



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CONGREGACIONES RELIGIOSAS EN MÉXICO DESPUÉS DE 1985: ORGANIZACIONES

EN UNA TRANSICIÓN INCONCLUSA, INCIERTA Y EN DISPUTA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CAMPO DISCIPLINARIO SOCIOLOGÍA

PRESENTA

LUIS FERNANDO FALCÓ PLIEGO

TUTORA

**DRA. CRISTINA PUGA ESPINOSA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES**

Ciudad Universitaria, Ciudad de México. Septiembre de 2017



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 penosa definición de estos hechos aparentemente inútiles es un ejemplo de que precisamente “lo evidente por sí mismo” es aquello (por intuitivamente vivido) que menos suele ser pensado.

(Weber, Max. *Economía y Sociedad*, 1974, 36)

El Concilio llegaba cuatrocientos años demasiado tarde...

(Küng, Hans. *La Iglesia en Concilio*, 1965, 54)

Agradecimientos

Estudiar es una forma valiosa de vivir. El esfuerzo por captar y reconocer las conexiones entre épocas, acontecimientos, maneras de vivir, discursos y tendencias que expliquen algo de la configuración del presente es una forma de dignificar la propia vida y también de servir. Al entender y recoger argumentos sociológicos y traerlos al contexto, al problema de investigación, al mundo cercano y complicado también se sirve a otros intuyendo nuevas conexiones, liberando el pensamiento, deseando evitar los mismos argumentos vacíos y rastreando caminos en los que la Vida se abre paso. Estudiar ha sido parte importante de mi modo de vivir y también ha sido parte de lo más agradecible y servicial en ella.

Además, estudiar la vida a la que pertenezco, ese reducto socialmente extraño que es la vida religiosa en la Iglesia católica, en el México de finales del siglo XX, ha sido un privilegio mayor. Por añadidura, hacerlo en la Universidad de la Nación, en un ambiente alguna vez ateo y jacobino por definición, como lo fue Ciencias Políticas, encontrando tanta buena voluntad e interés humano y académico para conmigo y mi investigación, ha sido prueba de que la Universidad, en efecto, es un ámbito de real diversidad y esa es una de mayores riquezas. Pude estar en el Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM estos años, por benévolas coincidencias que no dejan de sorprenderme. Entré como de milagro y todo se articuló para ayudarme a progresar y llevar a un digno buen término este trabajo.

Agradezco en primer término a mi Congregación de Misioneros del Espíritu Santo por haber confiado, una vez más, que podría traer algo bueno a lo nuestro estudiando lo social. Especialmente a mis hermanos de la comunidad de Cruces que han sobrellevado y animado mis progresos y hallazgos y tolerado mis faltas de dedicación al trabajo atribuibles a los estudios.

En la Universidad agradezco casi todo lo vivido. Agradezco a la Dra. Cristina Puga, por haber querido ser mi tutora y acompañante más cercana en este camino. Entre muchas otras cosas la Dra. Puga me ayudó a situarme en un terreno netamente sociológico para aprender a investigar en sociología; además con atención constante a mi trabajo. Agradezco a la Dra. Rosa María Lince que apoyó decididamente mi pretensión de ingresar al doctorado sin conocerme aun y que con afecto, discreción y apoyo ha seguido mi camino en el Posgrado. Agradezco al

Dr. Fernando González, que ha apoyado mi trabajo sin dejar de exigir la necesaria crítica con que la ciencia social tiene que desvelar los silencios que lo religioso suele imponerse. Agradezco al Dr. Ricardo Tirado, quien estuvo muy cerca de mí y mi trabajo en este tiempo; al haber participado en el Seminario de Organizaciones en un momento tan interesante, bajo la guía del Dr. Tirado y la Dra. Puga pude acercarme a la investigación contemporánea en organizaciones, a bibliografía pertinente y a muchos de los insights que aquí se vertieron. Agradezco al Dr. Pliego que respetó el trabajo que decidí realizar. También agradezco al Dr. Roberto Castro por transmitir la pasión sociológica que busca rastrear el “hervidero” de la disputa por definir lo social en los actores a través de la metodología. Agradezco al Dr. Hugo José Suárez por las duras críticas que tanto sirvieron para reorientar este trabajo.

Han sido significativas las amistades que se fueron tejiendo a lo largo de estos años de búsqueda común, ayuda mutua y otros trabajos compartidos. Agradezco la amistad que se ha ido tejiendo con Adrián Cerón, Aldo Carrillo, Erick García y Tania Hernández.

Introducción.....	7
I. Cinco congregaciones en el horizonte de la vida religiosa posconciliar en México	19
a. Organizaciones de vida religiosa.....	19
b. La Vida Religiosa en el universo de la Iglesia católica.....	22
c. La vida religiosa en la primera mitad del siglo XX: estabilidad e inmovilismo.....	34
d. Las cinco congregaciones en un campo organizacional: constantes del período que comienza en 1985.....	37
II. Las organizaciones de vida religiosa bajo la distinción iglesia-secta.....	41
a. La investigación sobre congregaciones religiosas desde la sociología de la religión y de las organizaciones.....	41
b. De la sociología de los virtuosos religiosos a las congregaciones como organizaciones declinantes.....	43
c. La vida religiosa desde la perspectiva de los movimientos sociales.....	54
d. Liminalidad y “Communitas” dos conceptos antropológicos aplicados a la vida religiosa.....	58
III. El monasterio: modelo organizativo sociológicamente improbable.....	61
a. La separación.....	64
b. La diferencia.....	68
c. Totalidad	73
d. El quiebre de la institución total.....	77
IV. Cambio institucional en organizaciones de vida religiosa	83
a. Las organizaciones de vida religiosa: Introducción.....	83
b. Las organizaciones de vida religiosa: perspectivas de análisis.....	87
c. La organización de vida religiosa observada empíricamente.....	98
d. La institucionalización de las organizaciones de vida religiosa.....	107
e. El isomorfismo organizacional como fuente de institucionalización en congregaciones religiosas.....	112
f. Cambio institucional en organizaciones de vida religiosa.....	115

V.	Organizaciones de vida religiosa en México en una transición inacabada.....	120
	a. La vida religiosa en México entre 1985 al 2010, de la vanguardia eclesial al repliegue defensivo.....	120
	b. Los ejes de una nueva institucionalización: confrontación entre religiosos y el Vaticano.....	--134
	c. Los ejes de una nueva institucionalización: el descubrimiento público de los casos de abusos sexuales de menores por clérigos católicos.....	151
	d. Los ejes de una nueva institucionalización: el reconocimiento jurídico de las iglesias en México y la regulación estatal.....	159
	e. El contexto como factor de institucionalización.....	168
VI.	De la definición al desempeño de las organizaciones de vida religiosa en México.....	171
	a. La definición de las congregaciones religiosas como organizaciones.....	171
	b. La organización de vida religiosa y sus miembros: desempeño práctico.....	173
	c. La continuidad de las organizaciones de vida religiosa en el tiempo.....	179
	d. Las organizaciones de vida religiosa sus miembros y sus interacciones.....	181
	e. Simbolización, comunidad de interpretación y cohesión en las congregaciones.....	192
	f. Mecanismos de decisión y participación, dirigencia y confianza: la obediencia.....	202
	g. Mecanismos de decisión, de participación, confianza en las congregaciones....	207
	h. Las congregaciones en intercambio con el entorno.....	218
	Conclusiones.....	224
	Anexo1. Entrevistas.....	238
	Anexo 2. Guía de entrevistas.....	239
	Bibliografía.....	242

Introducción

Este ejercicio investiga procesos de cambio en cinco organizaciones católicas de vida religiosa: Misioneros Claretianos, Frailes Dominicos, Misioneros Pasionistas, Oblatos de María Inmaculada y Misioneros del Espíritu Santo. Son congregaciones religiosas católicas masculinas ubicadas en México. Los cambios refieren al periodo que comienza en torno a 1985 y que sigue vigente, con un destino incierto y en disputa. Genéricamente a estas organizaciones en la Iglesia católica se les conoce como “vida religiosa”.

Las congregaciones de vida religiosa son organizaciones que incorporan un número muy reducido de fieles católicos. Por ejemplo, las religiosas mujeres no llegaban a un millón en 2013 en todo el mundo católico conformado por unos 1,250 millones de bautizados (Anuario Pontificio, 2013). Las congregaciones religiosas en la época actual son muy poco conocidas y escasamente investigadas por las ciencias sociales; más bien se les estudia como parte de la historia fundacional de Europa y América Latina. Sin embargo, en sus límites muy bien circunscritos, en su larga historia y en su aparente distanciamiento de la dinámica social, la investigación sobre órdenes y congregaciones es relevante sociológicamente porque permite indagar:

- las formas específicas en que éstas u otras organizaciones religiosas cohesionadas por la creencia y los vínculos del compromiso religioso son penetradas por la dinámica social individualizante que trastoca las formas del asociacionismo religioso y de cualquier otra forma asociativa.
- Los modos en que individuos crecientemente desanclados de vínculos de pertenencia tradicional (familia, ideología política, clase, profesión) negocian las formas de pertenecer a instituciones que sostienen identidades fuertes como éstas; lo cual no sucede únicamente en espacios religiosos.
- Las maneras en que estas organizaciones, como muchas otras, se enfrentan a demandas de los miembros individuales y del entorno buscando simultáneamente mantener su identidad y modificarse adaptativamente, en un difícil equilibrio.

Desde el punto de vista de las congregaciones, éstas se hallan en una encrucijada decisiva: pierden fuerza de manera creciente y se encaran con un horizonte de posible disolución, al

mismo tiempo que no acaban de definir sus formas propias de adaptarse a una dinámica social de cambio constante, después de 50 años de terminado el Concilio Vaticano II. Es decir, se trata de un tejido vivo (Aspe, 2016,11) habitado por tendencias y corrientes contrapuestas que se debaten para definir la orientación para el futuro, si es que lo hubiera.

En esta investigación no están las más numerosas ni las que aparentan ser más exitosas de las congregaciones religiosas en México ni se aspira a reflejarlas a todas. Lo que aporta este trabajo es una exploración sistemática de algunas entidades, semejantes estructuralmente, con diferentes procesos históricos pero, que finalmente, han dado lugar a arreglos organizacionales notablemente comunes. La investigación accede a la identificación de procesos emergentes y actuantes en la forma organizacional de estas cinco congregaciones con rasgos comparables y características semejantes. Existen casos distintos sometidos a variables distintas que quedan fuera del foco de lo investigado. Lo interesante es que muchos otros institutos de vida religiosa con las mismas o semejantes características pueden verse en esta ventana.

En efecto, se trató de asomarse a una ventana, recortada empíricamente, para describir y ordenar analíticamente lo que sucede a estos institutos en una etapa reciente de su adaptación posconciliar iniciada en 1985. Atrás están dos etapas previas de la recepción del Vaticano II. El primer lapso de reacción inmediata y desordenada a la novedad del Concilio (1965-1975) y el segundo y breve lapso de polarización en torno a la opción latinoamericana por los pobres y la Teología de la Liberación (1975-1985).

Se muestra como estos institutos se hallan todavía en una transición en disputa y no necesariamente entre fuerzas visibles o bien abanderadas como ocurrió en el periodo posconciliar en que la teología de la liberación era el asunto principal en debate; las fuerzas de ahora son menos identificables, entre otras razones porque no refieren a posturas teológicas sino que son prácticas que se incorporan subrepticamente. Entre ellas, la individualización de los sujetos; la reducción de fuerzas de las organizaciones; la marginalización de la mayoría de los institutos religiosos por la misma iglesia jerárquica; la regulación estatal; la pérdida de legitimidad social de la identidad consagrada y sacerdotal. En resumen, la lógica cultural moderna asentada en el México del último cuarto del siglo XX permea a las congregaciones y pone en entredicho muchos de los supuestos y condiciones que requieren para mantener la cohesión interna. Se dificulta sostener la fuerte cultura organizacional que caracteriza a la vida

religiosa; el resultado se evidencia en los arreglos híbridos, insuficientes, preñados de malestares para quienes lo viven que se observan y analizan en esta investigación.

La investigación rastrea pautas de cambio en las congregaciones religiosas que están estructuradas en una forma que remite a la idea de *comunidad* al estilo de Tönnies (1947), en la cual las creencias son un componente fundamental de la cohesión comunitaria articulada en torno a modalidades de relación afectivas, totalizantes y reguladas por tradición, pertenencia y hábitos. La investigación se pregunta qué sucede cuando ese horizonte comunal en el que se inscribían estas organizaciones en cuanto *comunidad religiosa* se desvanece y va siendo sustituido por un entramado organizacional más cercano a la forma “asociativa” moderna (Weber, 1974) donde las relaciones son situacionales, contractuales, formales, utilitarias, transferibles y confinadas a segmentos de la vida de los individuos (Dobbelaere 1994, 13).

El trabajo se inscribe dentro de una empresa académica de largo alcance. Se pregunta por la transformación religiosa de las formas asociativas en las que estructura la creencia en la Modernidad. Como dice Danielle Hervieu: “Es preciso llegar hasta el análisis de las estructuras y de la dinámica de este creer religioso moderno, incluyendo no solo las creencias, que son los objetos ideales de las convicciones individuales y colectivas, sino también el conjunto de las prácticas, comportamientos e instituciones en las que se encarnan estas creencias” (2005, 13).

Se ha logrado identificar la concurrencia de varios factores en el proceso de cambio para estas congregaciones en México y su incidencia en este periodo que aproximadamente comienza en 1985. Porque lo quieran o no, lo reconozcan o no, lo reflexionen o no, los factores intervinientes transforman a estas organizaciones sorda pero definidamente; de ello trató la investigación y de ello da cuenta. Los factores más intensamente registrados refieren a la subjetividad e identidad de los nuevos miembros, a las demandas del entorno, tanto de la Iglesia jerárquica que marginaliza estas organizaciones como de la pérdida de legitimidad social y de capital social entre las clases medias mexicanas; sometiendo a la identidad social del religioso a una suerte de proletarización.

Los derroteros históricos concretos de cómo se llegó a la condición actual parecerían diversos en cada congregación, pero en el análisis se revela que conducen a resultados bastante homogéneos. Una y otra vez los actores refieren las lógicas internas de sus organizaciones como altamente *institucionalizadas*. Es decir, reconociendo que sus prácticas están rutinizadas

y no según la racionalidad normativa religiosa proclamada, a pesar de que las reformas se han sucedido ininterrumpidamente en estos períodos (Brunsson, 2007). También refieren ser comunidades cuyas prácticas organizacionales están moldeadas desde las demandas del entorno; es decir, desde las condiciones sociales y culturales que están fuera del poder de las organizaciones y que las influyen poderosamente. Por eso a lo largo de la investigación el contexto eclesial nacional y universal, la regulación estatal y la pérdida de credibilidad de las instituciones de Iglesia, no se han tratado solamente como contexto sino como factores intervinientes, que penetran a la organización y condicionan sus comprensiones y procedimientos incesantemente.

En la investigación no se ha privilegiado el aislamiento de variables perfectamente predeterminadas y operacionalizadas sino la exploración de los procesos referidos a un número amplio de dimensiones del desempeño organizacional que enriqueciera la descripción y permitiera la construcción de un tipo ideal referido a los procesos de la congregación religiosa como organización en estas coordenadas (Della Porta, 2013, 222).

Algunos de los factores actuantes sobre las congregaciones dependen de elementos más allá de los revisados e investigados: por ejemplo, el crecimiento de las congregaciones internacionales en Asia Sudoriental, la India o África no está aquí considerado. De todos modos, a pesar de que existen diferencias entre estas organizaciones de vida religiosa, no se ha hecho énfasis en las diferencias por la imposibilidad metodológica de particularizar con más detalle; y sobre todo porque las coincidencias abruman y permitieron construir una visión de conjunto y un tipo ideal de lo que sucede y cómo sucede. Lo que se refleja en este texto es un retrato notablemente homogéneo en rasgos identitarios y organizacionales que se han rastreado y ordenado mostrando configuraciones bastante bien delineadas.

La fecundidad de la teoría de las organizaciones como nivel analítico

Los diversos acercamientos de la teoría de las organizaciones incluyendo el enfoque institucionalista y otros utilizados complementariamente para construir el acercamiento

conceptual y analítico forman parte de un arsenal de herramientas teórico metodológicas de nivel intermedio. Se eligieron porque conjuntan rigor conceptual y metodológico y una flexibilidad susceptible de aplicarse a muy diversos tipos de entidades que comparten características y procesos semejantes; logrando a partir de analizar procesos semejantes un cierto equilibrio entre extensión e intensidad en el tratamiento de la información (Mair, 2013, 198).

Acercarse a estas organizaciones cuyo emplazamiento social se encuentra en rápida transformación bajo una óptica que las conceptualiza de modo semejante con otras organizaciones posibilitó una lectura metódica, en lo posible desprendida de significados ideológicos y de posturas políticas propias. La teoría de las organizaciones permite acceder a un nivel analítico capaz de rastrear fenómenos que ocurren en múltiples espacios de la sociedad, pero acotadamente, dentro de los límites de la organización y del campo organizacional; de modo que lo comprendido sobre las organizaciones de vida religiosa al mismo tiempo que es notablemente circunscrito refleja dinámicas que ocurren en otras entidades religiosas que están permeadas del mismo modo frente al entorno.

El uso de enfoques de la teoría sociológica de la organización sintetizada por Richard Scott (2003) y del institucionalismo sociológico (Di Maggio y Powell, 1999; Scott, Goodstein y Dacin, 2002; Brunsson, 2007; Amenta y Ramsey, 2010; Scott, 2013) en intersección con la distinción iglesia-secta, fueron el marco teórico fundamental de la investigación. Las nociones utilizadas bajo este encuadre se fueron precisando progresivamente a lo largo de los capítulos, para construir el objeto y rastrear su potencial explicativo frente a lo empírico. Además estas nociones han servido como un marco amplio o un paraguas donde insertar otros elementos conceptuales diversos y elaborar lentes analíticos más precisos y con mayor capacidad explicativa referidos a la dinámica organizacional en sus diversos indicadores. La teoría de las organizaciones y el institucionalismo sociológico representaron un marco suficientemente amplio y flexible para incorporar enriquecimientos precisos a las diferentes dimensiones.

La investigación histórica de Raymond Hostie (1973) y Patricia Wittberg (1994) sobre los ciclos de crecimiento y muerte de las órdenes religiosas bajo la lógica de la dependencia de recursos y la alineación de marcos de significado sirvieron para comprender cómo un movimiento de virtuosos religiosos consigue o no revitalizarse en nuevas coordenadas históricas. Han aportado un encuadre sociohistórico indispensable para entender el inmovilismo que afectó durante cien

años a los institutos religiosos controlados desde Roma y que les hizo tan difícil e incierto repensarse adaptativamente tras el Concilio. El encuadre de estos ciclos de la vida organizacional y las manifestaciones empíricas de reducción de fuerzas han puesto delante el horizonte de la posible disolución organizacional (Hager, 2004; Fernández, 2008; Hernández, 2016) como ineludible para comprender lo que ocurre en las congregaciones.

De modo que la investigación se enmarca netamente en el ámbito de la sociología de las organizaciones y se entrecruza continuamente con conceptos y marcos de interpretación de sociología de las organizaciones religiosas. La noción sociológica de *secta* (Weber, 1987, 2004) es crucial para entender las transformaciones rastreadas; es una forma de arraigar y gestionar lo religioso que tiene innegable cercanía estructural con la de las congregaciones. El horizonte mayor de comprensión de los cambios por desentrañar es el acontecimiento de la Iglesia católica universal más importante en la época moderna, el Concilio Vaticano II (1963-1965), tejido con los cambios socioculturales del entorno mexicano en el que están situadas las congregaciones. Se presupone que el impacto del Vaticano II en alguna medida sigue influyendo a la Iglesia católica con muy diversas implicaciones según sectores, contextos y conforme trascurren las décadas de su recepción (Madrigal, 2002).

A partir de la narrativa de los religiosos interesa comprender los cambios observables en la forma y el desempeño organizacional (Brunsson, 2007; PUGA Y LUNA, 2012) de estas agrupaciones referidos a las dimensiones de pertenencia, identidad, cohesión interna, mecanismos de decisión, legitimidad de la autoridad, disposición a la cooperación en cuanto observables en el desempeño organizacional; junto con elementos que refieren adaptación al entorno. Se indagan los factores que intervienen en estos procesos de cambio, tanto las formas emergentes de interacción de los miembros como las variables que configuran un nuevo entorno. Se explora las intervenciones disciplinares y normativas de la Iglesia jerárquica hacia las congregaciones religiosas así como la regulación estatal que experimentaron los institutos religiosos después de 1985 en México. Estos últimos se entienden como hitos que marcan una etapa idiosincrásica de la adaptación conciliar de los institutos religiosos en México, después de dos breves etapas previas: la inmediata recepción conciliar con múltiples y diversas experiencias y con la reformulación de sus Estatutos (1965-1975) y la siguiente etapa de polarización por la opción por los pobres y la Teología de la liberación (1975-1985).

La investigación encuentra que los procesos de cambio organizacional de esta índole en las congregaciones religiosas están insuficientemente reconocidos; aunque para los miembros sea evidente e inquietante enfrentarse a la irrupción de una constelación de transformaciones no deseadas ni pensadas, que ocurren sin que se expliquen las causas o solo aduciéndolas a factores intrasubjetivos, usualmente referidos a la voluntad o espiritualidad de los actores.

En cualquier caso, el espacio organizacional, incluyendo el de las congregaciones religiosas, es un espacio social de intermediación o bisagra en el que los actores, las formas de gestionar sus intereses, las modalidades de socialización que llevan incorporadas y sus trayectorias de individualización, intersectan con lo macrosocial y estructural que se impone en modalidades observables: la racionalidad de la organización, las jerarquizaciones y normas, las regulaciones que se le imponen y sobre todo, las demandas del entorno. El supuesto teórico metodológico es que la organización, la congregación religiosa como entidad, es un ámbito propicio para el reconocimiento de la doble estructuración de la sociedad reproducida por los actores y producida por ellos (Giddens, 1984).

La teoría de las organizaciones en sus desarrollos no siempre sistematizados y crecientemente diversificados (Vergara, 2012) y la teoría neoinstitucionalista aplicada a la sociología de las organizaciones (Powell y Di Maggio, 1999; Brunsson, 2007; Ahrne y Brunsson, 2011) se ofrecen como marcos teóricos y analíticos amplios y pertinentes (Scott, 2003). Son cuerpos teóricos de alcance intermedio, con nociones conceptuales desarrolladas y también cercanas a los datos (Merton, 1949 [2001], Mair, 2013), que posibilitan dar cuenta de las tensiones producidas entre lo estructural y macrosocial que se impone y de la agencia que obra para reapropiarse de la construcción incierta de lo social en la cultura emergente.

Nota metodológica: sobre un insider estudiando su propio campo institucional

En 1973, Rosa Ebaugh, siendo religiosa, publicó *Out of the Cloister*, un estudio pionero sobre la dinámica organizacional de la congregación a la que pertenecía y de otras más congregaciones femeninas en Estados Unidos. Sus reflexiones introductorias apuntan a aclarar las ventajas y las vigilancias epistemológicas requeridas para que un miembro de la congregación la estudiara sin invalidar el acercamiento científico y objetivable a los datos, trayendo a colación un texto de Robert Merton (1972) sobre el tema. Ella afirma que fue afortunado realizar la fase de

entrevistas siendo religiosa y analizar y escribir el informe cuando ya había abandonado el claustro. Así llenaba idealmente la prescripción de Merton: conviene conjuntar las virtudes del *insider* y del *outsider* en una investigación.

En este caso, quien investiga también forma parte de los Misioneros del Espíritu Santo, una de las congregaciones estudiadas. Por eso conviene evidenciar en qué modos ser un *insider* en el campo posibilitó la investigación y cómo se requirió vigilancia ante un sesgo epistemológico invisible, pero siempre actuante por el hecho mismo de participar vitalmente del objeto investigado.

En primer lugar, la pertenencia existencial al mundo de la vida religiosa posibilitó al investigador el acceso a los datos y a la narrativa de los miembros de las congregaciones. Se recogió la narrativa de los religiosos a través de un acercamiento cualitativo; entrevistas en profundidad a miembros de los institutos, buscando una diversidad de informantes, respecto a la edad tanto como a las funciones ejercidas en la organización. También procurando diversidad entre quienes vivieron los procesos de cambio iniciales, los primeros pasos conciliares en sus comunidades hace cincuenta años o que estuvieron involucrados en el gobierno, y otros de relativamente reciente ingreso y que no hubieran estado en tareas de liderazgo y gobierno (Anexo 1).

Como toda organización, los institutos religiosos tienen modalidades de funcionamiento hacia fuera y hacia dentro (Tirado, 2015) cuya coincidencia y visibilidad nunca es completa; eso sucede de manera intensa en el ámbito de la Iglesia católica en México. Una relativa secrecía se mantiene como algo dado por supuesto y conveniente para proteger a la institución. Los grupos y agentes de la Iglesia católica en México suelen tener una resistencia casi visceral a formas de escrutinio venidas de fuera de la misma Iglesia; y aún más, suele despertarse recelo para ser vistos por el cualquier que no sea del endogrupo. El mundo académico es uno de esos agentes externos de quienes se tiene recelo. Ese recelo o cuidado se suscita aún entre quienes comparten pertenencia a la vida religiosa, pero en otro instituto, como sucedió frecuentemente en este caso. Siempre se teme recibir incomprensión y crítica hacia lo que se vive dentro del claustro. No pocas veces el deseo de conocerles por parte de los de fuera se codifica como un posible daño para la institución religiosa; ya sea porque buscaría criticar y atacar o porque no tomaría en cuenta el irrenunciable fundamento religioso creyente para su interpretación.

Como *insider* de una de estas comunidades, Misioneros del Espíritu Santo, se tuvo un lugar privilegiado tanto para solicitar las entrevistas como para entender el significado coloquial de los datos; sobre todo para focalizar ciertos puntos nodales al elaborar el análisis de los datos recolectados. La experiencia de vida propia de muchos años en la comunidad y el conocimiento previo que los responsables de estos grupos tienen del investigador, además del trabajo cercano a sus comunidades previamente realizado, posibilitó que los religiosos entrevistados disminuyeran su reparo en desvelar e interpretar el suceder congregacional tal como lo percibían. Reconociendo inicialmente resistencias en los entrevistados, posteriormente accedían a reconocer dinámicas y narrar su experiencia interna con la confianza de que “vivimos lo mismo”. Además la experiencia compartida con los entrevistados, permitió ir directo al punto en cuestión y no requerir demasiadas introducciones o explicaciones para comprender sus prácticas cotidianas de vida.

Participar como *insider*, estudiando sociológicamente el propio campo tiene implicaciones que requieren vigilancia constante en las distintas fases de elaboración conceptual y analítica. Epistemológicamente es indispensable tener en cuenta que el mundo religioso, como cualquier otro mundo cultural, no es “sólo” religioso en cuanto lo que está socialmente implicado. Es decir, se trata de un campo social de relaciones de poder cuyo capital específico es disputado por los diversos actores que lo conforman y actúan, según la posición de poder que guardan en su interior. El investigador no puede dejar de ser crítico de su propia percepción; no puede dejar de reconocer constantemente qué se disputa en el campo religioso de las congregaciones religiosas como las que se estudia y a las que él mismo pertenece; y de qué maneras concretas, éste como cualquier otro conocimiento sobre el campo resiste la objetivación e intenta reproducir los efectos de “consagración” a los que se refiere Bourdieu (2010). Pues: “los esquemas de pensamiento y de percepción que son constitutivos de la problemática religiosa no pueden producir la objetividad que producen sino produciendo el desconocimiento de los límites del conocimiento que hacen posible. Es decir, la adhesión inmediata bajo el modo de la creencia, al mundo de la tradición vivida como mundo natural...” (2010, 61). Eso significa que, desde el punto de vista de la apropiación de los bienes contenidos, el conocimiento que producen los actores apunta a ocultar la confrontación en proceso. Por ello les es tan difícil – como a cualquier institución que detenta bienes de salvación ya sean religiosos, intelectuales, psicológicos, tecnológicos- someterse a ejercicios de objetivación más allá del que ellos

pretenden producir con su práctica. La posición subordinada y exterior de los legos requiere mantenerse para que se mantenga la eficacia del poder institucional de crear efectos de "salvación". Eso sirve para cualquier *outsider*, aunque fuera uno de otra congregación o de la misma si es que ese *outsider* está fuera de determinado círculo de ejercicio del poder.

Esta dinámica de desconocimiento que resiste al conocimiento se intensifica cuando el campo mismo se halla en proceso de devaluación, pérdida de adherentes y aun en peligro de disolución, como sucede a la vida religiosa en general y a estas comunidades en particular. Dice Bourdieu que "dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social, las funciones sociales que la religión cumple para un grupo o para una clase se diferencian en función de la posición que ese grupo o esa clase ocupan (a) en la estructura de las relaciones de clase y (b) en la división del trabajo religioso" (2010, 64). En este caso la posición que los miembros de congregaciones ocupan en las relaciones de clase hace tiempo que está en proceso de devaluación y peligra su continuidad histórica en el mediano plazo. En este trance lo que se observa es que los actores tienden a defender con fiereza su posición el campo como posición canónica o por lo menos como una interpretación que promete futuro a las organizaciones, buscando siempre la aprobación o la colusión del investigador, quien en la vida cotidiana también participa de estas confrontaciones en alguna medida agónicas.

Eso hace indispensable un ejercicio de autoanálisis en cada paso de la investigación. Porque el investigador en cuanto miembro de la organización sustenta una posición política e interesada respecto a asuntos en debate dentro de la congregación. Una postura que tendería a privilegiar una interpretación sobre lo que sucede en la organización como hacen los demás actores. En este caso, se requiere un esfuerzo para que la propia posición no se sobreponga sobre las manifestaciones expresivas de los informantes, porque se estaría ocultando las condiciones sociales de su producción, como alertaba Bourdieu. Para mantener el ejercicio de vigilancia ha sido de importancia la ayuda de los tutores, el respeto a los datos, su tratamiento metódico y mantenerse en la consideración del material desde las nociones teóricas elegidas.

Una vista a los apartados del informe

El argumento de este informe final de investigación no deviene de manera lineal; más bien procede profundizando el tema desde varias perspectivas como en una espiral que transita varias veces por los mismos temas agregando conocimiento. En el Capítulo I. *Cinco congregaciones en el horizonte de la vida religiosa posconciliar en México*, se presentan las nociones básicas que precisan qué significan las expresiones "vida religiosa" y "congregaciones religiosas" en la nomenclatura propia de la Iglesia católica; además se hace una presentación sintética de ésta en la actualidad y de cada una de las congregaciones que se estudian; sus rasgos comunes y diversos, particularmente en su presencia en México en la etapa posconciliar en el marco de un acercamiento histórico social: los ciclos de auge y decadencia de las formas históricas de vida religiosa que aporta Raymond Hostie (1973).

En el capítulo II. *Las organizaciones de vida religiosa bajo la distinción iglesia-secta*, se construye el estado del arte de las investigaciones de sociología de la religión sobre congregaciones religiosas; además de que se elabora un primer insumo conceptual desde esta perspectiva: la noción *iglesia - secta*, como la noción clave e históricamente más relevante desde la sociología de la religión para abordar el tema de las congregaciones religiosas. Además se presentan otras perspectivas sociológicamente relevantes desde las que se ha estudiado la vida religiosa: alineación de marcos y la dependencia de recursos (Wittberg), la liminalidad (Turner), la *communitas*(Tönnies).

El capítulo III. *El monasterio: modelo organizativo sociológicamente improbable* se ensaya una elaboración sociológica sobre el modo de existencia social que subyace a la vida religiosa. Se elabora la noción del *monasterio*, pero no como forma histórica que existió y ya quedó atrás, sino como un tipo de organización social que la Iglesia ha intentado revivir para la vida religiosa en el preconcilio, y que sigue dejando sus huellas en buena parte de la organización práctica de la cotidianidad de los religiosos, a pesar de que ha devenido socialmente improbable en las actuales condiciones culturales.

El capítulo IV. *Cambio institucional en organizaciones de vida religiosa* es un acercamiento a la vida religiosa desde las principales nociones de sociología de las organizaciones y de lo que éstas le pueden aportar a la investigación.

En el capítulo V. *Organizaciones de vida religiosa en México en una transición inacabada*, se aborda el contexto y los hitos que marcan el periodo a estudiar. Los tres hitos que se exploran a profundidad –confrontación entre el Vaticano y los institutos religiosos en México, reconocimiento jurídico de las iglesias y descubrimiento de los casos de abuso sexual de menores por parte de sacerdotes– no son solo contexto; sino que en la óptica de los enfoques de las organizaciones de tipo abierto o ecológico y neoinstitucionalista son factores intervinientes que abonan a la explicación conceptual de los cambios que se busca rastrear.

El capítulo VI. *De la definición al desempeño de las organizaciones de vida religiosa en México* refiere al apartado más netamente analítico de la investigación. Con los insumos teóricos, históricos e interpretativos conjuntados en los capítulos anteriores se aborda el material empírico derivado de las entrevistas a religiosos de estas congregaciones (Anexo 1).

En las Conclusiones se hace una visión de conjunto de los hallazgos de la investigación recogidos bajo la noción del *arreglo organizacional*, que refiere a una categoría comprensiva y heurística que permite articular los factores intervinientes que concurren a que la forma organizacional de estas congregaciones adquiera las características que se les reconocen en este acercamiento.

Capítulo I

Cinco congregaciones en el horizonte de la vida religiosa posconciliar en México

a. Organizaciones de vida religiosa

En la Iglesia católica el término “vida religiosa” es específico, propio y se aplica únicamente a un segmento de miembros bien delimitado¹.

Se refiere a una forma particular, bien definida e institucionalizada de identificarse cristiano y de organizarse para vivir esta identidad dentro de la Iglesia católica. Es una de las más antiguas instituciones en la Iglesia católica (se remonta al siglo III), que ha sufrido una larguísima evolución al tiempo que conserva rasgos que le permiten (o le permiten pretender) seguirse reconociendo en continuidad a lo largo de los siglos.

Los institutos de vida consagrada, como los llama el Código de Derecho Canónico (1983), legislación general y universal de la Iglesia católica, son formas de organización altamente circunscritas y minoritarias aun al interior de su iglesia; simultáneamente arraigadas en su propia tradición, a veces constituida literalmente por siglos y al mismo tiempo, permeadas crecientemente por los entornos en los que arraigan. Los límites organizacionales tan definidos posibilitan reconocer las dimensiones constituyentes como en cualquier otra organización: una determinada racionalidad, las interacciones entre los miembros y con el entorno y como resultante, patrones de una cultura organizacional que se producen y reproducen continuamente, como lo estudia Mary Jo Hacht (2006).

La investigación asume la apuesta metodológica de que las congregaciones religiosas en la Iglesia católica pueden ser analizadas como organizaciones en sentido estricto reconociendo las lógicas y procesos que les ocurren como a cualquier otra; sin desconocer su especificidad religiosa.

¹ Usualmente la denominación “vida religiosa” está referida a la manera en que un grupo o colectividad estructura y simboliza sus creencias religiosas y las traduce en prácticas, es un término no formal sino cotidiano; ese no es el sentido que se aquí se le confiere a esta expresión.

Estudiar órdenes y congregaciones religiosas bajo la perspectiva de la teoría de las organizaciones remite a líneas de reflexión formal con larga historia y huella cultural significativa. Primero, porque las formas asociativas cristianas son organizaciones voluntarias muy antiguas. Las primeras asociaciones voluntarias eclesiales, precursoras de la vida religiosa comenzaron a gestarse en los siglos III y IV en Occidente, cuando difícilmente alguna forma de interacción social quedaba por fuera del poder sagrado del Imperio Romano y de la familia patriarcal, como lo evidencia el antiguo estudio de Fustel de Coulanges sobre la ciudad antigua ([1864] 2012). Las expresiones asociativas cristianas, tanto las que fueron propiamente de hombres y mujeres consagrados como las de fieles laicos adheridos a las órdenes, se extendieron a través de los siglos de la Edad Media y la Modernidad en Europa y después en América con implicaciones culturales decisivas para la construcción de un tejido social propio en cada lugar. Ejemplo de ello fueron los burgos que crecieron al lado de los monasterios medievales o las terceras órdenes de los Franciscanos que fueron importantes para extender las ideas más comunitarizantes de los mendicantes (Schwaiger, 1998; Teja y García Cortázar, 2015).

Particularmente en México la tradición asociativa tuvo uno de sus orígenes en la presencia constante y en la acción social de las órdenes religiosas desde el inicio de la Colonia. La mayoría de las órdenes que evangelizaron y culturizaron la Nueva España (Franciscanos, Dominicos, Agustinos, Mercedarios), introdujeron dos formas asociativas importantes: las cofradías que reproducían entre los laicos el vínculo espiritual de las órdenes viviendo en medio "del mundo" y generando un fuerte vínculo entre los miembros; y por otro lado, las asociaciones asistenciales, de caridad y filantropía, que derivadas del compromiso espiritual generaron una multiplicidad de maneras de convocar miembros, suscitar una identidad común y generar una acción social y benefactora de los creyentes, que eran gran parte de la población novohispana y del México independiente (Villalobos, 2010, 16; Santos, 2014, 18;). Como sintetiza Rubial García (2013): "No bien terminó el proceso de conquista del centro de Nueva España, los frailes primero y los clérigos después, establecieron diferentes lazos con la población indígena que iban más allá de la sola catequesis. Prácticamente no hubo ámbito que quedara fuera de su interés" (2013, 60). La tradición asociativa de México ha estado marcada por las iniciativas de las órdenes y congregaciones religiosas.

El fenómeno religioso está sujeto a transformaciones en las sociedades modernas. En sentido amplio, el concepto de secularización denota con muy diversos significados la dinámica generalizada pero no uniforme ni unívoca de transformación religiosa bajo el supuesto de que se trata de un proceso multidimensional que en su conjunto apunta a la desregulación institucional. (De la Torre, 2012). Sin utilizar un marco analítico directamente referido a la secularización, esta investigación se interesa por las formas en que las congregaciones religiosas revisadas se secularizan en el contexto mexicano y bajo ciertas condiciones eclesiales y en el ámbito de la vida religiosa.

Las instituciones religiosas en un contexto de pluralismo creciente tienden a adquirir la forma de asociaciones voluntarias en medio de una intensa competencia; están constituidas por individuos y por dinámicas simultáneamente ancladas en lógicas religiosas y modernas racionales, lo que según Berger (2015), no se concebía en la noción tradicional de secularización. Por eso se trata de esclarecer las formas empíricas, históricas, organizacionales en que estos grupos e instituciones producen sus propias formas religiosas permeadas de modernidad. En estas amplias coordenadas conceptuales y metodológicas se sitúa esta investigación. En consonancia, dos afirmaciones de Peter Berger sobre cómo evolucionan las instituciones en las que arraiga la creencia sirven como acicate para colaborar a reconocer y abonar a su hipótesis en contextos empíricamente circunscritos, como ocurre en estos institutos.

“Si aunamos las dimensiones institucional y subjetiva del pluralismo podemos llegar a una proposición de amplio alcance: en condiciones de pluralismo todas las instituciones religiosas, tarde o temprano y quiéranlo o no se transforman en asociaciones voluntarias. De las consideraciones anteriores se desprende una sencilla conclusión, la capacidad de una institución religiosa para adaptarse a un ambiente pluralista estará estrechamente ligada a su capacidad para adoptar la forma social de una asociación voluntaria, lo cual por cierto dependerá en gran medida de su historia pasada” (Berger 2005, 11-12).

“La modernidad no necesariamente produce un declive de la religión; produce necesariamente una profundización de la pluralización -una situación sin precedentes históricos en la que más y más personas viven en medio de creencias, valores y estilos de vida en competencia.(2012, 145) [...] Un individuo puede ser tanto religioso como secular, en compartimentos discretos; existe

efectivamente un discurso secular como resultado de la modernidad, pero éste puede coexistir con discursos religiosos que no son en absoluto seculares". (2012, 146-147).

En este antecedente conceptual y en este antecedente académico busca enlazarse la investigación que se presenta.

b. La vida religiosa en el universo de la Iglesia católica

Debido a que las congregaciones religiosas son organizaciones particulares que expresan visiblemente la institución vida religiosa en la Iglesia católica, todas las congregaciones y órdenes, en última instancia, se rigen por el Derecho Canónico vigente para toda la Iglesia.

El Código de Derecho Canónico (CIC, 1983) es el documento legislativo y jurídico de carácter universal que regula la vida de la Iglesia católica. Regula y establece normas para las distintas formas de vida de los fieles bautizados, para la relación entre ellos, para ordenar el ejercicio de la autoridad tanto en la Iglesia universal como en las iglesias particulares y también las relaciones entre ellas. Regula la administración de los sacramentos y la enseñanza de la fe; provee para la gestión de los bienes de la Iglesia; tiene función judicial en cuanto provee las sanciones, los procesos y los juicios que son procedentes en toda la Iglesia católica.

El Código dedica un amplio apartado a "Los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica" (1983, 573-746). Según el Código (207) entre los fieles de la Iglesia se encuentran los ministros, denominados clérigos y (por otro lado) todos los demás, a quienes se les llama laicos. Esta primera gran distinción se aplica a todos los bautizados. De entre estos dos grupos, clérigos y laicos, hay quienes por la profesión de los "consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia" mediante votos u otros vínculos se consagran a Dios y contribuyen así a la misión de la Iglesia (208).

A partir de esta clasificación fundamental, el Código establece otras distinciones subsecuentes. Después de tratar de los fieles en general y de los clérigos, en el siguiente apartado, procede a tratar la vida de los consagrados; allí se incluyen las congregaciones que se estudian.² La

²Incluyen a los que profesan votos de castidad, pobreza y obediencia en institutos de vida consagrada erigidos por la autoridad competente. (CIC 573).

Título II. Institutos religiosos. Se trata propiamente de la vida religiosa. Un instituto religioso es una sociedad en la que sus miembros, según el derecho propio, emiten votos públicos, perpetuos o temporales (...) y viven vida fraterna en común. (607). Un instituto de vida consagrada se llama de derecho pontificio cuando ha sido erigido por la Sede Apostólica o aprobado por

característica formal que los distingue es el compromiso de vivir conforme a los votos: pobreza, castidad y obediencia en comunidad.

