en su conjunto." Se reconocía que en Morelos esos hechos no eran tan graves como en otras partes del país, "sin embargo podían crecer." Se acordó entonces constituir formalmente el Frente Pro Defensa de los Derechos Humanos, Garantías Constitucionales y Libertades Democráticas (FPDH), uno de los precursores en la lucha por los derechos humanos en nuestro país. La estructura del frente era sencilla: había uno o dos delegados por cada colonia, sindicato, partido y sector; los delegados se reunían cada semana y en las reuniones se decidía qué acciones llevar a cabo, "desde elaborar un boletín de prensa desde realizar una conferencia o realizar alguna manifestación, algún mitin."¹⁵⁹

En el manifiesto que dio a conocer su fundación, suscrito el 18 de julio de 1977 por más de 400 personas, se denunciaba el clima de represión que imperaba en el estado y se hacía una relación de las violaciones de derechos humanos más frecuentes:

Este clima de represión se manifiesta de diferentes maneras: [...] mediante la tortura sistemática; [...] por intimidaciones y amenazas de grupos no identificados que agreden impunemente a otros grupos y personas; [...] por allanamiento de

¹⁵⁹ Quintanilla y Martínez Cruz, "Frente", pp. 83s. Los autores refieren que el nombre tan largo obedeció a la imposibilidad de sintetizar en un par de palabras las ideas que había en torno al concepto de derechos humanos.

morada sin orden de aprehensión y de cateo a colonos o supuestos delincuentes; [...] a través de provocaciones terroristas a sindicatos independientes por medio de esquiroles y rompehuelgas; [...] por imputación de delitos no cometidos o violación en los plazos marcados por la ley, para esclarecer la culpabilidad o inocencia de los detenidos; [...] en los casos de presos políticos que han sufrido una serie de torturas a sus derechos como seres humanos, amenazas de muerte y simulacros de fusilamiento, así como el aislamiento sistemático en relación a los demás reos; [...] utilización violenta de la fuerza pública en contra de colonos, comuneros y campesinos a favor de disposiciones ilegítimas de particulares y fraccionadores; [...] violaciones a la libertad de expresión de las ideas, de manifestación y reunión.¹⁶⁰

Por todo ello, convocaban al pueblo de Morelos a defender los derechos humanos "mediante la organización, toma de conciencia y movilización", al mismo tiempo que demandaban de las autoridades "alto a la represión en contra del pueblo trabajador, respeto a las garantías individuales, a la libertad de organización independiente, de expresión de las ideas y de manifestación y de libertad a los presos políticos."¹⁶¹

Si bien es cierto que en la entidad existían antecedentes de lucha contra la represión, y era práctica común la formación puntual de comités para obtener la libertad de alguien, en contra de algún desalojo o ante alguna represión específica, el FPDH se constituyó como un aglutinador de las fuerzas populares, cuya finalidad era "luchar por que se respeten los derechos del hombre en todos los campos de su actividad"¹⁶². Entre 1977 y 1983, el frente llevó a cabo diversas

¹⁶⁰ Don Sergio lo leyó en la misa del 24 de julio, aclarando que, aunque él no lo escribió, quería compartirlo con el pueblo por solidaridad con quienes lo hicieron y como un reconocimiento público de que reflejaba la realidad. Homilía del 24 de julio de 1977, CS, año xvii, núm. 836, 31 de julio de 1977, p.4.

¹⁶¹ Homilía del 24 de julio de 1977, CS, año xvii, núm. 836, 31 de julio de 1977, p.4.

¹⁶² "Derechos humanos", CS, año xvii, núm. 844, 25 de septiembre de 1977, p.1.

actividades: elaboración y difusión de boletines de prensa, creación de un órgano informativo propio *–La trinchera del oprimido–* para dar a conocer la situación de los derechos humanos en el estado y en el país, realización de foros y conferencias para sensibilizar e informar a la población, formación de brigadas y comités para sostener a los trabajadores en huelga, participación en movilizaciones de apoyo a diferentes sectores de la población, pero su aporte más importante tuvo que ver con los presos políticos.

4.4.1.3 La defensa de los presos políticos

A finales de 1977 estaban detenidos en la penitenciaría del estado 29 presos políticos; la mayoría pertenecía al movimiento armado, pero también había algunos obreros y líderes sindicales. El gobierno se negaba a reconocerlos como presos políticos e insistía en que se trataba de delincuentes comunes, a los que imputaba delitos como plagio, asalto, homicidio y asociación delictuosa. Ante esto, muchos sectores de la población –incluyendo sacerdotes, religiosas y hasta integrantes de partidos–, no querían comprometerse en su defensa, lo que hacía más difícil que la población en general tomase conciencia de que en realidad se trataba de una guerra sucia del estado contra los grupos guerrilleros y los luchadores sociales.¹⁶³

El FPDH realizó una visita a la penitenciaría estatal, en la que confirmó la existencia de presos políticos y el trato inhumano que éstos recibían.¹⁶⁴ Buscando la manera de vencer la resistencia de los grupos que se negaban a defender a los

¹⁶³ Cfr. García y Martínez, "Frente", pp.85-86.

¹⁶⁴ Cfr. "En Cuernavaca existen presos políticos", *La trinchera del oprimido*, vol. I, núm. 3, febrero de 1978, p. 4.

presos políticos, varios integrantes del frente propusieron que se utilizara el término "prisioneros de conciencia", e insistían en que, fueran presos políticos o prisioneros de conciencia, había que luchar para que no fueran torturados. Se decidió también llevar a cabo una campaña estatal de sensibilización, que se inició con una conferencia de prensa y un gran festival cívico-cultural en la catedral de Cuernavaca, en febrero de 1978. En varias colonias y ciudades del estado se realizaron eventos de este tipo, en los que se alternaba la presentación de reconocidos artistas y grupos populares con el testimonio de persecución y tortura que padecían los presos políticos que estaban en la penitenciaría.¹⁶⁵ La campaña fue bien recibida por la población, que paulatinamente se fue dando cuenta de que el gobierno no estaba deteniendo asaltantes de banco y secuestradores, como solía decir. Entre los logros más significativos de esta campaña se pueden señalar: su contribución a la cultura de derechos humanos, la promulgación de una Ley de Amnistía en Morelos¹⁶⁶ y la libertad de todos los presos políticos de la entidad.¹⁶⁷

El 28 de septiembre de 1978, el presidente López Portillo publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto de amnistía elaborado por el Congreso de la Unión, a favor de las personas detenidas "por los delitos de sedición, o porque hayan invitado, instigado o incitado a la rebelión, o por conspiración u otros

¹⁶⁵ Entre otros, "Libertad a los derechos [sic] políticos y respeto a los derechos humanos", CS, año xvii, núm. 865, 19 de febrero de 1978, p. 2; "Campaña pro derechos humanos en las colonias", CS, año xvii, núm. 866, 26 de febrero de 1978, p. 5; "Una campaña del pueblo", CS, año xvii, núm. 868, 12 de marzo de 1978, p. 4; "Concluye campaña pro defensa presos políticos", CS, año xvii, núm. 869, 19 de marzo de 1978, p. 7.

¹⁶⁶ "Ley de Amnistía", CS, año xviii, núm. 882, 25 de junio de 1978, p. 1. La iniciativa de ley presentada por el FPDH puede verse en CS, año xviii, núm. 884, 9 de julio de 1978, p. 5.

¹⁶⁷ García y Martínez, "Frente", *pássim* pp. 86-93.

delitos cometidos formando parte de grupos e impulsados por móviles políticos con el propósito de alterar la vida institucional del país, que no sean contra la vida, la integridad corporal, terrorismo o secuestro." A través de la Secretaría de Gobernación, el presidente "recomendó" a los gobiernos estatales que tuvieran presos políticos, la expedición de leyes de amnistía locales.¹⁶⁸ En Morelos, el gobierno se manifestó a favor de la recomendación, pero insistía en que no había presos políticos en la entidad. El 30 de septiembre el FPDH realizó un mitin en el zócalo de Cuernavaca, demandando el cumplimiento de la ley de amnistía decretada por el ejecutivo federal¹⁶⁹. Un par de semanas más tarde, el miércoles 18 de octubre, el congreso morelense aprobó la ley estatal de amnistía¹⁷⁰; sin embargo, los presos políticos no se beneficiaron con ella, sino que fueron liberados poco a poco por falta de pruebas, pero no amnistiados¹⁷¹. Como parte de la aplicación de la Ley de Amnistía decretada por el gobierno en 1978, no fue sino hasta el 31 de agosto y el 1º de septiembre de 1982 que fueron liberados 43 presos políticos de diferentes cárceles del país.¹⁷²

¹⁶⁸ Cfr. "Ley de amnistía", info4.juridicas.unam.mx/ijure/tcfed/18.htm?s=. Consultada el 3 de mayo de 2011.

¹⁶⁹ Cfr. "Mitin por amnistía presos políticos", CS, año XVIII, núm. 897, 8 de octubre de 1978, p. 6. Una comisión del FPDH, integrada por Imelda Tijerina, Irene Ortiz y José Martínez Cruz, entregaron al líder del congreso estatal de Morelos una lista de los 26 presos políticos y los 21 perseguidos políticos que se encontraban entonces en la penitenciaría del estado. "Insisten en pedir Ley de Amnistía", *Diario de Morelos*, año I, 19 de octubre de 1978, pp. 1 y 3. Las listas aparecen en José Martínez Cruz, "La política del avestruz o amnistía en Morelos", CS, año XVIII, núm. 897, 8 de octubre de 1978, p. 6.

¹⁷⁰ Cfr. "Ley de amnistía", CS, año XVIII, núm. 900, 29 de octubre de 1978, pp. 4s.

¹⁷¹ Cfr. "A quién benefició la amnistía", CS, año XVIII, núm. 901, 5 de noviembre de 1978, p. 4. Véase también "Presos fijan posición ante la ley de amnistía", CS, año XVIII, núm. 902, 12 de noviembre de 1978, p. 6; "Amnistía real a presos políticos de Morelos", CS, año XVIII, núm. 903, 19 de noviembre de 1978, p. 6; "Presos políticos liberados", CS, año XVIII, núm. 908, 24 de diciembre de 1978, p. 2.

¹⁷² José Martínez Cruz, "Amnistía: cuatro años después". Agradezco al autor haberme proporcionado copia de éste y otros textos suyos, así como de varias cartas escritas por Julio

4.4.1.4 Solidaridad con Centroamérica

El 11 de septiembre de 1973, al confirmarse la muerte del presidente Salvador Allende y el triunfo del golpe militar en Chile, las campanas de la catedral de Cuernavaca y de varios templos de la diócesis doblaron a duelo. El domingo 23 de septiembre, la misa panamericana en la catedral de Cuernavaca se ofreció en sufragio por el presidente asesinado; estuvieron presentes en ella su viuda, sus hijas, el embajador de Chile en México y un grupo de asilados chilenos. Empezó entonces la apertura de la diócesis hacia América Latina; los cristianos morelenses fueron conociendo lo que ocurría en el resto del continente y manifestando su solidaridad con los pueblos sometidos por las dictaduras militares en varios puntos de Sudamérica. Cuernavaca recibió muchos exiliados que encontraron en la diócesis fraterna acogida y acompañamiento solidario en todas sus denuncias, acciones y demandas a favor de los presos políticos del Cono Sur. A finales de los setenta y principios de los ochenta, la solidaridad sería más bien con los países centroamericanos, especialmente con Nicaragua, Guatemala y El Salvador.