El Anuario Pontificio (2013) que es el registro estadístico de la Iglesia católica en el mundo elabora un elenco de 271 institutos religiosos masculinos aprobados por la Santa Sede, agrupados en una clasificación que contiene Ordenes, Canónigos Regulares, Monasterios, Ordenes Mendicantes, Clérigos Regulares, Congregaciones religiosas clericales, Congregaciones religiosas laicales, órdenes, congregaciones y sociedades de vida apostólica Orientales, Institutos seculares clericales e Institutos seculares laicales. Estas nominaciones quedan incorporadas en la clasificación general ya mencionada: institutos de vida consagrada y Sociedades de Vida apostólica y su diferenciación responde tanto a factores históricos como territoriales.

Como se dijo, el dato demográfico más notable prácticamente en todos los institutos religiosos en Europa, Norteamérica y América Latina es el descenso numérico más o menos acelerado de sus miembros, tendencia que les aqueja desde la conclusión del Concilio. Este dato permea a los institutos estudiados y al conjunto de la vida consagrada en México y afecta la dinámica organizacional. Como ejemplo: el Anuario Pontificio 2013 documenta el descenso del número de religiosas en el mundo y en general, marca la misma tendencia para los institutos masculinos. Las religiosas profesas han pasado de 792,000 mujeres consagradas en 2001, a cerca de 713,000 doce años después. El descenso afecta a tres continentes (Europa -22%, América -

ésta mediante decreto formal (589) Los institutos de vida consagrada, precisamente por dedicarse de un modo especial al servicio de Dios y de toda la Iglesia, se hallan sometidos a la autoridad suprema de ésta.

Sección II. De las sociedades de vida apostólica. También el Código reconoce a las Sociedades de vida apostólica que se asemejan a los institutos de vida consagrada, cuyos miembros sin votos religiosos buscan el fin apostólico propio de la sociedad, llevando vida fraterna en común y observan unas constituciones. Entre ellos hay algunos cuyos miembros abrazan los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. Ejemplo de estos son la Congregación de la Misión Vicentinos y los Misioneros de Guadalupe.

Hay asimismo, *institutos "seculares"* que son aquellos en que los fieles, viviendo en el mundo aspiran a la perfección de la caridad, y se dedican a procurar la santificación del mundo, sobre todo desde dentro de él. Por su consagración un miembro de un instituto secular no modifica su propia condición canónica, clerical o laical, en el Pueblo de Dios, observando las prescripciones del derecho relativas a los institutos de vida consagrada (710-712)

17% y Oceanía -21%). Sin embargo en África y Asia su número ha aumentado, en un 28% y 18% respectivamente.³

En México, la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (CIRM) la instancia intercongregacional más representativa en el país, no tiene un registro preciso de número de congregaciones y de religiosos en el país; sin embargo, en comunicación no oficial, el presidente de Conferencia entre 2011 y 2014, ofrecía datos estimados sobre números de religiosos y religiosas en México.⁴

	Mujeres	Varones	Total	%
Pre-novicias/os	3,000	400	3,400	8.5%
Novicias/os	1,500	300	1,800	4.5%
Votos temporales	4,000	800	4,800	12.0%
Votos perpetuos	23,500	6,500	30,000	75.0%
Total	32,000	8,000	40,000	100.0%

La presencia de las congregaciones y órdenes de religiosos en la construcción de la nación mexicana mestiza y católica es dominante en los siglos de la Colonia (García Rubial, 2013); mientras que en el México independiente progresivamente va perdiendo centralidad, separándose de tareas sustantivas de la vida social como la educación académica y de oficios, las instituciones de salud y el fomento cultural, que quedan en manos de asociaciones laicas, sobre todo del Estado, pero también de asociaciones privadas no confesionales. Por otra parte, los religiosos varones, en buena parte sacerdotes, suelen no distinguirse de los otros sacerdotes que son dependientes de las diócesis. Su presencia en el paisaje socio religioso mexicano actual parece ser poco conocida aun entre sectores de los católicos militantes⁵.

³Consultado en www.zenit.org/es/articulos/aumenta-el-numero-de-catolicos-en-el-mundo-28-12-2013.

⁴ P. Fernando Torre Medina Mora, MSpS, Presidente de la CIRM, en el periodo 2011- 2014, Comunicación personal.

⁵ La encuesta elaborada por IMDOSOC con IPSOS BIMSA denominada *Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa* (noviembre de 2013). En los resultados publicados <http://www.encuestacreerenmexico.mx/index.php#content5> se asevera que los encuestados reconocen y positivamente a *las religiosas* por encima de los *sacerdotes* y de los *obispos*. Por ejemplo, en cuanto a *respeto por los Derechos Humanos* se calificó a religiosas 55%, a “curas” 52% y a obispos 52%.

El interés y posibilidad de comparar cinco Provincias⁶ en México de las congregaciones de los Claretianos, Misioneros del Espíritu Santo, Oblatos de María Inmaculada, Dominicos y Pasionistas surge de la observación y conocimiento preliminar de los rasgos que las hacen semejantes y también de algunas diversidades que retan el ejercicio metodológico para rastrear constantes en el arreglo organizacional. Los rasgos que las hacen comparables y semejantes son estructurales, ya que las cinco Provincias pertenecen al mismo orden jurídico – canónico de la Iglesia católica universal y por tanto, tanto en la vida cotidiana como en la gestión organizacional y en la acción pastoral, se ordenan básicamente de la misma manera que cualquier otro instituto religioso católico en el mundo.

Su diversidad procede de la propia historia fundacional y de la de su implantación en México. Llegada que ocurrió en fecha tan lejana, en el caso de los dominicos, como el siglo XVI, de los Pasionistas en el XVIII y el siglo XIX en el caso de los Claretianos. Una historia de llegadas a México y retiradas súbitas en el caso de los Pasionistas y de Oblatos de María Inmaculada; éstos últimos implantados definitivamente hasta mediados del siglo XX; o de los Misioneros del Espíritu Santo que surgieron en México a principios del siglo XX y se han extendido poco fuera del país, ya que solo una de sus tres provincias está en el extranjero y mayoritariamente está formada por mexicanos.

A pesar de su diversidad en cuanto a enfoques de misión, historia de su implantación, lugares de presencia, zonas históricas de influencia y ciertas prácticas de gestión de la vida colectiva, existen rasgos comunes que abren una posibilidad de análisis y comprensión común en perspectiva organizacional. En términos numéricos, su presencia en México tiene más o menos números comparables. Las cinco provincias aludidas tienen entre 40 y 100 miembros cada una y estaban en expansión cuando se promulgó el Concilio Vaticano II en 1965. Esa tendencia se revirtió drásticamente a partir de entonces, tal como sucedió a casi toda otra organización de vida religiosa en Europa, América del Norte y Latinoamérica poniéndose en peligro su reproducción y constriñendo sus capacidades de incidencia social. El peligro de disolución es

⁶*Provincias*. Es un término propio del Derecho Canónico de la Iglesia católica. Se refiere a que las congregaciones y órdenes religiosos están organizadas para su gestión en circunscripciones más o menos acotadas en territorio, con un número de casas o comunidades cercanas y con personal propio adscrito. Las provincias de las congregaciones se hallan bajo la conducción de un superior con atribuciones de gobierno semejantes a las de un obispo. Al superior de una Provincia, se le llama en el Código de Derecho Canónico, *Superior Mayor*.

un horizonte difícilmente eludible para todas ellas. Este horizonte más allá de las diversidades, tiende a generar arreglos organizacionales con rasgos notablemente comunes, a pesar de que se mantiene una aparente diversidad entre los institutos. Se requiere precisar algunos elementos clave de la evolución de cada uno de los institutos.

*Orden de Predicadores - Dominicos.*⁷ El instituto religioso más antiguo de entre estos cinco es la Orden de Predicadores (OP – frailes dominicos); con 800 años de fundación y aprobación eclesiástica (1217). Los dominicos son una orden mendicante fundada hacia el final de la baja Edad Media (Francia – España, 1215) anunciando una transformación estructural de la vida religiosa de larga permanencia en los siglos venideros. Junto con los franciscanos serán los primeros religiosos cuya vida consagrada se vuelca más allá del claustro monacal –sin renunciar a la vida contemplativa y conventual- para dedicarse a la predicación entre los fieles; recobrando así el espíritu misionero, itinerante y austero de la acción apostólica inspirada en la Iglesia primitiva. En el tránsito de la Edad Media al Renacimiento, los dominicos, se afianzan como una de las fuerzas eclesiales más importantes, destacando tanto por su dedicación apostólica como por intelectualidad e inclinación a la enseñanza en las nacientes universidades europeas (los ejemplos señeros en el siglo XIII, son Alberto Magno y Tomás de Aquino). Los dominicos no dejaron de ser parte del debate teológico, humanista y de política eclesiástica a lo largo del Renacimiento y durante la Contrarreforma católica posterior a la ruptura protestante hasta el siglo XX en la gestación del Vaticano II

Se cuenta a los dominicos entre los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España (1526), poco después de los primeros franciscanos. Se orientaron a las misiones, mediante la cercanía y la adaptación del mensaje religioso y a la formación intelectual de los clérigos. Se asentaron en la zona sur del virreinato; su crecimiento se aglutinaba en torno a las regiones del centro y sur de México: Puebla, Oaxaca y Chiapas. Aunque tuvieron un desempeño en la Colonia muy relevante llegando a ser 600 o 700 frailes, a partir de la mitad del XIX sufrieron una severa merma tras las Leyes de Reforma. Se reorganizaron parcialmente en el Porfiriato, pero la Revolución y el conflicto cristero los volvieron otra vez a una situación lamentable. En los

⁷ Los datos se recogieron de las entrevistas realizadas a tres frailes dominicos; del Directorio de la Orden de Predicadores 2011 (Provincia de Santiago); y del sitio <https://www.dominicos.org/>

primeros decenios del siglo XX, quedaban diez frailes y todos viviendo como curas diocesanos o metidos en el convento, reducidos a su mínima expresión. Entonces, la provincia tuvo que ser reducida formalmente; se les declaró provincias desoladas, hasta que fueron restaurados, hace un poco más de 50 años, mientras se dominicana se mantuvo funcionando como Vicariato dependiente de España.

Además no había formación de candidatos en México sino que se hacía en España. Después paulatinamente se comenzó a recobrar la fuerza de la orden en México. Llegó a tener más de 120 frailes, de los cuales los mayores en edad fueron españoles que vinieron a dar fuerza y a posibilitar esta suerte de refundación institucional. Los mexicanos empezaron a ingresar a partir de la restauración de la Provincia de Santiago en 1960, quedando ahora una mayoría de mexicanos y un pequeño grupo de 10 españoles. Los miembros de la orden entrevistados reconocen que los frailes españoles han fortalecido la veta misionera y social de la orden y han sabido ceder la conducción a los mexicanos, enriqueciéndose mutuamente. Durante los primeros años del posconcilio la orden tuvo una importante presencia en la clase media y en el ámbito de la cultura y estudiantil en la ciudad de México con la fundación del CUC (Centro Universitario Cultural) en Copilco, frente a la UNAM. Figuras como Miguel Concha, académico de la UNAM y baluarte del movimiento social católico de la liberación, y el arquitecto Julián Pablo, artista y humanista de amplia cultura, y más recientemente como el filósofo analítico y hermeneuta Mauricio Beuchot, representan el auge de la presencia dominica en el movimiento de encuentro de la Iglesia católica con la cultura movida por el impulso conciliar en México.

Actualmente se ha reducido el personal de los dominicos, hasta contarse únicamente con cerca de 100 frailes, impactados por la reducción vocacional generalizada en las congregaciones. Además, algunos de ellos siendo nominalmente parte de la orden, ejercen servicios a título individual con escasa colaboración en las tareas corporativas. Están presentes en 50 países, y son alrededor de 6,000 frailes en el mundo.⁸

*Claretianos.*⁹ La Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María fue fundada en España en 1849, por Antonio María Claret, con una visión misionera e itinerante, deseosos de ponerse al servicio de la evangelización, sobre todo a través de las misiones

⁸ La mayoría de estos datos se obtuvieron de la entrevista con uno de los frailes dominicos. (Entrevista Dominico 2)

⁹ La información se recolectó de las entrevistas a varios de los religiosos claretianos y de www.claretianos.org.mx

populares. Pocos años después, en 1884, llegaron a México y Toluca fue su primera misión apostólica en la que aún permanecen. Rápidamente aumentó su presencia y se les encomendaron templos abiertos al culto para que los atendieran. Un ejemplo notable es el ahora famoso templo de San Hipólito en el centro de la Ciudad de México donde se rinde culto a San Judas Tadeo y posteriormente otro en León, Guanajuato. La congregación en México en sus primeros años estuvo favorecida por el obispo Labastida y Dávalos quien los invitó a venir a México, impresionado por su celo misionero que no se encontraba entre los sacerdotes diocesanos y por su fervor religioso y preparación para formar sacerdotes y acometer misiones difíciles.

Cuando la tensión entre el gobierno mexicano y la Iglesia se agudizó hasta la confrontación armada, los Claretianos se extendieron tanto en vocaciones como en presencias. Uno de sus sacerdotes, el español Andrés Solá, fue asesinado en Los Altos de Jalisco (San Joaquín, Jal., 1927) y en el 2005 fue canonizado junto con otros mártires de la Cristiada.

En el periodo posterior a la Guerra Cristera llamado el *modus vivendi*, a partir de 1929, destaca la expansión de los Claretianos en la clase media mexicana con fundaciones nuevas y una acción pastoral de corte modernista, ejercido en la Colonia Del Valle de la Ciudad de México, en Morelia, Nuevo Laredo y Guadalajara, además de la rápida expansión de sus casas de formación, lo que prometía un crecimiento y expansión muy numerosa. Hasta la llegada del Concilio la formación teológica de sus religiosos se realizaba en los centros de estudio eclesiástico que tenía la congregación en Europa, principalmente en Roma y Salamanca.

Los Claretianos estuvieron marcados por la fuerza de los religiosos españoles que fundaron la Provincia, vinieron a alimentarla hasta los años 40 y la condujeron hasta entrados los años 70. De varios modos los testigos relatan la confrontación creciente entre los españoles que mantenían el poder del grupo y los mexicanos que crecían en número. Como dice el claretiano Enrique Marroquín (2014): “las nuevas generaciones de españoles llegados después de la Guerra de 1936, se preocuparon más por su instalación y por ayudar a su Provincia de origen y veían con cierta preocupación que los mexicanos fuéramos tomando lugares de responsabilidad” (2014, 77). Las dificultades llegaron al grado de que en torno al Capítulo General de Renovación (1967), los españoles buscaron dividir a los Claretianos en México en dos provincias, una de españoles y una de mexicanos. Acusaban a los mexicanos de indolencia

y escaso carácter para la vida religiosa; y éstos, a los españoles de no construir para solidificar la Provincia en México. La confrontación entre grupos nacionales derivó en ya no mandar misioneros españoles y en la definitiva mexicanización de la Provincia claretiana, “lo cual por una parte favoreció el crecimiento de la Provincia y por otra, nos vimos privados de valiosas tradiciones misioneras y de nuevas generaciones de españoles más renovados y preparados” (2014, 77-78). Quizás también –al decir de los testimonios- el conflicto dejó una Provincia más conservadora frente a la tendencia más extendida entre los claretianos europeos y norteamericanos que se sumaron definitivamente a la ola de renovación posconciliar y posteriormente latinoamericana. Para principios de los años 70, los claretianos en México eran alrededor de 100 religiosos, pero desde entonces se ha reducido el número, por defunciones, defecciones y por la escasez de nuevos ingresos. En el 2014, eran alrededor de 65 religiosos contando con los que se encontraban en etapa de estudios.

*Oblatos de María Inmaculada*¹⁰. Los Oblatos son una congregación nacida en Francia en 1815, fundados por el sacerdote diocesano Eugenio de Mazenod. Como muchas otras de la época posterior a la Revolución Francesa, el espíritu con el que Mazenod funda a los Oblatos se orientó a servir a los más pobres y llevar el evangelio a quienes no conocían la fe católica. Pronto su grupo de sacerdotes adoptó un esquema de vida religiosa sin perder el talante misionero de su fundación. Pocos años después de iniciada la congregación comenzó la expansión misionera de los Oblatos. Fue significativa su obra evangelizadora en distintos rincones de Canadá, desde donde pasaron al sur de los Estados Unidos y a sus primeros acercamientos a México, inmediatamente después de la Guerra con Estados Unidos y de la anexión de los territorios del México septentrional a los Estados Unidos (1849).

Los Oblatos progresivamente arraigados en Texas, tuvieron una intensa presencia pastoral en la zona de Brownsville, TX y en la ciudad fronteriza mexicana, Matamoros, Tamaulipas; desde allí hicieron varios intentos de establecerse en México. Sus primeros empeños de acercamiento al interior del estado de Tamaulipas fracasaron debido a las guerras intestinas que asolaban el noreste del país y por la desconfianza hacia los misioneros procedentes de Estados Unidos. A finales del siglo XIX, otro intento de establecerse en México, esta vez en la zona de Oaxaca y

¹⁰ Sintetizado de <http://www.omi.mx/saneugenio/> y de la espléndida crónica del P. Guillermo Watson sobre la historia de los Oblatos en México, *Cuentan unos hombres* (1980), Oblatos de México y además de la entrevista a Oblato 2

Puebla fracasó por la falta de seriedad en las ofertas que recibieron. Finalmente durante la más etapa más intensa del conflicto armado los Oblatos tuvieron que retirarse de la Escuela de Oficios para niños pobres e indígenas que sostenían en Puebla.

Sería hasta 1950 cuando la congregación de Oblatos de María Inmaculada se estableció definitivamente en México. La primera zona pastoral que les fue encargada comprendía el Istmo de Tehuantepec y el puerto de Salina Cruz, Oaxaca, junto con las zonas serranas a su alrededor. En sus casi setenta años de presencia continuada en México, los Oblatos se han desplazado en lugares dentro de la zona indígena del Istmo, pero siempre han continuado su acompañamiento a los más pobres en esa zona de agudizada pobreza.

Otra zona de desarrollo constante del trabajo oblato en México que permanece hasta la actualidad, en la Ciudad de México, está en las inmediaciones de la Colonia San Rafael en el centro norte de la ciudad. Ellos han seguido la evolución pastoral de esa zona, a través de la parroquia de la Guadalupe. Desde esa zona, durante la época del influjo de la teología de la liberación, el acompañamiento pastoral se extendió hacia algunas zonas del norte de la ciudad colindantes con el Estado de México. Entre ellas, la colonia Casas Alemán, la Esmeralda y otras aledañas en la zona de Aragón, Gustavo A. Madero, Ciudad de México. En esa zona coordinaron parroquias con una estructuración muy participativa, con gran cantidad de laicos colaborando pastoralmente. Otra obra significativa que los Oblatos han mantenido desde los años 60, ha sido el Colegio Vista Hermosa, en la zona de las Lomas de Chapultepec en la Ciudad de México. Además de mantener una presencia entre clases acomodadas que no tienen en otros espacios, este colegio provee estabilidad económica a la Provincia de México Guatemala y Cuba.

A partir del año 80, la provincia oblata en México comienza a mexicanizarse. Durante varios años solo hubo dos estudiantes mexicanos. Los demás oblatos eran norteamericanos, canadienses o europeos. En los 35 años siguientes prácticamente ha quedado formada por mexicanos y algunos extranjeros ya muy ancianos o que murieron como el sacerdote norteamericano Santiago Lyons.

*Misioneros Pasionistas*¹¹. La Congregación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo (Misioneros Pasionistas), es un grupo de Sacerdotes y de Hermanos religiosos que se dedican a propagar a Jesucristo a través del conocimiento y anuncio de la Pasión.

Esta Congregación fue fundada por el sacerdote Pablo Francisco Danei, más tarde conocido como San Pablo de la Cruz. El fundador nació en Italia en 1694 y después de emprender un camino entre luces y sombras, fracasos y éxitos, logra consolidar un grupo de seguidores que se dedicaran especialmente a proclamar el mensaje cristiano centrado en la Pasión. Este apostolado lo realizan especialmente mediante la predicación de la Misiones Populares, el Acompañamiento Espiritual y la predicación de retiros llamados "Ejercicios Espirituales". Pablo de la Cruz muere en 1775 y deja bien consolidada a la Congregación, la cual, con el tiempo se fue extendiendo primero en Italia y más tarde en los diversos países hasta abarcar los cinco continentes.

La historia de los Pasionistas en México se remonta hasta el año 1863, cuando un grupo de religiosos salieron de Italia con el propósito de establecer una fundación en California, Estados Unidos. Sin embargo, hubo contratiempos para realizar aquella fundación y se decidió que tres de ellos, vinieran a México, donde llegaron en el año 1865. Los Pasionistas estuvieron algunos meses en Tepetzotlán, Estado de México; luego pasaron al templo de San Diego, en Tacubaya, en donde permanecieron hasta 1873, año en que fueron deportados junto con otras congregaciones religiosas, tras la promulgación de las Leyes de Reforma.

Los Pasionistas regresan a México como misioneros para la Diócesis de Chiapas en 1877; realizan misiones en varias parroquias chiapanecas, hasta el año 1879, en que muere el Obispo de esa diócesis; entonces pasan de nuevo a la ciudad de México. En 1880 nuevamente regresan a Tacubaya y recuperan el templo de San Diego. En 1884 fundan una comunidad en Toluca.

En 1895 los Pasionistas adquieren lo que se conoce como "La Casa Amarilla", por entonces una propiedad de la Arquidiócesis (y que hoy en día es la sede la Delegación Miguel Hidalgo). Durante la Cristiada (1926-1929), los Misioneros Pasionistas también fueron expulsados de la "Casa Amarilla"; los bienes fueron confiscados por el gobierno. Algunos pasionistas buscaron

¹¹ Los datos están tomados de <http://espiritusantopasionistas.blogspot.mx/2008/10/misioneros-pasionistas.html> y de las entrevistas a religiosos pasionistas (Pasionista 1 y 2).

permanecer en la Ciudad de México. Se ubicaron en la Colonia Guadalupe Insurgentes; paulatinamente fueron edificando lo que hoy se conoce como Parroquia de la Pasión, una de las presencias pasionistas en ese barrio de la antigua clase media ubicado al norte de la Ciudad, cerca de la Basílica de Guadalupe.

Después de la Guerra Cristera y de las confiscaciones prácticamente todos los pasionistas salieron del país. Sin embargo, algunos pasionistas permanecieron en México. Ellos no eran de la Provincia mexicana que había estado creciendo en años previos. Pertenecían a una Provincia española que paralelamente a la Provincia mexicana se asentó aquí por algún tiempo. Algunos de estos religiosos que estuvieron en México en los tiempos de la persecución religiosa, regresaron a España y fueron mártires de la guerra civil española (Información del Pasionista 3)

La actual Provincia Mexicana, llamada de Cristo Rey, tiene sus orígenes en 1947, año en que llegaron de vuelta, otro contingente de pasionistas del Norte de Italia con la explícita consigna de realizar una nueva fundación en México; pues aun cuando permanecía una parte del grupo de Religiosos Pasionistas españoles, estos nunca fundaron una Provincia mexicana.

De 1947 a la fecha se fueron dando diversas figuras canónicas: Comisariado, Delegación, Vicariato Regional, Viceprovincia, Provincia. Al principio, en los años 50 y 60 se enviaba a los estudiantes mexicanos a estudiar Teología en Italia, Después gradualmente se logró la autonomía de la Provincia Madre de la que nacieron.

Los pasionistas como otras congregaciones en México, en el posconcilio, tuvieron movimientos de notable acercamiento al mundo de los pobres y en favor de su liberación. Fue especialmente significativo que a finales de los años 80, los Pasionistas ubicaran sus casas de filosofía y teología en áreas marginadas del norte del Valle de México, en Ciudad Lago, Estado de México. Además de una fundación entre indígenas en Tumbalá, Chiapas. La definición de los Pasionistas en la opción por los pobres duró pocos años y probablemente no arraigó más que en un pequeño grupo que aún sigue pugnando por dirigir sus presencias misioneras en ese sentido. Actualmente están sometidos a dinámicas y cambios similares a los de muchas congregaciones urgidos de adaptar nuevas formas para la reducción de fuerzas y personal. La congregación pasionista a nivel mundial ha privilegiado como opciones generales, la solidaridad en la formación, en el personal para la misión y en las finanzas, dando como resultado la

formación de seis Configuraciones que reúnen varias antiguas entidades que funcionaban con autonomía (Provincias, Viceprovincias, Misiones). Actualmente los pasionistas de la Provincia mexicana no son más de 40 religiosos y su promedio de edad está en torno a los 55 años.

Los Misioneros del Espíritu Santo. Los Misioneros del Espíritu Santo son la única de las congregaciones estudiadas que nació en México y en la fecha más reciente, 1914. Fue fundada por un sacerdote francés de la congregación de los Padres Maristas, Félix Rougier. El sacerdote Rougier actuó animado por la espiritualidad y la guía de la mística laica mexicana, Concepción Cabrera de Armida quien gozaba de prestigio e influencia entre un número de obispos mexicanos.

Tras el difícil trance fundacional, tanto por las condiciones de la Revolución como por las dificultades que enfrentó Rougier, los Misioneros del Espíritu Santo experimentaron pronto un crecimiento rápido, correspondiente con las décadas de nueva expansión del catolicismo mexicano tras los años de confrontación con el Estado. Los Misioneros del Espíritu Santo después de la muerte del fundador se expandieron en múltiples campos y lugares del país, sin una orientación definida y respondiendo a peticiones coyunturales de los obispos. Así se hicieron cargo de seminarios en Baja California, Centro América y Perú, asumieron misiones en zonas relativamente aisladas de Tabasco, Chiapas y California. Buscaron extender su presencia sin más planteamiento que responder a peticiones y así llegaron a España y a la zona de California en Estados Unidos. Después del Concilio Vaticano II, vivieron las mismas etapas y procesos que las demás congregaciones, aunque ellos, quizás por su carácter netamente mexicano, vivieron la polarización de la opción por los pobres de modo más limitado y contenido. El influjo más fuerte de este debate se dio en el área de la formación de nuevos religiosos. Este dilema ha mantenido tensionada a la congregación a lo largo de dos décadas, creándose una identificación en contraste entre las dos provincias de México que les ha servido para contender entre ellas y marcar límites identitarios.

Es una congregación constituida por tres Provincias y dos ellas en México, y la tercera en la Costa Oeste de los Estados Unidos, en su mayoría formada por mexicanos de primera o segunda generación. En total la congregación tiene unos 250 sacerdotes y 50 religiosos en proceso de formación.

Durante los años del crecimiento rápido y prometedor, los Misioneros del Espíritu Santo lograron posicionarse entre las clases medias en lugares como la Ciudad de México, Guadalajara, León, Puebla Tijuana, Mérida; la mayoría de sus vocaciones en ese tiempo provinieron también de clases medias y al igual que los demás institutos han ido perdiendo esta vinculación tan significativa. Otra de las razones de su arraigo en la iglesia en México tiene que ver que a lo largo del siglo de su historia siempre se les ha identificado con el servicio y promoción de los sacerdotes diocesanos. A pesar de sus procesos de reforma continuados, experimentan más o menos las mismas dificultades que las otras congregaciones presentadas.

c. La vida religiosa en la primera mitad del siglo XX: estabilidad e inmovilismo

Lo que ocurre organizacionalmente en las congregaciones religiosas en el México contemporáneo no puede entenderse sin el sustrato de procesos previos que colisionan en la inflexión marcada por el Concilio Vaticano II y su compleja recepción. Raymond Hostie (1973) a partir de un detallado estudio sobre el ciclo de vida de las órdenes religiosas consideradas en su conjunto y sobre los patrones de su reproducción a lo largo de la historia, caracteriza a la vida religiosa como un todo a lo largo del siglo XX y hasta 1965. En resumen la tesis de Hostie afirma que: “con constancia sorprendente se destacan tres aspectos en todos los institutos religiosos del siglo XX: el crecimiento numérico de sus efectivos, la estabilidad de sus estructuras orgánicas y el inmovilismo de sus aspiraciones”. (1973, 301). Estos rasgos se mantuvieron constantes durante los primeros 70 años del siglo XX, continuando una tendencia del XIX, a contrapelo de los cambios culturales que sucedían incesantemente.

La primera tendencia es que las congregaciones y órdenes experimentan un crecimiento muy vigoroso en el siglo XIX, profundizado en la primera mitad del XX. Entre 1900 y 1965 las congregaciones masculinas elevaron su miembros de 135,000 a 335,000, es decir, en un 248%. (1973, 303). Se extiende de los países católicos europeos hacia las periferias de América Latina y Norteamérica. Además, se les formaba según el modelo del país de origen de las congregaciones, replicando el espíritu de restauración predominante. Las incursiones de las congregaciones en América (como los Oblatos de María Inmaculada, Claretianos y Pasionistas) o las pocas fundaciones de la primera mitad siglo XX, (como los mexicanos Misioneros del Espíritu Santo) continúan inscribiéndose en categorías establecidas desde mucho tiempo atrás.

No se marcaba una diferencia significativa respecto al modo de vivir ya sea que estuvieran en Francia, en Estados Unidos o en México (1973, 306).

El crecimiento numérico espectacular se explica por el reclutamiento de adolescentes al finalizar la educación básica en contextos de inestabilidad social, dentro de los seminarios menores, lo que ya significaba cierta coacción para permanecer; además del deshonor vinculado a la posibilidad de cambiar la elección hecha, incentivaba la dificultad de abandonar. Sin embargo, la causa eficaz fue la restauración conseguida a lo largo de estas décadas que se consideraba “definitiva e irreformable”. (1973, 307-308). Ubica el núcleo explicativo de la vida religiosa preconiliar en cuatro puntos.

La restauración aureolada de perennidad. La restauración inspirada en la reconstrucción eclesial post Revolución Francesa contó con un poderoso argumento confirmatorio: tras las persecuciones de finales del siglo XIX y principios del XX: Italia (1870), Francia (1904), Rusia (1917), México (1926), Alemania (1933), España (1936) las congregaciones restringidas, diezmadas y expulsadas, se reconstruyeron con renovada fuerza y la convocación vocacional explosiva parecía confirmarlo. Triunfaban de la amenaza de muerte; la seguridad de su futuro estaba dada y lo inamovible de la forma adquirida lo garantizaba (1973, 309).

Las codificaciones minuciosas erigidas en normas. Otro elemento que reforzaba la certeza de perennidad fue la juridización de la vida. La restauración había logrado establecer una multitud de codificaciones minuciosas. Los comportamientos exitosos de las reglas antiguas, originalmente flexibles, son recuperados con impresionante rigidez en un afán interminable de precisión. (1973, 310)

Sobrenaturalismo y sacralización. La codificación minuciosa se transporta a la región de lo sagrado. El sobrenaturalismo propio de la piedad decimonónica se extrapola en la narrativa de las congregaciones recién fundadas o revitalizadas a inicios del XX. Poco sensibles a las explicaciones humanas y circunstanciales de su historia, los miembros de los institutos religiosos atribuían toda la actividad de los fundadores a intervenciones de Dios. De la seguridad recuperada se pasa a una fijeza inamovible. (1973, 311-312)

Repercusiones en el gobierno de los institutos. Los gobiernos no tenían más tarea que la de aplicar las normativas venidas de Roma. Las intervenciones jerárquicas romanas en los

institutos eran comunes y bien vistas. Con la aprobación del Código de Derecho Canónico de 1917, la tarea legislativa propia de los institutos en sus gobiernos se redujo a adaptar sus reglamentaciones al nuevo código. Sancionaban o ratificaban lo sugerido por la autoridad. Entre 1900 y 1960 ningún instituto adaptó las reglas a las circunstancias cambiantes. Los Capítulos “dictan medidas para inculcar la fidelidad a la regla, y repiten hasta la saciedad que es necesario practicarla asiduidad y fielmente” (193, 313).

Inmovilismo: originalidad aparente, paralelismo profundo. Se subraya la originalidad propia de cada instituto. Los miembros de los institutos están íntimamente convencidos de la originalidad profunda de su instituto. Insisten en notar su pertenencia particular mediante signos exteriores exaltando el valor de su propia espiritualidad.¹² Una preocupación es subrayar su originalidad mediante distintivos externos: hábitos, capuchas, túnicas, sotanas, emblemas y objetos piadosos que los realzan: corazón negro y blanco de los pasionistas, la cruz del misionero de los Oblatos de María Inmaculada; el “monograma”, la cruz y el corazón de los Misioneros del Espíritu Santo, el hábito blanco singular de los Dominicos. Todas las nuevas fundaciones se las ingenian para mostrar una supuesta espiritualidad propia (1973, 315). Esta búsqueda de originalidad ha tenido un efecto no buscado: ha hecho que los institutos religiosos, hayan sido percibidos como un conjunto, abigarrado, pero compacto, netamente aislado del ambiente (1973, 318).

El paralelismo profundo de actividades. Lo que se puede observar es el profundo paralelismo que ocurre entre las congregaciones tanto en el ordenamiento diario de la vida, como en la orientación de la formación y al nivel de las actividades pastorales, pues en todas partes el modo de pensar quedaba vertido en el mismo molde. Casi todos los institutos religiosos se dedicaban a las mismas cosas. Todos se entregaban a la predicación y se ocupaban de iglesias en las que el apostolado sacramental adquiere gran amplitud, reflejando una identidad bastante parecida (1973, 320).

En el siglo previo al Concilio en la Vida religiosa se caracteriza por contener el cambio, por marcar vigorosamente los límites que separan del flujo social, enfatizando a todo trances las diferencias, saturando de significado las objetivaciones cognitivas con las que funcionan:

¹² ...el candor de los textos es tal que sorprenden la buena fe. Ni lo autores ni los lectores se dan cuenta de que, de repente, la providencia, la gracia de Dios o la predilección de Cristo han sido acaparadas a favor del propio instituto. (1973, 314)

llamado de Dios, excelencia y superioridad de su estilo de vida, incentivos y recompensas espirituales; espiritualidades y misiones aparentemente diferenciables. “El statu quo se presenta como la encarnación definitiva e irreformable de los valores religiosos. Toda innovación o adaptación incluso oportuna, se convierten en desviaciones. Ponen en tela de juicio valores sagrados. Revisten la gravedad del sacrilegio” (1973, 324). Se comprende mejor lo incómodo de la situación que los institutos encaran a partir de 1965, cuando se enfrentan a la tarea amplia e inesperada de renovarse profundamente.

d. Las cinco congregaciones en un campo organizacional: constantes del período que comienza en 1985

Las cinco organizaciones de vida religiosa en estudio aparecen con elementos muy diversos en cuanto al año de su fundación, su historia corporativa propia, presencia y relevancia en la Iglesia católica en el México del siglo XX, aunque todas coinciden en el inmovilismo que caracterizó a la vida religiosa en las décadas previas al concilio. Sin embargo, a pesar de las notorias diferencias, por lo menos aparecen tres rasgos comunes que son relevantes para situarlas en el contexto en análisis, dando lugar a un efectivo *campo organizacional*, conformado progresivamente durante las etapas previas al Concilio y posconciliar junto con otros institutos más. Según Di Maggio y Powell (1999, 106) un *campo organizacional* se estructura por organizaciones interdependientes en la medida en que crece su interacción en el campo común, surgen estructuras interorganizacionales que tienen influencia sobre las entidades individuales, un aumento de la carga de información común que deben procesar y la conciencia de que participan en una empresa común, cuyos desafíos deben resolver en alguna medida, en común. Estos son algunos de los elementos comunes que han definido el establecimiento de ese campo intercongregacional.

1. *Declinación y auge en la primera mitad del siglo XX.* Evidentemente las cinco congregaciones fueron afectadas por las incidencias de la Revolución y la confrontación religiosa concomitante (desde 1914 hasta 1934). Expulsiones del país, pérdida de propiedades, arrestos, cárcel, actividades clandestina para sobrevivir. En el caso de los Dominicos se redujeron hasta casi desaparecer; los Oblatos salieron del país por segunda ocasión imposibilitándose todavía su implantación, los Pasionistas fueron confiscados en

sus propiedades principales; y a los Misioneros del Espíritu teniendo a su fundador perseguido, se les hizo difícil un crecimiento más abierto definido en los primeros años; los Claretianos, además de tener que vivir en la clandestinidad, sufrieron el asesinato de uno de sus miembros a manos del Ejército que enfrentaba a los Cristeros. En abril de 1927, fue asesinado el sacerdote claretiano Andrés Solá, en San Joaquín, Jalisco, junto con un laico y otro sacerdote.

Una vez pasada la etapa beligerante de la Revolución, en el periodo postcristiada y hasta el Concilio Vaticano II, las cinco congregaciones, experimentaron un auge notable y una mexicanización creciente. Son las décadas (1940-1970) que corresponden a la construcción de la modernización económica y cultural mexicana. Entre 1970 y 1980, estas congregaciones registran el mayor número de miembros en México. La mayoría alrededor de 100 o más de 100 como el caso de los Dominicos y los Misioneros del Espíritu Santo y con tendencia al crecimiento. Es decir, en estas etapas de auge, las congregaciones experimentan una expansión y se instalan exitosamente en la clase media urbana emergente. Se trata de un sector social que aumenta en número, se urbaniza, se inserta en la educación superior, atraviesa una transición cultural sin precedente, aunque todavía conservando la memoria y arraigo religioso de la generación inmediata anterior (Aguilar Camín y Meyer, 1989, 206-209). Es el tiempo del ingreso de vocaciones de la clase media a estos institutos.

2. *La confrontación interna por la opción por los pobres.* La opción por los pobres y su liberación polarizó a la vida religiosa en México, a partir de entre 1968 y finales de los años ochenta. Si se estableciera un continuo para ubicar cómo se situaron las congregaciones mexicanas ante la opción por los pobres, estas congregaciones no se decantan hacia los puntos extremos ni a favor ni en contra. En el extremo de izquierda de ese continuo imaginario se puede ubicar la Compañía de Jesús y su álgido debate para que sus obras reflejaran nítidamente esa opción (Aspe 2016). Por el otro lado, los Legionarios de Cristo, ubicados en las antípodas de la opción latinoamericana por los pobres. Ellos han estado totalmente concentrados en construir una alianza con las élites atemorizadas porque la revuelta del 68 habría alcanzado también círculos católicos (González, 2006). En cambio en estas cinco congregaciones se encuentra que al mismo tiempo fueron transversalizadas por el tema de la opción por los pobres y, aunque no se institucionalizaron en ese sentido ni a favor ni en

contra; mantuvieron una tensión constante en su interior. No actuaron ni como los Jesuitas polarizados por esta opción ni como la congregación de los Legionarios de Cristo totalmente ajenos a este movimiento. Sin embargo, hay elementos constantes que registrar: las cinco congregaciones se definieron discursivamente, tanto a nivel internacional en sus Capítulos generales como en las provincias de México por la opción por los pobres. Aunque estos grupos de provincias mexicanos lo hicieron de una manera más tímida, “menos aventada” dice alguno, “o de vanguardia” como en otras latitudes sí ocurrió; como en el caso de los Claretianos. A las provincias mexicanas de estas congregaciones se le ubica menos radicalizadas, más temerosas, con menos definición para ir adelante. De todos modos un número de religiosos de estas provincias mexicanas se adscribieron a la Teología latinoamericana, generando un estatus de confrontación interna continua y de indefinición constante en el ejercicio de su misión.

Las cinco congregaciones hicieron fundaciones nuevas para legitimar la opción por los pobres en sus organizaciones; tanto a manera de concesión a los religiosos convencidos como para fortalecer su legitimidad eclesial e interorganizacional. En este periodo turbulento los Misioneros del Espíritu Santo fundaron una comunidad de presencia y acompañamiento a la diócesis en Tlapa, Guerrero; los Claretianos fortalecieron su presencia entre los afrodescendientes en Guerrero y con migrantes en Ciudad Juárez, Chihuahua; los Oblatos intensificaron su presencia en el Istmo de Tehuantepec y los Dominicos lo hicieron en Ocosingo, Chiapas; los Pasionistas fundaron casas en Tumbalá, Chiapas y en Chalco, Estado de México. Además dieron pasos para relocalizar sus casas de formación en ambientes decididamente ubicados en zonas de marginación. Parece que a todos los institutos les ha sido difícil mantener estas presencias tanto por la falta de legitimidad interna de dicha opción como por el otro elemento común, el debilitamiento de la capacidad de acción de las congregaciones. En cualquier caso la definición por la opción por los pobres que habían hecho estos institutos quedó como una débil línea más, entre las que configuran el rostro híbrido de su desempeño organizacional y de su acción en la sociedad.

3. *La reducción numérica, la vuelta hacia dentro.* Durante los años noventa, cuando la teología latinoamericana pierde legitimidad, en una coyuntura coincidente con el fracaso de los socialismos realmente existentes, estas cinco congregaciones focalizan su mirada hacia dentro. Hay un intenso desplazamiento de la preocupación por la misión, por estar en la

vanguardia al lado de los pobres, hacia los temas de comunidad, previsión social, cuidado de los ancianos y urgencia del reclutamiento vocacional. Lo que dice un Oblato lo sintetiza –“.....en el 2000 comenzamos la introspección. Qué pasa con nosotros, dónde estamos. Empezamos a hablar de conversión y comunidad...”- y bien se puede extender a los otros institutos. Comienzan casi simultáneamente a tomar clara conciencia de la gravedad del lento camino descendente en cuanto a número de religiosos y el aumento de la edad promedio de los miembros. Los discursos de los Capítulos generales y provinciales adquieren rasgos notablemente parecidos; esta vez enfatizando no tanto el compromiso en una misión vanguardista de tonos épicos como lo fue en el periodo de Teología de la liberación, sino la reconstrucción, refundación o reestructuración de las comunidades, la preocupación por la identidad de los religiosos, la urgencia de reencontrar los signos que expresen la identidad común, el llamado que anhela comprometer a todos en una intenso ejercicio de reclutamiento vocacional, que atrayendo candidatos, diera viabilidad para que las congregaciones sigan existiendo. Previsiblemente este estadio apunta a extenderse por un largo tiempo, porque el descenso en el reclutamiento vocacional se mantendrá en esos mismos parámetros, el envejecimiento continúa y la necesidad de encontrar mecanismos para revitalizar la cultura organizacional seguirá urgiendo en la medida en que los miembros sigan reflejando lógicas individualizadas en sus identidades y en sus opciones.