La renovación eclesial que se vivió en Nicaragua después del concilio y Medellín, convirtió a las CEB en un espacio privilegiado de lucha contra la represión de la dictadura y la opresión del sistema capitalista. Al triunfo de la revolución sandinista, el 19 de julio de 1979, siguió un difícil periodo de reconstrucción nacional en el que, además de hacer frente al grave deterioro económico y social

Melchor Rivera Perrusquía desde la cárcel y otros materiales del Frente Pro-Derechos Humanos de Morelos, además de brindarme valiosa información sobre el movimiento de derechos humanos en el estado y la participación en él de varios actores eclesiales.

del país, el gobierno revolucionario y el pueblo tuvieron que enfrentar la guerra contrarrevolucionaria, el bloqueo económico y la amenaza de invasión –todas ellas, medidas alentadas y promovidas por el gobierno de los Estados Unidos–, además de la incompreensión y el rechazo del papa Juan Pablo II¹⁷³, el CELAM y el Consejo Episcopal Nicaragüense a las CEB y la iglesia de los pobres.¹⁷⁴

En Guatemala, la serie de gobiernos militares¹⁷⁵ que se sucedieron tras la renuncia del coronel Jacob Árbenz, en junio de 1954, se dedicó a combatir a la guerrilla y a implementar medidas –populistas o represivas– para restarle apoyo popular. Desde entonces, cientos de campesinos guatemaltecos empezaron a buscar asilo en territorio mexicano. Esos gobiernos se caracterizaron por la violación sistemática de los derechos humanos, la corrupción oficial, el deterioro de la administración pública y una creciente desconfianza del pueblo hacia todas las instancias gubernamentales, desconfianza que desembocó en desobediencia civil, ingobernabilidad y mayor represión. Ante el gran desarrollo de la iglesia de los pobres entre los indígenas, se implementó una estrategia contrainsurgente con el apoyo de los cristianos no católicos; los asesinatos de sacerdotes, aunados a la represión de las bases, hicieron que el trabajo eclesial se redujera casi exclusivamente al culto, las devociones y la administración de sacramentos.¹⁷⁶

¹⁷³ Sobre las razones de este rechazo hablamos al caracterizar la tendencia que quería construir la identidad católica del Vaticano II. Véase pp. 86s.

¹⁷⁴ Para mayor información véase Rodolfo Cardenal, *Manual de historia de Centroamérica*, UCA, El Salvador, 2003⁶; Guillermo Meléndez, *Otro mundo y otra iglesia son posibles. Un acercamiento al catolicismo centroamericano contemporáneo*, CEHILA/DEI, San José, 2008; José María Vigil, *Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua*, DEI, San José, 1990.

¹⁷⁵ El único civil que gobernó entre 1954 y 1983 (este último año es el límite temporal del presente trabajo), fue el licenciado Julio César Méndez Montenegro, en el cuatrienio 1966-1970.

¹⁷⁶ Además de los textos de Cardenal, *Manual*, y Meléndez, *Otro mundo*, véase J. Daniel Contreras, *Breve historia de Guatemala*, Piedra Santa, Guatemala, 2005.

En lo que se refiere a El Salvador, en la década de los setenta se vivió un florecimiento de las CEB y la creación de varios centros de formación de líderes laicos en diversos lugares del país. Al mismo tiempo, las publicaciones de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), fundada y dirigida por sacerdotes jesuitas, empezaron a minar la credibilidad del régimen a nivel local e internacional. Conforme la organización popular y el cuestionamiento crecían, se incrementó la represión por parte del aparato de gobierno. En un principio la represión fue selectiva, pero después se dirigió contra las bases cristianas: de las campañas de difamación y denuncias contra sacerdotes calificados de "subversivos", se pasó a la detención, desaparición y asesinato de líderes locales; y de ahí, a las masacres de campesinos y estudiantes, las expulsiones y asesinatos de sacerdotes y catequistas. Ante esto, el arzobispo de San Salvador, monseñor Oscar Arnulfo Romero, asumió un compromiso decidido con las causas del pueblo, denunciando los abusos y exigiendo el cese a la represión.¹⁷⁷ Su asesinato, ocurrido el 23 de marzo de 1980, tuvo un gran impacto en las comunidades cristianas del continente; en el caso concreto de Morelos, fue muy relevante que Méndez Arceo haya asumido el compromiso personal de acompañar al pueblo salvadoreño en su lucha de liberación y se haya desempeñado como presidente del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina (SICSAL) desde su fundación, en 1980.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Véase también Pedro Henríquez, *El Salvador. Iglesia profética y cambio social*, DEI/Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), San José, 1988.

¹⁷⁸ Don Sergio ocupó el cargo hasta su muerte, el 6 de febrero de 1992. Esos doce años –aunque de manera más intensa a partir de 1983, en que dejó la diócesis por haber llegado a los 75 años reglamentarios– los dedicó a promover la solidaridad internacional con las causas de los pueblos de América Latina.

En sus últimos años como obispo de Cuernavaca, don Sergio privilegió el respaldo y la solidaridad a Nicaragua y a los procesos revolucionarios en Guatemala y El Salvador. Las comunidades de Morelos se involucraron activamente en el proceso revolucionario centroamericano, promoviendo la formación de comités de solidaridad con dichos países. Estos comités llevaron a cabo una serie de actividades políticas y culturales para dar a conocer la situación que atravesaban los países centroamericanos.¹⁷⁹ Para dar una idea de la diversidad de eventos realizados, sólo voy a mencionar que abundaron entonces las manifestaciones, marchas, caravanas, peregrinaciones, charlas, foros, talleres, conciertos, festivales, obras de teatro, exposición de películas, exposiciones artísticas y bailes. En varios eventos se contó con la presencia de integrantes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN)¹⁸⁰, refugiados centroamericanos, sacerdotes y/o miembros de las CEB. En algunas actividades se vendían folletos, revistas, periódicos, libros y materiales sobre la realidad que se vivía en el proceso revolucionario¹⁸¹, y otras se aprovechaban para recolectar víveres, medicinas, ropa, semillas, machetes, botas, lápices, cuadernos y ayuda económica en efectivo, que posteriormente eran enviados a Nicaragua, Cuba, El Salvador, Haití y Guatemala¹⁸².

¹⁷⁹ Véase "Voz de las colonias", CS, año XIX, núm. 933, 1º de julio de 1979, p. 8; "COSAL: Foro por aniversario de revolución nicaragüense", CS, año XXI, núm. 1037, 12 de julio de 1981, p. 1; "Comité de Solidaridad con Guatemala", CS, año XX, núm. 1022, 22 de marzo de 1981, p. 1.

¹⁸⁰ Cfr. "Sandinistas en Cuernavaca desmienten", CS, año XIX, núm. 933, 1º de julio de 1979, p. 3.

¹⁸¹ Cfr. "Maratón de solidaridad con El Salvador", CS, año XXI, núm. 1060, 20 de diciembre de 1981, p. 1.

¹⁸² Testimonio de Adela Jiménez Rojas, Juanita Estrada, Concepción Díaz y Lore Landa, en *Memorias*, p. 84. Ver también Simón Hipólito Castro, "Patria libre o morir", CS, año XIX, núm. 935, 15 de julio de 1979, p. 3.

Además de participar en los eventos organizados por los diferentes comités, muchas veces las CEB, de manera independiente, llevaron a cabo actividades de diversa índole para solidarizarse con los pueblos centroamericanos.¹⁸³ Por otra parte, cabe señalar que la catedral de Cuernavaca se convirtió en un espacio abierto para informar, denunciar y promover la solidaridad. Fue frecuente en ella la presencia de refugiados, sacerdotes, miembros de CEB y enviados de los grupos revolucionarios centroamericanos, dando testimonio de las masacres de campesinos indígenas en Guatemala, de la represión al pueblo en El Salvador y de la ayuda financiera norteamericana a la contra en Nicaragua, al mismo tiempo que agradecían el acompañamiento y la solidaridad recibidos.

Quiero destacar aquí tres hechos muy puntuales que se relacionan con sendas maneras de vivir la solidaridad en la diócesis a principios de los ochenta:

1) El I Encuentro de Solidaridad con el Pueblo Salvadoreño:¹⁸⁴ se llevó a cabo en la catedral de Cuernavaca el 22 de febrero de 1981. Fue organizado por el Comité de Solidaridad con América Latina (COSAL), las CEB y el FPDH; participaron en él varios representantes del pueblo salvadoreño y más de 500 personas, interesadas en conocer y entender el proceso revolucionario, así como la relación de El Salvador con los Estados Unidos, Cuba y la Unión Soviética¹⁸⁵. En el encuentro se tomaron varios acuerdos: formar comités de solidaridad por colonia, barrio o ciudad, que estarían en comunicación con COSAL; proyectar películas y formar brigadas de información para dar a conocer lo que ocurría; exigir al gobierno

¹⁸³ Un par de invitaciones se puede ver en CS, año XIX, núm. 978, 18 de mayo de 1980, p. 8 y CS, año XX, núm. 1015, 1º de febrero de 1981, p. 8.

¹⁸⁴ Cfr. "Encuentro de solidaridad con El Salvador", CS, año , núm. 8 de marzo de 1981, p. 5.

¹⁸⁵ Cfr. Rogelio Orozco, entrevistado en "Cuernavaca", p. 32.

mexicano que rompiera relaciones con la junta de gobierno cuando lo solicitara el FSLN; enviar cartas y telegramas a la junta de gobierno salvadoreña para exigir el cese a la represión, y al gobierno estadounidense para que suspendiera la ayuda militar y económica; promover que los trabajadores morelenses dieran un día de salario para ayudar a la revolución; llevar a cabo marchas y mítines donde fuera posible; brindar solidaridad física cuando se considerara necesario; sacar un desplegado en los diarios locales; llamar a un segundo encuentro de solidaridad; brindar alojamiento a refugiados latinoamericanos en domicilios particulares; realizar jornadas de oración por la lucha del pueblo salvadoreño. Además, se entregaron 45 mil pesos y media tonelada de medicinas recolectados por las CEB.

2) El 14 de noviembre de 1982, el COSAL y el Comité Morelense de Solidaridad con el Pueblo Guatemalteco publicaron en *Correo del Sur* una carta abierta al pueblo de Morelos, denunciando el violento desalojo de refugiados guatemaltecos que se encontraban en uno de los campamentos de Chiapas:

Perseguidos y masacrados de las formas más bestiales, los indígenas guatemaltecos se ven forzados a cruzar la frontera y refugiarse en territorio mexicano. Sin embargo, la bienvenida para ellos no ha sido la "tradicional", como acostumbra nuestro gobierno, quizás porque "sólo" son indígenas o porque no son profesionales y esto implicaría una carga para el país. No cabe la menor duda de que los guatemaltecos huyen de su patria no [sic] a causa de la represión que existe en ella, por tal motivo a los refugiados guatemaltecos se les debe dar el carácter de Refugiados Políticos, como se les dio a los Chilenos y Argentinos, etc.

Terminaban haciendo un llamado al pueblo morelense para que se solidarizara con sus vecinos guatemaltecos y se pronunciara en contra de esta violación de los derechos humanos, exigiendo al gobierno mexicano que no permitiera los abusos

contra los refugiados que buscaban asilo en nuestro país.¹⁸⁶

3) Las brigadas de apoyo al corte de café en Nicaragua.¹⁸⁷ Aunque no se dieron durante el episcopado de don Sergio, no podrían entenderse sin tomar en cuenta el proceso vivido en la diócesis en los años anteriores; por otra parte, en sus inicios los brigadistas fueron, mayoritariamente, miembros de CEB, religiosas y algunos sacerdotes. La economía nicaragüense dependía en gran medida del café y el algodón, de ahí la iniciativa de formar brigadas internacionales que, en los campos de cultivo, formaron verdaderos escudos humanos para frenar los ataques de la contra –concentrada cerca de la frontera entre Nicaragua y Honduras– y permitieron a los campesinos llevar a cabo la cosecha del café. La primera brigada morelense se organizó a finales de 1984; estuvo integrada por cinco personas y se le dio el nombre de "Brigada Emiliano Zapata".¹⁸⁸ Morelos siguió enviando brigadistas hasta 1990, cuando el gobierno revolucionario perdió la presidencia en las elecciones que dieron el triunfo a Violeta Chamorro.

Para terminar, recupero algunos testimonios de integrantes de CEB que hicieron un balance de los logros y aprendizajes de esta época: "se dio apoyo y solidaridad a los pueblos de Centroamérica: El Salvador y Nicaragua, difundiendo sus luchas", "se recibió en algunas casas a refugiados de El Salvador que salían de su país por la represión que sufrían en sus lugares de origen", "se dio el apoyo físico de algunos hermanos que fueron a trabajar a Nicaragua en el corte de café",

¹⁸⁶ Cfr. "Por los refugiados guatemalteos", CS, año XXII, núm. 1104, 14 de noviembre de 1982, p. 5.