Capítulo II

Las organizaciones de vida religiosa bajo la distinción iglesia-secta

a. La investigación sobre congregaciones religiosas desde la sociología de la religión y de las organizaciones

Esta investigación de índole sociológica sobre órdenes y congregaciones religiosas se ubica en el entrecruzamiento de la sociología de la religión y de las organizaciones. Una intersección que no es nueva; remite a los orígenes de la sociología y adquiere nueva relevancia; que no es prolija y contiene líneas argumentativas que pueden rastrearse hasta Weber y que siguen produciéndose.

No son abundantes las investigaciones sobre órdenes y congregaciones religiosas católicas en publicaciones de sociología de la religión; aunque de la revisión del índice de *Social Compass* (Lovaina, Bélgica) se observan menciones específicas sobre órdenes y congregaciones a partir de 1960 (W. Goddijn); y de la revisión del *Journal of Scientific Studies of Religion* (Sociology of Religion Searchable Bibliographic Database del JSSR Estados Unidos), aparecen referencias a vida religiosa desde 1950 (Francis). En el JSSR se han encontrado líneas argumentativas constantes y bancos de investigaciones relevantes.

Paul André Turcotte (2001), hace una revisión de lo escrito sobre el tema, notando que prácticamente no se había publicado sobre órdenes y congregaciones desde 1971 (Hill, Neal, O'Connell, Servais) hasta la aparición de esa misma publicación (*Social Compass*, 2001: Johnson, López García, Rocca, Sammon, Turcotte, Valle, Vallipalam). En ese número el tema de la vida religiosa católica se aborda desde lugares tan distintos como la India y Brasil y con temas diversos como el Centro de Estudios Empíricos sobre Vida religiosa, DIS de Madrid, la construcción de una sociología de la vida religiosa en un diccionario teológico y la renovación de las organizaciones de religiosos en Estados Unidos.

En *Social Compass* volvieron aparecer investigaciones en 2004 (Turcotte). En el *Journal of Scientific Studies of Religion* (JSSR), no aparecen números monográficos sobre el tema, pero la recurrencia de artículos sobre vida religiosa no es infrecuente, a través de algunos autores que son constantes en el tema. Señaladamente escribe sobre el tema Patricia Wittberg (1988,

1994, 1997, 2000,2009, 2013; Wittberg y Finke 2000). También aparecen textos sobre vida religiosa de autores típicamente enfocados a las iglesias reformadas. Son notables los textos de los más importantes sociólogos de la religión en Estados Unidos como Roger Finke (1997) Rodney Stark (2000) y Mark Chaves (2002).

El ámbito de investigación sobre diversas agregaciones religiosas comprendidas como organizaciones ha ido creciendo, sobre todo en Estados Unidos. Demerath (1993) hace un acercamiento general al tema, incluyendo un texto notable de Paul Di Maggio, sobre la importancia del institucionalismo para comprender el cambio organizacional en asociaciones religiosas. Dos revisiones recientes del estatus de las investigaciones de organizaciones religiosas desde la teoría de las organizaciones las ofrecen Scheitle y Dougherty (2008). Desde la sociología de las organizaciones otro panorama significativo sobre el crecimiento de las investigaciones de organizaciones religiosas puede verse en Paul Tracey (2012), mostrando que se trata de un campo y un tema en expansión.

También aparecen algunos estudios sobre vida religiosa desde sociología de las organizaciones en Estados Unidos y en revistas especializadas de organizaciones, management y administración. El estudio de Helen Rose Ebaugh (1977) abrió una brecha al investigar sobre los nudos organizacionales de las congregaciones religiosas femeninas. Aparece también un texto de Norr y Schweickert (1976) sobre cambio organizacional y participación en comunidades religiosas. Además, están los textos de Bartunek (1984); Dean (1993) sobre la adaptación de las congregaciones que declinan; Murray (2002) sobre la relación entre comunidades religiosas y su misión. También en el ámbito organizacional se encuentra en Irlanda la tesis de Mary Guy (1988), sobre eficiencia en congregaciones religiosas.

En el ámbito de las instituciones de educación superior de la Iglesia católica se encuentra el estudio de Burgalassi y Marchi (1985) en la Facultad Teológica de Milán, buscando poner las condiciones de una sociología de las órdenes y congregaciones religiosas. Rocca (2002) en el Instituto Claretiano de Roma; y después Lluís Oviedo en el Instituto Antoniannum de Roma (Franciscano), (2008) investiga buscando los efectos de las culturas organizacionales en la orden franciscana. En general se percibe un interés creciente por las experiencias monásticas, a las que se puede situar en el mismo horizonte epistémico, como formas prototípicas de vida religiosa (Levesque, 1976).

b. De la sociología de los virtuosos religiosos a las congregaciones como organizaciones declinantes

Max Weber es el primero en elaborar una sociología sistemática de la religión, siguiendo parcialmente las investigaciones de su discípulo Ernst Troeltsch (1958). En las obras en que Weber trata específicamente lo religioso (1987, 2004) plantea una argumentación extensa y comprensiva sobre cierta minoría religiosa, los llamados *virtuosos*. La línea de investigación weberiana sobre los grupos de virtuosos sigue vigente como punto referencial en el análisis sociológico de la vida monástica, conventual o religiosa. En la *Ética económica de las religiones universales* (2004) y en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1987) esboza una sociología de las órdenes y congregaciones religiosas en relación con la investigación de los mecanismos más englobantes del funcionamiento económico vinculado con las prácticas y éticas de las diversas religiones. La línea argumentativa procede de explicar la aparición de los virtuosos, su conflictividad social hasta la configuración de las formas sectarias contemporáneas.

En todas las religiones existen estratos de virtuosos. Dice Weber que es un hecho constatable en la historia de las religiones que los individuos están diversamente calificados en sentido religioso. Es decir, los valores religiosos más estimados no son accesibles a cualquiera. Se trata de un “don” que no se manifiesta en todos los creyentes. La religiosidad se presta a una estratificación por estatus, los que viven la profundidad de la ética y la mística y los adherentes estándar. La religiosidad virtuosa o heroica se opone a la religiosidad de las masas; entendiendo por masa a aquellos que no son religiosamente congruentes. Se puede ubicar en todas las religiones antiguas y también entre estas religiones, la aparición de comunidades monásticas de diversa filiación (2004, 31).

La autoridad oficial de una iglesia establecida se opone a los virtuosos. Weber añade que la comunidad organizada por funcionarios, administradores de los dones de la divinidad se configura de creyentes institucionalizados escasamente congruentes; por tanto, lucha contra cualquier religión virtuosa y contra su desarrollo independiente. Al intentar ordenar la religiosidad de la masa, busca reemplazar las calificaciones religiosas de status independiente propia de los virtuosos religiosos por sus propios valores sagrados, los del estatus religioso, oficialmente monopolizados y mediatizados, buscando que el acceso a los bienes sagrados

general y controlado burocráticamente. Es un proceso semejante al de las burocracias que pugnan por nivelar los privilegios políticos de los estratos aristocráticos. (2004, 32)

Lo decisivo es cómo se articula la relación entre masa –funcionarios y virtuosos. Esta pugna entre funcionarios y virtuosos al considerada colectivamente da lugar a diversos arreglos (2004, 31-32) en un continuo entre la ruptura –tensión – adaptación. El conflicto tiene varias derivaciones posibles, la destrucción o la asimilación de los virtuosos son dos modos posibles. La conformación de una secta es otra de las alternativas de esa derivación. Representa un modo particular y colectivo de cristalizar el conflicto entre virtuosos y la burocracia de la iglesia de origen.

La influencia social de los virtuosos depende de su índole religiosa, ascética o mística. Según la índole específica de los valores sagrados de los virtuosos (ya sean contemplativos – extáticos o éticos prácticos) se orientó el tipo de influencia y vínculo social de los grupos de virtuosos ante el conjunto de la iglesia (masa y funcionarios). Si éstos se decantan por el lado contemplativo – extático no se crea un vínculo entre la acción práctica mundana de la masa y los virtuosos. Suele ocurrir una división neta entre la vida laica y la virtuosa. A los primeros les corresponde la acción mundana y a los virtuosos la búsqueda espiritual extática, así se sanciona una oposición entre acción mundana y el objetivo de la minoría religiosa que pretende experiencias extra mundanas. Ese tipo de virtuosos, en cierto modo se desentiende del “mundo”, aunque eso no quita que se mantengan modalidades de dependencia entre el virtuoso y la masa, porque finalmente la masa provee bienes a los místicos para que no tenga que trabajar manualmente y se dediquen a su empeño. A cambio los virtuosos obtienen para la masa el favor divino y el éxito en sus empresas. El caso es distinto cuando los virtuosos se han unido en una secta ascética y no mística, que intenta modelar la vida mundana conforme al designio divino, distanciándose del valor sagrado de índole contemplativa. En el caso de la iglesia cristiana, al contrario de los católicos el talante de los reformados “debe haber renunciado, en la medida de lo posible, a la índole exclusivamente mágica o sacramental de los instrumentos de gracia. La secta ascética colabora al desencantamiento del mundo y evita la búsqueda de evasión del mundo como camino de salvación. El camino de salvación deviene un ‘trabajo en este mundo’ (2004, 33-34).

Dos formas de renuncia al mundo. Las formas sectarias occidentales dependientes del cristianismo quedaron situadas en la tensión entre la racionalización disciplinaria del comportamiento, elevado a la categoría de vocación individual que se verifica en lo intramundano (reformados puritanos tipo calvinistas o anabaptistas) y, por otro lado, la pretensión mística de huida del mundo que se cumple en el monacato católico. Por eso: “la búsqueda de Dios del monje cristiano primitivo, así como la del cuáquero encerraban fuertes elementos contemplativos [pero, también] se vieron compelidos a entrar en acción” (2004, 36). La orientación de la secta de virtuosos posterior a la Reforma, deviene por caminos distintos. El virtuoso reformado calvinista desarrolla una ética ascética intramundana en la búsqueda de signos de su predestinación; mientras que la visión católica se orienta más a la mística, a la transformación del propio creyente. Estas visiones orientan a diferentes influencias de la mentalidad y práctica religiosa sobre el desarrollo económico de la sociedad.

Según Weber el ascetismo cristiano tanto el reformado como el católico, expresado en la vida de los monjes, revela una racionalidad. Tanto los fundamentos del estilo de vida calvinista como las reglas estrictas del monacato evidencian esta racionalidad.

La importancia histórica del estilo de vida monacal en Occidente, en contraposición al monacato oriental, está basada sobre ello [...] Este estilo de vida se emancipó de una huida desordenada del mundo y de la auto-tortura virtuosista ya con la regla de San Benito, más aún con los cluniacenses, todavía más con los cistercienses y decididamente por último con los jesuitas. Se convirtió en un método sistemáticamente elaborado para un estilo de vida racional que tenía por objeto superar el *status naturae*, sustraer al hombre del poder de los impulsos irracionales y de su dependencia del mundo y de la naturaleza, someterlo a la supremacía de la voluntad planificadora, poner sus actos permanentemente bajo un auto-control y una evaluación de sus alcances éticos, para, de este modo, educar al monje para que sea – objetivamente – un trabajador al servicio del Reino de Dios y en forma recíproca garantizar – subjetivamente – la salvación de su alma. (Weber, 2009, 107-108)

En ambos su enorme poder superador de lo mundano reside en el abarcamiento de la *totalidad del ser humano*. Pero mientras los católicos lo han dejado fundamentalmente circunscrito a los “consejos evangélicos” –pobreza, castidad y obediencia- los reformados han reformulado la ascesis para hacerla puramente intramundana. (2009, 108).

Estos argumentos fundan la noción de "secta"; bajo esa forma relacional y organizacional deriva, eventualmente, la comunidad religiosa católica. Se requiere comprenderla siempre como una noción correlativa a la de "iglesia" y su desarrollo posterior en formas utópicas y críticas, parcialmente autónomas y dependientes de la institución eclesial configuran su derrotero histórico social. Esta noción weberiana es desarrollada por sociólogos de la religión de mediados del siglo XX y por algunos otros más contemporáneos: Joachim Wach (1944); Walter Goddijn (1960)¹³; Michael Hill (1973); Jean Seguy (1999) y Paul André Turcotte (2001a, 2001b, 2004). Sus proposiciones dan continuidad a las ideas seminales de Weber. Antes de exponerlos conviene presentar esquemáticamente el argumento weberiano.

¹³ La obra del sociólogo de la religión Goddijn que también ha escrito sociología de las órdenes y congregaciones religiosas se ha conocido por referencias de Turcotte: Goddijn ha escrito sobre la diferencia entre la movilidad de las congregaciones activas en comparación con las órdenes monásticas. En ese texto provee información sociológica y canónica al respecto y trata de cómo la diferencia en movilidad incide en la posibilidad de tener más o menos obstáculos para conseguir sus metas.

Un fenómeno común en las religiones establecidas socialmente: la adhesión religiosa es diferenciada



- Administran la religión de la masa
- universalizan acceso a bienes religiosos
- los monopolizan y mediatizan
- buscan nivelar privilegios mediante burocracia

Vs
Confrontación da
lugar a diversos
arreglos

Los funcionarios buscan reducir,
incorporar, expulsar a virtuosos



La reacción de los virtuosos
depende del tipo de “renuncia
al mundo”

Ascética intramundana: secta tipo calvinista. Se verifica por la acción

Organización monacal

Dos tipos de
“renuncia al
mundo”



Mística: “desprecio del mundo”, se centra en la transformación del individuo. Se abstiene de acción

Funciones de la
organización
monacal:

- Ayuda mutua para mantener la renuncia
- defensa frente a la hegemonía de la Iglesia
- protesta y utopía

La organización monacal
funciona como:

- iglesia pequeña dentro de la Iglesia.
- tipo “secta”, pero sin romper con la gran iglesia
- sujeta a la tensión entre ser asimilada y mantener la protesta con fines utópicos.

Joachim Wach (1944), quien ha estudiado la historia comparada de las religiones representa una primera forma de continuidad del argumento weberiano respecto a la secta. Wach propone método y materia a la sociología de la religión, dando particular lugar a las organizaciones religiosas y no solo al estudio comparado de las creencias individuales. "Además de la doctrina y de los ritos, hay un tercer campo de expresión religiosa que tan solo en el presente está siendo objeto de atención en la medida que merece: la agrupación religiosa, la hermandad y la asociación religiosa, cuyo estudio individual tipológico y comparado constituye el campo de la sociología de la religión". (1944, 19). Esta indicación abre y da legitimidad a la investigación del espacio organizacional de lo religioso.

Wach desarrolla la *protesta* como expresión religiosa particular que da sentido a la forma sectaria. Según Wach todas las religiones universales se enfrentan con protestas periódicas formuladas contra la manera en que la organización religiosa evoluciona. La protesta tendría lugar en tres ámbitos, la teología, el culto y la organización. Las protestas "van dirigidas en primer término contra la expansión excesiva del cuerpo eclesiástico con los compromisos y modificaciones que le acompañan y, en segundo lugar, contra las deficiencias y defectos individuales de los dirigentes de un cuerpo complaciente que mira con ojos indiferentes las posibilidades de futuros crecimientos y desarrollos" (1944, 237). Para el autor, si la protesta se manifiesta de forma radical da lugar a la secesión, creándose así la secta. Si este grupo es capaz de mantenerse dentro de la gran institución sin rompimiento, entonces puede ser aprobada o absorbida por el cuerpo principal. Así se crea un espacio, una organización especial con la finalidad de acomodar allí a los partidarios inconformes dentro de la misma tendencia. Ese grupo puede mantenerse en tensión con el grupo principal o finalmente optar por la secesión. (1944, 237).

Entre las formas colectivas de protesta a las que hace alusión Wach, una resulta sugerente para entender la pretensión de los grupos de vida religiosa dentro de la Iglesia católica, la de los "collegia pietatis". Una forma intermedia de organización eclesial que no se identifica exclusivamente con la comunidad ideal ni intenta

erigirse como unidad especial dentro de ella, sino que más bien se orienta a expresar una actitud, devociones o acciones que apuntan a la conversión de la totalidad de la comunidad. Se otorgan a sí mismos el papel de ser como una “levadura del evangelio” (1944, 262-263). Ejemplo claro de los “*collegia pietatis*” dentro del protestantismo fue el desarrollo del metodismo, a partir del anglicanismo y posteriormente del Ejército de Salvación como maduración posterior del metodismo (1944, 266-267). En esos *collegia* se intentaría poner en acción la vuelta a la experiencia religiosa original con el fin de rescatarla del círculo donde se ahoga (1944, 265). Aunque no hay una renuncia al cuerpo eclesiástico mayor, los miembros del *collegia* sí pretenden mantenerse al margen, tanto para conservar la pureza de sus prácticas como para capacitarse en el cumplimiento de su programa. (1944, 267). El rasgo típico de estos cuerpos es la crítica implícita y explícita del cuerpo principal. Grupos con estas características se han formado a lo largo de toda la historia del cristianismo, islamismo, budismo, jainismo y zoroastrismo (1944, 268). No es difícil ver este talante de perfeccionismo en grupos de vida religiosa de la Iglesia católica contemporánea o en asociaciones de fieles como el Opus Dei.

Con frecuencia los *collegia pietatis* han evolucionado en verdaderas “fraternitas”, que expresan la tendencia a unirse a compartir la vida entre aquellos que tienen una misma visión y se consideran como una misma misión. Se congregan con la finalidad de mantenerse unidos en su protesta contra el statu quo y con la finalidad de acentuar y fortalecer su vivencia religiosa (1944, 269).

En una evolución más, un tercer tipo de protesta de tipo comunitario tiene parecido con la experiencia de la orden religiosa, particularmente del monaquismo. Esta corresponde a una forma más estricta y rígida que la representada por los *collegia*. Para Wach, el grupo monástico se caracteriza estructural e idealmente en los siguientes términos:

- Es una organización en la que se asocian los que por consecuencia de su protesta buscan una vivencia religiosa más íntima respecto al común de los creyentes.
- El ideal se concibe en términos de la experiencia religiosa central.
- Es exclusivista en sus demandas e insiste en la lealtad individual permanente.

Añadiendo a la separación conflictual a la gran iglesia típica de la secta, Wach ha señalado el elemento protesta más o menos implícito que caracterizaría a la orden o congregación religiosa.

Es importante el acercamiento a la obra del sociólogo inglés Michael Hill (1973), porque retoma y también desarrolla la tesis weberiana de la distinción entre iglesia y secta, caracterizándola como una tensión permanente entre dos tipos de organización que tiende a resolverse en el sentido de la institucionalización de la secta hacia asimilarse o configurarse como iglesia. Para ello Hill recurre a la revisión de los aportes de Weber, Troeltsch, Wach y Pope (1973, 71-99). Incluye una interpretación global de la evolución de múltiples grupos reformados y también de la vida religiosa católica.

En otro texto significativo porque Hill (1971) desarrolla un tipo de ideal de las órdenes religiosas católicas caracterizadas desde la amplia distinción conceptual iglesia-secta a la que ha dado seguimiento desde la tipología de Wach ya reseñada. El tipo ideal que propone de las órdenes religiosas contiene una caracterización de este tipo de entidades como grupo de virtuosos, pertenecientes a la Iglesia, pero gozando de cierto nivel de autonomía y en permanente tensión con la institución. Siguiendo el modelo de Bryan Wilson sobre la secta, Hill encuentra afinidades con la configuración organizacional de la orden. También desarrolla una comparación crítica con el concepto de Ervin Goffman (2001) de "institución total", considerando una diferencia sustantiva ente la comunidad religiosa y los otros casos propuestos de institución total, debido a lo voluntario y no obligado de la adhesión individual a la comunidad religiosa.

El sociólogo francés Jean Seguy (+2007) ha abordado de la vida religiosa activa en comparación con la monástica en el marco más amplio de la sociología de la Iglesia católica posconciliar. En *Para una sociología de las órdenes religiosas* (1984) enlaza las referencias hechas por Weber y Troeltsch y, a partir de la comprensión fundamental de ambos autores, desde la perspectiva de la sociología del conflicto elabora una caracterización de la órdenes religiosas, enlazando a los conceptos de secta, utopía y protesta. (1984, 55).

Danielle Hervieu Léger(2008) se refiere en general al trabajo del sociólogo Jean Seguy¹⁴ y particularmente al que desarrolla sobre las minorías religiosas de corte utópica y de protesta: según Hervieu, Seguy se refiere “a un cristianismo reservado a una élite de virtuosos capaz de sostenerse mutuamente y de rechazar compromisos con la política y la cultura modernas” (2008, 156). Para Seguy ello implicaría diversos niveles de conflicto religioso, que es una forma de conflicto social.

El sociólogo canadiense de la cultura y de la religión Paul-André Turcotte (2001a, 2001b, 2004) elabora una importante puesta al día –no se tocaba el punto de la vida religiosa en *Social Compass* desde 1971- histórica, teórica y metodológica de cómo abordar sociológicamente la vida religiosa católica. Ubica que el interés actual está en la interacción de la vida religiosa con la cultura. Toda vez que se trata de comunidades que reivindican una diferencia o distinción social en el nombre de un compromiso religioso y al mismo tiempo pretenden sostener junto a su profesión de fe religiosa una utilidad social (2001a, 164). Esa diferenciación genera tensiones de orden económico y político, ya que fundar la existencia social y colectiva en motivos religiosos supone una confrontación con la Modernidad. Resalta que eso tiene significados distintos en regiones y culturas diferentes, aunque siempre crea problema por su sola pretensión religiosa totalizante. Se trata de un asunto que las órdenes religiosas comparten con otras que él llama *minorías cognitivas* más allá de denominaciones o diversidades religiosas. (2001a, 164).

El trabajo de Turcotte viene a compendiar las líneas anteriores en una nueva síntesis de gran utilidad para abordar sociológicamente el tema de estas minorías cognitivas que son los religiosos. Además incluye como temas de investigación asuntos de orden histórico o coyuntural como es el de la transmisión intergeneracional de este modo de vivir el cristianismo, sus nudos en torno al

¹⁴“Uno de los especialistas más eruditos de la sociología histórica de las disidencias cristianas de las épocas modernas y contemporáneas. Su trayectoria intelectual fue gobernada por el proyecto de dar cuenta de la presencia utópica de esos grupos voluntarios –tanto sectas radicales reformadas por un lado como órdenes religiosas católicas por el otro- que reunían a creyentes cualificados aspirantes a vivir una vida totalmente organizada por la fe...”

reclutamiento de nuevos miembros y la real derivación de los cambios post reforma Vaticano II en un contexto de pronunciado descenso de los institutos.¹⁵ Para el autor el primer desafío de las congregaciones es seguir existiendo en la Iglesia católica y en la sociedad en nuevas condiciones sin perder identidad. La posición estructural de las órdenes y congregaciones es típicamente la de una élite con funciones de intermediación que pretenden distinguirse a sí mismas por su liderazgo e identidad, mientras que navegan en una tensión permanente entre autonomía e independencia de las autoridades. La posición de intermediación y elitista de estos grupos tiene repercusiones para las autodefiniciones y para su inserción social y eclesial, al momento de elegir estrategias de visibilidad para la administración las tensiones propias de su identidad. Esas tensiones son objeto de investigación social. En otro texto, dentro del mismo volumen de *Social Compass*, Turcotte desarrolla una conceptualización que resulta muy útil para la investigación sociológica en proceso

La vida religiosa es una formación socio religiosa particularmente compleja. Como grupo de individuos con determinados objetivos la orden(o congregación) se define como una minoría que está en mayor o menor medida funcional y simbólicamente ajustada a su entorno. Claramente alguien no nace religioso; alguien llega a ser tal a través de la profesión pública de unas promesas (votos de castidad, pobreza y obediencia) después de un período de prueba dedicado esencialmente a la asimilación de un sistema de referencias, en parte, y por lo menos, distinto de aquel que tiene la sociedad en general y la masa de los creyentes en particular. Sostener la distinción pretendida provoca tensiones y transacciones simbólicas e institucionales (2001b, 170).

Según el autor, la finalidad totalizante de las entidades de religiosos se realiza a través de una serie de acciones articuladas en los componentes de su existencia. La intención de afirmar públicamente la intensidad de su creencia se despliega en una serie de actividades. Las representaciones simbólicas, la acción personal y

¹⁵ En esta vista panorámica Turcotte afirma que la mayoría de los estudiosos de la sociología de la vida religiosa son miembros de las órdenes y congregaciones religiosas trabajando profesionalmente en las ciencias sociales.

organizacional se interpenetra en la práctica de cada día al mismo tiempo que en el discurso que busca dar significado y dirección a su acción. En términos estructurales las congregaciones religiosas se distinguen en cuanto que tienen autonomía para dotarse de una regulación interna formal y al mismo tiempo están sometidas a la regulación de la Iglesia. (2001b, 170). En una expresión tan sintética como lúcida, Turcotte resume la transición contemporánea de la vida religiosa en estos términos. “Frecuentemente la orden religiosa está experimentando tales condiciones que deja de constituir una fuerza social histórica para ser una fuerza socialmente dependiente” (*no longer constitutes a social historic force, but rather a social dependent force*) (2001b, 180).

En un texto posterior, Turcotte (2004) aborda de nuevo las minorías religiosas que llama "cognitivas", esta vez, englobando en ellas a la secta, los nuevos movimientos religiosos y las órdenes y congregaciones religiosas en cuanto que constituyen organizaciones sociales que definen sus propias fronteras y que por tanto se ven obligadas a resolver la tensión entre su capacidad de autorregular sus relaciones internas y la recurrencia a las instancias de resolución de conflictos en la sociedad más amplia.¹⁶

Autores que han tratado algunos de estos temas en idioma español son Hernández Mostaza, (2002); Castón Boyer y Ramos Llorente, (2003) y Prat (2015) para profundizar la presencia contemporánea de la secta dentro de la Iglesia católica, señaladamente estudiando el caso del Opus Dei en España.

c. La vida religiosa desde la perspectiva de los movimientos sociales

¹⁶Dice Turcotte que este asunto se trató , sobre todo entre los años 1970 y 1990, desde la perspectiva de la secularización y de la retirada de las instituciones religiosas. Afirma que actualmente el asunto recobra interés desde puntos de vista tanto teóricos como metodológicos. Esto último de la mano de temas como la implicación subjetiva y la distancia sociológica.

Patricia Wittberg (1994) proporciona un marco analítico para comprender a la vida religiosa desde las teorías de la movilización de recursos y del alineamiento de los marcos de significado, típicamente utilizados para comprender movimientos sociales. A su vez, Wittberg se enlaza con la categoría weberiana de virtuosos y con ello analiza los ciclos de crecimiento, descenso y revitalización o desaparición de estos grupos minoritarios bajo la perspectiva de la teoría del alineamiento de marcos y la de movilización de recursos. Esta perspectiva resulta útil cuando la investigación analiza el material empírico para preguntarse –de la mano de los informantes– por las posibilidades de reactivación de este tipo de organizaciones.

Wittberg comprende los ciclos de fervor religioso de manera semejante a los ciclos de la protesta política; como agregados de acción colectiva, en parte autónomos, en parte dependientes, en los que las nuevas formas de acción emergen, evolucionan y desarrollan nuevas oportunidades, por efecto de los recursos que se adhieren en su favor (1994, 6).

Una iglesia debe establecer la legitimidad y el propósito de estos grupos de virtuosos, supuesta la tensión entre iglesia oficial y virtuosos. Debe definir si alguna forma de vivencia virtuosa tiene un rol legítimo dentro de la iglesia y para qué-La tensión también tiene que ver con los contenidos adecuados de esta vivencia virtuosa. Tensiones también porque las autoridades se interesan en controlar el desarrollo autónomo de estos grupos. Los virtuosos desafían la hegemonía de los dirigentes. Además se genera tensión por los recursos y por la existencia de varias ideologías de lo virtuoso en competencia dentro de un sistema religioso (1994, 13-20).

Los elementos del entorno también serán determinantes para que existan y cómo existan estos grupos de virtud. El conflicto aparece por la existencia de varios grupos religiosos en competencia. Puede ser que grupos fuera de la iglesia, socialmente relevantes compitan por las mismas audiencias; algunos de éstos pueden oponerse, devaluar o trivializar las formas religiosas virtuosas haciéndoles perder prestigio o vigor (1994, 20-21).

Exactamente cómo y cuándo cambios en el entorno pueden orientar a los individuos y grupos de virtuosos a reconstruir el significado y el contenido de una espiritualidad de virtud y el entendimiento de qué condiciones sociales pueden conducir a la aceptación y difusión de éstas, son el foco de una *sociología de los movimientos sociales de virtuosos* e iluminar las ciclos de crecimiento y declinación de las congregaciones (1994, 22).

Los intentos de los grupos de virtud religiosa por hacer presentes nuevas espiritualidades puede entenderse entonces como una especie de movimientos de revitalización; esfuerzos deliberados y organizados por hacer presente la utopía que suele expresar necesidades sentidas en la sociedad. La probabilidad de que un grupo de individuos participe en una movilización de este tipo depende de la profundidad del deseo, de la disponibilidad de una nueva ideología y de los costos y beneficios. Entre los factores estructurales que hacen más posible que ciertos grupos sociales se conviertan en suelo fértil para un nuevo movimiento social están las personas y los significados que le atribuyan a su situación. La movilización del consenso es un paso esencial en la formación del potencial de movilización (1994, 22-23).

Una precondition para la participación en cualquier acción colectiva incluyendo los movimientos de virtuosos es la formación de un discurso de significado: la formación de un consenso respecto a qué es lo que está “equivocado” en la situación presente, qué es lo que tendría que hacerse y quién tendría que llevar adelante la reforma. Estos individuos deben convertirse en un grupo, negociar y significar una identidad colectiva para ellos mismos. Entre los modos de construcción de estas “alineaciones del marco” existen varias alternativas. Un movimiento de virtud religiosa es exitoso cuando el marco interpretativo nuevo o renovado resuena con las necesidades de amplios sectores de la población. También la alineación de marcos puede usarse para explicar el declive y desaparición de los movimientos. Si el atractivo decrece viene un período de estancamiento. La ausencia de marcos innovativos abona a que se extinga la movilización de masas cuando aparentemente las condiciones

sociales lo reclaman. Ciclos de movilización y estancamiento son comunes a movimientos incluyendo la vida religiosa (1994, 23-25).

Una explicación complementaria focaliza en los recursos que son capaces de movilizar los individuos y grupos en orden a asegurar su permanencia. Las comunidades religiosas pueden ser analizadas utilizando la teoría de la *movilización de recursos*. Una variedad de recursos materiales y políticos son importantes para la sobrevivencia y éxito de una comunidad organizada de virtud religiosa. En tiempos de competencia entre grupos religiosos en sociedades diferenciadas, los recursos dispuestos por sus adherentes son decisivos para que un marco sobreviva y adquiera hegemonía. Los marcos ideológicos dominantes ejercen una gran presión hacia comunidades para que se conformen del modo dominante. También los factores que motivan a los individuos y grupos a unirse a la organización. Los motivos personales y colectivos dependen de las condiciones sociales cambiantes y pueden impactar la disponibilidad de los individuos de unirse a este tipo de movimientos (1994, 26-28)

La sobrevivencia y hegemonía de un marco de vida religiosa depende de la resonancia de la ideología y de los recursos que sean capaces de movilizar en su provecho. La comunidad tiene que heredar o inventar una práctica comunitaria que fortalezca a los miembros en su compromiso. Un mecanismo primario es promover o fomentar antecedentes y experiencias comunes en los miembros: reclutando vocaciones de un mismo grupo étnico o de un nivel social similar; el compartir comunitario a través de vivir y trabajar juntos sirve para construir una experiencia común tras el ingreso.

La unidad comunitaria es fomentada dentro del grupo rompiendo los vínculos hacia fuera de la comunidad y eliminando la división en facciones. Los mecanismos duales de actividad común y mantenimiento de los límites sirven directamente para proteger el compromiso comunitario de los miembros. La separación del mundo exterior previene de la contaminación del marco y asegura que los vínculos más importantes estén en el interior del grupo. Otro mecanismo son los sacrificios compartidos. Los miembros serán resistentes a creer que una causa por la que han renunciado a

cantidades significativas de dinero, tiempo o energía es carente de valor. El sacrificio ayuda a mantener el compromiso ideológico, especialmente si los recursos invertidos son irreversibles. Los sacrificios o la lucha compartida fortalecen la solidaridad del grupo y los vínculos afectivos entre miembros. La identidad antigua de una persona puede ser removida y una nueva y pura identidad es conferida y solo depende del compromiso a las normas del grupo. También la uniformidad del vestido y la falta de privacidad personal desarticulan la individualidad. El crecimiento y sobrevivencia de una orden religiosa depende su habilidad continuada de aislar a sus miembros de la influencia de las ideologías en competencia eclesial o social. Por eso la influencia centrífuga de los lazos familiares, las obligaciones de propiedad, el individualismo divisivo y la ambición personal debe ser neutralizada. Todas las congregaciones requieren de ese tipo de mecanismos de compromiso para sostenerse.

También los *mecanismos de compromiso* ayudan a atenuar la misma ideología que ayudaron a establecer y proteger. El mantenimiento de los límites puede aislar a los miembros y entonces simplemente permanecer en el grupo porque no se sienten ya competentes para enfrentar el mundo exterior. Los rituales comunes y los sacrificios pueden construir vínculos afectivos entre los miembros de tal fuerza que sea finalmente la amistad entre ellos la que lleve a permanecer y no tanto la convicción ideológica. Tanto más exitosos sean los mecanismos en aislar la ideología comunitaria del mundo exterior tanto menor será la necesidad de hacer cambios para adaptarse al mundo exterior. De manera inevitable después de generaciones los mecanismos de compromiso irán fosilizando el marco ideológico dejándolo como un cascarón vacío (1994, 28-30). La elaboración de Wittberg permite analizar el entramado de lo que ha sucedido a la cultura organizacional de los religiosos, pero, en relación a las demandas de cambio del entorno.

d. Liminalidad y “Communitas” dos conceptos antropológicos aplicados a la vida religiosa

Un elemento más que permute entender la singularidad de la vida religiosa es el concepto de *liminaridad* o *liminalidad* fue acuñado por el antropólogo Van Gennep (en O'Murchu 2001) a principios del siglo XX y posteriormente recuperado por el antropólogo Víctor Turner (1988). Sus investigaciones sugieren que los ritos de paso que se han reconocido en las culturas tribales, pueden estar refiriendo a un fenómeno cultural mayor, de presencia más generalizada. Los *rite de passage* son ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad. Indican el contraste entre estado y transición; entendiendo por estado una condición estable recurrente y culturalmente reconocida. Van Gennep mostró que los ritos de paso tienen tres fases típicas: de separación, de margen o "limen" en latín significa umbral y finalmente la agregación a su nueva condición (1988, 101). Esas ritualidades ocurren en momentos intersticiales de la vida; cuando acontecen las grandes rupturas en la estructuración estable de la existencia individual: en el nacimiento, en la pubertad, al formar pareja, en el umbral de la muerte. Estas ritualidades muy extendidas, podrían estar reflejando en lo microsocioal una dinámica macrosocioal. La búsqueda cultural de entrar en contacto o mantener aspiraciones vagas, coincidentes en códigos de sentido de grupos culturales distantes: la búsqueda de contacto interhumano más inmediato y previo a la introducción de las estructuraciones y jerarquizaciones propias de cada sociedad. La primera fase, de separación, se materializa en una serie de distanciamientos y rupturas temporales y llenas de simbolismo.

El carácter propio del momento liminar es quedar al margen, tanto del estado previo como del que se está por adquirir; permaneciendo durante la ritualidad en una especie de condición primitiva y presocioal. Esa condición, se identifica con el nombre de *communitas*, para separarse de la típica expresión de comunidad. La *communitas* de Turner parcialmente refleja al modo de la comunidad de Tönnies (1947) un estadio más primitivo del orden socioal en que los vínculos estaban dados por las relaciones inmediatas y por la pertenencia a algo común. La *communitas* de Turner se decanta más a una *communitas* normativa como estado ideal de relación no dominada entre individuos de una cultura sin jerarquizaciones que a un estadio del desarrollo como lo plantean Tönnies y Weber.

Durante el período “liminal”, intermedio, las características del sujeto ritual (el pasajero) son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos o ninguno de los caracteres del estado pasado o futuro y en la tercera fase (nueva agregación) se consuma el paso. (...) Los atributos de la liminalidad o de los sujetos liminales (gentes del umbral) son necesariamente ambiguos pues eluden o se escapan del sistema de clasificación que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni el otro; no se les puede asignar en las posiciones prescritas por la ley (1988, 102)

Lo importante de los fenómenos liminares es la mezcla observada de elementos usualmente ausentes de la vida social: la humildad, lo sagrado, la homogeneidad, la carencia de bienes. Dentro de estos ritos se ofrece un momento “en y fuera” del tiempo, dentro y fuera de la estructura social. Los fenómenos liminales evidenciarán una forma de vínculo social que ha dejado de existir. Esa forma de vínculo comunidad, *communitas*, *comunió* estadio sin estructurar o rudimentariamente estructurado.

Turner encuentra un ejemplo de lo anterior ilustrado en la vida de los monasterios y con varias expresiones más de vida religiosa, como el franciscanismo. Concluye que este tipo de organizaciones pueden entenderse como un modo de vida liminal. Refiere el caso de los tiempos fundacionales de los franciscanos en los que se combinan, por un lado, componentes del tipo *communitas* con el reconocimiento patente de las ventajas organizativas de las estructuras institucionales. Es esencial distinguir entre los modelos ideales de *communitas* proclamados por los fundadores de comunidades existentes y el proceso social resultante de los intentos ensayados por el fundador para vivir conforme al modelo idealizado (1988, 145-146). En el caso franciscano pueden representarse otros casos de organizaciones de vida religiosa con semejante trayectoria.

Francisco habría empujado a los primeros frailes a habitar en los márgenes de los intersticios de la estructura social de su época y a mantenerse en un estado liminal, estado al que son inherentes las condiciones óptimas para el logro de la *communitas*. (...) Sin embargo, la Orden franciscana al perdurar evolucionó, orientándose hacia un sistema estructural y al hacerlo la sentida sencillez de las

formulaciones de Francisco sobre la propiedad en la regla original dio paso a definiciones de carácter más jurídico. (1988, 150-151).

A medida que la Orden crecía y se extendía por Europa desarrolló todo el aparato técnico de estructuración para el gobierno que caracterizaba a las demás órdenes. La tensión en esta orden y otros institutos de vida consagrada entre situarse marginalmente a las tendencias dominantes en la gran Iglesia no se resolverán mientras conserve su condición liminal.

Capítulo III

El monasterio: modelo organizativo sociológicamente improbable

Estudiar institutos religiosos implica abordar una forma organizacional anclada en siglos de historia y presente en diversas religiones. Es una forma marginal y minoritaria, cuyo eje es el alejamiento de los espacios y de las prácticas más usuales de convivencia social, como es la vida en pareja, con el fin de asumir cierto estilo de vida marcado por la austeridad, la mortificación, la continencia sexual y el silencio abierto a la Trascendencia. En su modalidad más primitivas aparece en formas de vida eremíticas o solitarias y posteriormente y más frecuentemente en formas cenobíticas; más tarde se atestigua su evolución a diversas formas de vida plenamente organizadas. Conforme pasó el tiempo este estilo de vida ha hecho más énfasis en los elementos de convivencia común más o menos compartida y ordenada por prácticas dispensadas por una regla o estatuto asumido por los miembros. Al movimiento monacal se le encuentra incrustado en diversas religiones antiguas, antes de aparecer en las iglesias cristianas. Entre las formas religiosas marcadas por la forma de vida monacal destacan el hinduismo y luego el budismo cuyas tradiciones de separación de mundo, en efecto, son más antiguas que la cristiana (Schwaiger, 1998, 9 ss; Álvarez Gómez, I, 1991, 36-45; Álvarez Gómez, 2001, 320-325).

En la Iglesia cristiana, está documentado cómo la forma de vida consagrada llamada *monacato* ampliamente extendida durante el Medioevo estarían en la base de la construcción cristiana de Europa. Todavía hoy se debate el papel del cristianismo y en ello de los monjes, en la construcción de la Europa moderna en discusiones no exentas de ideología (Benedicto XVI, 11-11-2009; Álvarez Gómez, 1991, I, 467). La evolución del monacato en la historia cristiana comienza en las iglesias orientales, Egipto, Palestina y Siria, a partir del siglo III y IV se extiende en Occidente habitado por esa tensión fundamental inscrita en el cristianismo de los primeros tiempos: huir del mundo o transformar el mundo (Schwaiger 1998, 9-10).

Sin querer abordar el monacato en cuanto evolución histórica específica de la vida religiosa cristiana, la investigación elige un punto como referencia para entender las transformaciones sociales que interesa rastrear y de qué manera siguen presentes en las formas organizacionales actuales de estas congregaciones. Para ello se elabora una construcción ideal típica a la que se denomina el *monasterio*. Como se dijo antes, no se trata de recoger la historia del *monacato* (Hostie 1973, 55-105, Schwaiger, 1998; Álvarez Gómez, 1991), que refiere a una trayectoria religiosa y social precisa del cristianismo occidental posterior a la caída del Imperio Romano (siglo V); sino que aquí más bien, al que aquí se llama “monasterio”, se le despoja de sus determinantes históricos para comprenderlo desde elementos abstractos y estructurales, para comprender cómo esos elementos permanece en las formas de autocomprender y de organizar la vida religiosa.

Se busca considerar al *monasterio* como la cristalización conceptual con referentes empíricos de un orden social, religioso-cultural y de intercambio con el entorno como aparece configurado entre los años 1000 y 1200 (Duby 1992, 1995, 1997; Arlés y Duby 1992), como referencia para abordar socialmente la forma organizativa y religiosa que se investiga. El supuesto es que la impronta que deja el *monasterio* en la identidad de la vida religiosa posterior es imborrable y reaparece. Toda vez que se trataría de la cristalización de una forma ideal de vida consagrada a la que se intentaría volver a finales del siglo XIX y durante el XX, aunque las condiciones sociales que lo posibilitaron tiempo ha que declinaron (Hostie, 1973; Álvarez Gómez, 1991, 525). Ello lo convierte en la invocación de un *modelo organizativo sociológicamente improbable*. Aquí se formula un ejercicio de ubicación, caracterización y comprensión del modelo social del que no se han desprendido las organizaciones de vida religiosa, lo que presumiblemente las detiene en su adaptación. Parecería que estas congregaciones tienen en las características abstractas del modelo monástico, en cuanto forma de existencia social, rasgos que todavía las ordenan y que articulan formas de interacción, de vida cotidiana y de regir la privacidad de quienes lo viven; además de que permea la autocomprensión y cierto modo de relacionarse con otros sectores de la Iglesia católica y con el entorno, que son típicos, ancestrales y siguen generando efectos. Además, el

modelo monástico es un modo de comprender a la organización y a los individuos dentro de ella, en oposición a como efectivamente sucede la socialización, el ordenamiento de la vida cotidiana y la pertenencia en la sociedad contemporánea. Por ello se le denomina *improbable*, frente al típico funcionamiento asociativo y organizacional en sociedades complejas donde hoy se insertan las comunidades religiosas. Se sugiere que la forma organizacional de la vida religiosa sigue parcialmente sostenida en un modelo social abstracto y perdurable: el modelo social del monasterio. Sucede como de paso dice Bernard Lahire:

Nos hallamos en sociedades hiperdiferenciadas, demográficamente muy grandes, en las cuales los actores no viven todas las actividades iguales unos a otros, y por tanto con todas las posibilidades de tener influencias socializadoras diferentes. Lo contrario del *modelo del monasterio*, del convento, o de las instituciones en las cuales en su interior sistemática y durablemente todos son sometidos a un mismo tipo de educación. Encontramos cada vez menos tal tipo de modelo: ahora resulta más difícil ver actores homogéneos. (Suárez, 2009, 93-94).

El argumento central es que el modelo monástico, para explicar estructuralmente la vida religiosa, se funda en tres categorías analíticas que lo constituyen y de las que se da cuenta tanto en su caracterización como en su fragmentación moderna: *la separación, la diferencia y la totalidad*.

La *totalidad* alude al sentido último de la vida religiosa, individuos que pretenden trascender el horizonte histórico social para afirmar su arraigo en un horizonte de sentido transmundano. La *separación* alude al mecanismo social que lo hace plausible a través de un dispositivo permanente habitacional, geográfico y relacional que asegura, expresa y cristaliza la totalidad. De manera que si se mantiene la separación y se sostiene la pretensión de totalidad, entonces este grupo de radicales o virtuosos se afirma en la *diferencia* que los justifica frente a los demás grupos de la iglesia.

La influencia del modelo social del monasterio va más allá de la vida religiosa, en cuanto refiere a un orden social completamente regulado en el que nada se deja a la deriva y en el que se pretende eliminar lo contingente y lo caótico; pues tiene

importantes resonancias en la elaboración de otros modelos de intervención y orientación de la vida con innegable influjo moderno. Entre ellos la escuela ideada por La Salle en Francia antes de la Revolución (s. XVIII) y más tarde en otras formas socialmente muy relevantes como la cárcel y el hospital, en las que con distintas motivaciones se aplica una microfísica para regular las conductas y reorientar los cuerpos salvando "la vida entera" de los descarriados (Foucault, 2001, 143-145).

a. La separación

Por definición el monasterio es un espacio separado del resto de los asentamientos y en general de la sociedad. Cluny, en Francia, fue el tipo del monasterio medieval por excelencia en los albores del segundo milenio, entre los siglos X y XII. Para entonces había "centenares de filiales" (Duby 1992, 272), trazados según la estampa cluniacense. Se le puede considerar icono de la separación constitutiva de la vida religiosa en los siglos adelante. Sin duda, no fue el inicio, pero sí una de sus plasmaciones icónicas y señeras.

Georges Duby describe la multiplicidad de separaciones que tejían el orden pretendido en ese espacio social.

En estos recintos todo se encontraba organizado en función de un proyecto de perfección, inequívoco, bien establecido, rigurosamente calculado, la regla de san Benito. [...] Porque no dejaba de ser posible contemplar con los propios ojos sobre la tierra algunas réplicas de las mansiones paradisiacas. Se trataba de los monasterios benedictinos, que pretendían ser su proyección en este bajo mundo, a la vez que sus antecámaras y sus prefiguraciones. Se presentaban por consiguiente como ciudades cerradas. Ante todo unos muros, un 'claustro' (*claustrum*), cuyo acceso tenía que hallarse estrictamente controlado, una sola puerta, abierta o cerrada a ciertas horas como la puerta de las ciudades, y de ahí la importancia primordial de un dependencia, la hospedería, que regía cualquier relación entre el interior y el exterior (Ariés y Duby, 1992, 52).

La disposición del espacio en las casas de la orden benedictina bajo el influjo de Cluny testimonia mejor que cualquier discurso la visión del mundo social. La

comunidad de los hermanos ocupa el área de perfección demarcada por un recinto, “cual muralla contra los ataques del mal”. (Duby, 1992, 244). Pero el monasterio no es un espacio absolutamente cerrado; se establecen numerosos intercambios con el entorno hacia dentro y hacia fuera. La regulación de los accesos según categorías de personas, las puertas, los horarios y clasificaciones de quiénes y cuándo pueden ingresar y bajo qué condiciones es el mecanismo que asegura que se mantengan las separaciones que le dan sentido a su existencia ad intra y a su misión ad extra. Aún más, las separaciones se precisan también en el espacio monástico interior obedeciendo a un mundo que la teología jerárquica ordena y separa puntualmente.

La iglesia se levanta en el corazón de este organismo, punto de intersección entre la tierra y el cielo: [donde] la comunidad se reúne para cumplir su función primordial, cantar las alabanzas de Dios al unísono con los coros angélicos. [...] Al sur del espacio litúrgico se halla establecida la residencia de la fraternidad. [...] Al nordeste, en otra residencia, se hallan recluidos los alejados temporalmente de la comunidad fraterna, los enfermos y los novicios. [...] Al noroeste, los extraños a los que se ha franqueado la clausura, se albergan en dos casas abastecidas del mismo equipo completo; la más próxima a la residencia del abad acoge a los visitantes distinguidos y a los escolares ‘externos’, que no forman parte de la familia; la otra, situada del lado de los hermanos, se reserva a los pobres y a los peregrinos.(1992, 54-55)

Se pueden comprender la compartimentalización del espacio desde distintas perspectivas. La separación es el mecanismo social que constituye al monasterio y a la vida religiosa en general, pero éste no es privativo del modo de vivir de los religiosos católicos o de los monjes indios o budistas. Mary Douglas (1973), asociándolo a un comportamiento cultural fundamental de protección frente a los peligros, lo vincula al distanciamiento de aquello que es considerado como suciedad y fuente de peligro y por tanto frente a la necesidad de poner orden en una experiencia de caos y desorden en lo cotidiano. Douglas lo rastrea en los rituales religiosos primitivos. “Solo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y abajo, macho y hembra se crea la apariencia de orden” (1973, 17). Según la autora las separaciones protegen de cuatro clases de contaminación social. El más evidente son los peligros que amenazan las fronteras externas; después los que

proceden de la transgresión de las separaciones internas del sistema; la tercera, el peligro que aparece en los márgenes de las líneas. La cuarta es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo (1973, 166). El temor a la contaminación o al asalto de lo heterogéneo y caótico refuerza la voluntad de erigir fronteras, pero no solo en términos de preservarse sino también de dejar constancia y hacer evidente la simbolización de que en ese territorio la salvación prometida es ya una realidad fehaciente. Al fin y al cabo se trata ordenamientos que realizan y confirman performativamente la jerarquía y la cosmovisión a la que sirven los monjes y con ellos los demás religiosos por venir (Hérvieu Léger, 2002, 100).

El elemento de separación de la vida consagrada se vincula a la perspectiva de lo liminal según la elaboración de Víctor Turner ya revisada (Alexander y Seidman, 1998, 147). Como se dijo antes, los ritos de paso comunes exhiben tres momentos: la separación, la marginación y la nueva agregación en la que se consuma el paso. En el estadio de separación-marginación el sujeto permanece en una condición de umbral, como uno situado en el límite, despojado de las características del estado previo y del que estaría por adquirir ni en uno ni en otro. En esa condición de separación estructural se espera de ese personaje que se comporte conforme a ciertas normas y estándares éticos. De modo que lo liminal es frecuentemente asociado a las imágenes de la muerte, la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad o lo incivilizado. También existen grupos liminales más o menos permanentes que, en el mismo sentido, expresarían simultáneamente cierta condición de dentro y fuera de la estructura social y de las jerarquías que típicamente las caracterizan. Por mediación de lo liminal se exhibiría un momento de la sociedad en que prima lo desestructurado, relativamente indiferenciado y comunal (1998, 147). Como se argumentó en el capítulo anterior lo liminal puede comprenderse en las concreciones de la vida religiosa dentro de la tradición cristiana como un modo de vivir institucionalizado. Rasgos de la condición de paso permanecen en ciertas formulaciones teológicas que enfatizan que el

“cristiano es un extranjero en el mundo, un peregrino, un viajero sin un lugar dónde reclinar la cabeza. El estado de transición se habría convertido en una condición permanente. En ningún lugar esta forma de institucionalización de la liminalidad ha adquirido rasgos más definidos que en el estado monástico y mendicante de las grandes religiones” (Turner en Alexander y Seidman 1998, 152).

La separación constitutiva como rasgo que recorre a la vida consagrada es un elemento que a pesar del cúmulo de transformaciones que le han sobrevenido no deja de subrayarse, como lo testimonio el Derecho canónico (1983) cuando dice que “el testimonio público que han de dar los religiosos a Cristo y a la Iglesia lleva consigo un apartamiento del mundo que sea propio del carácter y finalidad de cada instituto” (1983, 607, 3). Contener la penetración societal se establece como condición para que los institutos consigan vivir su identidad y finalidad. En qué medida les es posible a las congregaciones contemporáneas efectuar esa contención cuando la penetración social no solo les viene de fuera sino desde dentro, en las prácticas de los miembros que se incorporan cuando los muros monásticos ya no efectúan la separación pretendida.

Parecería que sin el distanciamiento social pretendido con este movimiento de separación no podría existir la forma de adhesión religiosa totalizante y sin concesiones que intentan los religiosos. Como si la aspiración de trascendencia intramundana requiriese algún tipo de visibilidad en el distanciamiento sin el cual no se materializa socialmente. Víctor Turner y Mary Douglas apuntan a la lógica antropológica de lo liminal y de la necesidad de establecer un orden simbólico en medio de horizontes socioculturales en transformación como el sentido profundo y no reflexionado de esta persistente separación. Si la separación es constitutiva, cómo la tramitan los religiosos cuando la penetración sociocultural es irremediable; queda la pregunta que se reenvía a las formas en que los religiosos actuales lo resuelven en los institutos revisados.

b. La diferencia

La separación constitutiva de la vida religiosa en el modelo monástico tiene detrás una justificación de orden religioso que implica una cosmovisión completa. El

monasterio y presumiblemente la vida religiosa actual no abandona del todo esa visión, busca evidenciarse como testimonio de un principio de orden metafísico que intenta materializarse. La vida de los monjes separada y altamente regulada intentaría prestar un servicio a toda la iglesia desde su relativo aislamiento, una suerte de avanzadas de reordenamiento universal ejemplarizante que superaría el caos reinante en el mundo social, reconviniendo a los otros estamentos de la sociedad a volverse a lo fundamental. Así se comprende:

Triple es, pues, la casa de Dios que creemos una: en este mundo unos oran (orant), otros combaten (pugnant) y otros además, trabajan (laborant); los susodichos tres permanecen juntos y no toleran estar desunidos; de manera tal que sobre la función (officium) de unos descansan las otras (opera) de los otros dos, todos a su turno ayudando a todos. (1992, 244)

Ya sea un orden triple de *orantes, guerreros y trabajadores* así querido por Dios y al que los monjes sirven, u otro más simple y determinado que jerarquiza de manera binaria dividiendo al género humano en dos. De un lado situaron a los 'perfectos', a los monjes cluniacenses o a los reformados por Cluny y consintieron que se sumaran los clérigos. [...] El clero quedó bajo la tutela de los monjes, los *continentes* quedaron sometidos a los *virgines*. Del otro lado, los 'perfectibles'. Entre ambos, una barrera que sin embargo, mantiene abierta una puerta: 'la conversión' segundo bautismo que se propone a los laicos. (1992, 244). En ambos esquemas – trifuncional o binario-- se trata de una imagen del orden social, sueño de una sociedad al modo de Trinidad divina que la había creado. Una trifuncionalidad o el orden binario de alguna manera han resistido las presiones de la historia. Cabe destacar que la estructura interna del monasterio existe para reflejar este orden y cosmovisión en correspondencia estricta con las armonías universales. El templo, "constituyendo el soporte de toda la composición [...] punto de unión con el paraíso, lugar donde la comunidad se reúne para cumplir su función primordial de cantar las alabanzas. Es toda una estructura..."(1992,34), en cuyo seno adquiere pleno sentido y funcionalidad la organización monástica de los religiosos. Si en las sociedades occidentales ese orden se fragmentó a partir de la Ilustración, como forma de existencia cristiana y de organización en la vida religiosa presumiblemente

sigue anclada en modelo monástico; pero ahora sin un orden social en el cual incrustarse.

La categoría clave que refleja el sentido relacional de la separación es la *perfección*; como diferencia fundante que primero los monjes y luego todos los religiosos están llamados a reproducir en el modelo prevaticano.

Entre 816 y 830, el modelo benedictino se había configurado ya en un esquema teórico expresado en el trazado de la disposición ejemplar del espacio cenobítico [...] De alcance teórico, en efecto, por su voluntad de correspondencia estricta con las armonías universales, orientado y construido sobre los ejes del mundo en perfecto equilibrio aritmético, [...] con la nave de la iglesia constituyendo el soporte de toda la composición. La iglesia se levanta en el corazón de este organismo, punto de intersección entre la tierra y el cielo: en este preciso lugar se lleva a cabo la unión con el paraíso, la comunidad se reúne en el para cumplir su función primordial. (Arlés y Duby, 1992, 52-53). Semejante organización trata de reflejar las estrictas jerarquías de la corte celestial. En el centro está el lugar de Dios, el santuario; a su derecha, en la prolongación del tramo norte del transepto, el del abad, aislado: como a jefe de la familia, se le alza en solitario sobre un plano superior; a la izquierda del todopoderoso, en tercer grado, se sitúa el grueso de la parentela, los hijos, todos ellos hermanos, todos ellos iguales, los monjes, homólogos de los ángeles, formando como estos una milicia, [...] En el punto más alejado de la puerta, que es la fisura abierta al mundo corrompido, se juntan los inválidos y los jóvenes reclutas en periodo de formación, niños, viejos –así como los mismos muertos-, el cementerio se halla en este recinto; porque la parte más vulnerable de la comunidad debe, en efecto, está al margen, resguardada, en razón de su debilidad, pero protegida por la divina diestra; a esta misma derecha se encuentran los lugares consagrados a las funciones espirituales, la escuela y el taller de escritura, mientras que lo material, sustento del cuerpo, se relega a la izquierda de Dios. Las tumbas se alinean hacia el este, del lado de la aurora, símbolo de la resurrección, [...] del lado poniente, de la perversidad del siglo, se alojan las gentes de paso. (1992, 55)

No todo el énfasis está en visibilizar la perfección manifestada en la edificación material como ostentación de poder, sino que siempre está pugnando con su contraparte, la perfección del poder sobre sí mismo que en la ascesis juega sus

armas contra las pasiones. Mucho antes de que la perfección arquitectónica estableciera en Cluny la expresión del triunfo material de la Cristiandad, a lo largo de todo el monacato ya eran populares las imágenes de los santos varones y mujeres que dotados de gran poder consiguen favores de Dios por medio de la plegaria y el ascetismo. Son los “atletas de Dios” que a fuerza de trabajo manual y mortificación controlan tanto el apetito de alimento como el de las pulsiones de la ira y el sexo. (Meyer, 2009, 61). La perfección buscada oscila en estos polos de expresión, ostentación y ascesis. Dice Hostie: “Desde el momento en que Cluny y sus abades hubieron alcanzado el apogeo de su influencia y podían hablar de igual a igual con los papas y los reyes, su fuerza los abandonará” (1973, 98). Por eso en el ocaso de la ola cluniacense que representó la perfección en su expresión magnificente, reaparece con vigor inusitado la otra forma de perseguir la perfección, la vuelta al ascetismo de la reforma cisterciense encabezada por Bernardo de Claraval a mitad del siglo XII. La permanente tensión entre la construcción del individuo espiritualmente perfecto y la arquitectura perfecta del esplendor abacial será la que tense al monacato y a toda la vida religiosa en adelante. El individuo perfecto se edifica en una organización perfectamente estructurada y así querida por Dios. Una aspiración identitaria se conjuga con un orden regulatorio y con prácticas organizacionales que lo justifican y luego en alguna medida lo ahogan. No hay momento de radicalización al que no le siga otro de institucionalización y asimilación al statu quo. A ello abona la distinción iglesia—secta.

La distinción iglesia—secta, ya elaborada, es útil para analizar la organización religiosa y para comprender el constitutivo de ser diferente, tamizado por la pretensión de perfección que caracteriza a los religiosos. Se trata inicialmente de la distinción propuesta por Weber delimitando básicamente el concepto: la secta sería un iglesia se creyentes efectivos y no solo nominales (Hill 1992, 72). Esta distinción enriquecida por Troeltsch como dos modos contrapuestos y complementarios de pertenencia y la organización de la religión configuran la construcción de esta tipología fundamental (Hill, 1992; Wach, 1955; Hernández Mostaza, 2002; Castón Boyer y Ramos Llorente, 2003). La iglesia es una asociación en la que cabe una diversidad de formas de pertenecer en adhesión e intensidad; conformada por

creyentes nacidos perteneciendo por tradición familiar, regional o nacional. En ese sentido las iglesias son inclusivas y por tanto heterogéneas; moderadas, tolerantes y burocráticas. Mientras que la secta es “la comunidad de los fieles que se considera a sí misma como formada únicamente por los verdaderos fieles, los renacidos y solo por ellos.” (Prat, 2015, 1). En la comunidad tipo secta no se nace como en la comunidad del tipo iglesia sino que se ingresa por conversión en la vida adulta. En la organización sectaria no se tolera la moderación y la diversidad; al contrario, ella representa la adhesión estricta y la pertenencia exclusiva, que visibiliza la vida nueva de los salvados. La organización sectaria tiende a institucionalizarse eclesializándose; y donde nació un movimiento de ruptura con el statu quo deviene una iglesia asimilada a los valores culturales de la época. La vida religiosa puede comprenderse bajo esta misma dinámica como una forma de secta eclesial que opera como la comunidad de los salvados, confrontando la laxitud y la mundanidad del poder; después ella misma requerida de reacciones que confronten su propia rutinización del carisma y su asimilación cultural, como ya se dijo que sucedió en los monasterios del siglo X y XI en la plenitud de su poder.

Para precisarlo. Es interesante la distinción sugerida por Joachim Wach (1946; 1955) en su *Sociología de la Religión* al postular que dentro de las iglesias subsisten tendencias sectarias que mantienen una pretensión de diferencia no exenta de superioridad y en continua tensión con la forma organizacional mayormente institucionalizada, como también propone Wittberg en el texto reseñado (1994). Según Wach el tipo más estricto de reacción contra el desarrollo eclesiástico son las órdenes religiosas como forma sectaria en el interior, eclesializada. Históricamente se han caracterizado por una concepción más estricta y rígida de nueva comunidad dentro de la religión madre o gran religión: alejamiento del mundo, búsqueda de la presencia del espíritu y de la santidad personal, absorción total del individuo que es miembro por la organización. Por eso dice que:

El grupo monástico puede ser definido como la asociación, fundada y organizada, de aquellos que, considerada su protesta, deciden llevar una vida en común de devoción dentro de una comunidad más cerrada de lo que no puede ni desea ser una fraternidad. El ideal concebido se encuentra determinado por la experiencia

religiosa central de los inicios. En sus exigencias es exclusiva, e insiste en la obediencia individual constante. Lo que une a los miembros del convento y de la orden es la obediencia absoluta, la residencia estable, la vestimenta especial, la comida común, las devociones particulares, el trabajo común. Los monjes están también unidos negativamente por su renuncia común respecto de las relaciones y posesiones seculares. La idea de fraternidad espiritual reemplaza totalmente a la organización natural. Las reglas generales y locales determinan la situación en el interior del orden monástico [...] Se insiste especialmente en la castidad, las oraciones, la ascesis y la armonía entre las diferentes actividades. (Fernández Mostaza, 2002)

De modo que las órdenes religiosas, tanto si se decantan contemplativas como activas, presentarían las evidencias de sectarismo según la mayoría de variables típicas: alejamiento del mundo, presencia del espíritu, adhesión voluntaria, santidad personal, compromiso total del individuo, prohibición de prácticas que vinculan al mundo, pretensión de superioridad y calidad ética. (Hernández Mostaza, 2002).

Cómo puede funcionar este régimen de separación y diferencia en entornos donde la penetración de la intemperie social no viene de fuera, sino desde dentro como ocurre en la dinámica social de la modernidad avanzada. He aquí uno de los nudos que se le plantean a la organización de religiosos en entornos hipercomunicados como en los que se le estudia, cómo mantener las separaciones y las distinciones estructurantes cuando prácticamente no hay espacio social que se sustraiga a la interpenetración de esferas sociales propias de sociedades complejas.

Pensar a la vida religiosa como movimiento simultáneamente sectario y eclesial es un argumento que se utiliza también contemporáneamente la socióloga Patricia Wittberg (1997) para imaginar cómo pueden los institutos seguir manteniendo relevancia social o explicarse cómo la pierden. Wittberg, tanto en su texto ya revisado (1994) como en otros trabajos posteriores (1997, 2000, 2006) argumenta desde esta clave iglesia –secta para comprender a los institutos religiosos como movimientos de revitalización. Eso ocurriría en la medida en que las congregaciones recuperasen la idiosincrasia sectaria y radical, virtuosa y crítica sin romper con la gran iglesia. El análisis empírico de esta investigación evidencia que trata de una

cuestión *improbable sociológicamente*. Mantener las organizaciones en la tensión secta-iglesia puede comprenderse conceptualmente, pero no necesariamente se puede mantener en una trayectoria histórica e institucional. Es decir, las organizaciones tienden a institucionalizarse bajo determinados factores (que se tratan en apartados adelante), y si no ocurre así, se decantan al polo de desinstitucionalización o a adquirir formas distintas de reinstitucionalización. A eso apunta una parte de la indagación empírica como se propone adelante.

c. Totalidad

Totalidad como pretensión por excelencia de la cosmovisión religiosa de los consagrados se opone a la diferenciación y a la multiplicidad de pertenencias propias de la Modernidad (Simmel, 2001). Ésta tiene como característica el proceso de diferenciación social del que Durkheim dio cuenta: crece la división y diversificación del trabajo, la multiplicación de roles y funciones sociales, el predominio de la identidad profesional sobre los demás sistemas de diferenciación social. El individuo ya no se halla referido a un único espacio social. Por eso la aspiración a un individuo totalmente perteneciente a Dios exigiría una organización que establece límites vigorosos, que controla y contiene el desbordamiento hacia lo otro que no es la pertenencia profesada. Hill (1992, 73) destaca que la restricción numérica como propia del modelo secta fue referida por Simmel en coincidencia con Weber. El punto es que en ese modelo se hace indispensable reducir el número de los miembros debido a la necesidad de regular las relaciones de los que adheridos con el resto de la sociedad, hasta el extremo de imponer restricciones meticulosas a la conducta personal. Se prescribe el uso de indumentarias particulares que evidencien su diferencia y que prevengan del trato con los distintos, transparentando la pertenencia a la comunidad; todas estas expresiones de un dominio totalizante de la organización religiosa sobre sus miembros. Así era en ese entonces y así se pretende que siga siendo en un número de órdenes y congregaciones actuales. De nuevo el paralelismo entre el modelo secta y la orden religiosa tal como fue sugerido por Weber al llamar la atención sobre el parecido entre la secta y la orden monástica; sin dejar de mencionar que además, los grupos radicales emergentes de las

religiones tanto como las órdenes y congregaciones exigen un tiempo inicial de iniciación, lo que en la vida religiosa se ha llamado, noviciado (Hill, 74). Además que el estrechamiento fraternal que se suscita entre los miembros y que será distintivo de la vida religiosa en la época monástica y en los institutos contemporáneos –al menos como aspiración- se deriva y se exigiría tanto de la totalidad de la pertenencia orientada por la intensidad del compromiso y por el relativo aislamiento de sus miembros.

De nuevo se revela muy sugerente la precisión con que Duby esboza la estampa de la convivencia y el ordenamiento espacial correspondiente.

La cultura cluniacense concibió en efecto la convivialidad como una liturgia permanente y estrictamente ritualizada. Se ordena en torno de la persona del abad, integrado en adelante en la comunidad que dirige, y de la que no se separa ni para la comida ni para el descanso; si se enferma, se une a los restantes enfermos en la enfermería; desempeña sus faenas en la cocina por turno como los demás. Se subraya así un rasgo importante, la voluntad reforzada del codo con codo, el temor al aislamiento: la vida privada se ha vuelto tan gregaria que el jefe de familia no dispone ya de un sitio al que retirarse al margen de los demás. (58 y 60)

El [espacio] cuidado con mayor esmero , el más adornado de éstos era el consagrado al *opus Dei*, al quehacer dedicado a Dios, oficio específico de los religiosos, a la plegaria, cantada a pleno pulmón, por todos a la vez: la iglesia. A su costado, orientada como ella, se hallaba dispuesta para las palabras y las reuniones de justicia, el aula o sala, homóloga de la antigua basílica, vuelta también a su vez hacia lo interior, ya que cuando en ella se dijera era privado y secreto; cada día, después de la hora de prima, los hermanos sanos y que no estaban castigados se reunían en ella corporativamente para tomar conciencia ante todo de su cohesión mediante la lectura de un capítulo de la regla y de la lista de los difuntos, [...] y para proceder por fin en familia a las correcciones mutuas: la sala capitular era el lugar de una autocrítica permanente donde la denuncia de las faltas a la disciplina por el culpable mismo o por los demás proveía con la regularidad al establecimiento del orden interior. (67-68)

De modo que se conjugan los elementos: un número relativamente restringido (aunque no precisamente sucedía así en las abadías más exitosas del siglo X), control y regulación de las actividades, vestimenta distintiva, convivencia sobre todo con los de dentro y la prescripción de un escala precisa de comportamientos, todo un *programa institucional* (Dubet, 2006, 1) que constituye la práctica de la organización en cuanto constitutiva de un sujeto. Es decir, un programa que aseguraba la constitución de un sujeto cabalmente socializado e identificado con aquello en lo que fue formado. Este argumento de Dubet es útil porque, aunque se aboca a comprender el fracaso de la socialización efectuada por las instituciones contemporáneas, rastrea el sentido original de este entramado de prácticas de la vida religiosa medieval que inventó el modelo.

La Cristiandad tuvo un proyecto de dominación universal que se desplegó masivamente en la escuela, aunque antes incubaba en el monasterio. Se tratará en última instancia de suscitar lo que Durkheim preconiza en referencia a la escuela. “La verdadera conversión es un movimiento profundo por el cual toda el alma se orienta en una dirección del todo nueva, cambia de posición, y modifica por tanto sus puntos de vista acerca del mundo” (Dubet 2006, 34). El fundamento son los valores, principios, dogmas y mitos que se presentan como universales y venidos de fuera del mundo, homogéneos y coherentes. En ese sentido se trata de un programa con un fundamento no social sino sagrado e inamovible que requiere un espacio para materializarse. El programa requiere situarse fuera del mundo, la extraterritorialidad es esencial a su pretensión. Las casas religiosas (¿solo hasta el Concilio?) fueron santuarios, protegidos del mundo, que posibilitaban la tarea de conseguir la totalidad de la pertenencia de los sujetos. Como se ha visto respecto al monasterio, la arquitectura define que lo ahí acontecido no es parte de lo social habitual (2006, 35-37).

Las prácticas sociales de este espacio concurren a enfatizar que lo que allí sucede no coincide enteramente con el devenir de la sociedad. La separación de los sexos, como un rasgo constante de las casas religiosas y la intensa gregariedad configuran el espacio como santuario que posibilita se configure la totalidad como rasgo por

excelencia de la identidad religiosa: *ser solo para Dios*. Está diseñado para hacerle frente a la mayor amenaza de la pertenencia, la asechanza del impulso sexual.

A la caída de la tarde comenzaba el tiempo de peligro de las peores agresiones diabólicas. Era preciso entonces apretar las filas, guardarse mejor: en el dormitorio que se extendía en el piso superior, dominando cualquier amenaza rampante, el lugar más retirado de la casa, no se permitía ninguna situación de aislamiento o soledad, y el abad permanecía siempre en medio de sus ovejas. Había luces durante toda la noche, así como vigilantes: como si fuera un campamento. Pero cada uno se acostaba en su propia yacija, que la regla prohibía formalmente compartir. El imperativo comunitario cedía únicamente en este caso ante el temor, inexpresado pero obsesivo, a las tentaciones homosexuales. Porque, en último análisis, el carácter fundamental de la convivencia monástica era sin lugar a dudas el de la más estricta 'gregariedad', en la que cualquier intimidad o secreto habían de compartirse ineluctablemente, y la soledad se consideraba a la vez como peligro y como castigo (Ariès y Duby, 1992, 68).

La vida religiosa en toda su trayectoria no ha dejado de considerar que la pertenencia total, expresada en los votos de castidad, pobreza y obediencia, sea el horizonte de sentido que explica su existencia tal como lo testimonia en sus documentos normativos nucleares. Los votos son caminos para que "mediante la renuncia a sí mismos [los religiosos] vivan totalmente para el Señor" (Juan Pablo II, 1996, 35). En términos del análisis de Dubet sobre el programa institucional, se trataría de la constitución de un sujeto, que simultáneamente es socializado en cuanto refleja los valores preestablecidos y está subjetivado, en cuanto es él mismo y se vive autónomo. Es decir, se produce la superación de la antinomia comunidad - individuo, cuando acá se produce un sujeto que actúa conforme a las normas y al mismo tiempo es dueño de sí mismo (2006, 45).

Antes de que la Modernidad exacerbada e hiperdiferenciada desfondara el orden tradicional referido a un sólo cuerpo de principios, desplazando a la religión del centro social, era posible que la organización de vida religiosa en relativa armonía con el afuera social consiguiera mediante sus regulaciones, reglamentos y unidad de principios consiguiera con menos dramatismo la anhelada totalidad de

pertenencia. Las sociedades contemporáneas son complejas en cuanto que no tienen un solo principio fundante. La diferenciación de las esferas funcionales es la que constituye la Modernidad y en ese sentido se confronta frontalmente con la aspiración a la totalidad piedra angular del modelo monástico del que se ha venido dando cuenta.

a. *El quiebre de la institución total*

La organización de vida religiosa y sus constitutivos de *separación, diferencia y totalidad* generan efectos distintos según los entornos en los que arraigan. En las sociedades tradicionales, como se ha ejemplificado a través del monasterio medieval, las separaciones y diferencias no significan solo retraimiento y defensa, también son adelanto y vanguardia en la forma típica de significar el espacio y sus incidencias; tienen capacidad de penetrar el entorno. Las casas de religiosos en su versión medieval magnificente no son solo reductos para escapar del caos, sino que funcionan como vanguardia social; se muestran como modo ejemplarizante de realizar el orden adveniente del Reino de Dios. También se ha dicho que estructuralmente la vida religiosa posconciliar no acaba de configurarse de modo distinto al monástico, pero hay que advertir que esas mismas características adquieren en un tejido sociocultural moderno y complejo significaciones fundamentalmente diversas, si no es que hasta opuestas. Cultura, entornos y sujetos modernos poco tienen en común con aquel horizonte anterior en el que se gestó el modelo. Ahora, en sociedades complejas, caracterizadas por múltiples pertenencias, los resabios del modelo monástico en las comunidades religiosas se han conceptualizado como institución total (Goffman, 2001, [1961], I). Hay que perfilar los nudos que el modelo plantea para la existencia de este tipo de establecimientos en sociedades complejas.

La célebre denominación de Goffman –institución total- cobra sentido cuando se la contrasta con los modos típicos de organizar la vida en sociedades modernas en los que el individuo tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares y con diferentes coparticipantes, bajo autoridades diferentes y sin un plan racional amplio.

Mientras que estas la institución total rompe las barreras que separan de ordinario estos tres ámbitos de vida. “Todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad única. Segundo cada etapa de la actividad diaria del miembro se lleva a cabo en la compañía inmediata de un gran número de otros, a quienes se da el mismo trato y de quien se requiere que hagan juntos las mismas cosas. Todas las etapas de las actividades diarias están estrictamente programadas, de modo que una actividad conduce en un momento prefijado a la siguiente y toda la secuencia de actividades se impone desde arriba, mediante un sistema de normas formales explícitas y un cuerpo de funcionarios. Finalmente las diversas actividades obligatorias se integran en solo plan racional deliberadamente concebido para el logro de los objetivos propios de la institución. (2001, 19-20)

Como precisa Goffman: “El hecho clave de las instituciones totales consiste en el manejo de muchas necesidades humanas mediante la organización burocrática de conglomerados humanos indivisibles” (2001, 20). Destacando también la escisión entre un grupo manejado de internos y un pequeño grupo de personal supervisor.

Es decir, el monasterio y la comunidad religiosa, su continuadora, no siempre fueron instituciones totales. En el Medioevo el monasterio al mismo tiempo que espacio separado no lo era enteramente clausurado. En la modernidad mantener la pretensión diferenciadora implica imponer a la estructura condiciones de clausura mucho más estrictas y distanciadas del devenir social. La casa religiosa con rasgos de institución total fue la moneda corriente en gran parte de las comunidades en el largo período del inmovilismo de los primeros sesenta años del siglo XX. Tanto la disciplina de un reglamento parecido, la formación recibida por los miembros como las actividades pastorales tenían un molde común dictado por Roma, que difícilmente toleraba adaptaciones imponiendo una manera de ver uniforme (Hostie, 1973, 320).

Goffman argumenta que los fines de la institución total se cumplen no solo por la estricta separación física sino por un complicado dispositivo interaccional ordenado por los supervisores del centro, que realiza los fines de la separación y el distanciamiento del mundo donde el individuo realizaba su vida previamente. Goffman hace alusión al desposeimiento de las pertenencias. “Las órdenes

religiosas han valorado las consecuencias que tiene para el yo esta separación de cuanto le pertenece. [En las instituciones de este tipo] suele obligarse a los reclusos a cambiar de celda una vez por año para que no se encariñen con ella” (2001, 31). Además de las pertenencias a las que se renuncia el dispositivo también provee a la desposesión de la propia apariencia del mismo modo de como suele modificarse al ingresar a la casa religiosa; pues allí también con frecuencia se modifica el vestido y el corte de pelo, lo cual ha sido particularmente cierto en institutos religiosos femeninos. Hay que mencionar también las prácticas formativas que cumplirían efectos de doblegar el yo: el cumplimiento por turnos de las tareas más serviles o el reconocimiento de las propias faltas ante la comunidad, además de ciertas incomodidades (2001, 32-35). Así, al mismo tiempo que se completan estas rutinas de separación subjetivada de lo que constituía al individuo en su ambiente de procedencia, se van dispensando los contenidos de nueva identidad sobre la que el reconstruiría el sujeto simultáneamente socializado y autónomo, como ilustra Dubet.

Los rasgos destacados por Goffman se corresponden con las descripciones generales recogidas por Hostie (1973) de lo que era la imagen corriente de la vida religiosa en la larga etapa preconciliar. Aunque no exactamente de la misma manera, pero podrían encontrarse algunos de estos rasgos de institución total en etapas muy específicas de la formación de los religiosos en estas congregaciones o en congregaciones con las mismas características, particularmente en los momentos iniciales o noviciados. En otro texto se ha dado cuenta de cómo se organiza el dispositivo de formación de los religiosos en las etapas iniciales y como se hallarían formas semejantes; pero igualmente se da cuenta de cómo las determinaciones de identidad y los rasgos de separación establecidos para las primeras etapas de formación se han diluido antes de que siquiera concluya el periodo formativo (Falcó, 2004). Sin embargo, esto no es lo que parece encontrarse en la disposición cotidiana de la vida de los religiosos ya formados en México, 50 años después del Concilio. Los indicios apuntan a que la organización total en la cotidianidad de la vida religiosa que aquí se analiza se halla permeada, o mejor dicho, en muchos modos penetrada de Modernidad y sus miembros llevando a cabo prácticas híbridas en la configuración cotidiana de la organización que los vincula.

Lo que aparece en la narrativa de los actores es una tensión con visos de ser irresoluble: las organizaciones de los religiosos aspiran, declarar y montan dispositivos formativos orientados por imperativos constitutivos tratados: la separación, la diferencia y la totalidad; cuando, por otro lado, en la interacción cotidiana, en las prácticas de la cultura organizacional cotidiana se contravienen estos sentidos. Se les percibe experimentado la contradicción, justificándola o fustigándola, pero finalmente en una vasta incomodidad con lo que suelen vivir.

Los estudios realizados por Duby ilustran el monasterio como un modelo social que lograba –al menos aspiracionalmente- una síntesis nada despreciable y socialmente plausible, simultáneamente, segregaba a quienes se pretendían habilitados para una vivencia virtuosa y los incorporaba en la construcción de un mundo que emergía de la destrucción del *pax romana*. “Seguros de su victoria, los monjes, en posesión del inmenso poder que ofrece el monopolio de la más alta cultura, construyeron el proyecto de una sociedad enteramente organizada en función de la comunidad monástica en la que la parte carnal sería aspirada por la angélica” (1992, 244).

No es ocioso situarse en las antípodas del monasterio medieval constatando cómo deviene este modelo ahora *sociológicamente improbable* en un ejemplo contemporáneo. Esta vez en otro monasterio, también benedictino, pero situado en Cuernavaca, México a lo largo de los años 1961-1967, Santa María de la Resurrección (González, 2011). Se trataría de una especie de experimento icónico, quizás lejano de lo que luego sucedió en cada congregación religiosa, pero ciertamente un indicativo; que ejemplifica la densidad distinta en la que ahora habita el modelo social que se ha venido analizando. A lo largo de seis años (1961-1967) dos psicoanalistas realizan una intervención analítica grupal con los monjes benedictinos –religiosos de votos temporales y perpetuos- para obrar una purificación del sentimiento religioso, de la práctica de la paternidad espiritual por parte del abad y muy centralmente las implicaciones de la particular elección celibataria para la sexualidad de los monjes. El impulso proviene del ilustrado prior Gregorio Lemercier y concluye en 1967 con la disolución del monasterio. Esta experiencia exuberante está saturada de significados respecto a lo argumentado.

Más allá de los avatares de la tormentosa experiencia, ésta es icónica porque deja ver con intensidad y dramatismo singulares a la organización religiosa penetrada por una tecnología moderna como el psicoanálisis; presentada como tamiz y criterio de discernimiento del núcleo religioso de la motivación creyente de los monjes. Como dice González al sintetizar los aportes sustantivos de la experiencia benedictina en Cuernavaca: aporta “la construcción historizada de la vocación” evidenciando los condicionamientos psíquicos y culturales de este núcleo duro de sentido en la arquitectura vocacional; aporta “la concepción del cuerpo sexualizado de los consagrados y su consiguiente densidad subjetiva” (2011, 183), enfrentando la disociación que durante siglos ha operado entre la identidad del consagrado y un sujeto ineludiblemente sexuado y habitado de pulsiones. Independientemente de que se conozca la experiencia aludida del psicoanálisis en el monasterio de Cuernavaca, hay que destacar que, a la manera de la turbulenta como ocurrieron en el México de los años 60, esta experiencia visibiliza los conflictos estructurales que se han venido mostrando. La casa religiosa penetrada por una ideología y una tecnología situada en un espectro epistemológico muy distante al de los monjes se convierte en instrumento que posibilitaría la vivencia congruente de la identidad consagrada y de las interacciones en su interior –si ese intento fue realista o medido carece de importancia a estos efectos-. Lo que se percibe es que cincuenta años después las instituciones religiosas están penetradas por varias tecnologías que vienen a hacer viable de muchos modos la permanencia de la vida religiosa, tanto de los individuos como de las organizaciones. Es decir, 50 años después del caso mencionado, resulta que la psicología es común en la formación de los religiosos para proveerles niveles de bienestar subjetivo para sus miembros; resulta que se requieren equipos completos de contadores, asesores fiscales y financieros para proteger los recursos económicos decrecientes de los institutos; resulta que se requiere de consultores de marketing para relanzar las tareas de reclutamiento vocacional tan arduo para quienes realizan ese trabajo. En fin, parecería que lo que estalló en el monasterio de Lemercier a la vuelta del tiempo se ha tornado en un bien avenida convivencia que no apunta a disolverse, entre organizaciones de vida religiosa y tecnologías modernas de toda índole.

Capítulo IV

Cambio institucional en organizaciones de vida religiosa en México

Se propone un marco conceptual sociológico sobre organizaciones que precise las dimensiones específicas sobre las que se indaga en esta investigación. Este apartado al mismo tiempo que sitúa la teoría de las organizaciones como el lugar desde donde se observa a las congregaciones, también perfila las dimensiones específicas del acercamiento. Se procede describiendo, aplicando y especificando los elementos que componen el objeto de la investigación: (1) *organizaciones* de vida religiosa (2) *institucionalización* de las organizaciones de vida religiosa (3) *cambio* institucional en organizaciones de vida religiosa.

a. *Las organizaciones de vida religiosa: Introducción*

El conjunto de desarrollos y perspectivas que aportan la teoría de las organizaciones son el eje para comprender y analizar los procesos de cambio en las congregaciones. En una primera aproximación hablar de organizarse (como proceso) y de organización (como entidad, punto de partida y resultado de un proceso de organizarse) refiere a una noción amplia, general e imprecisa. Los grupos humanos se organizan y forman organizaciones en una diversidad de formas, duración, consistencia y densidad (Puga, 2016, 1).