¹⁸⁷ Me baso en el artículo de Gloria González Ortega, "Solidaridad con el pueblo de Nicaragua. Trayectoria y repercusiones en la Diócesis de Cuernavaca, 1978-1991", en Crespo (dir.), *Historia de Morelos*, pp. 584-592.

¹⁸⁸ Gabriel García Ponce, *Las Ceb's en el corte del café. Memoria de la 3ª Brigada de apoyo a Nicaragua "Rubén Jaramillo"*, citado por González Ortega, "Solidaridad", p. 590.

"aprendimos a ser solidarios y hospitalarios con nuestros hermanos que buscan la justicia";¹⁸⁹ "las puertas de la catedral estaban siempre abiertas de par en par";¹⁹⁰ "en la catedral, se les permitía a hermanos de El Salvador o Nicaragua expresar sus problemáticas de la situación que estaban viviendo en su país";¹⁹¹ "participación colectiva y personal en el Comité de Solidaridad con América Latina [...] en apoyo a las luchas y revoluciones populares de Centroamérica", "nuestras acciones de solidaridad con el FSLN son muy importantes para lograr la derrota de la dictadura militar de Anastasio Somoza";¹⁹² "se realizaron campañas culturales como 'Una flor por Nicaragua', dando así la solidaridad al hermano que se levanta por su dignidad de ser hijos e hijas de Dios"¹⁹³.

4.4.1.5 La participación política de las CEB

La línea de compromiso político seguida por el obispo y buena parte de los sacerdotes y religiosas de la diócesis, generó oposición en diferentes sectores locales y nacionales. Ese tomar partido por las víctimas provocó constantes ataques en contra de la iglesia progresista morelense, a quien los grupos que detentaban el poder económico y político acusaban de "estar envenenando al pueblo contra el gobierno y creando odio y desunión entre los mexicanos"¹⁹⁴, además de hacerlos responsables de la conflictividad que se vivía en el estado¹⁹⁵.

¹⁸⁹ Testimonio de integrantes de las CEB de la parroquia de san José, Cuautla, *Memorias*, pp. 104s.

¹⁹⁰ Testimonio de Lupita Díaz, *Memorias*, p. 74.

¹⁹¹ Testimonio de Ofelia Ortiz Ocamo, *Memorias*, p. 121.

¹⁹² Testimonio de la familia Vargas Bustos, *Memorias*, pp. 129s.

¹⁹³ Testimonio de Ramón Quiroz y Agustín Figueroa, *Memorias*, p. 99.

¹⁹⁴ Diana Alarcón, periodista del *Heraldo*; citada por Elías Gutiérrez, "Alucinaciones de una pseudo periodista", CS, año XX, núm. 984, 29 de junio de 1980, pp. 3 y 7.

¹⁹⁵ A finales de los setenta, se llegó a proponer a varios presos políticos su traslado al estado de Guerrero, donde serían puestos en libertad e incorporados a la policía judicial, "con la condición de

Los grupos tradicionales no promovían la concientización del pueblo, pues les daba miedo la participación autónoma de los laicos y, sobre todo, el compromiso con la lucha de las clases populares por la transformación de la realidad. Don Sergio comentó varias veces en sus homilías las campañas de desprestigio y hostigamiento dirigidas contra la diócesis, ratificando siempre su compromiso con los más vulnerables: "Dejemos de satanizar al pueblo mayoritario insistente en sus demandas. No son agitadores ni comunistas, como no lo fueron los profetas, ni Cristo, ni lo somos los cristianos laicos, religiosas, sacerdotes, el obispo, deseosos de ser fieles al Evangelio"¹⁹⁶.

Sin embargo, el tema de la participación política generó conflictos al interior de las mismas comunidades. En 1981, en el encuentro nacional de Tehuantepec, los participantes de Morelos señalaron que "la Iglesia sufre muchos ataques por medio de desplegados, volantes, artículos"; "hay un grupo de laicos que no han aceptado la línea pastoral de la diócesis. Está muy marcado los que están a favor y en contra" y "muchos se salieron porque no les gusta la línea del obispo".¹⁹⁷ No obstante lo anterior, se puede decir que buena parte de las CEB morelenses se sumaron con entusiasmo a las actividades promovidas por el FPDH a favor de la organización de colonos, en apoyo a los obreros y maestros en huelga, en contra de la carestía de la vida, aunque no ocurrió lo mismo a la hora de apoyar la

acusar al Señor Obispo de Cuernavaca [...] y al Partido Comunista de organizar a los grupos guerrilleros que han actuado en Guerrero." Cfr. "Comunicado", CS, año xvii, núm. 864, 12 de febrero de 1978, p.5.

¹⁹⁶ Méndez Arceo, Sergio, "Dejemos de satanizar al pueblo mayoritario", homilía del 25 de septiembre de 1977, CS, vol. XVII, núm. 845, 2 de octubre de 1977, p.4.

¹⁹⁷ Cfr. "Complementación del diagnóstico", en el engargolado *Curso estudio. 6-16 - X - 80. México, Sta. Úrsula. 2. Evaluación*, en caja Talleres nacionales. 1980-1984 (TN 80-84). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.

defensa de los presos políticos. Como ya se mencionó, en un principio hubo cierta reserva —e incluso resistencia—, dado que las autoridades presentaban a los presos políticos ante la opinión pública como asaltantes, secuestradores y asesinos; sin embargo, las actividades promovidas por el frente para sensibilizar a la población lograron que las comunidades tuvieran una activa participación en la denuncia de la represión y la defensa de los presos políticos, gracias a la cual muchos de ellos obtuvieron su libertad.¹⁹⁸

Hablando sobre la participación de los católicos en las actividades y el trabajo del FPDH, Rogelio Orozco comenta:

En el frente se han ido presentando algunos problemas, pero lo importante y lo positivo de todo esto es que nuestros cristianos han ido comprendiendo que no sólo hay que buscar pureza en la lucha, muchas veces la lucha es sucia y hay que trabajar en ese ambiente difícil, donde algunos tratan de anteponer los intereses de su movimiento o partido. Con estas características es muy fácil tender a condenar todo, pero es importante valorar lo positivo y trabajar en torno a ello. Eso es lo que han estado haciendo las comunidades, además de poner condiciones y exigir que se cumplan.¹⁹⁹

Creo que entre los problemas que menciona el padre Orozco estuvo la desconfianza que sentían las comunidades por los partidos políticos y las organizaciones de izquierda, y viceversa. Se puede decir que, en general, en las CEB existía aversión a los partidos políticos; se pensaba que "aprovechan el trabajo de base de las CEB", "no se ve que sus militantes maduren políticamente" y

¹⁹⁸ Cfr. Carbajal Aguilar, "Dimensión política", p. 8. Varias veces los presos políticos de la penitenciaría agradecieron públicamente al obispo, los sacerdotes, las comunidades cristianas y el pueblo en general, su solidaridad y su apoyo tanto moral como económico. Véase, por ejemplo, "Carta abierta", fechada el 25 de mayo de 1976, CS, año xvi, núm. 776, 30 de mayo de 1976, p. 4, y "Comunicado de reclusos de la penitenciaría", CS, año xvi, núm. 781, 4 de julio de 1976, p. 6;

¹⁹⁹ Rogelio Orozco, entrevistado en "Cuernavaca", p.31.

"aprovechan la generosidad de los cristianos y la amplia red de comunicación que existe entre las CEB"²⁰⁰. Por otra parte, no se puede soslayar el temor de llegar a perder su identidad de comunidad cristiana al participar políticamente. En el encuentro nacional de Tehuantepec se abordó también el tema de la participación de las CEB en los movimientos populares, y se definieron algunos criterios para normar dicha participación. Los representantes de Morelos, a su regreso, los compartieron en un número especial de su boletín *El pueblo que lucha*. Entre esos criterios estaban: analizar la práctica de las organizaciones, buscando que tuvieran capacidad de organizar al pueblo; apoyar luchas concretas; que las CEB participaran flexiblemente, sin perder su identidad; que la participación fuera como individuos, no como comunidad; ser crítico con los partidos y ayudarlos a que verdaderamente estuvieran al servicio de las necesidades del pueblo; no perder de vista que el aporte de las CEB al movimiento popular "debe ser siempre de constante conversión al pueblo pobre y sus luchas liberadoras"; evaluar siempre cada participación; aprovechar las experiencias de otros grupos; profundizar en la dimensión política de la fe y estudiar temas políticos con ayuda de expertos²⁰¹.

En lo que se refiere a la desconfianza de los integrantes de partidos y grupos de izquierda, se puede decir que, para ellos, "el cristiano es contrarrevolucionario hasta que muestra lo contrario"; este prejuicio se basaba en la larga historia de la institución católica como legitimadora de los grupos de poder, así como en la tradicional falta de participación política de los cristianos en general, que hasta entonces habían mantenido una separación entre la fe y la vida

²⁰⁰ Cfr. Thijssen, "Proceso de inserción", p. 2.

²⁰¹ Cfr. CEB Cuernavaca, "Bloque de las CCB", *El pueblo que lucha*, pp. 13s.

cotidiana.²⁰² La relación no fue fácil pero, con el tiempo, fueron aprendiendo unos de otros. Las CEB vieron la necesidad de participar en organizaciones de la izquierda organizada, para poder crear un proyecto político alternativo e incluyente. Las organizaciones de izquierda, por su parte, se dieron cuenta de la capacidad de movilización del pueblo creyente cuando éste expresa su fe en prácticas políticas que buscan transformar la realidad. De este modo, a pesar de las dificultades y la desconfianza, se vivió entonces un rico proceso de trabajo conjunto entre cristianos y no cristianos, unidos por el compromiso común con la transformación de las estructuras injustas de la sociedad.

4.4.2 El decreto de excomunión a torturadores

No quiero terminar este apartado sin mencionar –así sea brevemente– este tema, por el impacto que tuvo entre el pueblo creyente de Morelos. A principios de 1981, la magnitud de la represión gubernamental llevó al obispo a publicar su *Decreto de excomunión para torturadores en Morelos*, inspirado por la disposición que emitieron en diciembre de 1980 dos obispos amigos en Chile para enfrentar el problema de las torturas infligidas por el régimen militar de ese país contra sus opositores.²⁰³ El decreto de don Sergio quiso ser, ante todo, "una enérgica afirmación de la dignidad del hombre y de los derechos humanos", además de "un llamado a la conciencia cristiana y una contribución a la paz pública". En él comentaba el obispo que

²⁰² Cfr. Thijssen, "Participación", p. 4.

²⁰³ Cfr. Sergio Méndez Arceo, "Decreto de excomunión para torturadores en Morelos", CS, año XX, núm. 1026, 26 de abril de 1981, p. 4. Los obispos chilenos fueron Carlos González Cruchaga –titular de la diócesis de Talca– y Alejandro Jiménez –su obispo auxiliar–, quienes el 9 de diciembre de 1980 emitieron un decreto de excomunión contra torturadores.

Entre las formas más graves en que se ofende al hermano más pequeño, su vida, su integridad y su dignidad, está la tortura, tanto física, psíquica como moral; sobre todo cuando se hace con todos los agravantes, pues la hace la autoridad puesta para proteger y promover todo lo que contribuye a la vida y a la dignidad de los ciudadanos; se hace con la fuerza y con los medios que el mismo pueblo proporciona para su seguridad y respeto; constituye una violación y traición a la confianza depositada por el pueblo en sus autoridades; se hace en la clandestinidad y con visos de legitimidad, a pesar de que su práctica está condenada en la ley de los derechos humanos.

Explicaba también el obispo en el decreto qué es la excomunión, qué pecados la merecen y quiénes son los excomulgados: el que realiza la tortura o participa en ella, el que la ordena, la promueve o la solicita, y el que pudiendo y debiendo impedirla, no lo hace. Terminaba el documento diciendo que "lo insólito de estas disposiciones debe inducir a comprender el gran amor hacia el pueblo mayoritario y en general hacia cualquier víctima de la prepotencia, así como hacia quienes cometen tamaña injusticia."