La organización es un tema profusamente tratado en la literatura empresarial y del management incorporando adquisiciones académicas y una multiplicidad de otras perspectivas de muy diverso cuño desde la administración, las finanzas, el desarrollo humano y más. Esa veta no representa interés en esta investigación. Al definir la noción genérica de organización conviene recoger algunos elementos utilizados para definir las desde perspectivas sociológicas en México. (Montaño y Rendón 2004; Puga y Luna 2008; Vergara 2012; Puga 2016; Tirado 2015).

La diversidad del fenómeno organizacional hace difícil que los conceptos de la teoría de las organizaciones estén rigurosamente definidos y delimitados en su alcance (Vergara 2012, 20). Más bien se trata de nociones con valor heurístico que permiten entender formas de estructurar la dinámica de tipos de organizaciones. Vergara

sugiere cuatro elementos fundamentales para entender a la organización: la estructura, los seres humanos que la conforman, las decisiones que se toman y el entorno en el que se inserta.

Tirado (2015) ¹⁷ sugiere una definición inicial a partir de cuatro elementos: los miembros, el propósito, las reglas formales e informales y la coordinación. También propone comprender a la organización a mayor profundidad atendiendo (1) a su constitución, es decir, en cuanto hecho histórico, jurídico e histórico social; (2) a la membresía, en cuanto materia prima más básica que le da posibilidades y límites reales a cada entidad; (3) al *arreglo* o forma de articularse en su funcionamiento y que le permiten eficacia y legitimidad en su operación; y (4) a las formas en que genera acción y sentido según el medio determinado en el que está inserta – mercado, poder, sociedad civil acotada, sociedad civil en sentido amplio- y según los bienes que produce.

Puga (2016, 1), en una primera formulación perfila la organización como formas de estructurar la acción a partir de jerarquías, reglas, comportamientos y relaciones con el entorno. Destaca como fundamental la voluntad de individuos de reunirse de forma estructurada; lo que deviene en la estructuración de la cooperación y la institucionalización de la acción en contextos de restricciones y oportunidades, mediante reglas aceptadas que le confiere límites. También afirma que las organizaciones se las ha estudiado dependiendo del paradigma teórico del que proceden y de la índole misma de la organización que se estudia.

Montaño Hirose (2004, 10) ofrece un acercamiento al estudio de las organizaciones a partir del enfoque paradigmático desde el que se las estudia realizando recortes que definen su objeto de estudio. Unas perspectivas son explicativas y otras enfatizan la resolución de problemas prácticos; unas destacan las estructuras y otras al sujeto que la configura también desde perspectivas diversas. Según Montaño son relevantes los acercamientos a las organizaciones desde la

¹⁷ Tirado Segura, Ricardo. Presentación en el Seminario de Investigación Organizaciones y Acción Colectiva, Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 19 agosto 2015 (inédito).

administración, la teoría de las organizaciones, el análisis institucional, el análisis organizacional y los estudios organizacionales (2004, 3-4).

Como definición inicial de *organizaciones*, se entiende con Puga y Luna (2008) tanto una multiplicidad de formas de acción concertada en las que cristaliza diversamente la cooperación y coordinación social, como entidades más o menos formalizadas y permanentes que se articulan para la consecución de objetivos establecidos, a través de mecanismos como las metas que dan sentido y orientación a la actividad de la organización, las formas de pertenencia que ordenan la participación y establece los límites frente al entorno, las reglas de funcionamiento que definen los mecanismos de decisión y las diversas formas de intercambiar recursos con el entorno.

A partir de esta definición básica se elabora una definición útil y operativa de las congregaciones a estudiar en cuanto *organizaciones de vida religiosa* que sirva a efectos de analizar el material empírico en cuestión.

La teorización sobre la organización en la sociología tiene antecedentes en Tönnies (1947), quien formula una distinción fundamental entre *comunidad (Gemeinschaft)* y *sociedad (Gesellschaft)*. Esta distinción construida en base a tipos ideales no tiene tanto un valor descriptivo sino más bien referida a una especie de concepción de la historia con una construcción sociológica de por medio. La *comunidad* refiere a una condición en que la relación entre los individuos estaría más asida a lo esencial y orgánico relativa a un vínculo original del tipo las agregaciones humanas tradicionales, en las que la articulación entre los individuos está dada por lazos primarios, afectivos, adheridos a una manera de ver el mundo, a la pertenencia a un lugar, agregación de familias o tribus. Al contrario de la caracterización de *sociedad* que emerge cuando cesa la comunidad; determinada por vínculos más de tipo contractual, asociativo, voluntario, parcial e instrumental. Como ya se refirió al hablar de la *communitas* liminal de Turner, la vida religiosa tanto en su construcción ideal como en sus continuos movimientos de reforma no puede dejar de considerarse, al menos como horizonte, cercana al tipo ideal de Tönnies.

Weber en los Conceptos Fundamentales de *Economía y Sociedad* (1974, 172ss) cita a Tönnies para distanciarse de él y elaborar una detallada construcción de las formas de acción social; partiendo del entendimiento de la comunidad, despliega la comprensión de los motivos y las formas en que se articula. La forma social de relación puede darse según un interés instrumental en base a fines, a valores, a afectos, a tradición o en una concurrencia de motivos. Este desarrollo weberiano concluye con la teorización sobre la burocracia como resultado de la progresiva racionalización, constituyéndose en un análisis organizacional pionero.

El estudio de las organizaciones en el siglo XX tuvo auge a partir de la revolución industrial norteamericana y dentro del pragmatismo capitalista en aras del mejor funcionamiento de la empresa. Las propuestas de Taylor –llamado después taylorismo- sobre la división del trabajo y la especialización en la producción marcan a la empresa norteamericana; mientras que Barnard introduce la noción de las relaciones humanas como otro factor fundamental del desarrollo de la organización (Vergara, 2012, 25). El desarrollo de la teoría de las organizaciones tiene hitos importantes que se distancian de una visión racionalista: la crítica de Alvin Gouldner que postula la organización más allá de una perspectiva funcionalista o racional, avanzando hacia una comprensión compleja que tendría que asumir ambos puntos de vista (Puga 2015). Fueron un parteaguas en este desarrollo los trabajos de March y Simon (Vergara, 2012) sobre los elementos no racionales en la organización, destacando la falta de información completa por parte de los tomadores de decisión; y el trabajo de Meyer y Rowan (1977 [1999]) sobre la centralidad de los rituales que adquieren un lugar clave más allá de las reglas para definir el funcionamiento de la organización. Se desagregan los elementos que componen la noción de organización bajo la guía del trabajo síntesis de Richard Scott (2003).

Los teóricos de las organizaciones han subrayado que a pesar de ser tan diversas y plurales como los individuos, tienen características comunes que permiten comprenderlas y analizarlas bajo una conceptualización con amplia inclusión de formas. También subrayan que dada la importancia creciente, la extensión generalizada de las organizaciones en el tejido social y el desarrollo alcanzado por

la investigación, las organizaciones son un nivel de análisis de lo social distinguible de la estricta interacción entre individuos y de la consideración de sociedades enteras. La sociedad puede estudiarse desde las organizaciones, por sus características estructurales, por la interacción que se genera en su interior, por agregación entre organizaciones y por su relación con otros ámbitos de la sociedad. (Scott 2003, 13-17).

Según Scott (2003, 18-25), las organizaciones: - son estructuras sociales creadas por los individuos, pero que se sostienen, por el concurso de los miembros y la consecución de metas específicas. - Todas las organizaciones tienen tareas comunes como la definición de objetivos y la movilización de los participantes hacia ellos; también la coordinación y el control de la participación y la contribución de los miembros, además se abocan a establecer mecanismos de decisión, a ejecutarlos y obtener recursos del entorno. - Tienen en común cursos de acción pues, al mismo tiempo que se dirigen a conseguir las metas, requieren destinar recursos al mantenimiento de la entidad misma; en ese sentido, con frecuencia se transforman en fin en sí mismas. De modo que aunque típicamente la investigación y la literatura sobre organizaciones se ha referido al mundo de las empresas (Puga y Luna, 2008), y a las organizaciones no lucrativas o de la sociedad civil, las herramientas conceptuales actuales permiten aplicar las características básicas del concepto *organización* a entidades aparentemente tan periféricas del mercado y del sistema político como son las congregaciones religiosas en la Iglesia católica; es un campo de aplicación que se incrementa como ya se reseñó.

b. *Las organizaciones de vida religiosa: perspectivas de análisis*

En un esfuerzo de síntesis, Richard Scott (2003, 19 ss.) postula que estructuralmente las organizaciones se configuran desde tres ámbitos: (1) la *estructura normativa*, referida al conjunto de normas y valores explícitos, reglas, regulaciones y expectativas de rol que dan rumbo a una organización; (2) la *estructura cognitivo cultural*, que refiere a un conjunto de orientaciones no escritas pero actuantes, como aquello *dado por supuesto* y no necesariamente reflexionado sino operante al modo de recetas, pautas de valoración, guías prácticas para la

acción; (3) la *estructura de comportamiento*, referida a las pautas de interacción entre los actores en las que pueden hallarse regularidades. En cualquier organización la *estructura normativa*, *cognitivo cultural* y la *estructura de comportamiento* no se corresponden cabalmente, no coinciden, pero tampoco son independientes, sino que más bien se reconocen interdependientes y en tensión en grado variable. Las pautas de comportamiento modelan las normas y las creencias y entendimientos prácticos tanto como las normas, las creencias y entendimientos prácticos modelan el comportamiento. El arreglo organizacional varía en relación a la medida en que estas estructuras están alineadas.

La delimitación tan definida que caracteriza a las órdenes y congregaciones en cuanto formas de organización altamente circunscritas y minoritarias aun al interior de la Iglesia católica, simultáneamente arraigadas en su propia tradición y permeadas por la dinámicas modernas, permite reconocer cómo interactúan estas dimensiones estructurales constituyéndolas como a cualquier otra organización. La investigación contrasta la estructura normativa y la *cognitivo cultural* a través de la recolección de las recurrencias de la estructura del comportamiento; pero no solo reconociendo las diferencias entre estructuras sino buscando comprenderlas en la acción; es decir, reconocer las confrontaciones y disputas por determinar la identidad, el perfil, la institucionalidad y el arreglo organizacional que adquieren estas organizaciones en un periodo de tiempo signado por la incertidumbre, en una etapa contemporánea de la recepción del Concilio Vaticano II a partir del año 1985.

Con los desarrollos de la teoría de la organización se desagregan elementos de la vida de las congregaciones que a simple vista y por efecto del denso tejido ideológico que las constituye aparenta una unidad indisociable que no se presta a ser escudriñada. Las perspectivas analíticas *racional*, *natural* (interaccional) y *abierta* (ecológica), (Scott, 2003 II, III, IV), permite diseccionar los elementos de la vida congregacional y establecer las relaciones entre los elementos buscando lógicas de funcionamiento que rigen en cualquier organización bajo el supuesto la *forma organizacional* de estas entidades se halla en transición y también en disputa.

Las congregaciones religiosas representan casos que permite reconocer nítidamente las características estructurales de las organizaciones para mejor comprender sus procesos de cambio. Se busca explicar la congregación a partir de los elementos de la estructura organizacional, que continuamente se produce y modifica por los actores y por la relación con el entorno.

Las congregaciones religiosas se configuran estructuralmente a través de un *sistema normativo* que expresa lo que la congregación tendría que ser. Ese sistema conformado de valores, normas, regulaciones y expectativas de rol tienen un lugar altamente prioritario en su constitución al modo de la secta, formada por virtuosos o radicales religiosos, como ya se trabajó en el capítulo II. Como toda entidad religiosa del tipo virtuosa, las congregaciones y órdenes se fundan en el “deber ser” y en el ideal que las sustenta. De suyo la creencia religiosa implica un ideal ético, el proyecto moral de *máximos* es más pronunciado en la vida religiosa y eso constituye la diferencia que les distingue. Al interior de la Iglesia católica los religiosos tienen como valores los más altos posibles en el imaginario cristiano, por eso se comprenden como *comunidad liminal, utópica y de protesta*. Sus declaraciones de principios: Constituciones, Reglas o Estatutos lo enuncian de manera solemne e inequívoca en los párrafos iniciales que sintetizan la aspiración nuclear de cada uno de los institutos que se estudian.

Aceptamos las apremiantes exigencias que a cada uno de nosotros nos pide la llamada personal del Padre para seguir a Jesús Crucificado; a saber: esfuerzo continuo para hacer del Evangelio de Cristo norma suprema y criterio de nuestra vida; voluntad constante de vivir y trabajar gozosamente en comunidad fraterna, observando estas Constituciones según el espíritu de San Pablo de la Cruz (*Constituciones de la Congregación de la Pasión N° 4*).

Los Oblatos lo dejan todo para seguir a Jesucristo. Para ser sus cooperadores, se sienten obligados a conocerle más íntimamente, a identificarse con él y a dejarle vivir en sí mismos. Esforzándose por reproducirle en la propia vida, se entregan obedientes al Padre, incluso hasta la muerte, y se ponen al servicio del pueblo de Dios con amor desinteresado. Su celo apostólico es sostenido por el don sin reserva

de la propia oblación, oblación renovada sin cesar en las exigencias de su misión (Oblatos de María Inmaculada, 1982, Cap. I, N° 2).

Por voluntad divina los Misioneros del Espíritu Santo hemos sido llamados a seguir radicalmente a Jesucristo sacerdote y víctima, contemplativo y solidario, con el propósito de transformarnos en él y compartir sus sentimientos sacerdotales animados de sus mismas cualidades y virtudes: amor, pureza y sacrificio. (Misioneros del Espíritu Santo, 2011, N°6)

§ III. Para que mediante el seguimiento de Cristo nos perfeccionemos en el amor de Dios y del prójimo, por la profesión que nos incorpora a nuestra Orden nos consagramos totalmente a Dios y nos entregamos de una manera nueva a la Iglesia universal, dedicándonos por entero a la evangelización íntegra de la palabra de Dios. § IV. Y, puesto que nos hacemos partícipes de la misión de los Apóstoles, imitamos también su vida según el modo ideado por Santo Domingo, manteniéndonos unánimes en la vida común, fieles a la profesión de los consejos evangélicos... (Orden de Predicadores, 2011).

En expresiones muy compendiadas aparece el espíritu de estas congregaciones, que según un lenguaje teológico y no sociológico se le llama carisma; y que aspiracionalmente configuraría a la organización en sus objetivos y reglas, en sus modos de valorar y orientar la acción.

Como se argumentó en el capítulo III y se observa en sus expresiones, estos grupos se pretenden situados en los límites simbólicos de lo cristiano buscando reproducir un modelo social representado en el icono monástico y caracterizado por *la separación, la diferencia y la totalidad*. La *diferencia* sostiene pretensiones de perfección al modo de la secta que con su vivencia radical y virtuosa confronta y denuncia a la gran iglesia acomodada al servicio de los intereses y usos del statu quo. La relativa *separación* física y simbólica que entablan, autonominada fuera o desapegada del mundo, expresa la dimensión liminal (Turner 1981) que pretende situarse en los márgenes para erigirse como una entidad utópica (Seguy, 1984). Así representarían la aspiración máxima a pertenecer de manera totalizante al vínculo trascendente haciendo presente el modo de vivir de Jesucristo, *el estado de perfección*, se decía tradicionalmente- como norma y motivo de su existencia al

servicio del resto de la Iglesia y la sociedad.¹⁸ Estos sentidos pretenden configurar a la organización de vida religiosa.

Por eso las normas específicas y regulaciones que estructuran la vida de los religiosos y sus organizaciones aluden a la obligación de situarse en un estilo de vida de la mayor calidad religiosa. Los ordenamientos vigentes para las congregaciones después del Vaticano II y las Constituciones renovadas de estas congregaciones lo evidenciaron. Por eso las expectativas de rol que rigen sobre ellos, prácticamente desde su ingreso y en todos los ámbitos de vida, se enclavan en términos como *santidad, perfección, testimonio de entrega hasta dar la vida, consagración total, dedicación completa*.¹⁹

Las regulaciones –*Constituciones y Estatutos*- de las órdenes y congregaciones no se reconocen como institucionalizaciones venidas del orden emergente que brota de las interacciones a lo largo del tiempo o de la voluntad de los miembros que modifican sus comprensiones y deciden cambiar, sino que se tratan como un conjunto de estipulaciones que vienen “de arriba”, de origen trascendente. Buscan continuar una gran tradición o al menos se intenta –Hervieu Léger(2004)-, enlazarse explícitamente a una inspiración netamente religiosa, seguir la obra de una creyente ejemplar y proseguir la memoria de sus institutos en ocasiones de siglos, historias plagada de heroísmos e intervenciones divinas. Además son reglas que están

¹⁸ A pesar de que el lenguaje del *estado de perfección* de los religiosos ha quedado formalmente superado por el Concilio Vaticano II, se percibe de múltiples modos que sigue operando en la imaginario que envuelve a la vida consagrada en la Iglesia católica. Baste recoger la manera en que el Código de Derecho Canónico –CIC-define (1983) quiénes son los religiosos: “La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preannuncio la gloria celestial”(CIC 583). La terminología del Código no deja lugar a dudas, respecto a la vigencia del *estado de perfección* en la comprensión de la vida religiosa: *totalmente, amor supremo, perfección de la caridad, signo preclaro, anuncio de la gloria...*

¹⁹ Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Postsinodal Vita Consecrata*, (1996), BAC, España. Este párrafo no deja lugar a duda: “Este es el sentido de la vocación a la vida consagrada: una iniciativa enteramente del Padre” (cf. Jn 15, 16), que exige de aquellos que ha elegido la respuesta de una entrega total y exclusiva [28]. La experiencia de este amor gratuito de Dios es hasta tal punto íntima y fuerte que la persona experimenta que debe responder con la entrega incondicional de su vida, consagrando todo, presente y futuro, en sus manos. Precisamente por esto, siguiendo a santo Tomás, se puede comprender la identidad de la persona consagrada a partir de la totalidad de su entrega, equiparable a un auténtico holocausto” [No. 29].

sujetas y se decantan a través de una compleja jerarquía intracongregacional y de autoridad eclesiástica y que, en última instancia, se las sanciona y establece como venidas de Dios. Expresiones como “lo pensó el Fundador, lo decidió el Capítulo General de la Orden, última instancia así lo quiso Dios...” suelen ser el criterio que legitima la norma. Todo ello tiende a conferirle gran estabilidad y una tendencia al inmovilismo a la estructura regulativa de las congregaciones. Ya se reseñó a Hostie (1973) que da cuenta del inmovilismo que caracterizó a los institutos por cerca de cien años, en el largo periodo previo al Vaticano II.

Sin embargo, las congregaciones religiosas han tenido también como característica en su historia secular una gran disposición a la adaptación, al menos en su imaginario más ideal. Se entienden a sí mismas como movimientos constantes de revitalización para la gran Iglesia, comunidades utópicas; en cuanto sostienen marcos de significado alineados con las aspiraciones de una cultura como se mostró con el argumento de Patricia Wittberg (1994). La *tensión dinámica* que Scott establece en entre dichas dimensiones estructurales se observa netamente en las congregaciones, sobre todo tras el proceso de reforma que ha sido el Concilio Vaticano II.

La estructura organizacional contiene una dimensión *cognitivo cultural* entendida como el conjunto de creencias y entendimientos, no necesariamente explicitados ni reflexionados, que los participantes comparten acerca de su situación, metas, valoraciones y preferencias *dadas por supuesto* cuando un grupo le transmite el mundo a los recién llegados; se refieren a tipificaciones construidas a lo largo de una historia compartida sobre qué es lo importante, qué se debe hacer, qué se espera de cada uno, entre otras cuestiones básicas (Berger y Luckmann 2001, 76). Se trata de un orden simbólico que provee un marco de esquemas, modelos y recetas para la acción y que sirve a los participantes para conferirle sentido colectivo a su mundo. En otros acercamientos se habla de esta dimensión como la *cultura organizacional* desagregando sus elementos y su lógica (Hatch, 2006).

La atracción de recursos del exterior depende, en parte, de que el marco de significados de la organización esté alineado con las necesidades y aspiraciones de

grupos sociales de su entorno. Habría elementos de un enmarcamiento tradicional, efectivamente *dado por supuesto* y transmitido a través de muchas generaciones de religiosos. Así, por ejemplo, lo instituyen las Constituciones de los Dominicos: “Ahora, pues, examínense los frailes a sí mismos acerca del Libro de las constituciones y ordenaciones, y muy especialmente sobre el texto de la constitución fundamental y la vida de nuestro Padre Domingo, para que puedan reconocerse como hijos suyos” (Orden de Predicadores 2014) estableciendo ordenamientos y tipificaciones tan antiguas como sus ocho siglos de historia. Este marco colisiona con otros significados culturales emergentes.

Es decir, otro ejercicio de reconstrucción del marco de significados no tematizado, emergente, disputado y de alguna manera transgresor, irrumpe cuando los actores intentan vivir las tipificaciones tradicionales, y pretenden observar las prácticas canónicas bajo ciertas condiciones inéditas en el entorno y desde ciertas coordenadas subjetivas contemporáneas.

El marco cognitivo explícito y *dado por supuesto* de los religiosos se funda en un punto nodal que ordena la arquitectura organizacional como un todo: el entendimiento de la *vocación* como el fundamento y fuente de su existencia que trasciende la voluntad individual. La congregación y los religiosos miembros de ella, lo son en cuanto fueron llamados por Dios a esa vocación. La iniciativa individual de ingresar a la obra no tiene en el mismo individuo su razón de ser; es Dios quien ha querido que este agregado de personas con una misión existiera en la Iglesia y para algún servicio en el mundo; la autoridad eclesiástica ha sancionado esta “divina voluntad” en modos de vida preferidos, canonizados y ya previstos a los que habría de ordenarse todo lo que ocurre al interior de la organización. Esta objetivación cultural que es el fundamento vocacional atraviesa a cada religioso, las interacciones, la toma de decisiones, las estrategias y los dispositivos de formación de nuevos candidatos.²⁰ También aparece que el marco de significados típico de la

²⁰ Para una revisión exhaustiva de la noción de vocación en el espacio de los religiosos católicos consagrados al sacerdocio desde una perspectiva netamente sociológica, ver: Padilla Pineda, Mario T (2008) *Vocación reclutamiento sacerdotal en la Arquidiócesis de México*, CES COLMEX, Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencia social.

vida religiosa se desalinea de las preocupaciones comunes de los individuos en sociedades complejas lo cual supone problemas serios para el reclutamiento de los nuevos y la formación de los que ingresan. (Wittberg, 1994)

Precisamente todo un *programa institucional* (Dubet, 2006) llamado *formación* está ordenado a convertirse en principio instituyente de identidades que transforme en prácticas estables y autónomas lo que está en los documentos. Se trata de un programa previsto a lo largo de las diversas etapas de la formación de candidatos y que provee una socialización completa para los futuros religiosos: tiempos, modalidades de relación, conocimientos, autocomprensiones y orientaciones prácticas que los religiosos tendrían que ir apropiándose subjetivamente como modos incorporados de modelos de comportamiento naturalizados, esquemas de percepción, códigos de apreciación que dan sentido a su existencia y acción y que les permitirían ser reconocidos en el entorno como miembros de la congregación y conducirse como tal; un habitus propicio para el campo que se constituye (Bourdieu y Wacquant, 2005). El programa de socialización en la vida religiosa de las congregaciones analizadas se desagrega en tres bloques básicos de formación que se organizan con distintos contenidos o énfasis según cada congregación, bajo nombres idiosincrásicos: postulante, noviciado, posnoviciado.

En síntesis se ordenan de este modo:

congregación	Oblatos de María	Orden de Predicadores	Misioneros Claretianos	Misioneros Pasionistas	Misioneros del Espíritu Santo
--------------	------------------	-----------------------	------------------------	------------------------	-------------------------------

etapa	Inmaculada				
Prenoviado (1 a 3 años)	Formación religiosa básica, maduración humana y psicológica (1 año)	Formación religiosa básica, maduración humana y psicológica (1 año)	<i>estudios de filosofía</i> (3 años)	Formación religiosa básica, maduración humana y psicológica (1 año)	Formación religiosa básica, maduración humana y psicológica (1 año)
Noviciado (1 ó 2 años)	formación espiritual en la identidad del Instituto (1 año)	formación espiritual en la identidad del Instituto (2 años)	formación espiritual en la identidad del Instituto (1 año)	formación espiritual en la identidad del Instituto (1 año)	formación espiritual en la identidad del Instituto (2 años)
Posnoviciado (entre 4 y 7 años)	<i>Estudios de filosofía</i> (3 años) y <i>teología</i> (4 años)	<i>Estudios de filosofía</i> (3 años) y <i>teología</i> (5 años)	<i>Estudios de teología</i> (4 años)	<i>Estudios de filosofía</i> (3 años) y <i>teología</i> (4 años)	<i>Estudios de filosofía</i> (3 años); <i>servicio pastoral</i> (2 años) y <i>teología</i> (5)
total de años de formación	9 años	11 años	8 años	9 años	13 años

Así se concretiza materialmente el programa institucional de la formación de los religiosos en estas congregaciones. Para Dubet, el programa institucional que instituye las profesiones del trabajo con los otros –la escuela, el trabajo social, la enfermería- y podía ser también la vida religiosa y el sacerdocio, está en irremediablemente declive, fragmentado e imposibilitado. En continuidad con lo que se ha argumentado en otro texto respecto a la constitución de la identidad de los religiosos (Falcó, 2004), cabe preguntarse en qué medida se está constituyendo en este campo de la vida religiosa un habitus en conflicto interno, que incorpora simultánea y contradictoriamente tanto las objetivaciones canónicas tipo vocación de origen sagrado y vocacional y también otras que emergen en la interacción de

los religiosos en contextos que se modifican rápida pero imperceptiblemente; y sobre todo, cómo esa transformación modifican las prácticas congregacionales sin que se reconozca explícitamente que así ocurre.

Como se dijo, la teoría organizacional destaca también la *estructura de comportamiento* focalizado en aquellas actividades, intercambios y sentimientos que exhiben algún grado de regularidad y que revelan la cualidad real de la interacción entre los miembros, pero que por su propia naturaleza son contingentes. Los antiquísimos monasterios, los conventos y aun las formas modernas de vida consagrada, particularmente los centros en los que se forman religiosos, comparten algunos rasgos de las *instituciones totales* que describió Goffman (2001, [1961]), caracterizadas como establecimientos en los que se rompen las barreras típicas de las sociedades modernas que separan los espacios en que los individuos duermen, juegan y trabajan para ordenarla en un mismo lugar y bajo una única autoridad; realizando las actividades en compañía de otros requeridos de cumplir el mismo ordenamiento programado de modo similar para todos los participantes (2001,19). Esa especie de condición propia de la vida consagrada está sujeta a intensos procesos de cambio. Si bien la vida de los religiosos está matizada por esta suerte de ideal o de pretensión que aspira a poner las actividades, regulaciones y aun afectos orientados hacia la comunidad religiosa como el centro de la vida de los religiosos²¹ simultáneamente se trata de un modo de vivir permeado por las dinámicas modernas particularmente individualizadoras en las sujetos que ingresan y en los intercambios que sostienen con el entorno.

Después del Concilio Vaticano II, de manera inédita y atendiendo a un cambio paulatino y sutil, los religiosos crecientemente son actores plenos de la vida organizacional de sus institutos, sobre todo, en la manera de autocomprenderse y de vincularse a la organización. Desde siempre los religiosos han sido actores con

²¹ Vita Consecrata 42. Para las personas consagradas, que se han hecho « un corazón solo y una sola alma » (Hch 4, 32) por el don del Espíritu Santo derramado en los corazones (cf. Rm 5, 5), resulta una exigencia interior el poner todo en común: bienes materiales y experiencias espirituales, talentos e inspiraciones, ideales apostólicos y servicios de caridad. «En la vida comunitaria, la energía del Espíritu que hay en uno pasa contemporáneamente a todos. Aquí no solamente se disfruta del propio don, sino que se multiplica al hacer a los otros partícipes de él, y se goza del fruto de los dones del otro como si fuera del propio.

capacidad de decisión en sus institutos, en cuanto que siempre han existido modalidades en las que intervienen en la orientación y definición del rumbo. Además algunas de esas modalidades suponen particular e intensa participación de los religiosos, como en el caso de la elección de un superior provincial por delegados electos democráticamente a una asamblea capitular electiva o de la elección del *prior* de un convento como en el caso dominicano. Pero, sin duda, esta participación activa está creciendo. El cambio conciliar ha significado un fortalecimiento sin precedente del actor al interior de la congregación. Ya no solo se trataría de contar con su energía y conformidad para conferirle vida a la estructura (a través de la obediencia *puntual, ciega, confiada y sin réplica*); sino mucho más allá de eso, la renovación conciliar reconoce legitimidad y centralidad a su agencia (Giddens 1984), a la capacidad de los religiosos de producir efectos en su mundo de prácticas y en su entorno.

Es comprensible que estas organizaciones con pretensiones normativas tan ideales y exigentes exhiban una distancia entre lo que se espera que vivan y las prácticas de los actores. Así sucede en toda organización y así se muestra en la historia de la vida religiosa desde muchos siglos atrás (Hostie, 1973). Sin embargo, esa tensión dinámica referida (Scott, 2003), para cualquier organización, entre las obligaciones contraídas, las expectativas de comportamiento declaradas en los códigos, las objetivaciones y tipificaciones de cuño tradicional y, por otro lado, las prácticas y formas emergentes de orientarse, en el caso de las congregaciones deviene en una tensión agudizada notablemente en los últimos años, si no es que momentos fracturada. Esta es la historia intraorganizacional en los años del posconcilio en el espacio de la vida religiosa.

La observación y el discurso individual e institucional en documentos y diagnósticos interorganizacionales, denotan que la tensión que siempre ocurre entre las obligaciones, expectativas y la estructura comportamental se ha agudizado. Sin que se modifiquen los normativas dependientes del deber ser, sí se modifican una serie marcos de interpretación emergentes como sentidos implícitos, subterráneos y prácticos para interpretar las regularidades y patrones de conducta que realmente acontecen. Comportamientos, normas y creencias se configuran mutuamente. En

la interdependencia entre las tres variables del sistema organizacional, simultáneamente, cada una se modifica con lógica propia y por influencia de las otras dos. Se focalizan tanto las tensiones que operan en modos de malestar, inconformidad y acción desajustada como aquellas otras formas en que las variables se alinean permitiendo que las congregaciones, en alguna medida, continúen su presencia social y eclesial. La organización exhibe la resultante mostrando fuerzas en conflicto o tensiones que se expresan en el arreglo que la caracteriza.

c. ***La organización de vida religiosa observada empíricamente***

Según Scott (2003), la organización puede ser observada y estudiada desde una triple perspectiva. Se trata de las perspectivas *naturalista*, *racional* y *abierta o ecológica*; formulación sintética que resume los principales puntos de vista desde los que se ha estudiado a las organizaciones.

La perspectiva racionalista la considera en cuanto entidad articulada internamente para conseguir finalidades, a través de una estructuración interna más o menos formalizada. Refiere a que cuenta con metas específicas y con un arreglo particular en correspondencia con las metas que la caracterizan primariamente y que la distingue de otros tipos de agregaciones sociales. Esta estructuración racional que jerarquiza y ordena pautas de comportamientos y cursos de acción ocurre en una variedad de formas. Las organizaciones en sociedades altamente modernizadas tienden a complejizarse internamente por efecto de tipos de competencia, de las regulaciones que las norman y por las demandas del entorno que les confieren legitimidad y recursos (Scott 2003, 27; Tirado, 2015).

La perspectiva *naturalista* (o realista) se enfoca en las características de la organización que no están en dependencia de las metas o de las regulaciones que la ordenan sino de las que se generan por el comportamiento de los miembros. El supuesto es que los miembros mantienen y persiguen sus propios intereses, algunos compartidos con la organización o con los pares y otros solo individuales y que las pautas de interacción informal suele ser más influyentes que la estructuración formal; lo que suscita que la organización venga a ser un fin en sí

misma. Focalizar en el comportamiento genera otra visión de la organización más contingente, diferenciada, difusa y sujeta a los cambios. Enfatiza el resultado de interacción que deriva en la cooperación y el consenso o en el conflicto. Se trata de comprensiones sociológicas contrapuestas. (Scott 2003, 27-28; Tirado 2015)

Finalmente la perspectiva *abierta (o ecológica)*. Las organizaciones no son sistemas cerrados ni aislados de sus entornos. Más bien son entidades dependientes de los flujos de personal, recursos e información procedente del entorno. Esta perspectiva afirma que el entorno da forma, sostiene e infiltra a la organización (203, 29). Frecuentemente las modalidades de conexión con el ambiente, más allá de los límites de la organización, son más decisivas que los componentes internos. Los teóricos de la organización como sistema abierto enfatizan que los individuos miembros están configurados por múltiples identidades y lealtades; tienden a unirse, comprometerse o desafilarse de la organización según encuentren o no incentivos para permanecer. Por tanto las organizaciones no pueden dar por supuesto que los miembros han asumido las metas y valores comunes, ni que están comprometidos con la permanencia de la organización; más bien, la organización está emplazada a generar continuamente intensas negociaciones con sus miembros que resulten aceptables y a suscitar lazos afectivos duraderos y marcos comunes de interpretación; al mismo tiempo que los participantes se abocan a formar y a reformar sus coaliciones transitorias. En este sentido Wittberg afirma que la sobrevivencia de las congregaciones depende de la alineación de marcos y de los recursos que logre atraer y mantener en contextos determinados. No se fija tanto en la cualidad de la estructura formal sino en la interdependencia de las actividades, algunas intensamente vinculadas otras débilmente acopladas, *loosely coupled*. Esta conexión que se torna contingente entre actividades al interior de la organización tiene que ser continuamente motivada; producida y reproducida.

También la perspectiva del sistema abierto da importancia singular cultural en la construcción de la organización. Las ideas son altamente desplazables. “Las organizaciones están sumergidas en la cultura circundante y continuamente adaptan y adoptan las plataformas de modelos, concepciones, esquemas y guiones,

a veces de modo intencional y a veces inadvertidamente” (Scott 2003, 28-29). El ambiente social sustenta y conforma a la organización sin anular su densidad interna (Tirado 2015).

A partir de la conjunción de estas tres perspectivas y otros aportes sustantivos respecto del estudio de las organizaciones, la *Red de Estudios sobre el desempeño asociativo*, en México (Puga y Luna 2012), ha construido un modelo empírico, un protocolo que permite reconocer indicadores tanto del *desempeño práctico*, como del *desempeño organizativo* y de la *relación frente al entorno* de las organizaciones. Un número de estos indicadores se seleccionan como dimensiones para observar la forma organizacional de las congregaciones.

Al referirse al *desempeño organizativo* ofrece un elenco de dimensiones susceptibles de ser observadas por vía de los sentidos y significados enunciados por los actores. Según los autores de REDA, el desempeño organizativo trata de “un elenco de capacidades internas indispensables para lograr la cooperación entre los miembros en vistas a los objetivos propuestos”. Es posible considerar a las organizaciones de vida religiosa bajo un elenco de dimensiones o criterios de desempeño que permiten observar “si al tomar decisiones, emprender acciones y resolver problemas la asociación preserva, incrementa o destruye su capacidad para obtener y organizar la cooperación ente sus miembros.” (2012, 93).

Específicamente lo que tiene que ver con la *toma de decisiones* y los *esquemas de participación* son asuntos centrales porque el eje del *poder* transversaliza a las instituciones de vida religiosa bajo la figura del voto de obediencia y de la amplia capacidad de mando de los dirigentes. Resulta nodal indagar sobre los *procedimientos y mecanismos de decisión*. Ello incluye las formas de cómo se decide en al interior de la congregación, si se hace conforme a procedimientos establecidos en las normas y estatutos de gobierno, si estos procedimientos tienen reglas que operan efectivamente y si los miembros están al tanto de esos procedimientos y los consideran legítimos (Puga y Luna, 93-98). Ello implica que tanto los procesos decisoriales como las decisiones mismas que se producen se aceptan y los religiosos experimentan que participan de ellas en alguna medida. Es

uno de los asuntos más intensamente contenidos al interior de la vida consagrada, porque mientras lo normativo y lo reglamentado se funda en una especie de entrega voluntaria, motivada espiritualmente de la propia capacidad de decidir, la condición moderna que permea a todas las instituciones exige niveles significativos de autonomía, autodeterminación y participación en las decisiones. A decir de Charles Taylor (1994) en este tema subyace la preocupación por excelencia del sujeto moderno, su capacidad de autodeterminarse, en cuanto es el logro más importante de la sociedad emancipada, pues

...vivimos en un mundo en que las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control (...) ya no se sacrifica, por principio, a las personas en aras de exigencias de órdenes supuestamente sagrados que las trascienden. (38)

Por eso, otro elemento a indagar en relación a lo decisional en las congregación estriba en las formas de *pertenencia*. Allí se halla uno de los núcleos cognitivos que más intensamente representan el imaginario (Taylor, 2006) tradicional que puede representarse de la vida consagrada y que no necesariamente sigue vigentes en las prácticas y autocomprensiones de los miembros de los institutos. La pertenencia refiere a los límites cognitivos y prácticos con los que está anudada la permanencia; en este caso arraigada contradictoriamente en entornos más o menos permisivos, permeados por transformaciones culturales de las que no pueden protegerse. Dicho de otro modo, cuáles son las restricciones que enfrentan los individuos cuando desean abandonar la adhesión que han prometido, y si esa *salida* se puede conseguir con qué costos y a través de qué luchas (Hirschman, 2012).

La ilusión de la homogeneidad de intereses de los actores dentro del *campo religioso* de la que trató Bourdieu (1971) opera en el ámbito de las congregaciones. Aparentemente unificados por una ideología cargada de sentidos espirituales, de prácticas recursivas y sobrejustificadas por la interacción constante entre los miembros, la formación de alianzas, grupos de poder, la gestión de élites que se

apropian del rumbo de la congregación es una dimensión que tendría que ser desvelada, de modo que permita apreciar las jerarquizaciones y los enfrentamientos que operan dentro de los institutos por vía de las alianzas, las exclusiones y validaciones de ciertas prácticas y las comprensiones concomitantes. Interesa bajo qué *esquemas de participación* se consigue o no se obtiene la conformidad con los rumbos elegidos y con qué mecanismos se intenta obtener los consensos básicos y los asentimientos necesarios para seguir funcionando.

El Protocolo REDA alude a la *identidad* como componente de la *cohesión* en la organización (Puga y Luna 2012, 99-101). El tema identidad tiene múltiples alcances en las ciencias sociales actuales. Dubet (1989) alerta los peligros de que se diluya en comprensiones múltiples y urge a redefinir sus contornos conceptuales. La categoría identidad comprendida desde el actor puede ser entendida, en primera instancia, como la resultante de un proceso de integración social por vía de la socialización al estilo parsoniano; habría continuidad entre lo macro, la identidad y la acción. Pero, también de la mano de las tendencias que recuperan la historicidad del actor, Dubet postula la posibilidad instrumental y estratégica de la identidad, asentada no solo en recursos por aprovechar en un craso sentido utilitarista o convencional, sino también en compromisos y opciones que se utilizan al servicio de la acción individual y colectiva con base a valores y a elecciones que crearía distancia frente a lo normativo institucionalizado (1989, 529). Sin despegarse de estas distinciones la identidad del sujeto, el protocolo de REDA indica que también puede reconocerse el componente identidad en los contornos de la organización, como procesos colectivos de identificación en tensión mutuamente condicionante con las identidades de los actores individuales. Ello se evidencia en la visión que la organización tiene de sí misma y del contexto que habita y en los símbolos que produce para representarlo (Tirado 2015).

Charles Tilly (2005) postula una perspectiva relacional para comprender las entidades sociales y sus transformaciones y propone comprender la identidad o como un atributo adjudicable a los grupos sociales sino como un mecanismo relacional, que se constituye procesualmente en base al reforzamiento de límites, al

interior de los cuales se ordenan relaciones –nosotros- y se establecen otras al exterior de los límites –con un ellos-. Se trata de configuraciones trazadas a partir de experiencias compartidas y resignificadas a partir de historias y narrativas construidas de frente a los otros caracterizados como complementarios, distintos o francamente adversos. En esta lógica se construyen definiciones de identidad colectiva que ponen en juego estrategias para hacerlas prevalecer (2005, 7-9).

Las congregaciones religiosas en cuanto organizaciones relativamente cerradas, idealmente podrían seguirse comprendiendo como *instituciones totales*; sin embargo, una mirada más atenta a su dinámica actual aboca a una lectura relacional de su identidad al modo de Tilly (2005): obligadas a encararse frente a otros modos de vivir la vida cristiana en la Iglesia católica con los que contienda por legitimidad, en competencia por recursos escasos frente a otros institutos religiosos con semejantes características y frente a entornos crispados frente a lo católico, que sospechan de sus pretensiones e intentan develar sus ocultamientos. Son entornos en los que la obtención de recursos, la aceptación, valoración y especialmente el reclutamiento de nuevos miembros se complica notablemente. Las congregaciones religiosas que se investigan se hallan crecientemente permeadas de Modernidad (Falcó, 2004); por tanto su identidad –valores, experiencias, compromisos y narrativas- se halla en una tensión constante tanto con la de los actores que se adhieren como con los límites organizacionales puestos a prueba permanentemente por los intercambios que se suceden en múltiples niveles. La observación de la identidad como una resultante y como una dimensión del desempeño organizacional requiere ser rastreada en las prácticas y comprensiones de las congregaciones.

La confianza, entendida por Luna y Velasco (2005) como “expectativas positivas sobre la acción de los demás [y por Tilly como] la disposición a dejar en manos de los otros las decisiones sobre resultados deseados” (2012, 100) es un componente clave de la identidad en el entramado relacional de la congregación en cuanto construye el *capital social*, condición y producto positivo de interacción en un entramado institucional (Garvía, 1998, 16) con el que se crea credibilidad y

legitimidad dentro y fuera de sus límites. Cuánta confianza se deposita tanto en la organización en su conjunto como en sus representantes. Confianza entendida en primera instancia como confianza *normativa*, es decir, respecto a la medida en que se considera que la congregación y sus dirigentes permanecen razonablemente adheridos al entramado de valores y significados que tendrían que sostenerse; entendida como confianza *técnica*, es decir, respecto a la medida en que la congregación en su conjunto y la dirigencia tienen la capacidad y la sensibilidad para orientar el rumbo y resolver la multiplicidad de problemas en el desempeño hoy tan debatido por intensidad de los dilemas a resolver; y finalmente como confianza *estratégica*, es decir, relativa a la interdependencia que unos religiosos tienen sobre otros en orden a conseguir reciprocidad y cooperación para obtener los beneficios esperados individual e institucionalmente (2012, 100).

El ejercicio de autoridad realizado por los superiores en la vida religiosa expresa los niveles de cohesión y pertenencia que exhiben los miembros respecto a su instituto. El valor de representación que la Iglesia le concede al *ministerio* de la autoridad alcanza niveles que superan cualquier otra organización, excepto el ejército. Su autoridad tiene un fundamento sagrado. Como lo expresa el Derecho Canónico que rige a todos los institutos de consagrados en la Iglesia católica: “Ejercen los Superiores con espíritu de servicio la potestad que han recibido de Dios por ministerio de la Iglesia” (CIC, 618); y en correspondencia pide a los religiosos: “El consejo evangélico de la obediencia, abrazado con espíritu de fe y de amor en el seguimiento de Cristo, obediente hasta la muerte, obliga a someter la propia voluntad a los Superiores legítimos, que hacen las veces de Dios, cuando mandan algo según las constituciones propias” (CIC, 601).

En qué medida y con qué notas los religiosos sienten que los dirigentes representan el mandato que les hace el Instituto, la Iglesia y Dios al elegirlos o nombrarlos para ese servicio; y en correspondencia, cómo ellos se sienten representados por los superiores, en sus búsquedas, necesidades e intereses. En qué medida esa simbolización altamente sacralizada que enuncia tanto el Derecho Canónico como las Constituciones de cada instituto respecto a la autoridad, conserva tal fuerza

prescriptiva totalizante. En qué medida se reconoce en la dirigencia el liderazgo suficiente para guiar a la congregación en sus complejos desafíos, a través del diseño de estrategias, participación coordinada de los religiosos y comunidades, procesamiento de las divergencias y conflictos, el monitoreo de las decisiones. En qué medida se consigue el consenso, acogiendo sus decisiones convencidos o negociando posiciones e intereses. En correspondencia, cuáles son los modo, ámbitos y condiciones en que los religiosos se hallan dispuestos a cooperar en la consecución de las metas institucionales (2102, 102-103). El discurso apunta a que los ámbitos del manejo del dinero, los propios recursos económicos y el de la sexualidad son espacios que usualmente los religiosos mantienen por fuera del circuito de la obediencia.

El desempeño organizacional posibilita el reconocimiento de los mecanismos que enlazan a la congregación como un todo, el “arreglo” al que prácticamente se accede (Tirado 2015); y si éste ocurre conservando el denso compromiso mutuo y común que los enlaza, expresado en la adhesión al normas que los constituye, reconocidas como un deber ser al estarían dispuestos a adherirse en la práctica cotidiana (2012, 105). Los documentos producidos por los mismos religiosos en tono de balance crítico y las entrevistas permiten entrever que, en los hechos, la adhesión tanto a las obligaciones establecidas normativamente como a las decisiones que se generan tienden a ser relativizadas por los religiosos, apuntando a una sutil transformación de la forma organizacional.

El entorno genera intercambios con las congregaciones religiosas en un ambiente caracterizado por la escasez de recursos y la competencia en el campo. La organización “depende del entorno porque de allí provienen los recursos que emplea y ahí impactan sus actividades” (2012, 107). De qué maneras la congregación significa y resuelve ante las condiciones relativamente nuevas que ponen en cuestión su sobrevivencia o por lo menos apunta a transformarlas. Hay que rastrear la *disponibilidad de capital* (2012, 107) en sus diferentes versiones. Primero respecto a la dramática reducción de nuevos candidatos y los procesos de incorporación del reducido número de nuevas vocaciones cuyas trayectorias de

formación se complejizan notablemente. Pero, también frente a la escasez de recursos económicos, la constricción de las fuentes tradicionales de financiamiento (donativos y honorarios por los servicios religiosos) que daban viabilidad financiera a las congregaciones y que implican desplazamientos a modos más racionalizados y casi empresariales de gestionar los recursos. Además si las congregaciones religiosas siguen contando con *capital social*, referido a la medida en que son percibidas como entidades socialmente relevantes que aportan valores, sentidos y prácticas y con las que conviene mantener relaciones de comunicación y reciprocidad.

Cómo se manejan estas congregaciones ante las nuevas prácticas regulatorias, sobre todo fiscales, que los últimos años, que implican registrarse ante la Secretaría de Gobernación y el SAT; presentar declaraciones informativas, cumplir ciertas obligaciones tributarias²²; y cómo ese nuevo marco regulatorio modifica las prácticas y comprensiones de las congregaciones respecto a todo el ámbito económico de su vida consagrada. Globalmente el desempeño frente al entorno estriba en comprender cómo se estarían transformando los mecanismos de relación y la comprensión de los religiosos frente al que llaman *el mundo*.

La institucionalización de las organizaciones de vida religiosa

Se ha asentado que las congregaciones religiosas no se hallan aisladas en manera alguna. Cuatro de las cinco que se analizan en México, dependen de articulaciones de carácter internacional de sus propios institutos, además de que todas se hallan insertados en interacciones en los espacios locales diocesanos en donde viven y desarrollan su ministerio. A nivel internacional y nacional han crecido las instancias

²² Las normas del SAT en México para las asociaciones religiosas en el año 2015, pueden consultarse en http://www.sat.gob.mx/informacion_fiscal/obligaciones_fiscales/personas_morales/no_lucrativas/Paginas/obligaciones_religiosas.aspx

de relación de corte horizontal donde los institutos religiosos se ayudan, reflexionan juntos y establecen líneas y aspiraciones de acción más o menos común. La institucionalización de las organizaciones de vida religiosa es una dimensión a considerar empíricamente para comprender el cambio; se requiere precisar bajo qué concepción teórica y en qué dimensiones es posible comprender y analizar dichos procesos. Las congregaciones religiosas mexicanas se articulan para colaborar en iniciativas, orientarse mutuamente, hacer algún tipo de frente común en una instancia nacional llamada Conferencia de Superiores Mayores de México (CIRM) desde 1959, instancia que se replica en todos los países donde hay religiosos; lo mismo sucede a nivel internacional en la Unión de Superiores Generales (USG) y a nivel latinoamericano en la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR).

Ha crecido muy significativamente el estudio de las organizaciones en relación a otras organizaciones similares, incluyendo a otros actores relevantes a su función; con las que formarían espacios de relación más amplios e interdependientes, constituyéndose *campos institucionales* (Di Maggio, 1991) o *redes institucionales* (Ansell, 2008).

Brunnson y Ahrne (2010) argumentan que es necesario distinguir entre *organizaciones* y *organización*. Pues más allá de las organizaciones en sentido formal y estricto –entendido como un orden decidido que contiene en diversa medida niveles de membresía, jerarquización, reglas, sanción y monitoreo- en la sociedad se encuentran diversas formas y niveles de *organización* u *organización parcial*, que en algunos casos pueden ser analizados específicamente como redes e instituciones con un complejo de relaciones (2010, 84-85). Es una perspectiva para reconocer y ubicar a las entidades a estudiar en México (Pasionistas, Claretianos, Oblatos de María Inmaculada, Dominicos y Misioneros del Espíritu Santo Provincia de México) no como entidades aisladas sino como complejos tejidos de interacción insertadas en verdaderas *redes institucionales*, cuya importancia acrece al reducirse los recursos al interior cada *Provincia* (región geográfica de comunidades cercanas de la Congregación con autonomía jurídica y de personal).

La teoría de las organizaciones ha encontrado un enriquecimiento significativo en su cruzamiento con el llamado *nuevo institucionalismo*, desarrollando un entramado teórico que permite comprender los factores que inciden en la permanencia o la disolución de las organizaciones en el tiempo, en relación con las culturas en las que se inscriben y en la interacción con otras organizaciones. El nuevo institucionalismo surge en el ámbito económico para contrarrestar las teorías de la elección racional, que encumbrando al actor individual maximizador del propio interés restaba importancia al influjo de los contextos (Vergara, 2011, 37). La idea de *institución* tiene múltiples sentidos, pero en su acepción neo institucionalista suele hacer referencia a un conjunto de patrones estables de relación o de acción, culturalmente influidos, en un colectivo u organización. Como dice Ellinor Ostrom:

Definidas en un sentido amplio, las instituciones son las prescripciones que los seres humanos utilizan para organizar cualquiera forma de interacción repetitiva y estructurada, incluyendo aquellas dentro de las familias, los vecindarios, el mercado, los corporativos, las ligas deportivas, las iglesias, las asociaciones privadas y los gobiernos en cualquier escala. Los individuos interactuando en situaciones estructuradas por reglas enfrentan elecciones referentes a acciones y estrategias que deben asumir y que implican consecuencias para sí mismos y para otros. (2005,3)

La diferencia entre los nuevos institucionalismos estriba en cómo se explican el origen de esas prescripciones de las habla Ostrom. Porque no hay un único *neoinstitucionalismo* sino desarrollos diversos aplicados a la economía, ciencia política y sociología. En sociología se tiene como punto de partida las aportaciones de March y Simón y la escuela de Carnegie aplicadas fundamentalmente a los procesos de decisión en las organizaciones. Este aporte marca una significativa transición en los ejes explicativos de la institucionalización “de un enfoque normativo a uno cognoscitivo; del compromiso a la rutina, de los valores a las premisas, de la motivación a la lógica del seguimiento de reglas”(Powell y Di Maggio, 1999, 55-57). Dos elementos son clave para entender la novedad relativa del enfoque neoinstitucionalista aplicado a las organizaciones. (1) Los factores eficientes de la institucionalización no es la acción intencional de los actores por motivos económicos (*rational choice*) o por valores interiorizados en los actores al estilo

estructural funcionalista; tampoco son los valores congruentes infundidos en la organización, sino más bien los procesos cognitivos, preconscientes y rutinarios. *Lo dado por supuesto*, como orientación fundamental para que los actores actúen, en el que los elementos constantes, previamente institucionalizados no solo juegan un papel de contexto sino que operan como determinante. (1999, 15) (2) Por otro lado, el nuevo institucionalismo trata a las organizaciones en conjunto, como un todo orgánico de elementos estandarizados, haciendo hincapié no solo en la homogeneidad de las fuerzas de cada organización sino en destacar la estabilidad de los componentes ya institucionalizados (1999, 49). Como dice Fernando Escalante citado por Romero:

Nunca encontramos acciones aisladas cuyos fines y medios puedan ser calculados y premeditados; sólo en la práctica, en la experiencia de la acción el actor puede saber cómo hacer las cosas. En esas condiciones, una acción es “racional” si es coherente con una manera de hacer las cosas, la acción con frecuencia se basa más en identificar el comportamiento normativamente apropiado que en calcular los beneficios esperados de opciones alternativas (...) En la vida cotidiana los hombres actúan como si siguieran reglas, saben cómo hacer las cosas y ese saber incluye una experiencia práctica, una experiencia reflexiva y una orientación normativa. En el origen no tenemos propiamente individuos que razonan, ni acciones ni aun las más elementales, sino pautas, maneras de hacer las cosas; formas de vida. (1999, 15).

Los institucionalistas históricos ven a los actores no tanto como maximizadores racionales sino como seguidores de reglas que se satisfacen. Mientras los partidarios de la elección racional consideran las preferencias individuales como un supuesto, el institucionalismo considera la cuestión de cómo los individuos y los grupos definen el interés propio (1999, 16). Acentúa el giro cognitivo alejándose de los aspectos calculadores para concentrarse en los procesos y esquemas tal como entran a formar parte del comportamiento rutinario, dado por hecho y para retratar la dimensión afectiva y evaluativa de la acción como algo íntimamente acotado por lo cognitivo y en algún sentido subordinado a él (1999, 17).

Según Powell y Di Maggio la corriente neoinstitucionalista arraiga y se enriquece de las teorías de Garfinkel, Berger y Luckmann, Goffman y Collins, Giddens y Bourdieu. Aunque son teorías sociológicas complejas y muy diversas tendrían como elemento común el restablecimiento de la posición central de la cognición interiorizada del agente, haciendo hincapié en la naturaleza práctica, semiautomática y no calculadora del *obrar del agente* y rechaza el supuesto de la consistencia intra e intersubjetiva típicas del pensamiento de Parsons (1999, 63).

Scott (2008) sistematiza los modos de institucionalización observables; esa esquematización se presta para comprender los procesos por los que han transitado estas congregaciones en estos últimos años en México. Permite focalizar los mecanismos que han provocado efectos de institucionalización, tanto los que estarían vigentes desde antes del Concilio como aquellos de los que se puede observar en continua transformación y en sentido por definir. Según Scott hay tres tipos de explicaciones, “pilares” para dar razón de los procesos y los efectos de la institucionalización.

Un primer pilar sostiene que *el aumento de recurrencias* para explicar la institucionalización; el mecanismo de los incentivos (costos y beneficios) sería una fuerza que la impulsa. Cuando los actores en una determinada actividad asumen un curso de acción, un proceso o modo de hacer las cosas y éste se extiende haciéndose más común, es probable que las demás organizaciones también lo asuman, reduciéndose la diversidad inicial o anterior (2008, 122)

Un segundo pilar es el normativo, el *mecanismo sería el compromiso* como camino hacia la institucionalización a partir de normas y valores, estructuras y procedimientos de los actores individuales y colectivos surgidos por implicación o compromiso. Esta visión en torno al compromiso destaca la importancia de la identidad. En términos llanos se tiende a actuar en función de la identidad percibida y de la conducta correspondiente con esa identidad.

Institucionalización como objetivación creciente, refiere al pilar *cognitivo cultural* y enfatiza el rol de la objetivación creciente de las creencias compartidas en

el proceso de institucionalización. Los significados producidos en la interacción social confrontan al actor como una facticidad que está más allá de él. La cultura organizacional producido se densifica cuando se transmite a otros recién llegados; simplemente se le informa: este es el modo en que “se hacen las cosas” (2008, 123-126). Las creencias objetivadas con frecuencia quedan incrustadas en rutinas, formas y documentos y en artefactos de la cultura. El mundo material se organiza de acuerdo con nuestras categorías mentales y ambas se refuerzan mutuamente. Esta fuente de institucionalización es la más recurrida en la vida religiosa; se actúa como siempre se ha hecho en el pasado.

Estas secuencias de objetivaciones, compromisos y recurrencias –fuentes de institucionalización- pueden encuadrar observaciones de la vida congregacional que no alcanzan a comprenderse atendiendo únicamente a la lógica intraorganizacional, explicando porque a pesar de las diferencias, las congregaciones exhiben rasgos tan similares.

La teoría de las organizaciones está ampliando la investigación hacia los procesos de desinstitucionalización y de reinstitucionalización no previstos como los que interesa rastrear. Scott (2002, 46-47; 2010) postula que el debilitamiento de un entramado de creencias y prácticas por presiones de dentro de la organización, del campo organizacional o del entorno, abre a posibilidades inéditas tanto de disolución como de nuevas formas asociativas. Entre los elementos que apuntan a desinstitucionalización o reinstitucionalización señala presiones que pueden identificarse con lo que presumiblemente se observa en las congregaciones: Nuevos problemas o la falta de utilidad funcional de ciertas prácticas; desplazamientos en las condiciones que sostienen y otorgan legitimidad a un determinado arreglo organizacional; la aparición de nuevas formas de diferenciación entre los miembros o en la población a quien ofrece servicios la organización. Es posible encontrar correspondencia entre estos factores de desinstitucionalización y las condiciones organizacionales por las que transitan las congregaciones.

d. ***El isomorfismo organizacional como fuente de institucionalización en congregaciones religiosas***

En “El retorno a la jaula de hierro: el isomorfismo institucional y la racionalidad colectiva en los campos organizacionales”, Di Maggio y Powell (1999) se preguntan por la creciente homogeneidad entre organizaciones. Postulan como causa la constitución de un *campo organizacional* que conjunta a una serie de actores importantes y también vinculaciones particulares entre organizaciones del tipo conexión o equivalencia estructural (1999, 106). Ese proceso de definición institucional o de estructuración de un campo ocurre en cuatro etapas. (1) Un aumento del grado de interacción entre las organizaciones en el campo; (2) el surgimiento de estructuras interorganizacionales de dominio y de patrones de coalición claramente definidos, (3) un incremento en la carga de información de la que deben ocuparse las organizaciones que participan en el campo, y (4) el desarrollo de la conciencia entre los participantes de un conjunto de organizaciones que están en una empresa común. Las organizaciones dispersas “se estructuran en un campo real (por competencia, por el Estado o por las profesiones) en el que surgen fuerzas poderosas que las hacen cada vez más similares” (1999, 106) Podría pasar que las organizaciones cambiaran sus metas o desarrollaran nuevas prácticas y nuevas organizaciones ingresan en el campo. Pero a largo plazo, a medida que se difunde la innovación, se llega a un umbral más allá del cual la adopción proporciona legitimidad en vez de mejorar el desempeño. Las estrategias racionales para las organizaciones individuales pueden dejar de serlo si se adoptan en gran número. Lo que sí sucede es que se reduce la diversidad entre organizaciones. (1999, 106-107).

El concepto que mejor contiene el proceso de homogeneización es *isomorfismo*. Es un proceso limitador que obliga a una unidad en una población a parecerse a otras unidades que enfrenta las mismas condiciones ambientales. Sugiere que las características organizacionales se modifican en dirección a una creciente compatibilidad con las características ambientales; el número de organizaciones en una población es una función de la capacidad de soporte ambiental y la diversidad de las formas organizacionales es isomorfa a la diversidad ambiental (1999, 108). Se habla de dos tipos de isomorfismo, uno competitivo, enfatizando la selección entre organizaciones similares según su capacidad de adaptación a las cambiantes

condiciones; otro, institucional, por el que las organizaciones deben tener en cuenta en primer lugar a las otras organizaciones (1999, 109).

Cómo ocurren procesos de cambio institucional isomorfo entre las congregaciones. En qué medida es posible ubicar una fuente de transformaciones entre los institutos en la interacción creciente entre ellas Hostie (1973) se expuso extensamente cómo eran las relaciones en el campo intercongregacional antes de Vaticano II: las normas venían de la autoridad romana con notable lógica homogeneizadora. Las órdenes y congregaciones se adaptaban sus reglamentaciones al código canónico (1973, 313); como efecto paradójico el énfasis estuvo en magnificar las pequeñas diferencias entre congregaciones. Resaltan signos exteriores, subrayan su aparente originalidad, cuando en el fondo existe un paralelismo profundo de actividades (1973, 318). Con el Concilio la lógica homogeneizadora sufre un desplazamiento; la teología exalta los elementos comunes y busca dar lugar a las diferencias específicas entre congregaciones a partir de un basamento de elementos comunes.

²³ En el período actual la relación entre los institutos religiosos pareciera cobrar otra lógica, con menos énfasis en la teología y mayor interés en la sobrevivencia, se asumen orientaciones comunes para enfrentar las amenazas de disolución que le acechan: envejecimiento, escasez de relevo, alejamiento de las fuentes de financiamiento, vigilancia estatal y rendición de cuentas fiscales; y pérdida del sentido de la pertenencia entre sus miembros ya adheridos. Di Maggio y Powell proponen tres mecanismos por los que ocurre el cambio institucional isomorfo que permiten cotejar este relativamente nuevo rango de interacciones en el campo interorganizacional de las congregaciones.

“El *isomorfismo coercitivo* resulta tanto de presiones formales como informales que unas organizaciones ejercen sobre otras de las que dependen y que ejercen también las expectativas culturales en la sociedad dentro de las que funcionan las organizaciones. Éstas pueden sentirse como una fuerza, persuasión o invitación a coludirse” (1999, 109).

²³ Bastaría referirse a los documentos conciliares ya citados: *Perfectae Caritatis* y *Lumen Gentium 44*.

Otro mecanismo es el isomorfismo *mimético* que no deriva de la autoridad coercitiva, sino de la incertidumbre que propicia la imitación. Cuando se tiene escasa claridad sobre los procesos organizacionales, cuando las metas son ambiguas o cuando el ambiente está preñado de incertidumbre simbólica las organizaciones tienden a configurarse como lo hacen otras. Al enfrentar problemas de causas ambiguas o cuando no se cuenta con un elenco de soluciones viables, entonces imitar otras organizaciones puede presentarse como una alternativa viable y de poco costo; de modo que seguir el modelado de otras es una respuesta a la incertidumbre. Este proceso puede ser involuntario, ocurrir indirectamente o sin conocimiento del modelo, o puede ocurrir a través de redes de organizaciones con fines similares; también puede favorecerse porque las organizaciones que imitan dependan en alguna forma de las imitadas. (1999, 111-112).

La tercera fuente de cambio organizacional isomorfo es normativa y se debe principalmente a la profesionalización, entendiendo por ésta la lucha colectiva de los miembros de una ocupación por definir las condiciones y métodos de su trabajo, por 'controlar la producción de los productores' y por establecer una base cognoscitiva y la legitimidad de su autonomía ocupacional. (1999, 113).

En las organizaciones de vida religiosa las tres fuentes del cambio isomorfo pueden explorarse para entender los procesos de transformación que se reconocen presentes. Respecto al cambio de índole coercitiva, el origen puede estar en las dos grandes fuerzas que ejercen coerción sobre las congregaciones, el actor gubernamental y el eclesiástico.

f. Cambio institucional en organizaciones de vida religiosa

La noción de *cambio* es sustantiva en la constitución de la sociología. El imaginario moderno asido a los acontecimientos fundantes de la Modernidad: Renacimiento, Ilustración, Revolución Francesa, democratización política, subyace supuestos de cambio social no como una variable extrasocial sino como la dinámica misma de lo social en devenir constante; lo social se explica por lo social con diferentes énfasis (Etzioni, 2003 [1964]). Se entiende el "cambio" como proceso de estructuración

constante en el que el obrar del agente es una práctica, es permanente, corporal, rutinizada y recursiva que se guía tanto por las huellas mnémicas inscritas en el inconsciente como por las pautas orientadas por distintas finalidades culturales inscritas en el agente (Giddens, 1984).

El proceso de cambio institucional en el que se hallaría la vida religiosa posconciliar hacia el fin del siglo veinte en congregaciones masculinas en México, está marcado por niveles creciente de incertidumbre frente a lo que preveía que fuera su evolución desde hace 50 años²⁴. Se pretende reconocer empíricamente características de la evolución incierta que ocurre en la vida religiosa, precisamente en una tercera etapa de la recepción del Concilio Vaticano II como ocurre en congregaciones situadas en México. Se enmarca en una etapa contemporánea que comienza de modo no evidente en torno al Sínodo de sobre los laicos (1985) y que no concluye todavía. Etapa no fácil de delinearse, pero que puede distinguirse de las etapas anteriores: el primer tiempo inicial de posconcilio; los primeros diez o quince años de recepción conciliar (1965-1975/1980). Tiempo marcado por la simpatía y esperanza casi generalizada suscitada por el Concilio y también por niveles altos de desorientación en las experiencias de los religiosos. También se distingue del segundo momento de recepción e implementación conciliar marcado en América Latina por la predominancia de la opción por los pobres. Ese sería el del empeño restrictivo, constriñente y regulador de parte autoridad eclesiástica hacia la vida religiosa (a partir de 1983-1985), ocurrido bajo la impronta del papado de Juan Pablo II. El tercer momento que para los religiosos se caracterizaría por (1) un proceso de transformación significativa de la relación de los consagrados con el entorno eclesial y social. Con el entorno eclesial porque la relación de la jerarquía con los religiosos a partir de esos años estaría preñada de tensiones estructurales que en momentos adquieren intensa tirantez. Con el entorno social porque la relación religiosos – sociedad se hace mucho más crítica y difícil en cuanto a proveer credibilidad,

²⁴ Tras 50 años de su conclusión el Concilio Vaticano II sigue siendo una asignatura debatida en la Iglesia católica. Los términos del debate actualmente se desplazan entre considerar a Vaticano II una anécdota más de la Iglesia católica que se pierde en los tiempos ya idos o, por el contrario, un acontecimiento nodal cuya puesta en práctica sigue reclamándose como indispensable. Dos visiones en retrospectiva del Vaticano II: Codina, Víctor (2012) y Alberigo, Giuseppe (2005)

legitimidad y recursos humanos y financieros. La sociedad principalmente a través de los medios sospecha de la identidad de los consagrados y vigila sus prácticas. También se caracteriza por un proceso de transformación de los miembros de las congregaciones y de sus interacciones con la organización en cuanto ha cambiado lo dado por supuesto por los actores que ingresan a las organizaciones.

Esta etapa contemporánea del cambio institucional en organizaciones de vida religiosa en la Iglesia católica necesariamente tiene en el Vaticano II un punto de inflexión, sin embargo, eso no significa que el cambio sea un hecho consumado, una realidad homogénea ni un proceso concluido. La observación no reporta una nítida diferenciación en todos los ámbitos de vida congregacional entre lo preconiliar y lo posconiliar y entre las tres etapas de éste; más bien se observe una especie de resultante dispareja y un tanto contingente de distintos procesos de cambio que dan lugar a arreglos híbridos, a partir del Vaticano II y conforme su aplicación en cada congregación y en el espacio mexicano.

Es útil la noción de cambio más empírica e inductiva que aparece en el argumento de Goran Ahrne y Papakostas (2001) y que gira en torno a la coexistencia de *inercia e innovación* en procesos organizacionales de larga duración. Es un argumento que sirve para reconocer y conceptualizar el cambio en las congregaciones religiosas en los últimos años del posconcilio. Según los autores el cambio social suele representarse y entenderse como si se tratará de la sucesión mecánica de etapas, que a partir de un acontecimiento o momento fundador, se suceden de manera radical y tajante, de modo que pudiera distinguirse de manera clara e inequívoca frente a lo anterior. Esta visión extendida y simplificada del cambio social a nivel macro (por ejemplo, al hablar de sociedad industrial, sociedad capitalista, sociedad democrática, época moderna), también ocurre al comprender procesos organizacionales, sobre todo de larga duración y que implican transformaciones de fondo de las estructuras organizacionales como efectivamente ocurre en las congregaciones religiosas en los 50 años de posconcilio. La visión del cambio como una sucesión tajante de estadios muy delimitados supondría que las antiguas formas de organización (macro y micro) son sustituidas por otras formas nuevas y

que las antiguas desaparecen para comenzar a operar las formas innovadas. Para Ahrne y Papakostas esa manera de entender el cambio social es inadecuada y francamente falsa, ya que empíricamente aparece una constante interdependencia entre inercia e innovación. Las formas de innovación no destruyen las formas antiguas (2001,2). Conviene entender la noción de cambio en términos de modos de interpenetración entre innovación e inercia; entre formas nuevas y antiguas de organización que coexisten, que interdependen al mismo tiempo que se confrontan y pugnan dentro del espacio organizacional por prevalecer; de esa comprensión se desprende un panorama del cambio social disparejo y no fácil de detectar. Entonces la noción de cambio, que interesa en esta investigación, se piensa más bien en términos procesuales, relacionales e híbridos (Tilly, 2005); buscando distinguir formas nuevas, antiguas y emergentes de organizarse en las congregaciones religiosas.

Como dicen Ahrne y Papakostas, las formas antiguas de relación no desaparecen y las formas innovadas no se imponen fácilmente tras un período señalado de transición, entonces más bien lo que puede observarse son largos procesos en los que el cambio, en los que la inercia convive y se confronta con los ensayos de cambio, dando lugar a formas emergentes (no previstas ni teorizadas) de organizarse que permanecen en condiciones de equilibrio relativo e inestable. Porque “no todo cambia de una sola vez y al mismo tiempo. Algunas cosas pueden cambiar en la organización dramáticamente mientras que otros procesos pueden permanecer sin cambio durante largos períodos”(2001,2). Lo que se encuentra al recoger y analizar el material empírico no son entidades totalmente definidas y ubicables situadas en un nuevo estadio –*posconciliar, renovado, refundado, reorganizado* como dicen- con límites perfectamente delineados respecto a los ítems que son objeto del cambio (ciertas ideas de vida religiosa, misión, comunidad, votos, obediencia, maneras de decidir y entender la pertenencia), sino solo procesos de cambio innovativo entretejidos y en relación con otros procesos inerciales, inducidos mediante mecanismos (Tilly 2005) que establecen fronteras más o menos disputadas entre formas de organizarse, sostenidas con narrativas que les dan sentido. Algunas de estas formas podrían ser claramente adjudicables a las

innovaciones en curso a partir del Vaticano II y sus múltiples producciones, ajustes y derivas; otras son referidas a la estabilidad o resistencia inercial al cambio ya sea al interior de cada organizacional o en el conjunto de la Iglesia católica o en el campo institucional de la vida religiosa; y otras pueden reconocerse como formas emergentes o transaccionales, disputadas y no resueltas de valorar, orientarse en la acción, generar interacciones, construir justificaciones frente a las demandas implícitas o explícitas del entorno.

Ahrne y Papakostas también aportan una tipología sobre ámbitos, niveles y formas de reconocer las formas en que se imbrica cambio. Éste puede observarse empíricamente: - en términos de su penetración en el núcleo de la organización; - en términos de en cómo se hacen las cosas; - en términos de en qué clase de actividades la organización está involucrada; - en términos de dónde ocurre el cambio y finalmente - en términos de cuál es la trayectoria de cambio de la organización. En resumen, no cualquier forma que aparece como cambio puede ser considerada como tal. En ocasiones lo que se aprecia es *relativa inercia*; procesos que superficialmente tienen apariencia de cambio e innovación, pero cuando se les considera a profundidad se revelan como relativa inercia. De modo que en los cambios planeados o emergentes que se perciben en las congregaciones podrá si tienden a *escindir núcleo y periferia*. Es decir, si los supuestos cambios significan hacer las mismas cosas y de la misma manera que antes, pero describiéndolas como diferentes. En ese supuesto se trataría de un mecanismo inercial muy significativo; que funciona en base a la escisión entre el núcleo de la organización y la periferia o la apariencia, buscando mantener esta disociación al operar continuamente. Otro mecanismo sería el de *racionalización*. Ello significa hacer las mismas cosas en modos parcialmente nuevos y más eficientes, pero sin transformar el núcleo de lo organizativo.

Un mecanismo más será el de *movilidad y difusión* de la organización, que es también una expresión de inercia. Se trata de que en lugar de tener que ajustarse a un *entorno cambiante* la organización va a tratar de encontrar nuevos ambientes en

los que pueda continuar haciendo lo mismo como hasta ahora. Es decir, se trata de formas en las que se sigue haciendo lo mismo, pero en nuevos lugares.

Capítulo V

Organizaciones de vida religiosa en México en una transición inacabada

a. *La vida religiosa en México entre 1985 al 2010, de la vanguardia eclesial al repliegue defensivo*

Como se ha visto hasta aquí, las congregaciones religiosas son agregados minoritarios de creyentes dentro de la Iglesia católica, en parte funcional y simbólicamente diferenciados de su entorno y parcialmente ajustados al él (Turcotte 2001, 170 ss). El sistema de referencias ideológicas socializado entre los religiosos se distingue parcialmente del resto de los católicos, lo mismo que las rutinas que dan sentido a la iniciativa de congregarse. La diferenciación identitaria y práctica pretendida por las comunidades religiosas se funda en una voluntad explícita de

distinción, totalidad y separación del resto de su iglesia y evidentemente de la sociedad que les rodea. La distinción elaborada tempranamente en la sociología de la religión entre las nociones de iglesia y secta y la de liminalidad son útiles para comprender la especificidad de este tipo de organizaciones. Las tres nociones refieren a lo que está fuera, más allá de los límites organizacionales. De allí que la relación organización – entorno sea constitutiva de la autocomprensión y el desempeño de las organizaciones de vida religiosa. Las transformaciones observables en la forma organizacional de las congregaciones estudiadas se explican por la interacción de una serie de factores intervinientes que tienen que ver con diversos intercambios con el entorno y sus consecuencias organizacionales: tanto los referidos a las regulaciones institucionales eclesiales y estatales como los que refieren al isomorfismo intercongregacional y en su relación más amplia con la sociedad en México en esos años.

Las congregaciones en estudio están ubicadas en un horizonte contextual común: un tejido de cambios económicos, políticos y culturales en el país, sumados a tendencias y acontecimientos, tanto de la Iglesia universal y en México como de las propias congregaciones religiosas. Los cambios referidos sólo pueden entenderse frente al entorno que “da forma, sostiene e infiltra a la organización” (Scott 2003, 29).

El estudio de las organizaciones ha dado importancia creciente al entorno como una de las perspectivas que explican la configuración de organizaciones individuales y de poblaciones de organizaciones. Las investigaciones desde la *perspectiva abierta* (Scott, 2003, 28 ss.) se han desarrollado posteriormente a las que focalizan la estructura interna (perspectiva racional) y a las que focalizan la interacción de los individuos participantes (perspectiva naturalista). El punto de vista abierto abandona el intento de definir la organización solo desde las características y estructuras internas, tanto desde las normas y acciones operantes como desde lo que los actores movilizan al interior y desde el interior de la organización. Más bien pone el foco en cómo la organización se configura en relación con su medio, es decir, considerándolas sistemas abiertos; enfatizando que la organización permanece en

un intercambio constante con su medio en términos de flujos de recursos e información y del que obtiene diversidad de insumos indispensables para operar y mantenerse vigente. Del entorno se obtiene recursos humanos y financieros; en relación al entorno se construyen nuevos significados y recetas para la acción en sociedades de complejidad creciente; del medio se incorporan y apropian tecnologías que permiten integrarse a la sociedad; de fuera se obtiene el conocimiento especializado indispensable para ajustarse a nuevas regulaciones que modifican la operación social de la organización, y, sobre todo, los nuevos miembros de la organización ingresan socializados en entornos diversificados (2003, 101). La legitimidad del liderazgo en una organización aumenta o decrece en relación con la habilidad de resolver problemas planteados por el entorno (Hannan y Freeman, 1977), el entorno obliga a la organización a modificar sus rutinas y a emprender innovaciones mediante decisiones estratégicas para las que se cuenta con información limitada; al medio ambiente se vierten los productos materiales o simbólicos producidos por la organización (Vergara, 2012, 32-35).

“Las organizaciones son mecanismos de reducción de incertidumbre que facilitan la interacción humana” (March y Simon en Vergara 2012, 31) y todo indica que las organizaciones de vida religiosa en lo individual y como población de organizaciones se transforman buscando modos de lidiar con la contingencia que acrece en su entorno. Eso se observa en estas cinco congregaciones vigentes en México durante el periodo posterior al Concilio Vaticano II (1962-1965) en un ritmo que no ha cesado. El acelerado cambio social producto de la modernización económica en el México del Desarrollo Estabilizador, las crisis posteriores y las transformaciones culturales concomitantes conjugadas con el mandato de la iglesia católica posconciliar de *aggiornamento*²⁵ y atención a los “signos de los tiempos” (Vaticano II, *Gaudium et Spes* 4) potenció a las congregaciones religiosas católicas para

²⁵*Aggiornamento*: es un concepto que resume la pretensión del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica (1962-1965) y que se encuentra en los principales discursos programáticos de los papas Juan XXIII y Pablo VI sobre el espíritu del Concilio. Refiere a una búsqueda de actualización de la Iglesia en la sociedad actual, que implica tanto un acercamiento al hombre moderno en sus avances y pretensiones como la misma actualización y puesta al día de las estructuras, comprensiones y procedimientos de la Iglesia. El término está muy asociado a otro correlativo que es del “signos de los tiempos” que significa escrutar la historia contemporánea de la humanidad buscando señales de la acción de Dios. Cf. Documentos del Vaticano II, *Gaudium et Spes* 4, 11.

hacerlas más definidamente sistemas abiertos producidos en relación con el entorno. Intensamente obligadas a reducir la complejidad observada en el entorno en modos que las haga simultáneamente compatibles con el medio y posible o tolerable actualizarse al interior del sistema (Corsi, Espósito y Baraldi 1996, 43-45). Es decir, en modos que les permitan adaptarse y seguir siendo ellas mismas.

A partir del proceso de cambio de largo aliento que comienza en el Concilio Vaticano II las organizaciones de vida religiosa dependen menos de las propias rutinas y comprensiones, algunas practicadas literalmente por siglos, y se hallan obligadas a generar nuevas decisiones que les permitan enfrentar lo contingente. Las asignaturas del cambio implicado se hallan prácticamente en todas las estructuras y procesos organizacionales. Algunos son explícitos y conllevan una secuencia reflexiva detrás, otros simplemente ocurren, se normalizan y reclaman su comprensión, teorización y su articulación para mantener la identidad. Sirve como ejemplo comparar dos discursos sobre el rol del superior –la figura clave del entramado de autoridad entre los religiosos- emitidos en dos momentos distantes dentro del gran periodo abordado. Uno emitido en 1961, en México, previamente al inicio del Concilio, en la Asamblea de la recién creada, CIRM (Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México)²⁶; el otro en Roma, en 2013, en una reunión de la Unión Internacional de Superiores Generales a nivel mundial (UISG). Los discursos son comparables en cuanto que están pronunciados en instancias de reflexión, colaboración y ayuda mutua donde los religiosos circulan comprensiones y líneas de reflexión, en las que las voces suelen ser autorizadas y reflejan intereses y posturas más o menos comunes. Además del largo tiempo, las transformaciones acaecidas resultan en dos perspectivas muy distintas y que no parecen referirse a lo mismo. El asunto es la función de la autoridad del superior respecto a los religiosos.

Cualidad del Superior

²⁶ Instancia colaborativa, de reflexión y apoyo interorganizacional, que nació en 1960 a instancias del Delegado del Papa Luigi Raimondi, que en los años 1985-1995 fue escenario de confrontación entre los religiosos y los Obispos de México y que sigue vigente como un ámbito con mediano perfil y con mayor presencia de congregaciones femeninas que masculinas.

CIRM 1961	UISG 2013
<p>2. “El superior es ante todo un pastor que en espíritu de caridad ha de guiar a sus súbditos por el camino trazado por la Santa Iglesia, en sus sabias leyes.</p> <p>3. Por ello es indispensable la formación canónica actualizada de Superiores y Superioras para lo cual [requieren]:</p> <ol style="list-style-type: none"> Tener a mano el Código de Derecho Canónico con un buen comentario para religiosos. [...] Conocer al día la documentación pontificia para religiosos [...] Suscribirse a alguna revista de soluciones canónicas. [...] Consultar en cualquier caso a la Comisión Jurídica que ya funge en la CIRM....”²⁷ 	<p>“La autoridad no es una posesión que no se puede perder, porque es necesario merecerla y recibirla constantemente. La autoridad se autodestruye cuando cae en la violencia. Imposición y autoridad son esencialmente incompatibles. Las personas con una verdadera autoridad no se preocupan en absoluto de preservar el propio poder, sino que, al contrario, son guiadas por el deseo de que las otras personas crezcan en la autodeterminación y en la libertad de acción. La experiencia cotidiana revela que una preocupación muy extendida entre quienes gobiernan es que se "acostumbren", descuidando la misión de acompañar cada hermana en la fascinante aventura del encuentro con el propio misterio y de realizarse en plenitud”.(Asamblea Plenaria de la UISG-201,Zechmeister)²⁸</p>
Eso significa que...	
<ul style="list-style-type: none"> - La conducción de la congregación es asunto jerárquico y normativo, canónico. - No da lugar a incertidumbre: a los súbditos se les guía, la ley de la Santa Iglesia es sabia, es decir, está de suyo legitimada. - Para asegurar el cumplimiento de las rutinas solo se requiere conocer el Código de Derecho, documentos pontificios y atenerse a ellos y, si acaso, tener a mano ciertas soluciones ensayadas por otros contando con la opinión de expertos, para no dar posibilidades a consecuencias no esperadas. 	<ul style="list-style-type: none"> - La autoridad no está dada, se legitima o se extingue constantemente, dependiendo de los modos de ejercerla. - Tiene condiciones sociales y éticas que la posibilitan. - No interesa preservarla sino ponerla al servicio de la realización de las hermanas. - Acompañar a cada hermana en su propia realización, que es una aventura.

²⁷ Primera Semana de Superiores Locales de la CIRM, (1961) Publicaciones de la CIRM, Consideraciones y conclusiones “El superior en la mente de Dios”, pp. 175-176.

²⁸ Ponencia de Sor Martha Zechmeister, UISG. Unión Internacional de Superioras Generales, Roma 2013, *El servicio de autoridad según el evangelio*. Documentos. Sor Martha Zechmeister CJ, religiosa de la Congregación de Jesús, es una consagrada austríaca y enseña en la universidad de Centro América en San Salvador (El Salvador). “A ella ha sido confiada la tarea de exponer un tema que la Iglesia salvadoreña conoce bien”. http://vd.pcn.net/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1296:autoridad-es-hacerse-proximo-&catid=43:asamblea-plenaria-uisg-2013-&Itemid=45

Aun salvando la gran distancia temporal no parecería que la narración se esté refiriendo al mismo tipo de organización. Si allá, en 1961, la autoridad era dada e irrevocable, en 2013, la autoridad se merece y se recibe cada día. Si allá y entonces era conferida de lo alto, sobre todo para que los súbditos se ajustaran a la regla canónica, ahora en 2013, la contingencia de la individualidad de cada hermana se ha impuesto sobre la institución. La autoridad en la vida religiosa, existe no para conducir a algún fin establecido, por más que sigan existiendo los ordenamientos, sino para que los miembros crezcan en autodeterminación y libertad de actuar. De modo que lo central se ha desplazado de conocer y transparentar los ordenamientos a acompañar a cada hermana en su “aventura personalísima, fascinada por el propio misterio y su realización”.