4.5 Algunas consideraciones generales

En las páginas anteriores hemos visto como el pueblo creyente de Morelos, durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo, aprendió a vivir una nueva manera de ser iglesia. En ella, el pobre se convirtió en elemento activo de una liberación en la que el sujeto no era tanto el pobre como la comunidad. En un primer momento, descubrieron que eran iglesia y que podían participar en ella de acuerdo a su capacidades. Posteriormente descubrieron su vida de pobreza y marginación, las condiciones de desigualdad, la opresión, la violación de sus derechos fundamentales, y se dieron cuenta que dependían de sus propios

recursos y organización para resolver sus problemas y transformar su realidad. Dado que en las CEB participaban personas de los diversos sectores sociales de la entidad, sobre todo colonos, campesinos, indígenas, obreros y maestros, esta composición social les permitió tener presencia en diferentes espacios y brindar su apoyo a diferentes luchas.

Cepillar la historia a contrapelo nos permite mirar críticamente la versión oficial de la historia y hacer justicia a los perdedores, al recuperar esos pasados vencidos que siguen vivos en el presente. De esta manera, la tradición de los oprimidos se convierte para nosotros en fuente de esperanza, al incorporar al conjunto de desastres provocados por la industrialización y el desarrollo turístico, una serie de experiencias de resistencia y organización que nos permite imaginar y construir una realidad distinta.

Cabe señalar que, al igual que ocurrió en el resto del país, no todos los católicos morelenses se involucraron en el proceso de renovación eclesial. No obstante, y a pesar de que no todos los sectores católicos asumieron la línea pastoral propuesta por el obispo, el proceso que se vivió en Cuernavaca en esos años fue muy significativo. Aunque fueron frecuentes los conflictos y los enfrentamientos con diversos sectores conservadores, Cuernavaca se convirtió en un referente para el resto del país, del continente y del mundo.

A manera de conclusión

A manera de conclusión

*La semilla sembrada por don Sergio, Illich y Lemerrier,
había calado hondo. En las periferias, en los rincones
de Morelos, calladamente, continúa floreciendo.*

Javier Sicilia

En este trabajo quise reconstruir la historia del pueblo creyente de Morelos durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo, privilegiando la realidad vivida por los sectores populares, es decir, analizando y valorando el proceso a partir de la manera como estos sectores percibieron, sintieron y vivieron los cambios que se dieron en la entidad en aquellos años. Con ello pude comprobar que, la historia vivida, no era la única posible que podía desarrollarse, además de recuperar algunos de esos pasados vencidos de los que habla Benjamin, cuyo cúmulo de experiencias nos permite alimentar, de manera permanente, las luchas del presente.

Elaboro mis conclusiones a partir de las preguntas planteadas al inicio de la investigación, a saber: ¿qué implicaciones tuvo, para el pueblo creyente de Morelos, el reconocerse como sujeto de su propia historia?, ¿qué modificaciones hubo en su participación religiosa, política y social?, ¿qué aportaron las comunidades eclesiales de base a los movimientos populares que se desarrollaron en el estado en esos años?, ¿de qué manera contribuyeron al fortalecimiento de las resistencias populares? Veamos.

1. ¿Qué implicaciones tuvo, para el pueblo creyente de Morelos, el reconocerse como sujeto de su propia historia?

Durante el episcopado de Méndez Arceo, las comunidades cristianas de Morelos fueron espacios privilegiados de formación, participación y organización del pueblo

pobre. Éste, poco a poco, empezó a hacer a un lado su antigua actitud de escuchar y obedecer, al tomar conciencia de que todos tenían algo que aportar, aunque fueran pobres o no tuvieran estudios. Esto generó cambios importantes en su manera de percibirse, aumentando la confianza en sí mismos y en sus posibilidades de cambiar las cosas. Al mismo tiempo, esa nueva percepción les llevó a modificar sus relaciones con los demás y su manera de participar en la iglesia y la sociedad: aprendieron a analizar la realidad, a discutir los problemas de su comunidad, a buscar juntos alternativas de solución, a tomar decisiones y actuar.

El análisis de los problemas cotidianos a la luz de la fe, trajo consigo una reflexión crítica sobre la necesidad de cambios estructurales como única vía para superar las condiciones de pobreza y marginación en que vivían, y les hizo darse cuenta de la importancia de organizarse para transformar su realidad. Por otra parte, al descubrir que la vivencia de la fe cristiana supone, inevitablemente, una postura política –sea para perpetuar el sistema vigente o para transformarlo– muchos grupos empezaron a cuestionar críticamente las actividades realizadas hasta entonces y a promover aquéllas que favorecieran la toma de conciencia y la organización popular.

2. ¿Qué modificaciones hubo en su participación religiosa, política y social?

Los integrantes de las CEB descubrieron que el reino de Dios es una realidad que se construye en la tierra, y que la lucha por la justicia social es la lucha por construir el reino de Dios. Esto implicó una nueva presencia y una nueva acción como iglesia en la sociedad, aunque hay que señalar que no todos respondieron

de la misma manera. Algunos no llegaron a dar el paso a lo social y se quedaron en lo ritual,¹ aunque hubo otros que sí asumieron el compromiso social como compromiso cristiano, pese a las rupturas y conflictos que esto trajo consigo –en la medida que implicaba cuestionar las relaciones con los demás y con los poderes establecidos.

Los que se abrieron al cambio se preguntaron por el sentido de su fe y optaron por dar razón de ella en el compromiso con las causas de la justicia, la paz y la solidaridad, para modificar la realidad en todas sus dimensiones. Al poco tiempo, la esperanza en un futuro distinto los llevó a articularse con otros grupos, creyentes y no creyentes, en busca de alternativas para transformar la sociedad. De esta manera ejemplificaron ese carácter subversivo de la esperanza del que hablan Horacio Cerutti y Carlos Mondragón, cuando ésta moviliza a la sociedad y se convierte en detonante de cambios: "la esperanza en un futuro distinto, con un rostro más humano, une a creyentes y no creyentes en diversos proyectos para transformar la sociedad. La esperanza, así, puede adquirir un carácter subversivo e impulsar a la acción, expresándose de múltiples maneras"².

3. ¿Qué aportaron las comunidades eclesiales de base a los movimientos populares que se desarrollaron en el estado de Morelos en esos años?

A principios de 1987, las CEB de Cuernavaca realizaron una evaluación sobre su proceso de inserción en el movimiento popular. De acuerdo con esta evaluación, las comunidades se relacionaron con las organizaciones populares de manera

¹ Cf. Humberto Angel T., "Don Sergio Méndez Arceo y las comunidades eclesiales de base", en *Recuperando la memoria de Don Sergio Méndez Arceo*, Fundación Don Sergio Méndez Arceo, Cuernavaca, 2000, p. 44 (pp.41-47).

² Cerutti y Mondragón, *Religión y política*, p. 9.

más bien coyuntural: fueron solidarias en los momentos de lucha abierta, estuvieron presentes en las huelgas, se sumaron a sus demandas y participaron en marchas y manifestaciones; sin embargo, fueron pocas las iniciativas que nacieron de las CEB, que solían participar poco en la organización, planeación y evaluación de las actividades.

A pesar de lo anterior, las comunidades consideraban como algo positivo su participación en el movimiento popular; pensaban que les había hecho perder el miedo a la lucha y que les ayudó a madurar en la fe, al existir "una sana relación entre la formación en la fe y el compromiso socio-político". Por otro lado, aseguraban que las organizaciones populares también habían aprendido de las comunidades, sobre todo en lo que se refiere al trabajo de base, al espíritu comunitario y a la responsabilidad y el compromiso en acciones a favor del pueblo.³

Como ya se señaló, la colaboración entre cristianos y militantes de izquierda no fue fácil⁴, a causa de los prejuicios y temores de ambas partes. Sin embargo, el testimonio de solidaridad y compromiso de las CEB, así como el respeto a su forma de vivir y celebrar la fe por parte de los grupos de izquierda, logró que se diera un rico proceso de trabajo conjunto, en el que ambos sectores fueron descubriendo que los otros también podían hacer aportes valiosos para

³ [Gerardo Thijssen], "Proceso de inserción de las CEBs de Morelos en el movimiento popular (realidad-logros-fallas-métodos-tareas)", 7 de febrero de 1987, 6 pp. Archivo Gerardo Thijssen. José Martínez Cruz, en conversación sostenida los días 8 y 15 de diciembre de 2008, señaló como aporte de las CEB a los grupos de izquierda –además de "la presencia solidaria en las luchas"–, el haberles enseñado "a pedir la palabra en las reuniones, a tomar nota y elaborar actas de los asuntos tratados, a formar comisiones para dividirse el trabajo y ser más ordenados en cuanto a la forma de trabajar."

⁴ Véase pp. 210-212.

transformar la realidad, y que las divisiones sociales no se daban tanto entre creyentes y no creyentes como entre opresores y oprimidos.

A propósito del aporte de las CEB a los movimientos populares, el mismo Méndez Arceo consideraba que era muy variado, dependiendo de la zona en que estuvieran y del tiempo que llevaran en el proceso, aunque señalaba que las organizaciones estaban muy atentas a las comunidades porque "se imaginan que son más fuertes de lo que en realidad son y que hay más conciencia de la que hay." Aunque estaba convencido de los logros alcanzados y de la necesidad de seguir privilegiando esa línea de trabajo en la diócesis,⁵ reconocía que faltaba mucho por hacer: "Las comunidades pueden llegar a ser un peso muy fuerte, con cristianos comprometidos con los frentes o con los partidos, pero se necesita mucha madurez. No tienen que abandonar la comunidad para tomar ese compromiso, pues se pierden la reflexión cristiana y libre"⁶.

4 ¿De qué manera contribuyeron al fortalecimiento de las resistencias populares?

Considero que el aporte principal de las CEB tiene que ver con su nueva comprensión de la fe. A partir de Medellín, y de manera especial con el desarrollo de la teología de la liberación, los cristianos de América Latina empezaron a ver la fe ya no como un conjunto de conocimientos revelados a la jerarquía —"que se debían aceptar porque no se podían conocer"—, sino como la "esperanza de

⁵ Fue uno de los cinco consejos que dio a sus sacerdotes antes de irse de la diócesis: "si hasta ahora algunos no se preocupaban tanto por las comunidades eclesiales de base, conviértanse los que no se preocupan, síganle por ahí, esa gente que toma dignidad, porque la palabra de Dios, escrita y acontecida, es decir, profética, la reflexionan. ¡Cómo crecen en dignidad esas gentes!". En "Cinco últimos consejos", volante impreso con motivo del año jubilar por el centenario de su natalicio, 2007.

⁶ Videla, *Sergio Méndez Arceo*, p. 135.

justicia real que se manifiesta en actos de amor-justicia relacionados con la historia concreta de los hombres. No es pues un modo de conocer, sino una actitud ante la vida."⁷ De acuerdo con el teólogo puertorriqueño Samuel Silva Gotay, la fe "viene a ser la certidumbre radical de la posibilidad de transformación del mundo en un reino de justicia para los pobres y oprimidos".⁸

En la introducción de este trabajo señalé mi interés por destacar sobre todo la función profética que José Comblin atribuye a la religión, es decir, la religión como fuerza de cambio a partir del aporte que hacen los creyentes para la transformación de las estructuras sociales. Considero que esa nueva manera de entender la fe, concebida como esperanza y compromiso de justicia, empieza a surgir cuando el pueblo realiza su propia lectura de los textos sagrados y los interpreta a partir de su realidad de pobreza y marginación. Esta confrontación de la propia vida con la palabra de Dios llevó a buena parte del pueblo creyente de Morelos a dar un nuevo sentido a su ser y quehacer cristianos, y a participar en los movimientos sociales motivados por la utopía del reino de Dios. Es en esta dimensión utópica donde ubico la fuerza de lo religioso, en tanto orientadora de la historia, movilizadora de resistencias en contra del orden establecido e impulsora de alternativas de vida digna para todas y todos.⁹

⁷ Samuel Silva Gotay, citado por Concha Malo y cols., *Participación*, p. 17.