En el primer testimonio todo se resolvía dentro –guardar jerarquías, ordenar, guiar, separar- en este segundo imaginario “todo lo sólido se desvanece...” Posiblemente ni uno ni otro dictado se cumplía a cabalidad en el terreno de las prácticas. Se visualiza cómo la manera de entenderse frente al factor entorno en estas formas organizacionales ha experimentado un giro copernicano y plantea cuestiones a ser reconocidas y entendidas en espacios circunscritos.

Conforme aumenta la complejidad social la organización, que se encuentra en un intercambio constante con el medio, también desarrolla niveles nuevos de complejidad. La perspectiva del sistema abierto revisa tres distintas formas de respuesta sistémica adaptativas a las transformaciones generadas en el afuera de los límites organizacionales. Distintos acercamientos a los modos de relación entre organización y entorno focalizan implicaciones distintas en los procesos de adaptación. No son excluyentes sino más bien funcionan como nociones heurísticas para reconocer modalidades de reacción a las mutaciones y desplazamientos del medio social, cultural, político y al campo organizacional. Las tres sirven como marco amplio.

El postulado general recogido por Scott (2003, 82-89) de los teóricos del sistema abierto es que las organizaciones en entornos complejos tienden a importar complejidad a su interior en diversidad de modalidades, pero no necesariamente

con buenos resultados. Y por otro lado, las conexiones e interdependencias dentro de los componentes de un subsistema tienden a ser más ajustados y de mayor densidad que los que se dan entre subsistemas, pero no necesariamente aumentando la cohesión del conjunto del sistema

Loosely coupled

Ante los cambios las respuestas pueden derivar en un movimiento adaptativo con efectos de mayor diferenciación en el propio interior. Si antes la organización estaba cohesionada monolíticamente, al modo de la solidaridad mecánica durkheimiana, porque la homogeneidad entre individuos, relaciones y tareas lo inducía, ese es caso típico de las congregaciones religiosas en el marco previo al Concilio, conforme se imponen los cambios adaptativos a un entorno complejo los subsistemas y los individuos adquieren niveles distintos de autonomía diferenciada. Se evidencia y se provoca que las partes estén débilmente articuladas o acopladas entre sí, *loosely coupled* (2003, 88), de modo que podrían llegar a funcionar de modo casi autónomo sin separarse formalmente. Si de por sí la articulación entre partes de un sistema organizacional puede ser débil, la influencia exterior tiende a potenciar la autonomía de los subsistemas. Esta implicación adaptativa general focaliza fenómenos corrientes en las congregaciones religiosas en la etapa posconciliar. El Vaticano II derivó en la exigencia inmediata, por parte de Roma, de que las congregaciones adaptaran la normativa de los institutos a las orientaciones conciliares como primera tarea (Pablo VI, 1966)²⁹. A la distancia, el ejercicio adaptativo, contrario a lo que se buscaba, pudo haber facilitado mayor diferenciación, pero al modo de un distanciamiento entre las normativas de los institutos y las orientaciones prácticas con que los religiosos enfrentan y resuelven sus problemas día a día. Porque “las organizaciones movilizan sus recursos y sus aliados para resistir los esfuerzos externos por cambiar esas partes de sus

²⁹ Pablo VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, Normas para la aplicación del Decretos Conciliares, 6-8-1966. Entre sus orientaciones pide que cada instituto religioso convoque Capítulos (Asambleas) para legislar e instrumentar la adecuada renovación pedida en los documentos conciliares: *Lumen Gentium* y *Perfectae Caritatis*.

estructuras que se relacionan estrechamente con su identidad institucional”(Brunsson y Olsen, 2007, 47). En un lenguaje muy distinto, un observador de la vida religiosa esboza ese mismo panorama apenas en 1970:

El momento crítico de esta fase oficial de renovación ha pasado ya en la mayoría de los institutos, Pero el horizonte no se aclara. Los síntomas fundamentales del malestar continúan. Las tensiones internas no han cesado. Las vocaciones siguen disminuyendo. Los índices de perseverancia empeoran. Los responsables del gobierno comprueban cada día el hecho gravísimo de la insuficiente identificación de muchos religiosos con sus instituciones, los puntos de vista particulares se mantienen por encima de los criterios colectivos y oficiales”.(Sebastián, 1970).

Como si la adecuación de normas, regulaciones y rutinas logradas en un fatigoso esfuerzo posconciliar hubiera incentivado como consecuencia no deseada el divorcio en estas organizaciones entre *el decir y el hacer* (Scott, 2003, 88) afincando dos subsistemas débilmente articulados.

Otro ejemplo, más específico tiene que ver con los cambios impuestos en la gestión económica de las congregaciones producto de las reformas constitucionales que dieron reconocimiento jurídico a las iglesias. Las congregaciones religiosas en México, sujetas ahora por la ley reglamentaria de las asociaciones religiosas a un régimen incipiente de rendición de cuentas fiscal, se ven obligadas a conformar equipos administrativos y contables sofisticados, que no necesariamente coinciden con lo que ocurre en el resto de sus subsistemas de la institución, específicamente respecto a los religiosos en sus comunidades. Así, mientras un administrador provincial explica:

Pero, ahora, ya es tan complejo que ya nos superó. Entonces, ya, todas las comunidades, todas prácticamente salvo Xochitepec, todas las demás ya tienen personal profesional, contadores que se dedican a esto. Lo cual significa un gasto, también, enorme, administrativo. Mientras que [en la administración provincial] tenemos asesoría y, sin asesoría, no podríamos hacer esto. Recurrimos a un despacho fiscal. Hicimos un contrato, con un despacho fiscal... Luego, tenemos otro despacho, que nos audita y que, también, este despacho está pendiente de otros asuntos.

Por otro lado, en el subsistema comunitario, en un templo, un religioso advierte respecto a cierto dinero que los fieles daban adelantado por un servicio: “Entonces, el párroco que solía ser el superior, [dijo] que ese dinero lo guardaban ellos. A mí era lo que no me convencía, porque dudaba yo de ellos, de que lo gastaran en cosas personales...” Es decir, se puede colegir que la sofisticación contable y la rendición de cuentas fiscal pueden coexistir con el patrimonialismo económico del que tiene el mando en los pequeños espacios locales. Contrariamente a lo que podría sostener una visión moral de las organizaciones, y de éstas en particular, el principio de respuesta al entorno mediante esta diferenciación selectiva de los subsistemas puede resultar altamente adaptativa para la sobrevivencia, porque permite que coexista la respuesta a las demandas del entorno, en este caso del Vaticano II y del Estado mexicano, con las lógicas institucionalizadas de la organización en los espacios menos visibles; al fin y al cabo sostenidos por una transacción deforme pero conveniente.

Adaptación contingente

Para la teoría de la contingencia el entorno se valora en referencia a la cantidad de complejidad e incertidumbre que le genera a la organización, conectando la magnitud del desafío del entorno con la cantidad de información que la organización es capaz de procesar. La incertidumbre penetra la organización afectando la tarea que ejecuta; entre más incertidumbre penetre el sistema, más la información que tiene que ser procesada por los tomadores de decisión. Eso incluye arreglos estructurales, reglas, mecanismos de procesamiento de esa nueva información. El reto está en configurar un arreglo estructural apropiado para procesar la información requerida por la incertidumbre introducida al sistema (Scott, 2003, 97). Ello implica que la forma organizacional que se adapte y que resulte exitosa dependerá menos de la identidad organizacional y más de su capacidad de procesar información y atender demandas del medio. Para algunos el proceso experimentado por las congregaciones de vida consagrada en el posconcilio, se puede leer como una saturación de demandas que sobrecargan la capacidad del sistema de procesar información y dar respuestas. Como dice algún observador de la vida religiosa:

“Las revoluciones de la sexualidad, de la economía y del individualismo han sacudido con fuerza [a la vida religiosa] y solo quien se ha enfrentado con ellas desde la comprensión y fidelidad a los votos religiosos han podido dar la respuesta adecuada. No han sido revoluciones separables, sino que han zarandeado lo más profundo de la persona, pues la han llevado al sinsentido de casi todo. Una manera de huir de la complejidad es cerrar los ojos ante esta convulsión cultural...Ha surgido el despego de las instituciones y el retraimiento ante los compromisos más arriesgados”. (Bocos, 2011, 178-179).

Cuando el teólogo Bocos habla de “la convulsión cultural: sexualidad, economía, individualismo” a lo que se refiere es a una profunda revolución en la cultura moderna que se evidenció con intensidad en los años 60, concomitantemente al movimiento aperturista de la Iglesia católica en el Concilio y que trastoca el orden social. Se trata de un dato estructural que afectó progresivamente a Occidente después de la Segunda Guerra: los individuos se hallan progresivamente desanclados de las instituciones que la misma Modernidad gestó a costa de la religión: se debilita el Estado nación, lo mismo que la trayectoria laboral y el vínculo familiar incentivados por los grandes avances que marcan la segunda parte del siglo XX: la separación entre sexualidad y natalidad por los anticonceptivos, que reivindica el placer descentrada de la reproducción (Giddens 2008, 12); la globalización y el flujo de las comunicaciones y el capital, y la incertidumbre laboral, sobre la que otrora se construían biografías completas y con sentido como lo refiere Richard Sennett (2005) o como lo refiere Beck (1998) a través de la *individualización de la biografía*:

"La biografía se desliga de los modelos y seguridades tradicionales, de los controles ajenos y de las leyes morales generales y de manera abierta y como tarea, es adjudicada a la acción y a la decisión de cada individuo. La proporción de posibilidades de vida por principio inaccesibles a las decisiones disminuye, y las partes de la biografía abiertas a la decisión y a la autoconstrucción aumentan. La biografía normal se convierte en una biografía elegida..." (Beck 1998, 14).

Es una convulsión que supone también la dificultad experimentada constantemente desde las entidades microsociales como son los establecimientos laborales, las

familias, las localidades y que afecta también las comunidades de creencia, respecto a que no pueden controlar su futuro sino que dependen de un conglomerado de fuerzas difíciles siquiera de nombrar o entender (Dubet, 2013, 40 ss.).

A este cambio cultural que continuamente se supera a sí mismo se vio expuesta la tradición largamente cuidada de las comunidades religiosas y ha permeado las estructuras en otro tiempo muy poco permeables. Parecería que el impacto cultural no ha tenido los cauces requeridos para procesarse internamente dadas las múltiples vertientes del desafío. Como si cada individuo y cada núcleo resolviera la complejidad en modos imprevisibles, como en una suerte de protección frente al entorno escasamente reflexionada, pero siempre operante.

Otra posible manera de comprender la relación de adaptación al entorno apunta a un proceso todavía más contingente en el que no hay una relación directa entre los procesos de mejora aplicados a la organización para situarse ante la excedencia de demanda del exterior, sino que la sobrevivencia de la organización dependiera más de la casualidad y el azar. (Vergara, 2012, 33). Según Scott, los trabajos de la teoría de la contingencia sostienen una falta de correspondencia directa entre los cambios organizacionales y los efectos adaptativos de carácter positivo, porque finalmente lo importante no son los cambios operados sino las personas que forman la organización, y también son importantes las condiciones rápidamente cambiantes de los entornos. (2003, 96)

Ecología organizacional

En tercer lugar, también habrá que considerar en el horizonte de explicación las afirmaciones de la ecología organizacional. Ésta postula que las organizaciones no solo no se adaptan pacíficamente a su entorno sino que son sometidas a presiones del ambiente y su sobrevivencia depende, en parte, de cómo reaccionen a esas exigencias de cambio. (Scott, 2003; Hannan y Friedman, 1977; Campos, Carro y Durán, 2000; Vergara, 2012) Porque,

...los cambios poblacionales –originados por las nuevas condiciones del entorno– no se explican por la adaptación de las organizaciones individuales componentes, sino porque algunas organizaciones no pueden seguir existiendo bajo distintas condiciones ambientales y son reemplazadas por otras nuevas que surgen precisamente a partir de, y son estimuladas por estas nuevas condiciones. [...] La teoría de la inercia estructural (lo más conocido del enfoque de la ecología) sostiene que el cambio organizacional adaptativo –que involucra aspectos centrales de la organización como su estrategia de poder, su estrategia de marketing, su tecnología básica, y sus objetivos principales– es sumamente difícil. Las fuerzas inerciales dificultan la adaptación de la organización al entorno. (2000, 13-15).

Los postulados de la ecología organizacional son relevantes para comprender una variedad de fenómenos en un escenario religioso como el mexicano cuyo signo característico junto con buena parte de América Latina es ya no ser católico, al modo tradicional, apegado a la ideología y moral eclesiástica. (Parker, 2005). El aumento de la diversidad religiosa y de la población desinteresada de lo religioso incide centralmente en las congregaciones religiosas: más competencia por la feligresía, menor demanda de la oferta moral y de sentido ofrecida por lo católico en las congregaciones, menor capacidad de convocación en su ejercicio de reclutamiento. Un cuadro muy alarmante recoge el observador de la vida religiosa, Aquilino Bocos.

El tema *vocacional* es hoy doblemente preocupante: por la carencia de vocaciones, sobre todo en Europa y América del Norte y por la hemorragia que no cesa. Ciertamente, lo llamativo son las cifras. Hablan por sí mismas y delatan, desde el punto de vista numérico, un desastre. Basta citar que de 1978 a 2008 el porcentaje de disminución ha sido de un 25.63%. El recorrido de los datos por decenios es preocupante. Es verdad que es una situación compleja y agobiante que solo puede ser respondida por expertos desde distintos ángulos. Son muchas las causas que concurren. Probablemente nunca en la historia de la Iglesia se ha trabajado tanto, con tantas personas, y con tantos medios, en la pastoral vocacional. (2011, 85-86)

La falta de nuevas vocaciones cuestiona la existencia futura de los institutos en un medio cultural extraño al sentido que ellos pretenden vivir. Además, el tono de este fragmento permite mirar a contraluz el postulado fuerte de la ecología

organizacional, la *inercia estructural*. Treinta o más años de números decrecientes de ingresos, trabajo intenso y sin embargo, se deja ver que el tema rebasa a las organizaciones. Lo consideran “complejo, agobiante, lacerante”, fuente de interrogantes al conjunto de su identidad. Se presume que las congregaciones como organizaciones (poblaciones de organizaciones) no han podido desafiar la inercia estructural a pesar de la urgencia evidente de modificarse ante el entorno en temas sustanciales. Este fenómeno generalizado puede comprenderse en términos de la explicación Hannan y Freeman sobre la inercia: “cuando la organización altera su estructura el equilibrio político se trastorna. En la medida en que la reserva de recursos está distribuida, los cambios estructurales implican redistribución de recursos entre las subunidades de la organización. [Además,] la organización enfrenta constreñimientos procedentes de su propia historia; porque una vez que los procedimientos se han estandarizados; las tareas y la autoridad se ha normatizado, los costos del cambio se elevan sustancialmente”(1977, 931).

Exactamente, el teólogo Bocos dice que las prácticas de gobierno también tienen puntos oscuros que pueden referirse a lo anterior:

En torno al gobierno de los institutos religiosos, el Concilio dio por sentado que la renovación era tarea de todos los miembros de la comunidad general, provincial o local; que todos han de buscarla voluntad de Dios y que los superiores, con espíritu de servicio, tienen que oír, consultar y promover la sumisión voluntaria. Pidió que las personas fueran respetadas y estimuladas para asumir los cargos con obediencia activa y responsable. [...] Están claros los principios y criterios de gobierno. Sin embargo, surgen puntos oscuros en la práctica. Existe una preocupación por preparar espiritual y técnicamente a los superiores, pero, ¿a qué se debe que se encuentren cada vez menos personas dispuestas a asumir la responsabilidad en cargos de gobierno, y sobre todo, por qué se encuentran tantas personas deterioradas tras su experiencia en los cargos? El gobierno no tendría que producir tanto desgaste y quebranto en las personas. (2011, 188).

Como una consecuencia no prevista ni deseada, el ejercicio de autoridad al interior de las congregaciones deteriora a las personas; hay “desgaste y quebranto” generalizado y por tanto escasa disposición a llevar adelante estos servicios en los

institutos religiosos. La regulación sobre autoridad-decisiones legada por el movimiento conciliar se decanta hacia la participación y la corresponsabilidad de todos, pero este balance reciente revela que una serie importante de prácticas en la organización no se ha modificado conforme al nuevo discurso normativo; alguna forma de inercia estructural, que tendría que ser corroborada en lo empírico permite visualizar formas de conflictividad e inmovilidad que las amenaza.

El recorrido por estos enfoques generales de la relación organización – entorno contribuye a ubicar sincrónicamente lo que se propone en una consideración diacrónica. También ofrece un elenco de prácticas y nudos reiterados al acercarse a lo empírico de las organizaciones en la narrativa de los actores.

Tres hitos o acontecimientos en la relación iglesia y sociedad en México en los años noventa afectaron particularmente a las organizaciones de vida consagrada y presumiblemente tienen un peso en la manera de comprenderse y configurarse frente al entorno:

1. La confrontación entre el Vaticano, sus oficiales, su línea teológica y su ordenamiento disciplinar y los sectores de religiosos eclesiales más cercanos a los postulados de teología de la liberación, particularmente, en las instancias de articulación de la vida religiosa en América Latina, la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y en México, la Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos (CIRM) y posteriormente en la intervención y cierre parcial de los centros de estudios de los jesuitas en México, que albergaban a otras congregaciones religiosas masculinas³⁰.
2. El cambio por la nueva regulación estatal que se despliega tras el reconocimiento jurídico de las iglesias, operado mediante la reforma constitucional de los artículos 3°, 5°, 24, 27 –fracciones II y III- y 130 y su posterior ley reglamentaria (1992) y sus consecuencias para los religiosos. (Canto y Pastor, 1997; García Aguilar, 2004)
3. Y por último, el impacto que ha tenido el conocimiento progresivo mediático, de denuncias e investigaciones a partir de 1996, de los múltiples casos de abuso sexual

³⁰ La Compañía de Jesús comenzó a recibir a religiosos de otras congregaciones masculinas en sus propios centros de formación de filosofía (Instituto Libre de Filosofía, Guadalajara, Jal.) y de teología (Colegio Máximo de Cristo Rey o CRT, en el DF.), a partir de 1988. Las congregaciones que aquí se estudian comenzaron a distintos ritmos a asistir

de menores perpetrados por sacerdotes, en la autocomprensión y la visión social que se tiene de los religiosos y sacerdotes varones.

b. *Los ejes de una nueva institucionalización: confrontación entre religiosos y el Vaticano*

La investigación sostiene que existe una transición en la forma organizacional que se evidencia desde la mitad de los años ochenta en México; y que esta transformación disputada apunta a un proceso inédito de cambio. Los argumentos neoinstitucionalistas (Meyer y Rowen, 1999; Powell y Di Maggio, 1999; Dacin, Goodstein y Scott, 2002; Scott, 2008; 2010; 2013; Tolbert y Zucker, 1996; Amenta y Ramsey, 2010; Vergara, 2012) permiten acercarse a los fenómenos contextuales que afectaron a las organizaciones; pero, no tratados solo como hechos externos sino como factores de institucionalización que condicionan a las organizaciones; por eso será posible hablar de un proceso inédito de institucionalización o reinstitucionalización en las congregaciones.

En lo general el impulso del Vaticano II sufre una inflexión después de la primera etapa de experiencias plagadas de exuberancia y expectativas. Después los primeros 20 años del Concilio (1965-1985) los religiosos comienzan a experimentar un cambio cualitativo en la configuración de sus institutos y en la manera de entenderse como organizaciones. Se estaría transformando la percepción institucional de sí mismos, de su futuro, de su misión, de sus posibilidades de acción. Este carácter, en lo general adverso, del contexto de la vida consagrada en su aplicación a México es el que interesa caracterizar para mejor entender el cambio institucional. La analista de la vida religiosa, Chittister en 1992, deja ver en síntesis la trayectoria y su tendencia al desencanto:

Los religiosos empezaron a operar dentro de la sociedad y hombro con hombro del resto del Pueblo de Dios. Abandonaron las estructuras y símbolos que procedían de una teología dualista y descubrieron lo sagrado en lo secular. Más que nada,

estaban seguros de que poniéndose al día, la vida religiosa se reanimaría, le darían sentido frente a este mundo, la harían atractiva para esta generación, importante a los ojos de los demás. Pero el mundo siguió su curso como si nada. Algo molestó de haber perdido lo que había llegado a ser mística religiosa; otros, quedaron confundidos por un estilo de vida aparentemente todavía más sin sentido que nunca. Lo que más se decía de la vida religiosa era la edad promedio y la falta de vocaciones. Y algunos, más interesados por los números que por el contenido, decían que la vida religiosa había pasado ya de moda.[...] Los religiosos de Estados Unidos iban peligrosamente avanzados en el proceso, y pronto fueron descalificados por decadentes, o al menos por haberse equivocado seriamente.

En Sudamérica los religiosos estaban también profundamente comprometidos en el cambio, y fueron considerados por muchos como ingenuos al servicio de grupos políticos subversivos, más que congregaciones bajo el impulso del Espíritu Santo. Europa en su mayoría había mantenido, sin embargo, un modelo de vida religiosa más preconciliar, [...] En la mayor parte del mundo, la renovación de la vida religiosa tomo más el carácter de un simulacro de incendio, pero no de un incendio de verdad. (Chittister, 1992, 14-15)

Se evidencia lo abigarrado de un panorama donde la contingencia se ha instalado. Este tejido interno tiene que considerarse para México desde los eventos y tendencias dominantes en un marco institucional, para arraigar los sentidos adjudicados por los actores y el cambio argüido.

Las instituciones no son organizaciones, sino que éstas requieren un marco institucional donde se establece sus posibilidades en contextos delimitados. “No pueden existir organizaciones sin instituciones” (Vergara 2012, 35-36). Son patrones supraorganizacionales fundados en normas y objetivaciones compartidas que dan cauce al funcionamiento de las organizaciones (Friedland y Alford 1999, 307). Scott (2008) sistematiza los tres pilares que posibilitan que los contextos organizacionales se institucionalicen: el pilar de regulaciones, el normativo y el cognitivo. También se reconoce (Dacin, Goodstein y Scott, 2002) la importancia creciente de las investigaciones que apuntan a desentrañar las razones del cambio, señaladamente las de la desinstitucionalización y la reinstitucionalización.

Tres tipos de explicaciones o pilares dan razón de los procesos y efectos de la institucionalización y ya se presentaron antes. Un primer pilar sostiene que el aumento de recurrencias para explicar la institucionalización; pone de manifiesto el *mecanismo de los incentivos* (costos y beneficios) como una fuerza que provoca institucionalización en la vida social. Según este argumento si los actores en una determinada actividad asumen un curso de acción, un proceso o modo de hacer las cosas y éste se extiende haciéndose más común, es probable que las demás organizaciones también lo asuman, reduciéndose la diversidad inicial o anterior.

Otros enfatizan el *pilar normativo* cuyo mecanismo sería el compromiso, éste está sostenido por normas y valores, estructuras y procedimientos de actores individuales y colectivos argumentando que ‘institucionalizar significa “infundir valor” más allá de los requerimientos técnicos. Es la emergencia de pautas y patrones ordenados, estables, socialmente integrados más allá de lo organizado formalmente. La fuente básica de estabilidad e integración es la creación de implicación social o compromiso. El proceso de institucionalización desde esta visión se configura en dos pasos: por un lado, la creación de una estructura formal provee de una solución institucional a los problemas de organización. Más allá se encuentra la institucionalización “densa”; ésta ocurre de varias maneras distintas tales como canonizar o rigidizar reglas y procedimientos; estableciendo unidades organizacionales fuertemente diferenciadas que desarrollan intereses bien establecidos y se vuelven centros de poder; a través de la creación de rituales administrativos símbolos e ideologías; a través de aumentar el sentido y el propósito. En esta visión la institucionalización es un proceso acumulativo que tiene lugar en el tiempo. Esta visión en torno al compromiso destaca la importancia de la identidad: quién se es y cuál es el modo adecuado de conducirse en esta situación.

La institucionalización como *objetivación creciente*, como la nombra Scott (2008, 123-126), refiere al pilar cognitivo cultural y enfatiza el rol de la normalización acumulativa de las creencias compartidas en el proceso de institucionalización. Por objetivación se entiende el proceso por el cual los significados producidos en la interacción social confrontan al actor como una facticidad que está más allá de él.

Cobra particular importancia en el momento de transmitir a “terceras partes” que no tuvieron que ver en el establecimiento de las normas y al que simplemente se le informa: éste es el modo en que se *hacen las cosas*. Las creencias objetivadas con frecuencia quedan incrustadas en rutinas, formas y documentos y en artefactos. El mundo material se organiza de acuerdo con nuestras categorías mentales y ambas se refuerzan mutuamente.

A partir de 1965, la Iglesia católica en conjunto y particularmente la vida religiosa vivió un profundo proceso de ruptura de la institucionalización que le dio sentido y propósito hasta antes del Concilio Vaticano II. El inmovilismo, la estabilidad y el crecimiento vertiginoso documentados por Hostie (1973) desde finales del XIX, estalló después del Concilio. Los pilares de su institucionalización se vieron trastocados. Las recurrencias y los incentivos para cumplir regulaciones, tan rígidamente establecidas por el Derecho Canónico de 1917, daban pocas posibilidades a que las congregaciones tomaran caminos de actualización diferentes a los procedimientos establecidos para aprobación de las reglas de los institutos. Después del Concilio cada congregación se embarcó en sus propios procesos de actualización de sus Constituciones con muy diversos recursos. El pilar normativo hecho de valores y normas preferidas y sostenidas por la diferencia constitutiva adjudicada por la tradición a la vida religiosa, como “estado de perfección” y la superioridad objetiva de su estado de vida se derrumbó y dio lugar a un acercamiento a la vida de los contemporáneos y a valorar de nueva manera el estatus de los laicos. Las objetivaciones cognitivas que se imponían por tradición – costumbres muy antiguas como los hábitos, formas de proceder canonizadas en la obediencia, modo de vida ajustado a horarios- entraron en conflicto con nuevas aspiraciones a la realización individual y a seguir trayectorias individualizadas. La reacción de la primera etapa posconciliar (1965-1978) estuvo matizada por las experiencias, los ensayos, la elaboración de nuevos códigos de los mismos institutos y el incesante abandono de religiosos. Aspe (2016), quien estudió de cerca el debate interno de la Compañía de Jesús entre 1963 y 1972, en México, refiere: “el ensayo y la experimentación sellaron estos años complicados. El derrotero que tomaron los jesuitas en tiempos convulsos abrió brecha a otros institutos religiosos

que ensayarían esos cambios años más tarde” (2016, 22). En estos primeros años la autoridad eclesial observó y llamó la atención sobre lo que se consideraba excesos. Nuevas condiciones se evidenciaron a partir de la consolidación del pontificado de Juan Pablo II para toda la Iglesia; sobre todo a partir del Sínodo Extraordinario de los Laicos (1985).³¹

El largo camino eclesial bajo Juan Pablo II (1979-2005) supuso una estrategia de Restauración progresiva y de largo aliento (Libanio, 1986). Ante el Sínodo extraordinario de 1985, el Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, enjuiciaba la situación de la Iglesia posconciliar en su *Informe sobre la fe* (1985), en tonos muy críticos:

Resulta incontestable que los últimos 20 años han sido desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos comenzando por las del Papa Juan XXIII y Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad (Madrigal 2002, 220).

El posconcilio aparece así como una gran esperanza frustrada y un proceso de decadencia progresiva. *El informe sobre la fe* insiste también en la necesidad de “descubrir el verdadero Vaticano II”. Se contraponen un verdadero Concilio y un “pernicioso anti-espíritu del Concilio” Para Ratzinger el Vaticano II es un acontecimiento que hay que comprender en estricta continuidad con la realidad de la Iglesia anterior al Concilio a contrapelo de la mayoría de las interpretaciones vigentes:

Es necesario oponerse decididamente a este esquematismo de un *antes* y un *después* en la historia de la Iglesia; es algo que no puede justificarse a partir de los

³¹ El Sínodo de los Laicos (1985) fue uno de los *Sínodos de los Obispos* convocados después del Concilio por el Papa. Se define como sigue: *Sínodo de los Obispos*. Fue instituido por Pablo VI en 1965. Él mismo dio la definición del Sínodo de los Obispos en 1974: “Es una institución eclesial que nosotros, interrogando los signos de los tiempos y, aún más, acercándonos a la interpretación profunda de los designios divinos y de la constitución de la Iglesia Católica, hemos establecido después del Concilio Vaticano II, para favorecer la unión y la colaboración de los Obispos de todo el mundo con la Santa Sede, a través de un estudio común de las condiciones de la Iglesia y la búsqueda de soluciones correspondientes a las cuestiones relacionadas a su misión. No es un Concilio, no es un Parlamento, sino un Sínodo de naturaleza especial”. *Oficina de prensa de la Santa Sede*, 10.10.2012.

documentos los cuales no hacen sino reafirmar la continuidad del catolicismo. No hay una Iglesia “pre” o “pos” conciliar; existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que él mismo ha confiado (Madrigal, 2002, 221-222).

Las apreciaciones de este actor clave de la Iglesia católica en el período evidencian cómo el entorno se transformaba vertiginosamente.

Esta valoración tan negativa del Concilio no ha sido independiente de los fenómenos que han pesado crecientemente en la Iglesia posconciliar, de la que el pontificado de Juan Pablo II intentó hacerse cargo en modo de restauración y control: numerosos abandonos del ministerio sacerdotal y de la vida religiosa, caída en vertical de las vocaciones consagradas, crisis de identidad y de pertenencia eclesial. De ahí surgieron dudas e interrogantes sobre el Concilio y correlativamente se produjo el fortalecimiento de la nostalgia de los tiempos pasados (2002, 224). Ante la ruptura de los pilares de la institucionalidad se busca establecer nuevos por efecto de una marcada regulación. El escenario intraeclesial se tornó de confrontación con las fuerzas y sectores ubicados en el lado progresista del Concilio.

En realidad el debate no comenzó en 1985, sino desde el inmediato posconcilio y ya venía de antes, se escenificaba en distintas arenas de la vida eclesial latinoamericana y grupos de religiosos tuvieron en ello un papel, como afirma Luis Ramos. Los movimientos bíblico, litúrgico y social en auge en Europa desde los cincuentas y que presionaban por el cambio (Francia, Bélgica, Alemania) fueron traídos a la Iglesia latinoamericana por religiosos formados en Europa (Blancarte 1996). Desde Roma se pretendía una intensa y rápida reinstitucionalización eclesial, restaurando procedimientos, valores y prácticas.

En la iglesia latinoamericana a partir de la II Conferencia de la CELAM en Medellín (1968)³² se define el compromiso de la Iglesia latinoamericana volcada

³² Refiere a la II CELAM. Segunda reunión plenaria de La Conferencia del Episcopado Latinoamericano, acontecida en Medellín, Colombia para recibir y adaptar el Concilio a la realidad latinoamericana. Sus posturas son claramente aperturistas y para potenciar las líneas teológicas del Vaticano II en el sentido de acompañar las luchas de liberación en curso en A.L. Ver Dussel, Enrique. (1992) *Historia de la iglesia en América Latina*:

prioritariamente hacia los procesos de liberación al ritmo de la lectura optimista del Concilio, inspirada en el documento conciliar *Gaudium et Spes* e impactado por el empobrecimiento estructural³³ generado por el modelo desarrollista y autoritario extendido en gran parte de los países latinoamericanos. En América Latina y en México un número importante de congregaciones religiosas fueron intensamente permeadas por el movimiento de liberación y compromiso con los pobres desatado en Medellín. Si ello no ocurrió en todas las congregaciones, ni en toda la congregación, ni en todas las prácticas, sí se modificaban una serie de orientaciones cognitivas, formas de autocomprensión y de relación con el entorno de la vida religiosa arraigadas desde un siglo atrás, transformándose seriamente la representación que se hacen de su identidad en el nuevo contexto de empobrecimiento creciente. El documento de Medellín trasluce esta comprensión distinta de los religiosos como marco cognitivo en debate, que busca definir las estrategias internas de las congregaciones frente al nuevo desafío. En esta visión subyace una aspiración de transformación de raíz de lo que las comunidades de religiosos venían siendo, no exenta de un optimismo ingenuo; como si hubiera sido posible reinventarse enteramente frente a lo que fueron a lo largo del larguísimo período anterior.

El religioso ha de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerar ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista, de los hombres que viven a su alrededor. [...] A veces se interpreta equivocadamente la separación entre la vida religiosa y el mundo: hay comunidades que mantienen o crean barreras artificiales, olvidando que la vida comunitaria debe abrirse hacia el ambiente humano que la rodea para irradiar la caridad y abarcar todos los valores humanos. [La V.R.] Debe adaptarse a las condiciones culturales, sociales y económicas, aunque eso suponga la reforma de

medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992), Mundo Negro Esquila Misional, Madrid, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>

³³ En la Introducción el documento define su visión teológico-social con la categoría “estructura”. Desde una visión bíblica historizada en las condiciones del subcontinente se afirma la necesidad de pasar a formas de relación humanizadas y liberadas de la injusticia que aqueja a la mayoría en A.L. Ver II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín* (1968), Introducción, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

costumbres y constituciones, o la supresión de obras que hoy han perdido ya su eficacia. Las costumbres, los horarios, la disciplina, deben facilitar las tareas apostólicas. (II CELAM, 1968, XII, 3 y 8).

En este discurso, poco quedaba de la vida religiosa de sólidas fronteras preconciarias que demarcaban una tajante separación respecto de la sociedad.

El campo institucional: Religiosos y autoridad eclesiástica en México en los noventa

La relación entre los religiosos y la autoridad en la Iglesia ha sido conflictiva a lo largo de los siglos y en todas las latitudes. En México tiene raíces en los grandes hitos de la historia social, política y religiosa del país, sobre todo en la Colonia, la Reforma y el conflicto religioso de los años veinte y se extiende en el largo período de la revolución institucionalizada (Meyer, 1991). La historia conflictiva entre religiosos y obispos tiene que ver con la autonomía o sujeción de los religiosos a los obispos respecto a la acción, las finanzas y la ideología. Tres ejes fundamentales de la gestión de la Iglesia católica.

La CIRM, Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México, fue desde 1960 y hasta los noventa la instancia interorganizacional donde se escenifica, al mismo tiempo, la articulación y mutua ayuda –fuente de mimetismo institucional– entre institutos religiosos así como espacio de relativa confrontación con sectores del Episcopado:

La relación institucional entre los religiosos y la jerarquía diocesana en México se caracterizó por ser una relación tirante, con altibajos en donde los religiosos y religiosas luchaban por mantener la autonomía implícita en sus reglas de vida y/o Constituciones mientras que la jerarquía diocesana [...] buscó imponer su autoridad a todos los agentes pastorales bajo su jurisdicción [particularmente a las congregaciones religiosas] (Uribe, 2003).

Como todos los miembros de la Iglesia, los consagrados en la vida religiosa permanecen bajo la jurisdicción pastoral, disciplinar y doctrinal del Papa y los obispos (Mutuae Relationes, 1978 y CIC, 1983). Simultáneamente, los religiosos

estructuralmente desterritorializados, tienden a mantener niveles de independencia de la autoridad jerárquica, aun respecto a aquellos que son sacerdotes: porque su estructura de gobierno no está localizada territorialmente como las diócesis sino centralizada en sus propios órganos intracongregacionales transnacionales; porque el desplazamiento del personal no depende de los obispos sino de los superiores mayores de cada congregación u orden; y porque su formación ideológica, religiosa y pastoral no se realiza en los seminarios sino en sus propias *casas de formación* obedeciendo a sus tradiciones, opciones y énfasis ideológicos. Los religiosos, aun sacerdotes, arriban a ejercer temporalmente el ministerio en una diócesis sin conocerla, sin compartir sus opciones, sin lazos afectivos y sin formar parte de sus juegos de poder, al menos inicialmente. En parte fungen como los *outsiders* en el sistema político, los religiosos en la diócesis a veces aportan novedades, a veces generan desequilibrios o reforzamientos del statu quo.

En la historia de la Iglesia en la Colonia está bien documentado como desde los primeras décadas después de la Conquista se escenificó una confrontación entre dos proyectos eclesiales: el de las órdenes (franciscanos, dominicos, agustinos) que se habían insertado vigorosamente en la vida cultural de los indígenas y por otro lado, el de la reciente instituida jerarquía –diócesis, obispos, párrocos- que la Corona estaba urgida de hacer valer (García Rubial, 2013, 48 ss) para proteger sus intereses. Una confrontación que no cesará en el México independiente y que en cierto sentido sólo se define a favor de la jerarquía en el posconcilio. La Santa Sede, el Episcopado y cada obispo diocesano estructuralmente tiende a someter a su autoridad a los religiosos. Ya sea al gobierno general de las órdenes y congregaciones; ya sea a las instancias de coordinación, reflexión y ayuda mutua a nivel internacional (USG, Unión de Superiores Generales; UISG, Unión Internacional de Superiores Mayores); a las instancias a nivel regional continental (por ejemplo, a la CLAR, Confederación Latinoamericana de Religiosos o a la Conferencia Continental de Religiosos y Religiosas de África); o a nivel nacional (CIRM en México; o a la CMSM *Conference of Major Superiors of Men* en Estados Unidos); y también se somete a cada congregación en los ámbitos locales en un país o región de un país, y en última instancia, se busca someter en cada parroquia

encargada a su cuidado pastoral. En el caso de las religiosas el control eclesiástico deriva por otros caminos, a veces los grupos de consagradas gozan de más libertad, a veces resienten el peso brutal de una autoridad siempre y solo ejercida por varones.³⁴ Expresa un antiguo provincial: "mientras la Iglesia se piense solo en el esquema de diócesis y parroquias; mientras se intente parroquializar a toda la iglesia, habrá conflicto."

Después del Concilio las relaciones de sujeción y autonomía de los religiosos respecto a la autoridad jerárquica han sido objeto constante de contienda, reflexión y confrontación, a veces reconociendo la tensión como fuente de reconocimiento mutuo y enriquecimiento eclesial como se propuso en el documento *Mutuae Relationes*(1978); otras veces en conflictos que se enquistan por largo tiempo, y otras veces se resuelven con intervenciones consideradas autoritarias por los religiosos afectados creando un tenso ambiente entre la institucionalización generada al interior del campo por la relación isomórfica y la generada por las regulaciones impuestas. Se particularizan la clausura del el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES) en 1984, la intervención en la Conferencia Latinoamericana de Religiosos, CLAR(1991)³⁵y en 1996, en los centro de estudios de filosofía y teología de los Jesuitas en México.

En México después de la III CELAM en Puebla (1979) y la primera visita de Juan Pablo II a México, el campo de las congregaciones religiosas, de por sí diverso y habitado de todas las tendencias, generó una línea significativa. Según Luis Ramos: los grupos de avanzada quienes "decidieron tomar en serio los compromisos sociales que brotaban de su opción por el pobre y con la ayuda del equipo de teólogos de la CIRM y la formación del Instituto Teológico de Estudios Superiores

³⁴ En años recientes y todavía en curso, la forma de intervenir de la Santa Sede sobre la vida religiosa tiene un caso muy notable en la Visita canónica del Vaticano a la vida religiosa femenina en Estados Unidos (2009-2011); particularmente a las congregaciones articuladas en la instancia LCWR (*Leadership Conference of Women Religious*) y la instancia misma intercongregacional. Cf. Schneiders, Sandra (2011) *Prophets in their own country, Women religious bearing witness to the Gospel in a troubled Church*. Orbis Books, NY.

³⁵ CLAR. Confederación Latinoamericana de Religiosos, constituida en 1959 a instancias de la Sede Apostólica.

(ITES) se consagraron a desarrollar una pastoral liberadora que pronto tuvo consecuencias sociales y políticas” (1996, 290)

Este grupo no fue hegemónico en México, pero marcó la relación con el entorno eclesial, no solo mediante el conflicto directo sino generando significados que entraron en conflicto con la línea prevaleciente en la autoridad. Los jesuitas eran punta de lanza. También se hallaban los Dominicos, los Pasionistas, los Claretianos y los Oblatos entre los que aquí se analizan. En los Misioneros del Espíritu Santo la contienda tenía un cariz más intracongregacional y se decantaba al espacio de la formación de sus religiosos.

Se presume que estas confrontaciones e intervenciones generan ciertos efectos en su campo, predisponen o son factores de un cambio. Si la interacción en estas redes tendía a la ayuda mutua, la producción de significados y la coordinación, no mediante el ejercicio de la autoridad, después de las intervenciones se incentiva el retraimiento y la defensa de la propia organización. En ello pueden encontrarse efectos de desinstitucionalización o reinstitucionalización o de una institucionalización en disputa.

La CIRM siguió su trayectoria de articulación con énfasis en la organización interna y en la formación de cuadros y en mantener relaciones cercanas con el episcopado, aunque no sin tensiones. En su IX Asamblea (1974), la CIRM asumió una postura política común cuestionando el derrotero político social del país, de la mano del documento *El compromiso cristiano ante las opciones políticas y sociales* (1973) del episcopado mexicano. Se abre al discurso sociopolítico de manera directa. En adelante esta red institucional de organizaciones quedará permeada por el discurso del compromiso con los empobrecidos, aunque siempre en dependencia del proceso de cada congregación y de las opciones sujetos individuales (Uribe 2003, 438-441).