⁸ Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981. Citado por Concha Malo y cols., *Participación*, p. 17.

⁹ Aunque la palabra utopía suele asociarse con "lo imposible" o "lo irrealizable", Araceli Mondragón nos dice que, "en el caso del pensamiento antiguo las utopías pertenecen a una esfera completamente separada del plano histórico concreto; en cambio en el pensamiento moderno, las utopías tienen vínculos, en mayor o menor grado con la realidad concreta. Entre utopía y realidad se ubica la acción como medio de transformación que acorta la distancia entre las dos esferas." Más adelante señala que sus dos posibles significados (derivados de u-topía, sin lugar, y eu-topía, mejor lugar) "son complementarios y representan, en primer lugar, la crítica de las condiciones

Coincido con Díaz Núñez en considerar la utopía "no como escape de la realidad, sino como posibilidad de transformación y cambio frente a condiciones inhumanas, en una franca opción por los pobres. Una búsqueda no de sueños irrealizables sino de posibilidades reales y concretas, como anticipación del reino de Dios; y a la par de ésta, la liberación entendida en su carácter integral."¹⁰

Es indudable que las CEB de Morelos tuvieron experiencias exitosas, que lograron cambios reales y específicos; si bien es cierto que también hubo fracasos, considero que sus acciones nos demuestran ampliamente el aporte que se puede dar desde la dimensión espiritual y la fe religiosa para la transformación de la sociedad. Las CEB morelenses, al participar en los movimientos populares que se vivieron en la entidad durante el episcopado de Méndez Arceo, dieron muestra de la capacidad de movilización del pueblo creyente, a partir de su fe, para asumir la causa de la justicia y contribuir a la formación de una sociedad distinta, más justa y más fraterna. En otras palabras, demostraron la fuerza de lo religioso en la construcción de alternativas socio-políticas de cambio social.

A mediados de los ochenta la situación en el estado se modificó, debido al cambio de obispo –que trajo consigo la desintegración de los equipos pastorales parroquiales– y a la política populista y represiva del gobierno –que solucionaba parcialmente las necesidades del pueblo y reprimía severamente a las

presentes y la imposibilidad de mejores condiciones dentro de los límites de éstas y, en segundo, la posibilidad de trascender esos límites mediante un cambio basado en una crítica que, mediante la acción, transforme las relaciones existentes." Véase Araceli Mondragón González, "La función práctica de las utopías como crítica ética de la realidad. Escatología y utopía en el pensamiento de Emmanuel Lévinas". Tesis de maestría en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, D.F., 2003, pp. 12 y 24.

¹⁰ Díaz Núñez, "Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento", en Cerutti y Mondragón, *Religión y política*, pp. 147s.

organizaciones populares independientes. Sin embargo, y a pesar de que las condiciones y las formas de participación no son las mismas, las CEB de Morelos se han seguido involucrando en los procesos históricos al lado de los pobres, no han dejado de tejer lazos de solidaridad con otros pueblos y otras luchas, y, sobre todo, han tenido la capacidad de fomentar la mística de la esperanza, de la resistencia activa, convencidas de que ésa es la mejor manera de expresar su fe y su compromiso cristianos.

Espero que este trabajo, al recuperar retazos de la memoria de lucha y resistencia del pueblo de Morelos a partir de la realidad de los derrotados y olvidados por la historia, pueda contribuir –de alguna manera– a fortalecer su proyecto histórico de construcción de una realidad distinta, y a mantener encendida esa chispa de esperanza que –en palabras de Aguirre Rojas– "desde los agravios del pasado, y desde los conflictos del presente, mira siempre hacia el futuro, en la búsqueda de un posible mejor porvenir."¹¹

¹¹ Aguirre Rojas, *Antimanual*, p. 127.

Fuentes consultadas

Fuentes consultadas

Archivos

Archivo Gerardo Thijssen, Casa de Encuentros, A.C., Cuernavaca, Morelos.

Archivo de la Secretaría Nacional de CEB, México, D.F.

Archivo Sergio Méndez Arceo – Yautepec, Morelos (ASMA-Yautepec).

Fuentes bibliográficas

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Antimanual del mal historiador. O ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, Contrahistorias, México, 2004⁷.

-----, "Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a 'contrapelo'", en *Retratos para la historia*, Contrahistorias, México, 2006, pp. 29-51.

Ángel T., Humberto, "Don Sergio Méndez Arceo y las comunidades eclesiales de base", en Fundación Don Sergio Méndez Arceo, *Recuperando la memoria de Don Sergio Méndez Arceo*, Fundación Don Sergio Méndez Arceo, Cuernavaca, 2000 (Memorias de Don Sergio Méndez Arceo, 1), pp. 41-47.

Arias, Patricia, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia católica en México, 1970-1978*, UNAM-IIS, México, 1981, (*Cuadernos de Investigación Social*, 5).

Azevedo, Marcelo de C., "Comunidades eclesiales de base", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis II*, Trotta, Madrid, 1994², pp. 245-263.

Benjamin, Walter, *Diario de Moscú*, editado a partir del texto manuscrito con notas de Gary Smith, pról. de Gershom Scholem y versión castellana de Marisa Delgado, Taurus, Buenos Aires, 1990.

-----, *Infancia en Berlín hacia 1900*, trad. Klaus Wagner, Alfaguara, Madrid, 1982².

Beozzo, José Óscar, *Cristianismo e iglesias en América Latina en vísperas del Vaticano II*, DEI-CEHILA, San José, 1994 (Historia de la iglesia y de la teología).

Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, trad. Sergio Fernández Bravo, Siglo XXI, México, 1989.

Bizberg, Ilán, "Auge y decadencia del corporativismo", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México*, t. 1: *Transformaciones y permanencias*, Océano, México, 2003 (Con una cierta mirada), pp. 313-366.

Bizberg, Ilán y Lorenzo Meyer (cords.), *Una historia contemporánea de México*, tomo 1: *Transformaciones y permanencias*, Océano, México, 2003 (Con una cierta mirada).

- , *Una historia contemporánea de México*, t. 2: *Actores*, México, 2003 (Con una cierta mirada).
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense/FCE, México, 1993, pp. 167-427.
- , "Religiosidad, creencias e iglesias en la época de transición democrática", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer, *Historia*, t. 2: *Actores*, Océano, México, 2005 (Con una cierta mirada), pp. 225-298.
- Boff, Leonardo, "La «Iglesia Popular»: su teología, su justificación y su misión", en ...*Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986² (Presencia teológica, 31).
- Calvillo Esparza, José Luis, "La solidaridad liberadora y la hermenéutica bíblica: don Sergio, majar a yunque la palabra solidaria", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 247-276.
- Camino, Maura, "Transiciones del ideario latinoamericano. CIDOC: de la tensión utópica a la innovación intercultural", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 531-545.
- Cardenal, Rodolfo, *Manual de historia de Centroamérica*, UCA, El Salvador, 2003⁶.
- Castro, Simón Hipólito, *De albañil a preso político*, Posada, México, 1978.
- CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina. O debate metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- , *Para una Historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)*, Nova Terra, Barcelona, 1975.
- Cerutti Goldberg, Horacio y Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, UNAM-CCYDEL, México, 2006 (Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 1).
- Codina, Víctor, *Para comprender la ecclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 121-128.
- Comblin, José, "La doctrina de la Seguridad Nacional", en la recopilación elaborada por el Equipo SELADOC, *Panorama de la Teología latinoamericana IV: Iglesia y Seguridad Nacional*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 41-60.

- , "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la Seguridad Nacional", en la recopilación elaborada por el Equipo SELADOC, *Panorama de la Teología latino-americana IV: Iglesia y Seguridad Nacional*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 185-207.
- Concha Malo, Miguel, "Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una iglesia nueva*, Centro de Reflexión Teológica (CRT)/Servir, México, 1978 (Teología latinoamericana, 7), pp. 160-203.
- , Oscar González Gari y Lino F. Salas, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México, 1986.
- Condés Lara, Enrique, *Represión y rebelión en México (1959-1985)*, libro y 2 CDs, BUAP/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.
- Contreras, J. Daniel, *Breve historia de Guatemala*, Piedra Santa, Guatemala, 2005.
- Del Valle, Luis, "Hacia una prospectiva teológica a partir de acontecimientos", en *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, s.ed., México, 1975, pp. 103-127.
- Diagnóstico sociocultural del Estado de Morelos*, SEP-Subsecretaría de Cultura-Dirección General de Culturas Populares, México, 1988.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo, "Fuerza y sentido de la Teología de la Liberación latino-americana", en María Alicia Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, Miguel Ángel Porrúa/UAEM, México, 2006, pp. 167-180.
- , "Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento", en Horacio Cerutti Goldberg y Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, UNAM-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 2006 (Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 1), pp. 145-163.
- Dussel, Enrique, Dussel, *20 tesis de política*, Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2006.
- , "Aclaraciones metodológicas", en *Historia general de la iglesia en América Latina*, t.I: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, CEHILA/Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 17-102.
- , *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, CEE, México, 1979 (Religión y cambio social).
- , *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro, Madrid, 1992⁶.
- , "Palabras preliminares", en *Historia general de la iglesia en América Latina*,

- t.i: *Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, CEHILA/Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 11-13.
- , "Presentación", en CEHILA, *Para una Historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)*, Nova Terra, Barcelona, 1975.
- , "Reflexiones sobre la metodología para una Historia de la Iglesia en América Latina", en CEHILA, *Para una Historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)*, Nova Terra, Barcelona, 1975, pp. 23-40.
- Fazio, Carlos, "Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 195-222.
- , *La cruz y el martillo. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*, Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1987.
- , *Don Sergio Méndez Arceo y el 68. No quiero ser perro mudo*, Equipo Celebrando a don Sergio, México, 1998.
- Frei Betto, *17 días de la iglesia latinoamericana. Diario de Puebla*, trad. Cristina Canoura, CRT, México, 1979 (Serie Historia latinoamericana).
- Fundación Don Sergio Méndez Arceo, *Recuperando la memoria de Don Sergio Méndez Arceo*, Fundación Don Sergio Méndez Arceo, Cuernavaca, 2000 (Memorias de Don Sergio Méndez Arceo, 1).
- Gandler, Stefan, "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?", en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM-FFyL/Era, México, 2005, pp. 45-88.
- García, Jesús, "La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla", en María Alicia Puente Lutteroth (comp.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS/CEHILA, 1993, pp. 181-195.
- , "La iglesia mexicana desde 1962", en Enrique Dussel (coord.), *Historia general de la iglesia en América Latina*, t. v: México, Sígueme/Paulinas, México, 1984 (El peso de los días, 15), pp. 361-466.
- , "La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla", en María Alicia Puente Lutteroth, *Hacia una historia mínima de la iglesia en México*, JUS/CEHILA, México, 1993, pp. 181-195.
- García González, Jesús, "Don Sergio Méndez Arceo y la iglesia latinoamericana", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 157-171.
- García Jiménez, Plutarco, "Estructura del sector agropecuario y movimientos sociales en Morelos", en Úrsula Oswald, (coord.), *Mitos y realidades del*

- Morelos actual*, UNAM-CRIM, México, 1992, pp. 143-220.
- Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación*, Era, México, 2006.
- Gollás, Manuel, "Breve relato de cincuenta años de política económica", en Ilán Bizberg y Lorenzo Meyer (coords.), *Una historia contemporánea de México*, t. 1: *Transformaciones y permanencias*, Océano, México, 2003 (Con una cierta mirada), pp. 223-312.
- Gomes de Souza, Luiz Alberto, "Novos jeitos de ser Igreja: Ação Católica especializada na gênese das CEB's; o caso do Brasil", en Ma. Alicia Puente Lutteroth (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Facultad de Humanidades-UAEM/CONACYT/CEHILA, Cuernavaca, 2002, pp. 57-67.
- González Gary, Oscar, "Poder y presiones de la iglesia", en Pablo González Casanova y Héctor Aguilar Camín (coords.), *México ante la crisis. El impacto social y cultural/Las alternativas*, Siglo XXI, México, 2004⁷, pp. 238-294.
- González Ortega, "Solidaridad con el pueblo de Nicaragua. Trayectoria y repercusiones en la Diócesis de Cuernavaca, 1978-1991", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 584-592.
- Gutiérrez, Gustavo, "Apuntes para una teología de la liberación", en Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves y Hugo Assman, *Religión, ¿instrumento de liberación?*, trad. de Linda Bimbi, Marova/Fontanella, Madrid/Barcelona, 1973, pp. 23-76.
- , *Teología desde el reverso de la historia*, CEP, Lima, 1977.
- Gutiérrez Quintanilla, Lya, *Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich*, La Jornada Morelos, Cuernavaca, 2007.
- Henríquez, Pedro, *El Salvador. Iglesia profética y cambio social*, DEI/Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), San José, 1988.
- Hernández Chávez, Alicia, *Breve historia de Morelos*, El Colegio de México/FCE, México, 2002.
- Hernández Hernández, Aura, "El Morelos jaramillista", en Martínez Cruz y cols., *Desde abajo. La izquierda y los movimientos sociales en Morelos*, Convergencia Socialista, México, 2002, pp. 45-77.
- Historia general de México*, vol. 2, El Colegio de México, México, 1994.
- Hoornaert, Eduardo (ed.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1995.

- Houtart, François, *Sociología de la religión*, prefacio Fernando Martínez Heredia, UIA/Plaza y Valdés, México, 2001.
- Libânio, João Batista, *A Volta à Grande Disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*, Edições Loyola, São Paulo, 1984² (Teologia e Evangelização, 4).
- Loaeza, Soledad, "La construcción de un país moderno, 1945-2000", en Enrique Florescano, *Arma la historia. La nación mexicana a través de dos siglos*, Grijalbo, México, 2009, pp. 201-284.
- López Beltrán, Lauro, "Consagración episcopal de don Sergio Méndez Arceo", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 91-103.
- López Bucio, Baltasar, *El movimiento estudiantil del 68: su impacto en la diócesis de Cuernavaca*, s.p.i.
- , "Los pasos de don Sergio", en María Alicia Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latino-americanos, 1960-1992*, Miguel Angel Porrúa/UAEM, México, 2006, pp. 301-315.
- , "La solidaridad de don Sergio con el Dr. Iván Illich. El 'proceso' a CIDOC", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 173-193.
- Löwy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, trad. Josefina Anaya, Siglo XXI, México, 1999.
- , "Reflexiones sobre América Latina a partir de Walter Benjamin", en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM-FFyL/Era, México, 2005, pp. 35-43.
- Lucci, Giovanni, *Recuerdos de un monasterio*, UAEM-UNICEDES, Cuernavaca, 2000 (Movimientos Sociales Morelos Siglo XX).
- Maduro, Otto, "Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina", en Pablo Richard (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina. VIII Encuentro latinoamericano de CEHILA*, Lima (1980), CEHILA/DEI, San José, 1981.
- , *Religión y conflicto social*, CEE/CRT, México, 1981.
- Martín-Barbero, Jesús, "Mis encuentros con Walter Benjamin", prólogo, en Jesús Martín-Barbero y Hermann Herlinghaus, *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*, Iberoamericana/Vervuert Verlag, Madrid, 2000, pp. 1-14.
- Martínez Cruz, José y cols., *Desde abajo. La izquierda y los movimientos sociales en Morelos*, Convergencia Socialista, México, 2002.
- Meléndez, Guillermo, "Década de 1970: el surgimiento de una iglesia profética en

- Centroamérica", en María Alicia Puente Lutteroth (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, Miguel Ángel Porrúa/UAEM, México, 2006, pp. 263-299.
- , *Otro mundo y otra iglesia son posibles. Un acercamiento al catolicismo centro-americano contemporáneo*, CEHILA/DEI, San José, 2008.
- Memorias del primer Foro Testimonial "Don Sergio Méndez Arceo"*, UNICEDES-UAEM/ Fundación Don Sergio Méndez Arceo, Cuernavaca, 2003.
- Méndez Arceo, Sergio, *Compromiso cristiano y liberación*, vol. 1, CEE/Nuevomar, México, 1985.
- , *Compromiso cristiano y liberación*, vol. 2, CEE, México, 1988.
- , "Desacralización para el desarrollo", s.p.i. Originalmente fue publicado en *La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución*, Nuestro tiempo, México, 1968, pp. 239-247.
- , *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la iglesia de hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1979 (Tercer mundo/Tercera iglesia).
- , *Salió el sembrador. Desde la catedral de Cuernavaca*, CRT, México, 1978.
- Mier Merelo, Armando, *Sujetos, luchas, procesos y movimientos sociales en el Morelos contemporáneo*, UAEM-UNICEDES, Cuernavaca, 2003.
- Mondragón González, Carlos, "Utopía y religión en América Latina: la subversión de la esperanza", en Horacio Cerutti Goldberg y Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, UNAM-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 2006 (Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 1), pp. 109-118.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel, "Don Sergio Méndez Arceo y la religiosidad popular de Ocotepéc", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 593-601.
- Oliveros Maqueo, Roberto, "Memoria y desafíos del caminar del cristianismo en América Latina", en Amerindia, *¿Es posible otro mundo? Reflexiones desde la fe cristiana*, Amerindia, 2004.
- Oswald, Úrsula, (coord.), *Mitos y realidades del Morelos actual*, UNAM-CRIM, México, 1992.
- , "Transformaciones socio-productivas en el estado de Morelos", en *Mitos y realidades del Morelos actual*, UNAM-CRIM, México, 1992, pp. 65-141.

- Pacheco Hinojosa, María Martha, *La Iglesia católica en la sociedad mexicana (1958-1973)*. Secretariado Social Mexicano. Conferencia de Organizaciones Nacionales, IMDOSOC, México, 2005.
- Pixley, Jorge, "La iglesia, sacramento de unidad: el ecumenismo de don Sergio Méndez Arceo", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 293-307.
- Puente Lutteroth, María Alicia, (coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, Miguel Ángel Porrúa/UAEM, México, 2006.
- , "De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base: algunas experiencias laicales en los últimos cincuenta años en México", en Puente Lutteroth, *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Facultad de Humanidades-UAEM/CONACYT/CEHILA, Cuernavaca, 2002, pp. 185-202.
- (comp.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS/CEHILA, México, 1993.
- (ed.), *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, Facultad de Humanidades-UAEM/CONACYT/CEHILA, Cuernavaca, 2002.
- Puertas, Pilar, "El aporte de los cristianos de Morelos a una cultura de los derechos humanos, 1968-1983", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 560-571.
- Quaresma Filho, Hermínio, "Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio Vaticano II, 1962-1965", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 520-530.
- Quintanilla, Julia y José Martínez Cruz, "Frente Pro Derechos Humanos", en José Martínez Cruz y cols., *Desde abajo. La izquierda y los movimientos sociales en Morelos*, Convergencia Socialista, México, 2002, pp. 83-94.
- Ramírez Saiz, Juan Manuel, *El movimiento urbano popular en México*, Siglo XXI,

- México, 1986.
- Rentería Chávez, Leticia, y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000.
- Richard, Pablo, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, San José, 1990.
- y Guillermo Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central*, DEI, San José, 1982.
- Robles Ubaldo, Humberto Juventino, *Crónica de una lucha (Movimiento Magisterial de Morelos)*, s.p.i.
- Rockefeller, Nelson A., *The Rockefeller Report on the Americas: The Official Report of a United States Presidential Mission for the Western Hemisphere*, Quadrangle Books, Chicago, 1969 (New York Times Books).
- Rouquié, Alain y Stephen Suffern, "Los militares en la política latinoamericana desde 1930", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 12: *Política y sociedad desde 1930*, Trad. Jordi Beltrán, Crítica-Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997, pp. 282-341.
- Rueda Smithers, Salvador, "La dinámica interna del zapatismo. Consideración para el estudio de la cotidianeidad campesina en el área zapatista", en Horacio Crespo (coord.), *Morelos: cinco siglos de historia regional*, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México/UAEM, México, 1984, pp. 225-249.
- Sánchez Arteaga, *Historia regional de Morelos. Perfil socio-económico*, Limusa/CONALEP/ SEP, México, 2001.
- Sánchez Campos, Ángel, "Don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 105-143.
- , "Don Sergio Méndez Arceo y la cultura", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 225-234.
- , "La tierra de Morelos. De los hacendados a los fraccionadores", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo 8: Ma. Victoria Crespo y Luis Anaya Merchant (coords.), *Política y sociedad en el Morelos posrevolucionario y contemporáneo*, Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010, pp. 572-583.

- Sánchez Sánchez, José, *La comunidad eclesial de base en un mundo globalizado*, Palabra Ediciones, México, 2006.
- Sarmiento Silva, Sergio, *Morelos: sociedad, economía, política y cultura*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1997.
- Secretariado Social Mexicano, *Don Sergio. Servidor de la vida y la dignidad humana*, Equipo celebrando a don Sergio, México, 1999.
- Sobrino, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Trotta, Madrid, 2007.
- Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología Fe y Desarrollo*, Progreso, México, 1970.
- Steiner, Uwe, *Walter Benjamin. An Introduction to His Work and Thought*, transl. by Michael Winkler, The University of Chicago Press, Chicago/London, 2010.
- Suárez, Luis, *Cuernavaca ante el Vaticano*, Grijalbo, México, 1970.
- , "Iglesia y política en la perspectiva de don Sergio Méndez Arceo", en Leticia Rentería Chávez y Giulio Girardi (coords.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora. Testigo, teólogo y profeta de América Latina*, Dabar, México, 2000, pp. 235-244.
- Tamayo-Acosta, Juan José, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 1989.
- Va por ti el compromiso. Testimonios sobre don Sergio Méndez Arceo*, Dabar, México, 2002.
- Videla, Gabriela, *Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo*, Juan Pablos, México, 2010².
- Vigil, José María, *Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua*, DEI, San José, 1990.
- Wingartz Plata, Óscar, "Utopía y revolución. ¿Una necesidad de nuestro tiempo?", en Horacio Cerutti Goldberg y Carlos Mondragón González (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, UNAM-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 2006 (Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 1), pp. 165-178.
- Witte, Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, trad. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2002².
- Wobeser, Gisela von, "Las haciendas azucareras en Cuernavaca y Cuautla en la época colonial", en Horacio Crespo (coord.), *Morelos: cinco siglos de historia regional*, CEHAM/UAEM, México, 1984, pp. 107-113.
- Zenteno, Arnaldo, *Las Comunidades Eclesiales de Base en México*, CAM, México, 1983.

Fuentes hemerográficas

- Azevedo, Marcelo de C., "Comunidades eclesiales de base", *Caminando hacia Aparecida. Aportes teológicos*, núm. 6, Amerindia, septiembre de 2006, pp. 2-19.
- Beozzo, José Oscar, "Los resultados de la discusión historiográfica en la CEHILA", en *xx Siglos*, año x, núm. 42, Madrid, 1999/4, pp. 97-114.
- , "Valor e limite da explicação histórica", en *Vida Pastoral*, núm. 121, São Paulo, marzo - abril 1985, pp. 27-64.
- Cámara, Gabriel, "El Congreso de Teología: reflexión general sobre su significado", en *Christus*, año xxxv, núm. 413, México, abril 1970, pp. 404-407.
- CEHILA, *Vinte anos de Produção Historiográfica da CEHILA. Balanço Crítico*, en *Boletín CEHILA* 47-48, São Paulo, marzo 1994.
- Colonos del Frente Pro-Derechos Humanos de Morelos, "El movimiento popular en Morelos: sus luchas, organización y perspectivas", en *Brecha*, núm. 6, CIDOPV, México, septiembre-octubre 1981, pp. 24-27.
- "Conclusiones del Primer Congreso Nacional de Teología", en *Christus*, año xxxv, núm. 411, México, febrero 1970, pp. 174-314.
- "Congreso Nacional de Teología", en *Christus*, año xxxv, núm. 410, México, enero 1970, pp. 54-86.
- "Contra la represión en México", en *Servicio informativo ALAI*, 2a época, año 5, núm. 1, Montreal, Canadá, 11 de septiembre de 1981, p. 1.
- Correo del Sur*, semanario de Cuernavaca, años I-XXII, núms. 1-1127, Cuernavaca, Morelos, 21 de mayo de 1961 a 15 de mayo de 1983.
- "Cuernavaca, historia de un pueblo y su pastor", en *Christus*, año XLIX, núms. 579-580, México, octubre-noviembre 1984.
- "Cuernavaca, una iglesia que abre brecha", en *Brecha*, núm. 3, CIDOPV, México, marzo-abril 1981, pp. 29-32.
- "Derechos humanos y la política de Carter, Los", en *Boletín ALAI*, año 1, núm. 24, Montreal, Canadá, 8 de septiembre de 1977, p. 119.
- Dussel, Enrique, "Tensiones que constituyen la personalidad funcional de CEHILA", en CEHILA, *Vinte anos de Produção Historiográfica da CEHILA. Balanço Crítico*, *Boletín CEHILA* 47-48, São Paulo, marzo 1994, pp. 15-17.
- Frei Betto, "Relación entre fe y política. La práctica liberadora de Jesús. Cristianismo y marxismo. La mística", en *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*, año 13, núm. 31, Managua, enero-junio 2006, pp. 147-164.

- García-Gutiérrez Gómez, Mercedes, "Don Sergio Méndez Arceo, 'profecía y libertad'", en *Documentos del ocote encendido*, núm. 31, Zaragoza, España, febrero 2004, pp. 1-34.
- Gutiérrez, Gustavo, "Teología y ciencias sociales", en *Páginas*, núms. 63-64, CEP, Lima, septiembre de 1984, pp. 4-15.
- Houtart, François, "Religión y movimientos populares contemporáneos", en *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*, año 10, núm. 25, Managua, enero-junio 2003, pp. 67-76.
- "II Jornada de pastoral en el xxx aniversario de la ordenación episcopal de don Sergio Méndez Arceo. La iglesia de Cuernavaca, evaluación y proyecto", en *Servir. Teología y pastoral*, año XVIII, núm. 99, México, 1982, pp. 323-355.
- López Bucio, Baltasar (comp.), *Cuernavaca. Fuentes para el estudio de una diócesis I. Documentos y reacciones de prensa 1959-68*, CIDOC, Dossier 31, Cuernavaca, 1968.
- , *Don Sergio Méndez Arceo. Profeta para nuestro tiempo. Semblanza de su vida sacerdotal. Primera parte: 1907-1956*, número especial de la *Revista Centenario*, publicación del año jubilar de la diócesis de Cuernavaca, Morelos, 1990-1991.
- Mancilla, Manolo, "Amatlán, un pueblo que abre brecha", en *Brecha*, núm. 15, CIDOPV, México, 3er bimestre 1983, pp. 3-5.
- Maza, Enrique, "El movimiento estudiantil y sus repercusiones", en *Christus*, año XXXIII, vol. 397, México, 1968, pp. 1234-1267.
- "Movimiento obrero en Cuernavaca, El", en *Brecha*, año 2, núm. 8, CIDOPV, México, enero-marzo 1982, pp. 37-40.
- Oliveros Maqueo, Roberto, "Primer Congreso de Teología", en *Christus*, año XXXV, núm. 411, México, febrero 1970, pp. 128-133.
- Orozco, Rogelio, "Un sacerdote", en *Christus*, año XLIX, núm. 579, México, octubre-noviembre 1984.
- Prebisch, Raúl, "El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas", en *Boletín Económico de América Latina*, vol. VII, CEPAL, Santiago de Chile, 1962, pp. 1-24.
- Sánchez Sánchez, José, "Las comunidades eclesiales de base, expresión de un nuevo paradigma de Iglesia", en *Caminando hacia Aparecida. Aportes teológicos*, núm. 6, Amerindia, septiembre de 2006, pp. 20-35.
- Spalding J., Rose, "El Sistema Alimentario Mexicano (SAM): ascenso y decadencia", en *Estudios sociológicos*, vol. III, núm. 8, Colegio de México, México, mayo-ago. 1985, pp. 315-349.
- Turrent, María del Carmen, "El sentido en los murales de la Catedral de Cuernavaca", *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, año 2, núm. 3, UAEM, Cuernavaca, marzo 2006, pp. 5-9.

Zenteno, Arnaldo, "Don Sergio, un obispo con el pueblo –la voz de las comunidades", en *Servir. Teología y pastoral*, año XVIII, núm. 99, México, 1982, pp. 323-355.

Fuentes documentales

Carbajal Aguilar, Hugo, "Dimensión política de las comunidades eclesiales de base (CEBS)", s.f., 15 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

Carta pastoral del obispo y del presbiterio de la diócesis de Cuernavaca acerca del problema del campo en el Estado de Morelos, junio de 1971, 13 pp. ASMA-Yautepec.

CEB Cuernavaca, "Los acontecimientos más importantes de las CEBS de 1967 - 1996 en la Diócesis de Cuernavaca, Mor." s.f., 3 pp. Caja Región 1 (R1). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.

-----, "Documento presentado en el encuentro nacional de Tehuantepec", octubre de 1981, 2 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

-----, "El pueblo que lucha", folleto popular, 15 de noviembre de 1980, 16 pp. En el engargolado *Curso estudio. 6-16 - X - 80. México, Sta. Úrsula. 3. Memorias*". Caja Talleres nacionales. 1980-1984 (TN 80-84 CE-3). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.

"Derechos humanos: nuevo campo de lucha", s.f., 44 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

Equipo coordinador CEB, "Consideraciones sobre el compromiso político de las CEBS", 27 de agosto de 1987, 2 pp. Caja Talleres nacionales. 1980-1984: (TN 80-84). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.

Gómez Soto, Juan Carlos, "Las comunidades eclesiales de base en el Estado de Morelos. 1960-1980", 23 pp. Trabajo presentado en el Coloquio Internacional de CEHILA: *Pensamiento y movimientos sociorreligiosos en América Latina en la etapa contemporánea (1960-1998)*, realizado en Cuernavaca, Morelos, del 27 de octubre al 2 de noviembre de 2002.

Gutiérrez, Gustavo "Perspectivas eclesiológicas", s.f., 15 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

"Homilía del domingo décimo séptimo durante el año", 24 de julio de 1971. ASMA-Yautepec.

Meléndez, Guillermo, "El concilio plenario y las conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño", s.f., 19 pp.

-----, "Un vistazo al contexto eclesial en que actuaron los Padres de la tradición latinoamericana y caribeña". Trabajo presentado en el Simposio Latinoamericano de CEHILA: *Experiencias religiosas e identidades en América Latina*, realizado en Cuernavaca, Morelos, en octubre de 2008.

- Méndez Arceo, Sergio, *Instrucción sobre la devoción de los santos y sus imágenes*, 9 de noviembre de 1960. ASMA-Yautepec
- "Movimiento magisterial del Estado de Morelos", edición especial de "El Mosquito", Cuernavaca, 24 de mayo de 1981, 7 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- "Nacimiento de las CEBS en Cuernavaca, Morelos. Año de 1967", s.f., 3 pp. ASMA-Yautepec.
- Oliveros Maqueo, Roberto, "Antecedentes de la v Conferencia General del Episcopado en la tradición latinoamericana", s.f., 16 pp.
- y Álvaro Quiroz, "¿Cuál es el aporte de la iglesia en la construcción de la sociedad que queremos?", agosto de 1987, 4 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- El pueblo que lucha. Boletín al servicio de las comunidades cristianas*, núm. 98, Cuernavaca, 15 de noviembre de 1980, 16 pp. En el engargolado *Curso estudio. 6-16 - X - 80. México, Sta. Úrsula. 3. Memoria*, caja Talleres nacionales. 1980-1984 (TN 80-84). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.
- Puertas, Pilar, "La fuerza de lo religioso en la consolidación de resistencias populares. El proceso eclesial en la diócesis de Cuernavaca (1968-1983)". Trabajo presentado en el Simposio Latinoamericano de CEHILA "Experiencias religiosas e identidades en América Latina", Cuernavaca, Morelos, 3 y 4 de octubre de 2008.
- Salcedo Palacios, Carlos, "La participación de Don Sergio Méndez Arceo en el Concilio". Trabajo presentado en la II Conferencia General de CEHILA sobre *Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe*, realizada en São Paulo, Brasil, julio 25 al 28 de 1995.
- "Síntesis de la conferencia del Lic. Juan Sánchez Navarro", 17 de junio de 1971, 3 pp. ASMA-Yautepec.
- "Síntesis de las opiniones y observaciones de los sacerdotes", 16 de junio de 1971, 3 pp. ASMA-Yautepec.
- Thijssen, Gerardo, "Diagnóstico global de las CEBS de Cuernavaca", marzo de 1985, documento incompleto (se conservan 3 páginas). Archivo Gerardo Thijssen.
- , "Evangelizar en Morelos. Reflexiones que podrían servir para la celebración del año jubilar de nuestro Obispo", 6 de septiembre de 1976, 2 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- , "La formación social de México actual", 1º de julio de 1981, 13 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- , "Grupos de estudio y reflexión (GER)", s.f., 3 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- , "Movimiento obrero en Cuernavaca, Morelos", s.f., 6 pp. Caja Región 1 (R1). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.
- , "La participación de los cristianos en la construcción del socialismo", 26 de

- mayo de 1982, 10 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- , "Proceso de inserción de las CEBs de Morelos en el movimiento popular (realidad-logros-fallas- métodos- tareas)", 7 de febrero de 1987, 6 pp. Archivo Gerardo Thijssen.
- Zenteno, Arnaldo, "Apoyo de las comunidades de base al proceso popular", s.f., 4 pp. Caja Talleres nacionales. 1980-1984: (TN 80-84). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.
- , "Las comunidades cristianas de base ante el proceso popular – ¿manipulación o aporte?", s.f., 10 pp. En engargolado "1981 *Tehuantepec* (EN 80-83 *Tehuantepec*)". Caja Encuentros nacionales. 1980-1983 (EN 80-83). Archivo de la Secretaría Nacional de CEB.
- , "Lo que son y lo que no son las CEB", 1987, 4 pp. Archivo Gerardo Thijssen.

Fuentes electrónicas

- Amorós, Mario, "La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo", en Julio Pinto Vallejos (coord.), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*, LOM, Santiago de Chile, 2005. En: www.rebellion.org/docs/75701.pdf. Consultada el 30 de marzo de 2011.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ed. y trad. Bolívar Echeverría. En: www.bolivare.unam.mx/traduccion/tesis.pdf. Consultada el 3 de febrero de 2010.
- CEHILA, "Historia de CEHILA. Perspectiva histórica", basada en un texto de José Oscar Beozzo. En: www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html. Consultada el 20 de julio de 2010.
- , *Proyecto Memoria de la CEHILA*. En: www.cehila.org/Historia_m_nima.html. Consultada el 18 de julio de 2011.
- Cimosa, Mario, "Mesianismo", en Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi y Antonio Girlanda (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 170-187. En: www.mercaba.org/dictb/m/mesianismo.htm. Consultada el 29 de junio de 2011.
- Codina, Víctor, "El Vaticano II en medio del conflicto de interpretaciones". En: www.amerindiaenlared.org/biblioteca/1500/. Consultada el 14 de mayo de 2011.
- Comité de Santa Fe, *Una nueva política interamericana para los ochenta*. En: www.offnews.info/downloads/santafe1.pdf. Consultada el 3 de febrero de 2011.
- Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965. En: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html. Consultada 22 de abril de 2011.

- Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964. En: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_onst_19641121_lumen-gentium_sp.html. Consultada el 8 de agosto de 2011.
- Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965. En: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Consultada el 8 de agosto de 2011.
- Coutinho, Sergio Ricardo, "Os 25 anos da CEHILA: da história da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina". En <http://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Consultada el 20 de julio de 2010.
- De la Rosa M., Martín, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III", en *Cuadernos políticos*, núm. 19, Era, México, enero-marzo 1979, pp. 88-104. En: www.cuadernospoliticos.unam.mx/.../CP19.7.Martin_de_la_Rosa.pdf. Consultada el 10 de marzo de 2010.
- Declaración Nostra Aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, 28 de octubre de 1965. En: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. Consultada el 8 de agosto de 2011.
- Documento de Medellín*, septiembre de 1968. En: www.celam.org/nueva/Celam/conferencia_medellin.php. Consultada el 18 de enero de 2011.
- Documento de Puebla*, febrero de 1979. En: www.celam.org/conferencia_puebla.php. Consultada el 25 de enero de 2011.
- Gómez, Luis Ángel y Jorge Robles, *El Frente Auténtico del Trabajo*, s.p.i. En: www.fatmexico.org. Consultada el 29 de junio de 2011.
- Houtart, François, "L'Amérique latine, l'évolution de l'Eglise et la Théologie de la libération", abril 2007, 23 pp. En: www.cetri.be/IMG/pdf/AL_evolution_eglise_et_theologie_liberation.pdf. Consultada el 23 de julio de 2010.
- Igelmo Zaldívar, Jon y Patricia Quiroga Uceda, "Ivan Illich and the Conflict with Vatican (1966-1969)", en *The International Journal of Illich Studies*, vol. 2, núm. 1, 2010. En: <http://ivan-illich.org/journal/index.php/IJIS/article/view/18>. Consultada el 4 de mayo de 2011.
- Illich, Iván, "The Seamy Side of Charity", en Fred Eychaner (ed.), *Ivan Illich. The Church, Change and Development*, Urban Training Center Press/Herder and Herder, Chicago, 1979, p. 23-32. En: www.kingdomnow.org/dxp/illich/illich-ccd.pdf. Consultada el 3 de mayo de 2011.
- , "The Vanishing Clergyman", en Fred Eychaner (ed.), *Ivan Illich. The Church, Change and Development*, Urban Training Center Press/Herder and Herder, Chicago, 1979, pp. 61-81. En: www.kingdomnow.org/dxp/illich/illich-ccd.pdf. Consultada el 3 de mayo de 2011.

- Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1965. En: www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html. Consultada el 1 de septiembre de 2011.
- "Ley de amnistía", 28 de septiembre de 1978. En: info4.juridicas.unam.mx/ijure/tcfed/18.htm?s=. Consultada el 3 de mayo de 2011.
- Oliveros Maqueo, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis* I, UCA, San Salvador, 1991, pp. 17-50. En: <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>. Consultada el 23 de marzo de 2011.
- Pablo VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967. En: www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html. Consultada el 18 de enero de 2011.
- Pío XI, *Il Fermo Proposito*, núm. 7, 11 de junio de 1905. En: www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermoproposito_it.html. Consultada el 11 de enero de 2011.
- Plan de Ayala*, 28 de noviembre de 1911. En: www.jornada.unam.mx/2001/03/08/per-plan.html. Consultado el 17 de noviembre de 2009.
- Ramis, Álvaro, "Vaticano II: una ventana al viento fresco de la realidad". En: <http://teologiayliberacion.blogspot.com/2005/11/vaticano-ii-una-ventana-al-viento.html>. Consultada el 9 de septiembre de 2011.
- Regino, Gabriel, "¿Seguridad pública o seguridad nacional?". s.f. En www.derechos.org/nizkor/doc/articulos/regino1.html. Consultada el 23 de mayo de 2009.
- Richard, Pablo, "Los cristianos en la práctica política de liberación", en *Pasos*, 2da. época, núm. 8, San José, octubre 1986, 9 pp. En: www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/1903938543.pdf. Consultada el 20 de enero de 2011.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, "Ejidos urbanizados de Cuernavaca", en *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, núm. 1, UNAM-IIS, México, septiembre de 2006. En: www.culturayrs.org.mx/revista/num1/sanchez.pdf. Consultada el 10 de enero de 2011.
- Suess, Paulo, "A história dos Outros escrita por nós. Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina", septiembre de 1993. En: www.cimi.org.br/?action=read&eid=373&id=1699&system=news. Consultada el 14 de julio de 2010.

Tesis

- Mondragón González, Araceli, "La función práctica de las utopías como crítica ética de la realidad. Escatología y utopía en el pensamiento de Emmanuel Lévinas". Tesis de maestría en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, D.F., 2003.

- Peimbert Frías, Guillermo Aníbal, "Innovación tecnológica y cambio cultural en la empresa pública y privada en México. (Estudio comparativo entre la filial mexicana de la empresa multinacional Nissan y CAPUFE, organismo descentralizado del Estado mexicano, a principios del siglo XXI)". Tesis de doctorado en Ciencias políticas y sociales con especialidad en Sociología, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Morelos, 2002.
- Sánchez Campos, "La construcción de la colegialidad en América Latina, como marco de la diócesis de Cuernavaca en los años 60-70". Tesis de maestría en Teología dogmática con especialización en Historia de la evangelización en América latina y el Caribe, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, San Pablo, 1998.

Siglas empleadas

ALPRO	Alianza para el Progreso
ASMA	Archivo Sergio Méndez Arceo
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CAM	Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos
CAMENA	Centro Académico de la Memoria de Nuestra América
CCB	Comunidades Cristianas de Base
CCLMM	Consejo Central de Lucha del Magisterio de Morelos
CCyDEL	Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (ahora Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe)
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
CEE	Centro de Estudios Ecuménicos
CEFOSEM	Centro de Formación Sindical del Estado de Morelos
CEHAM	Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México
CEHILA	Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina
CEM	Conferencia del Episcopado Mexicano
CEIICH	Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CENCOS	Centro Nacional de Comunicación Social
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
CEPC	Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto
CIDOC	Centro Intercultural de Documentación
CIDOPV	Centro de Información y Documentación Pedro Velázquez
CIRM	Conferencia de Institutos Religiosos de México
CIVAC	Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca
CLAR	Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
CON	Conferencia de Organizaciones Nacionales
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
CONALEP	Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica
COSDEGUA	Confederación de Sacerdotes Diocesanos de Guatemala
CRIM	Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
CRT	Centro de Reflexión Teológica
CS	<i>Correo del Sur</i>

CTM	Confederación de Trabajadores Mexicanos
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
DIMOR	Desarrollo Industrial de Morelos
FCE	Fondo de Cultura Económica
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras
FNAP	Frente Nacional de Acción Popular
IEPAL	Instituto de Estudios Políticos para América Latina
IIS	Instituto de Investigaciones Sociológicas
IPLA	Instituto de Pastoral Latinoamericana
ITES	Instituto Teológico de Estudios Superiores
JOC	Juventud Obrera Católica
MFC	Movimiento Familiar Cristiano
ONIS	Oficina Nacional de Investigación Social
PIB	Producto interno bruto
PIC	Parque Industrial de Cuautla
PROCIVAC	Asociación de Propietarios de CIVAC
SELADOC	Seminario Latinoamericano de Documentación
SEP	Secretaría de Educación Pública
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación
SSM	Secretariado Social Mexicano
UACM	Universidad Autónoma de la Ciudad de México
UAEM	Universidad Autónoma del Estado de Morelos
UCA	Universidad Centroamericana
UEEZ	Unión de Ejidos Emiliano Zapata
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNICEDES	Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social

Índice

Introducción.....	4
1. Marco teórico-metodológico.....	11
1.1 "Historia a contrapelo": la propuesta de Walter Benjamin.....	12
1.1.1 Sobre el concepto de historia.....	15
1.1.1.1 La tradición de los oprimidos.....	20
1.1.1.2 La débil fuerza mesiánica.....	21
1.2 "Historia desde abajo": la propuesta de CEHILA.....	23
1.2.1 La dimensión religiosa.....	26
1.2.2 La dimensión científica.....	27
1.2.3 La dimensión social.....	28
1.3 Sobre mi propuesta.....	30
1.3.1 Aclaración semántica de algunos términos empleados en el presente trabajo.....	32
1.2.1 Pueblo.....	32
1.2.2 Pobres.....	34
1.2.3 Iglesia.....	34
1.3.2 Fuentes consultadas.....	35
1.3.3 Consideración final.....	36
2. Del Morelos rural al Morelos urbano.....	38
2.1 Rumbo al desarrollo.....	41
2.1.1 La industrialización del valle de Cuernavaca.....	46
2.1.2 El abandono del campo.....	53
2.1.3 El auge del turismo.....	57
2.1.4 Una urbanización desordenada.....	63
2.2 Algunas consideraciones generales.....	65
3. El proceso eclesial en la diócesis de Cuernavaca (1952-1983).....	67
3.1 La iglesia católica en América Latina a mediados del siglo xx.....	68
3.1.1 El contexto económico, político y social.....	69
3.1.2 El contexto eclesial.....	74
3.1.2.1 El Concilio Ecuménico Vaticano II.....	74

3.1.2.2 La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.....	76
3.1.2.3 La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.....	84
3.2 La iglesia católica mexicana.....	87
3.2.1 El concilio y Medellín. Recepción y repercusiones.....	89
3.2.1.1 El laicado mexicano.....	95
3.3 La iglesia morelense durante el episcopado de Sergio Méndez Arceo.....	101
3.3.1 Los primeros años: la disciplina eclesiástica.....	102
3.3.2 La renovación litúrgica.....	104
3.3.2.1 El reacondicionamiento de la catedral.....	105
3.3.2.2 La promoción de la lectura de la biblia.....	108
3.3.3 Recepción del Vaticano II y Medellín.....	109
3.3.3.1 Cuernavaca y el Vaticano II.....	109
3.3.3.2 Cuernavaca y Medellín.....	111
3.3.4 Conflictos con la Santa Sede.....	112
3.3.4.1 Lemercier y el psicoanálisis.....	113
3.3.4.2 Iván Illich y el CIDOC.....	113
3.3.4.3 La postura de Méndez Arceo.....	116
3.3.5 Apertura a lo social.....	117
3.3.5.1 El conflicto del 68.....	118
3.3.5.2 La apertura al socialismo.....	121
3.3.5.3 La solidaridad con América Latina.....	125
3.4 Algunas consideraciones generales.....	126
4. Para cepillar la historia a contrapelo.....	128
4.1 El origen de las CEB en Morelos.....	129
4.1.1 La lectura de la Biblia.....	130
4.1.2 El análisis de la realidad.....	133
4.1.3 La articulación de fe y vida.....	139
4.2 El año jubilar: "Hacia la justicia por el evangelio".....	142
4.2.1 Los preparativos.....	143
4.2.2 La misión.....	146
4.2.3 Los frutos.....	149

4.3 La participación en los movimientos populares.....	152
4.3.1 Las CEB y el movimiento obrero.....	153
4.3.1.1 Situación general.....	154
4.3.1.2 Acompañamiento.....	162
4.3.2 Las CEB y el movimiento campesino.....	166
4.3.2.1 Situación general.....	166
4.3.2.2 Acompañamiento.....	170
4.3.3 Las CEB y el movimiento de colonos.....	175
4.3.3.1 Situación general.....	175
4.3.3.2 Acompañamiento.....	179
4.3.4 Las CEB y el movimiento magisterial.....	184
4.3.4.1 Situación general.....	184
4.3.4.2 Acompañamiento.....	187
4.4 La lucha por los derechos humanos.....	190
4.4.1 El Frente Pro Defensa de los Derechos Humanos.....	191
4.4.1.1 Antecedentes.....	191
4.4.1.2 Fundación del Frente.....	193
4.4.1.3 La defensa de los presos políticos.....	196
4.4.1.4 Solidaridad con Centroamérica.....	199
4.4.1.5 La participación política de las CEB.....	206
4.4.2 El decreto de excomunión a torturadores.....	210
4.5 Algunas consideraciones generales.....	211
A manera de conclusión.....	213
Fuentes consultadas.....	222
Archivos.....	223
Fuentes bibliográficas.....	223
Fuentes hemerográficas.....	233
Fuentes documentales.....	235
Fuentes electrónicas.....	237
Tesis.....	239
Abreviaturas.....	241
Índice.....	243