Una fuerte tensión entre CIRM y la autoridad eclesiástica fue la supresión por parte de Roma del ITES (Instituto Teológico de Estudios Superiores), dependiente de la CIRM, en 1984. Este instituto, formado en 1960, había tenido un proceso de

consolidación paralelo al de la CIRM. Al principio fue un centro de formación teológica elemental para religiosas, progresivamente se amplió, adquirió fuerza también en la formación de los religiosos varones con departamentos de filosofía, teología, ciencias religiosas y especialización teológica pastoral. Sus programas de estudio reflejaban una profunda preocupación por los problemas sociales e iba generando una mentalidad común entre los religiosos, siguiendo el método teológico latinoamericano. Según el dominico Luis Ramos:

Con estas características, el ITES fue puesto en entredicho y conducido al banquillo de los acusados y luego suprimido en 1984, siendo presidente de la CIRM el P. Francisco Quijano, O.P. Al desaparecer la infraestructura por la aplicación de los cánones 807-821, los religiosos y sobre todo las religiosas se hallaron repentinamente carentes de aquella posibilidad de preparación por la confluencia de recursos y los 20 años de tradición que el ITES les había ofrecido. La supresión del ITES parecía formar parte de aquella inquisición dirigida a apagar los focos de reproducción ideológica de la Teología de la Liberación latinoamericana y por el cual se cerraron semejantes institutos en otras partes de América Latina (Ramos, 1996, 296).

De allí se siguió un debilitamiento de la CIRM, puesto que varias congregaciones prefirieron mantenerse al margen por evitar eventuales confrontaciones con la autoridad romana.

A finales de los ochenta e inicios de los noventa, en toda América Latina, el clima de tensión entre un sector de la Iglesia que se ubicaba al lado de los pobres, entre los que estaban CLAR, CIRM y un grupo de institutos religiosos era creciente. La ocasión de enfrentamiento más intenso fue la intervención interpretada como autoritaria a nivel continental que marcó a toda la vida religiosa latinoamericana en 1991, en la CLAR. “En 1985, la CLAR podía todavía expresar, en el documento «La vida religiosa en América Latina a los 20 años del Concilio Vaticano II», lo siguiente:

‘Todos coinciden en que la opción evangélica preferencial por los pobres fue el factor que, más que ningún otro, ha influido en el cambio y en la orientación de la acción apostólica de la vida religiosa en América Latina’ (Dussel, 1992, 399).

La definición de la CLAR en la línea latinoamericana ya estaba consolidada a finales de los ochenta. Una iniciativa de unificación tanto en la reflexión como en lo pastoral fue un proyecto llamado *Palabra y Vida*, de corte teológico pastoral, elaborado como una propuesta destinada a todas las comunidades religiosas del subcontinente, fue prohibido desde Roma. La intervención ocurrió en 1991, en torno al nombramiento del presidente de la CLAR, en México. Precisa Morales Orozco, provincial jesuita (1989 – 1995) y entonces Presidente de la CIRM:

Se venía ya la sucesión de la CLAR en este ambiente de confrontación con la Congregación de Religiosos por esta decisión de suspender el proyecto de Palabra y Vida y la Asamblea [de la CLAR]; fue aquí en México. La Asamblea fue muy ríspida, muy ríspida. Monseñor Errázuriz estaba ahí representando a la Sagrada Congregación de la Vida Religiosa. Los representantes de la vida religiosa de toda América Latina estaban en contra de esa decisión, que además se había dado sin razones. Se había llevado mucho tiempo en prepararlo y que era todo un programa de acción pastoral de la vida religiosa. Lo acusaron de heterodoxia, de no estar de acuerdo con las orientaciones de la Iglesia; pero, sin decir en dónde. Ésta era una Asamblea para elegir al nuevo presidente. Se eligió al P. Gerardo Remolina que en ese momento acababa de ser Provincial en Colombia (jesuita); y fue rechazado por la Congregación de Religiosos; cuando era un hombre de Dios, de lo más ortodoxo, pero que también había tenido su enfrentamiento con el cardenal de Bogotá. Entonces lo rechazaron y [allí mismo] hubo protestas terribles por el rechazo del P. Remolina. Lo rechaza la Congregación de Religiosos allí mismo. Se avisó al día siguiente que no era aceptado, cuando había sido elegido por una amplia mayoría. Entonces, así terminó la Asamblea, sin presidente; porque la Asamblea dijo ya no queremos votar por más. (Entrevista a José Morales SJ).

La confrontación con los institutos religiosos más abocados a la búsqueda común en México se traslada posteriormente al ámbito de la formación de los religiosos por la intervención de la Congregación para la Educación Católica.³⁶Son dos

³⁶ La Congregación para la Educación Católica, como la de Religiosos, de Obispos, de Doctrina de la Fe, tiene un encargo específico en la Santa Sede respecto a la Iglesia Universal. La *Educación Católica*, está encargada de cuidar la ortodoxia y el cumplimiento de la normativa eclesial en un ámbito particularmente delicado: la enseñanza oficial de la Iglesia en seminarios, centros de estudios de religiosos, universidades pontificias y otros centros de estudios que enseñan oficialmente la fe católica.

intervenciones próximas en el tiempo (1990 y 1995) y del mismo calado; visitas de Roma a los centros de formación sacerdotal para revisar la ortodoxia de la enseñanza. A decir de sus protagonistas, aunque estas visitas se programaron para todos los Seminarios y centros de formación del mundo, en América Latina algunos centros estuvieron claramente en “la mira” con la intención de ser clausurados.³⁷ Se trata de la Visita y posterior clausura del SERESURE (1990)³⁸ y de los centros de filosofía y teología de los jesuitas (1995-1996), que para entonces funcionaban como intercongregacionales.

Según estos actores, en ambos casos aparece un personaje clave tras la intención de clausurar estos centros de formación de sacerdotes, diocesanos y de religiosos: el entonces Delegado Apostólico de la Santa Sede en México: Girolamo Prigione³⁹. El motivo y forma de ambas visitas tiene innegable parecido, a pesar de mediar entre una y otra, cinco años. Sobre el Seresure, dice Mendoza:

El asunto de fondo era el modelo de formación sacerdotal que desde sus orígenes se estaba promoviendo: un modelo muy ligado a la realidad pastoral de las diócesis del Sur de México marcadas por la pobreza extrema y por el mundo indígena. Y con la llegada de nuevos obispos a la región, se despuntaba una tendencia a poner en tela de juicio dicho modelo. En cuanto a la visita canónica, hay que decir que no tuvimos un aviso oficial de la fecha en que se realizaría. Fue un rumor, que nos llegó justo tres días antes de la visita, el que sustituyó el aviso oficial, que nunca llegó.⁴⁰

Según el jesuita Morales:

³⁷ Para el caso del SERESURE, se siguen los testimonios escritos del P. Jesús Mendoza Zaragoza, Sacerdote de la Arquidiócesis de Acapulco, quien fuera su último rector. Ver *El SERESURE en tiempos de primavera y de invierno*(2010)... También del testimonio del P. Manuel Arias, parte del último equipo de formadores del SERESURE, *Obispos del Seresure “Padres de los indios” en la Región Pacífico Sur...* Para el tema de la visita al centro de estudios jesuita, la información documental es escasa. Se sigue la entrevista al P. José Morales Orozco ya citada.

³⁸ SERESURE: *Seminario Regional del Sureste*, ubicado en Tehuacán, Puebla; fundado en 1969 y clausurado en 1990. Se tiene como una novedosa experiencia de formación entre siete diócesis de la Región Pacífico Sur, tanto por la articulación interdiocesana, por el método de enseñanza, y por la orientación de servicio a los pobres.

³⁹ Girolamo Prigione. Delegado Apostólico (representante del Vaticano) en México desde 1978; fue actor clave en la gestión de la reforma constitucional de 1992; ese año nombrado Nuncio, siguió en México hasta 1997.

⁴⁰ Mendoza, Z.J. *op.cit.*

[La Visita] tenía la finalidad de debilitar la postura de la CIRM como CIRM; y obviamente se veía que los centros de formación de los jesuitas... eran vistos como focos de teología de la liberación, para formar gente muy contestataria, que no se formaba en las enseñanzas de la Iglesia, cuestiones de ortodoxia de tipo moral o teológico. Éstas eran las acusaciones.

La intervención del Delegado Prigione como cabeza de una tendencia, el *Club de Roma*⁴¹, pretendía poner coto a estas tendencias. Se le reconocía aversión a la orientación en favor de los pobres y la teología latinoamericana; varios obispos de la región Pacífico Sur eran señalados por esta tendencia y amenazados de Visitas apostólicas (Samuel Ruíz en San Cristóbal Las Casas, Chis; Lona en Tehuantepec, Oax.; y Carrasco en Oaxaca). Al Centro de estudios de los jesuitas se les acusaba, desde este grupo dominante en el Episcopado, de ser foco de subversión. Morales reconoce previamente una intención definida de cerrarlo antes de la Visita. Las resoluciones de cada visita fueron, respecto al SERESURE:

No fue una decisión del Consejo Episcopal del seminario, el cual fue disuelto en la práctica; el seminario se desintegró como una consecuencia directa de dicha disolución. El hecho es que como fruto de la visita canónica, los obispos visitantes presentaron un informe a Roma, que meses después disolvió el Consejo Episcopal del Seminario poniéndolo en manos del entonces obispo de Tehuacán, don Norberto Rivera. Este hecho dio pie al desenlace final cuando la comunidad seresuriana prácticamente se disolvió como muestra de rechazo a tal decisión. Los seminaristas, casi en su totalidad, decidieron regresar a sus respectivas diócesis (Entrevista a José Morales, SJ).

Respecto de los centros de estudios jesuitas (Colegio Máximo de Cristo Rey o CRT), Morales dice:

La defensa jurídica que se hizo fue: 'usted puede suprimir o cancelar que sea un Instituto interreligioso, pero no puede prohibirnos que tengamos nuestros propios

⁴¹ Grupo de obispos afín a Prigione y cuyo poder fue en ascenso en el período que se estudia: destacaba en ese grupo Emilio Berlié, Luis Reynoso, Javier Lozano y Norberto Rivera en Mendoza-Álvarez Carlos, "La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II" en *Theologica xaveriana* – vol. 64 No. 177 (157-179). enero-junio 2014. Bogotá, Colombia. Consultado en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/10967>, p. 166.

centros de formación'. Se lo dije directamente a Lozano cuando fue a México y aquí (Guadalajara). Fue a principios de '95. Yo le avisé al P. General y me dijo, 'hay que estar preparados para lo peor' [...]. Yo sabía ya a priori que nos iban a cancelar la facultad de ser un instituto interreligioso. De allí surge que se prohíbe [asistir a estos centros] a todas las otras órdenes religiosas y surge el IFTIM en México y aquí una desbandada. [...] y la respuesta ya estaba dada antes de la Visita. Porque tampoco nunca nos dijeron, les prohibimos por esto y por esto. Nunca. Y el p. General pidió, díganos las razones; y nunca las dieron. Nunca hubo razones, solo 'decisión final, esto...'

Ambas experiencias, SERESURE para el clero diocesano y Centros de estudios jesuitas para los religiosos, representaron experiencias novedosas de interlocución, ayuda mutua, confianza con impacto en la Iglesia mexicana de esos años. La confluencia de recursos intelectuales y formativos, daba lugar a que se influyeran mutuamente las congregaciones creando un clima común y tendencias comunes; entre ellas las que se estudian aquí.

El tipo de impostación que la vida religiosa aspiraba a adquirir hasta los ochenta sufrió un viraje. Después, entre los religiosos mexicanos, hubo menos disposición a las realizaciones comunes; además, las cuestiones de la gestión interna de las organizaciones se tornaban dominantes. Se gestó un clima de menor aceptación al impulso inter organizacional que un sector de la vida religiosa pretendía adquirir en la Iglesia y la sociedad y cambió su tesitura hacia las preocupaciones internas. Otro Provincial de ese tiempo concluye: "Yo creo que sí; En todo esto hay una especie de cansancio de parte de la vida religiosa, que dice 'yo no me quiero estar peleando todo el tiempo.' Yo creo que algunos doblaron las manos..."

Oliver (Dacin, Goodstein y Scott, 2002) identificó tres fuentes principales de presión sobre las normas y las prácticas que derivan en procesos de desinstitucionalización: fuentes funcionales, políticas y sociales. Las fuentes funcionales de presión hacia la desinstitucionalización son aquéllas que se erigen a partir de problemas percibidos en el nivel del desempeño o de la utilidad percibida de las prácticas reconocidas. Ese tipo de presión puede ligarse con cambios más amplios en el entorno como puede ser una competencia incentivada por los recursos. El segundo

tipo de fuentes de presión son las presiones políticas que resultan de desplazamientos en los intereses y en la distribución de poder subyacentes que han sostenido y legitimado el arreglo institucional existente. Finalmente el fracaso en la institucionalización también puede relacionarse con la presión social asociada con la diferenciación de los grupos, con la existencia de creencias y prácticas discordantes o divergentes; o con cambios en la ley o con las expectativas sociales. Las tres pueden relacionarse con esta conflictiva posconciliar entre autoridad eclesiástica y vida religiosa.

En la segunda etapa conciliar después de 1985, el desempeño, en estos actores, corre con indicadores diversos; se pugna por valores diferentes porque se interpreta con matices distintos el futuro deseable. En una sociedad cuyas creencias y prácticas religiosas se distancian de la institución normativa, la Iglesia católica y las congregaciones religiosas en particular se hallan a partir de los de 20 años de Concilio en una suerte de decepción generalizada respecto de los cambios esperados cuestionando el rumbo eclesial en su conjunto: seguir adelante con la reforma o restaurar, volviendo a lo anterior. La nueva institucionalidad posconciliar ensayada por un número de congregaciones en América Latina está teñida idealmente de acercamiento al mundo de los pobres, de experiencias de intercambio interorganizacional y redescubrimiento de su identidad en condiciones de creciente precarización en cuanto a recursos de nuevo personal. En ese tejido las presiones funcionales, políticas y sociales y las confrontaciones con la autoridad eclesiástica desarticula prácticas de ayuda mutua, *mimetismo* interorganizacional, funcionamiento en red; es decir, las congregaciones se vuelven hacia lo interno y desestiman los factores isomórficos, aunque las aquejaban las mismas dinámicas internas. En los años posteriores a la clausura de los centros de estudios jesuitas, surge una iniciativa interorganizacional que camina con timidez ante la vigilancia y la tirantez que regía en la relación con la autoridad eclesiástica, el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, por sus siglas, IFTIM.⁴²

⁴²*Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México*, instituido en el año 2000; que resalta por su carácter netamente intercongregacional que no dependía de una sola congregación. Ver Mendoza Alvarez, *op.cit.* 169.

c. Los ejes de una nueva institucionalización: el descubrimiento público de los casos de abusos sexuales de menores por clérigos católicos

Los fieles de una religión, señaladamente en la Iglesia católica, confían acríticamente en sus ministros. Les confiesan su intimidad personal o solían hacerlo; les descubren su narrativa más personal como ante nadie o casi nadie. El sacerdote en la confesión, en el consejo u orientación espiritual, escudriña la intimidad de hombres y mujeres adultos, de niños y ancianos. El diálogo suele discurrir en confianza –bajo el supuesto que hacerlo es benéfico y liberador para quien se aventura-; usualmente se hace en la disposición de que se le transparenta la vida a Alguien más allá del representante.

A pesar de que la trayectoria de la Iglesia católica está llena de historias de todo tipo de abusos por parte de sus ministros, tanto sexuales como económicos, de manipulación vía el poder y traición de la confianza, también aparecen indicios contrastantes. En lugares como México, la Iglesia católica sigue siendo un actor institucional que aparece como digno de confianza. En encuestas nacionales sobre confianza, ésta sigue teniendo uno de los lugares más relevante. Datos básicamente semejantes los arrojan tres encuestas nacionales sobre legitimidad de las instituciones en el país: *Creer en México* (2013) del centro católico IMDOSOC; la *ENCUP 2012*, elaborada por la Secretaría de Gobernación y *El informe país sobre la calidad de la democracia*, (2014) elaborada para el IFE.

<i>Creer en México (2013)</i>	<i>ENCUP (2012)</i>	<i>Informe país calidad ciudadanía (IFE 2104)</i>
Marina 73%	Médicos 66%	Ejército 62%
Ejército 69 %	Iglesia 64%	Maestros 56%
Iglesia católica 68%	Maestros 63%	Iglesias 55%
Suprema Corte	Ejército 61%	

El índice de confianza en las instituciones en México está a la baja; se ha reducido en los últimos años. El paisaje social mexicano es de merma creciente de la confianza tanto institucional como interpersonal. El capital social entre las instituciones sociales se halla en descenso. Pareciera que la Iglesia católica mantiene capacidad para suscitar credibilidad en sus iniciativas y acciones; y quizás también, que muestra relativa capacidad para movilizar y generar acción coordinada entre los ciudadanos. Los mexicanos parecen valorar que existan las iglesias y depositan niveles credibilidad en éstas, como un tejido donde y desde el cual pueden actuar. Sin embargo, el torrente de casos de abuso sexual de menores por sacerdotes a nivel mundial y nacional sacados a la luz, el manejo que se ha dado – y en parte se sigue dando oficiosamente- a estos casos desde los responsables institucionales, ha transformado la relación entre organización eclesial y entorno. Ese hito evidenciado hace 20 años ha modificado también a las organizaciones de vida religiosa motivadas por una exigencia social de transparencia, de justicia debida y de instaurar mecanismos de protección.

Algunos hechos respecto al reconocimiento de los casos de abuso sexual de menores en la Iglesia católica

En 1996, un grupo de antiguos religiosos de los Legionarios de Cristo (Barba, Jurado, Barrales y Vaca) presentó su testimonio ante la prensa de Hartford, CT, EU; se trató de la denuncia pública de haber sido abusados sexualmente de manera reiterada, cuarenta años atrás, por Marcial Maciel, fundador de la Legión. En 1998, ellos mismos presentan denuncia formal ante el Vaticano. En mayo 1997, por primera vez, se da conocer esta denuncia en México, a través de Canal 40 de televisión. En defensa se desata una fuertísima contra reacción de grupos afines a los Legionarios en contra del Canal 40 ⁴³.

⁴³ Los hechos principales de este caso se sintetizaron a partir de González 2006, 2009 y de la comunicación oral del Dr. Fernando M. González en el *Seminario de Iglesia y Sociedad*, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales (2015); otros datos se recogen del sitio de internet <https://todomaciel.wordpress.com/>; y de <http://www.lavoluntaddenosaber.com/> Asimismo, algunos datos se recogen de Bohm, Zollner, et.al. 2014, *op.cit.* Chan y Scott-Ladd, 2104 *op.cit.*

A partir de 1998, Alberto Athié, entonces sacerdote diocesano, presentó ante la Santa Sede la acusación formal de los que casos testimoniados por las víctimas directas de Maciel; un intento más de que se dé curso a la investigación corre a través del obispo Carlos Talavera. A pesar de reconocerse antiguas y reiteradas acusaciones en la Santa Sede, las puertas se cierran arguyendo la estima del Papa Juan Pablo II por Maciel (González, apuntes del Seminario, 2015).

A partir de 2002, se destaparon progresivamente miles de casos de abuso sexual de niños, niñas, adolescentes de ambos sexos y aún de algunos infantes con discapacidad por clérigos en colegios, parroquias, orfanatos y casas de formación en Estados Unidos. Se singularizaron, por sus dimensiones, los casos de las arquidiócesis de Boston y de Los Ángeles. Se sumaba la negligencia de los cardenales Law y Mahony para actuar contra los ofensores cuando tomaron conocimiento de su ocurrencia y además por la política de cambio de parroquia que desprotegía a las víctimas y diseminaba la acción criminal. Por las demandas y compensaciones económicas algunas diócesis en EU se declararon en quiebra. A los de Estados Unidos le siguieron en magnitud los casos de Irlanda, Australia, Alemania y Bélgica, Chile. La conciencia creciente fue que los casos están por toda la Iglesia católica; mientras que su visibilidad dependía de las condiciones socioculturales y políticas de cada nación, de sus sistemas de justicia y de la libertad de los medios masivos para presionar socialmente (González, apuntes del Seminario, 2015).

En México no se pudo impedir la resonancia mediática y social del caso Maciel y comienzan a aparecer los demás casos nacionales, aunque la política hasta entonces es de negación y ocultamiento. Sobresale el caso de Nicolás Aguilar, sacerdote de Tehuacán que con el conocimiento del entonces obispo del lugar Norberto Rivera, fue presuntamente autorizado para trasladarse a Los Ángeles, y allí continuó su conducta sexual delictiva. A pesar de la contundencia de las pruebas, los actores eclesiales y políticos más poderosos en México siguen defendiendo a Maciel y la Legión. Cuando se realizó una de la conferencias de la CEM del año 2002, no se trató explícitamente el caso. La política común seguía

siendo el silencio y el cambio de parroquia para según proteger a las víctimas y a la Iglesia. Oficiosamente los obispos manejan que “la ropa sucia se lava en casa” (González, apuntes del Seminario, 2015).

La Conferencia Nacional de Obispos de Estados Unidos (USCCB) progresivamente tomó decisiones de elaborar un estudio para conocer las dimensiones de los casos y para generar políticas de prevención hacia adelante. Fueron muy significativos el estudio del *John Jay College of Criminal Justice* (2004), en cuanto acercamiento científico, formal y criminalístico sobre la magnitud y la naturaleza de los casos de abuso por parte de clérigos católicos entre 1950 y 2002. (Reformulado y precisado en 2011). A partir de allí se definen normativas y estrategias para la realización del ministerio sacerdotal con niños y menores de edad: La *Charter for the protection of children and young people* (2002 y 2011) que rige para la protección en el ministerio con niños y menores de edad ante todos los clérigos, sacerdotes y diáconos y para los laicos empleados y voluntarios en estas tareas. Una de sus tareas prioritarios “mantener ambientes seguros para niños y jóvenes” (2011, Art. 10)

En México a pesar de la oposición a altos niveles del gobierno, la iniciativa privada y de la jerarquía católica se da un paso en romper la “omertá”, el pacto de silencio que cubría el tratamiento de los casos. Athié publicó en el diario Reforma “Sabemos que los casos existen y se silencian...” (8 abril de 2002). Además se retoman los casos, ahora en la televisión abierta de Televisa (Solórzano y Aristegui), (González, apuntes del Seminario, 2015).

A partir de 2004, poco antes de que muera Juan Pablo II, el Cardenal Ratzinger reactiva el caso Maciel; además los obispos locales y las oficinas correspondientes en Roma se ven inundados por innumerables denuncias de casos en todo el mundo que era imposible acallar. La Congregación para la Doctrina de la Fe envía un investigador de alto nivel, el ahora Arzobispo Charles Scicluna, para recabar testimonios sobre Maciel. Decenas de personas son entrevistadas. En 2006 el Vaticano hace un discreto reconocimiento de la culpabilidad de Maciel, al enviarlo al retiro obligado sin ejercicio del sacerdocio.

En 2009 los Legionarios de Cristo reconocen que su fundador tuvo actuaciones “impropias” de un sacerdote y faltas muy graves. La Santa Sede comienza una Visita Apostólica a las Instituciones de los Legionarios de Cristo. La visita la realizan cuatro obispos nombrados por la Santa Sede (González, apuntes del Seminario, 2015).

A partir del papado de Benedicto XVI se experimenta un cambio de la política del Vaticano hacia los abusos sexuales. Se entiende como una decidida acción de reconocimiento, enjuiciamiento de culpables incluyendo a los que ocultaron a los ofensores, prevención de nuevos delitos y revisión de las condiciones que los posibilitan y sinergia con las instituciones sociales y políticas que se dedican a prevenir y enfrentar los casos de abuso sexual de menores. No todos los actores sociales comparten esta visión. Se empieza a hablar de cero tolerancia, de procedimientos en toda la Iglesia, de formación adecuada para todos los que tengan ministerio y servicios con menores de edad. Una política semejante con más pasos hacia la denuncia obligatoria de los victimarios, la sanación y justicia para las víctimas y la prevención de nuevos casos están en el posicionamiento institucional auspiciada por el Papa Francisco, a partir de 2013. En México, continua la misma tendencia, aunque la atención mediática ha sensibilizado a la opinión pública y hay una presión constante porque los casos se transparenten; de otra manera tienden a ser ocultados. Es de suponer que las congregaciones religiosas en estudio tienen ocurrencia o al menos presunción de casos de abuso sexual entre sus miembros. No se habla explícitamente de ello, pero se ha modificado su autocomprensión.

De organizaciones fuera del mundo a organizaciones requeridas de garantizar seguridad

El desvelamiento progresivo de los casos de abuso sexual de menores por parte de clérigos, reconocidos públicamente en México a partir de 1998 y su desenlace en curso a lo largo de años, ha contribuido, junto con otros factores, a que las organizaciones eclesiales y sus representantes, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, cambien de estatus y ubicación en la trama social. En este trance de 20 años y por efecto de estas evidencias, los clérigos y religiosos queden inscritos

decididamente en el ámbito de *lo terreno*, lo social en disputa; se les registra como posibles agentes de perjuicios, posibles imputados penalmente; ahora entran al terreno de las controversias, las acusaciones y los crímenes. Evidentemente eso no significa que antes no existiera abusos sexuales de clérigos, sino que antes eso no se daba por supuesto en la relación, al modo de una sospecha constante, entre agentes e instituciones sociales y lo eclesial católico. Como también ocurre en el ámbito político y económico respecto a la corrupción, en adelante la actividad de los sacerdotes y de todos los consagrados está sometida a sospecha. Se pierde esa cierta inocencia y sacralidad desexualizada que rodeaba la autoconciencia y acción de los clérigos y la percepción social positiva que de ellos se tenía, sobre todo en países católicos. Su estatus cambia de signo radicalmente tras el conocimiento de los casos. Ahora el *cuerpo* eclesial y el *cuerpo* y acción de los sacerdotes y consagrados individuales no solo se reconoce sexualizado, como todo cuerpo humano, sino se revela sospechoso de esconder, de llevar a cuevas un encubrimiento de lo antes innombrable, el ejercicio sexual de los clérigos. El celibato no más es un signo de entrega de sí mismo, sino de un indicio a desvelar; algo que esconde algo más; es signo de algo que queda oculto y puede aparecer en cualquier momento. Esa conciencia comienza a penetrar imperceptiblemente los entendidos sociales aun en México.

El elenco de hechos evidencia que se está operando un cambio organizacional inédito, probablemente no todo el que se requeriría ante lo que ocurre, pero sí un cambio de consecuencias. Presionados por el escrutinio social ahora están en disputa cambios en la estructura y normas de la formación sacerdotal, más aun, en la cultura organizacional y en las condiciones del ejercicio de la misión de la Iglesia, sobre todo en los países sajones y empujando en el mismo sentido a los países de tradición católica. El campo de relaciones interpersonales e interinstitucionales (Di Maggio y Powell 1999, 106) donde los sacerdotes viven, ejercen, ofrecen sentidos y cursos de acción ha perdido la inocencia pretendida tradicionalmente. La supuesta defensa que hacía el obispo Marcelino Hernández, en 2002, no es más un argumento aceptable: "Han sido casos aislados y ni siquiera probados de una violación..."(González 2009, 210). Ahora es todo lo contrario. Uno de cuyos signos

más notables es la comparecencia del Vaticano ante el Comité de los Derechos del Niño de la ONU en enero de 2014.

El Comité de los Derechos del Niño es un órgano de las Naciones Unidas, formado por expertos independientes que supervisan la aplicación de la Convención sobre los Derechos del Niño por sus Estados Partes. En un hecho sin precedentes, el mencionado Comité citó en enero recién pasado, al Estado Vaticano a su sede en Ginebra, Suiza, para responder por los abusos sexuales realizados por sacerdotes contra menores de edad en distintas partes del mundo. Nunca antes un organismo internacional había cuestionado el actuar de la llamada Santa Sede. Diversas organizaciones de víctimas - de México, Estados Unidos y Europa -, aprovecharon para hacer llegar sus denuncias y casos debidamente documentados. Entre ellos 169 organizaciones y ciudadanos mexicanos aportaron investigaciones de más de 200 casos, albergando la idea de que las evidencias permitieran definir que se trata de “un crimen de Estado”, sobre la base de que El Vaticano refrendó como Estado la Convención sobre los Derechos del Niño, derechos que han sido vulnerados por religiosos bajo su jurisdicción. (Iniciativa Laicista, 2014)

El campo organizacional (1999, 106) se modifica crecientemente en sentido estricto porque los que concurren (Padres de familia, jóvenes y niños, regulaciones eclesiales, observadores sociales, alta jerarquía, medios de comunicación) se posicionan distinto frente al ministerio sacerdotal, incluidos los religiosos. Ahora se requieren garantías de seguridad para que se ejerza el ministerio como sucede en Estados Unidos. Lo que antes no existía –“han sido casos aislados”- se convierte en una exigencia de transformar los centros pastorales, las parroquias, diócesis y congregaciones religiosas en espacios seguros para los menores de edad. Las medidas asumidas por el Episcopado norteamericano (*Charter*, 2002 y 2011) se analizan con las teorías organizacionales sobre las propensión de los sistemas a producir incidentes catastróficos en sus procesos.

Según Chan y Scott-Ladd (2014), no resulta suficiente para garantizar la seguridad de los menores la implementación de las medidas tomadas en Estados Unidos; en la medida en que se las comprenda como un accidente a prevenir, siguiendo la teoría *Normal accident theory* (NAT). Si los casos son interpretados como

“accidentes” (en el sentido de incidentes, no de que sean involuntarios) entonces se les considera como una consecuencia inevitable del trabajo diario y de las estructuras de la organización. El cuidado implicado estriba en establecer controles preventivos en torno a los focos de potenciales incidentes (2104, 329). Sin embargo, en el caso de los incidentes sexuales de clérigos con menores eso no basta; puesto que se han evidenciado fallas en los procedimientos preventivos. La multiplicidad de los agentes que intervienen y la discrecionalidad en la intervención de los responsables institucionales deja huecos cuyas labilidades se evidencian.

Según Chan y Scott-Ladd tampoco sería suficientemente confiable considerar el asunto desde la perspectiva de la *High Reliability Theory*(HRT) que postula un acercamiento mucho más predictivo a la ocurrencia de incidentes, evaluando cada proceso que propende o contribuye a provocar incidentes, de modo que se prevenga eficazmente su ocurrencia. Según los autores, la *Charter*, se creó en esta óptica y el Vaticano la ha adoptado en los últimos años a través de la creación del Centro para la Protección del Menor, coordinado por el jesuita alemán Zollner. Para Chan y Scott-Ladd se requiere, más bien, un acercamiento sistémico que conciba a la organización desde un acercamiento multidisciplinar y que considere la organización en su conjunto, compuesto por elementos interdependientes que se condicionan mutuamente. Para estos autores, faltaría un acercamiento de orden sistémico a la comprensión del fenómeno que ocurre más allá de los procedimientos de admisión de candidatos al sacerdocio y de actuación ante las denuncias. “Se requiere una respuesta mucho más proactiva y agresiva para encarar este asunto desde la perspectiva sistémica” (2014, 333) Ello implica la revisión exhaustiva de múltiples comprensiones, tradiciones, antecedentes y procedimientos en torno a la actuación de sacerdotes en la sociedad, hacia los fieles.

En los hechos, isomórficamente, por impulso mimético, coercitivo y regulativo (1999, 110-117), las congregaciones religiosas a nivel internacional y en sus provincias de México han empezado a adoptar códigos de procedimientos internos, canónicos y civiles ante conductas “inapropiadas” de sus miembros en el ámbito pastoral.

Literalmente obligadas a importar complejidad desde lo social, se crean subsistemas internos cuya eficacia no está por evidenciarse.

d. ***Los ejes de una nueva institucionalización: el reconocimiento jurídico de las iglesias en México y la regulación estatal***

En México las congregaciones religiosas como las diócesis y las obras auspiciadas directamente por los religiosos estuvieron acostumbradas a vivir en el limbo jurídico hasta antes de 1992. Eso a diferencia de lo que sucede en países como Estados Unidos, donde existe una compleja red de registros y ejercicios de rendición de cuentas para todo tipo de organizaciones no lucrativas incluyendo las religiosas (*National Directory of Nonprofit Organizations, NDNO*). Como parte del “Modus vivendi” entre gobierno e Iglesia, durante las décadas del 1940 al 1990, las instituciones de filiación religiosa funcionaban jurídicamente a través de cierta simulación: las representaban personas individuales ya fueran miembros relevantes de sus administraciones o “prestanombres” o se creaban asociaciones civiles fantasma. Se prestaba a irregularidades, fraudes, desorden y falta de transparencia aun dentro de las congregaciones cuyos administradores, en momentos, no sabían de sus posesiones, no tenían dominio jurídico sobre el patrimonio, no eran propietarios legales, no podían gestionar sus recursos sin el permiso de algún antiguo colaborador o de alguien ya fallecido. Si no la había hacia dentro, mucho menos se ejercía alguna forma de rendición de cuentas social ya fuera de tipo fiscal, civil o política.

Tanto el proceso de transformación del marco normativo para las Asociaciones Religiosas –como se las denomina tras la reforma constitucional- como las nuevas condiciones regulatorias tributarias, afectan profundamente el campo eclesial mexicano y particularmente el de las congregaciones religiosas, incorporando una serie de factores de institucionalización hasta entonces desconocido y en cambio continuo. En conjunto el proceso de negociación de la reforma constitucional en los tres primeros años del salinismo (1989 --1991), profundizó una diferenciación sistémica en el campo institucional eclesial católico, por el que los religiosos (la CIRM, como instancia representativa de los religiosos) fueron fundamentalmente

marginados, y ciertos actores de la CEM resultaron fortalecidos. Además se introdujo todo un ámbito nuevo de funcionamiento organizacional relativo, sobre todo, al registro ante la Secretaría de Gobernación y al cumplimiento de obligaciones fiscales que se formalizan paulatinamente. Aunque en lo inmediato el cambio del estatuto jurídico parecía más de forma que de fondo, al paso del tiempo se revela como una transformación profunda venida del entorno estatal en términos regulativos. Interesan los pasos del proceso y sus implicaciones para los institutos.

Antecedentes

La instauración del régimen de la Revolución mexicana implicó que la relación entre la Iglesia católica en México y el Estado viviera su etapa de mayor tensión y aguda confrontación entre 1917 y 1929. Cuando el Constituyente de 1917 refrenda el desconocimiento de la existencia jurídica de la Iglesia católica y promulga la estricta y coercitiva regulación de su actividad pública y pastoral, se pusieron las condiciones de uno de los últimos capítulos de la lucha armada asociada a la Revolución, la Cristiada (1926-1929). Para los católicos, obispos, sacerdotes y laicos comprometidos, la regulación draconiana impuesta por el ala jacobina de la Revolución, sobre todo los Sonorenses, hacía que, de un modo u otro, fuera imposible acatarse. Parecía intolerable que el gobierno determinara el número de sacerdotes por entidad federativa o que los bienes de la Iglesia tuvieran que inscribirse en Gobernación. Pronto la suspensión de cultos, decretada por los mismos obispos, el 31 de julio de 1926, derivó en el conflicto armado que se extendió por tres años.

Los “Arreglos” conseguidos entre el callismo y el Arzobispo Ruíz y Flores, para concluir la lucha armada en 1929, marcan el inicio de una larga etapa de convivencia, un “modus vivendi” peculiar entre el gobierno mexicano de la Revolución ahora institucionalizada y los obispos mexicanos con consecuencias en su configuración pastoral posterior. Del “modus vivendi” emerge “una Iglesia mucho más prudente que las demás, si no es que timorata; a la zaga, lenta para conmovirse en la hora conciliar y posconciliar; pero, al mismo tiempo mucho más nacional que las demás; prácticamente sin sacerdotes extranjeros y apoyada en

numerosas vocaciones [...] una Iglesia muy estrechamente ligada al Papa. Fue la primera en proveerse de una conferencia episcopal en 1925-1926” (Meyer, 1991, 243).

Tras los años del cardenismo en que todavía aparecen focos de confrontación entre obispos y gobierno, a partir de 1940 y hasta 1956, se estableció un periodo de respeto mutuo, olvido práctico de los preceptos constitucionales y de apoyo implícito entre ambos, dados su pragmatismo y coincidencias anticomunistas. Es un lapso de crecimiento económico y social, urbanización y ascenso de una nueva clase media promovida por el auge económico desarrollista. También es el lapso de la consolidación de lo católico, sobre todo, de su presencia en la educación privada y en la asociatividad en torno a causas conservadoras. Surgieron, a partir de 1953, 44 organizaciones católicas nuevas de índole social derechista, que llegaron a sumar cuatro y medio millones de miembros que se unirán para participar en una campaña nacional moralizadora. Destacan los grupos de Acción Católica, Congregaciones Marianas, Legión de la Decencia, los Caballeros de Colón y la Unión Nacional de Padre de Familia (Concha et. al., 1986, 60). Después de 1956 y hasta 1988 se instaura otra etapa. “Una corriente intransigente sustituyó a los obispos pragmáticos y consideró necesario plantear claramente las diferencias del pensamiento social de la Iglesia respecto a las tesis sociales revolucionarias con el fin de reimpulsar el proyecto social católico” (Blancarte en Canto y Pastor, 1997, 59-60); además que el régimen de la Revolución pierde legitimidad crecientemente.

El Vaticano II movilizó la acción política de los obispos mexicanos, como removió las certezas de muchos de los católicos militantes. Coincide con el inicio de las crisis políticas y económicas recurrentes en México a partir del gobierno de Echeverría (1970-1976). A pesar de la tímida voz de los obispos en los sucesos de 1968, sí se movilizaron la conciencia y la práctica política de amplias capas de agentes eclesiales; los dominicos del CUC fueron un ejemplo de ello. Globalmente se trata del influjo, en primer lugar, de las posturas de la II CELAM en Medellín (1968) y, en segundo lugar, de las luchas de liberación en países latinoamericanos que transformó las relaciones entre una parte de la jerarquía y el Estado mexicano. La

parte más independiente y reflexiva del Episcopado se articuló en torno a la UMAE (con Sánchez Tinoco de Papantla y Samuel Ruiz de San Cristóbal Las Casas), iniciativa en sí misma relevante porque llegó a coaligar a 27 diócesis de escasos recursos en la búsqueda de ayuda mutua para implementar las reformas del Vaticano II y Medellín. Este grupo logró posicionar a Corripio Ahumada como presidente de la CEM en 1967, y comenzar las negociaciones para acercar al gobierno mexicano y al Vaticano durante el régimen echeverrista que tenía particular interés en circular la figura de estadista del presidente mexicano.

En los años ochenta, la relación Iglesia – Estado en México se agita mucho más. Coinciden la agudización de la crisis económica y política del régimen y las fracturas más notables al interior del Episcopado (Loaeza, 1991, 214). Se intensificó notablemente la emisión de documentos del episcopado y de las regiones pastorales, sobre todo Pacífico Sur y Norte, para enjuiciar las políticas estatales, llamar a la participación política de los cristianos, reconvenir la necesidad de un desarrollo nacional justo que no aumentara la desigualdad. Señaladamente: *El compromiso cristiano y las opciones políticas y sociales* (1973); *El próximo proceso electoral* (1981) (Rojas Soriano, 2009, 267) y *A propósito de las elecciones* (1985). Muy relevante fue el activismo político de los obispos de Chihuahua antes el fraude electoral en las elecciones de gobernador de 1986, cuando pretendieron suspender el culto en el estado como protesta. La intervención del delegado apostólico Prigione ante el Vaticano hizo que los obispos se desistieran; pero quedaba clara tanto la voluntad de acción política de buena parte del episcopado como la división al interior, entre los que tenían alianza con la cúpula priista tecnocrática al frente del país y quienes estaban fuera de ese pacto.

Desde su toma de posesión en diciembre de 1988, Salinas al poder puso en el escenario abiertamente la pretensión de una relación formal con la Iglesia católica. Al mismo tiempo grupos de religiosos y la autoridad eclesiástica romana enfilaban sus propias batallas.

Algunos hechos relevantes en el proceso de la reforma constitucional

En su misma toma de posesión (01/12/1988) Salinas, cuestionado de fraude y urgido de legitimidad, llama a la modernización de la relación con la Iglesia. La presencia de algunos jefes en el acto (Prigione, Corripio), que nunca se había dado en la historia moderna de México lo refrenda.

Durante la segunda visita de Juan Pablo II a México (1990) el Papa exige el reconocimiento jurídico del Estado para fortalecer su proyecto eclesial social, opinando sin cortapisas sobre la el status jurídico social del país ante la injusticia y la falta de libertad religiosa. De la visita, se sigue el intercambio de representantes personales entre el Presidente y el Papa. En el III informe de gobierno (noviembre de 1991) Salinas llama explícitamente a promover una nueva situación jurídica para las iglesias. La iniciativa presidencial en poco tiempo consigue cambios en las posturas de los priistas históricos típicamente anticlericales. Se entiende que la iniciativa del gobierno es pragmática y busca fortalecer su muy cuestionada legitimidad (Torres Martínez, 2014, 66) En pocos meses y mediando intensos cabildeos con la cúpula del Episcopado (Prigione, Corripio, Berlié, Suárez) se propone al Congreso la modificación a los artículos 3°, 5°, 24, 27 y 130 constitucionales. La aprobación de estos artículos aparece en el Diario Oficial (DO), el 28 de enero de 1992.

El cambio en el artículo 130, “otorgó personalidad jurídica a las iglesias y agrupaciones religiosas y prohibió la intervención del Estado en su funcionamiento interno, asimismo flexibilizó la incapacidad para heredar de los ministros de culto, al permitírseles cuando se trate de personas que no hayan sido auxiliadas espiritualmente por ellos y permitió que extranjeros fuesen ministros de culto en el país” (Carrillo Nieto, 2010). El 3°, reconoció el derecho de las iglesias a participar en la educación primaria y secundaria. El 5° eliminó la prohibición del establecimiento de órdenes monásticas. El 27, reconoció el derecho de poseer y administrar bienes y a administrar instituciones de beneficencia pública y privada. El 24, flexibiliza la prohibición de celebrar actos de culto público fuera de los templos; y se adiciona que el Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna (Galindo, s/f, 469).

Durante los debates y arreglos entre el gobierno y los representantes del episcopado se generó una intensa reacción de la CIRM acusando que el proceso de reforma se resolvía como un arreglo cupular, sin tomar en cuenta a los distintos sectores de la Iglesia católica en México. Se dio un intenso intercambio que llegó hasta un comunicado directo de la presidencia de la CEM reconviniendo a la CIRM y sobre todo a su presidencia sobre sus posturas críticas.

Más controversia que la aprobación de la reforma, se generó tanto entre partidos políticos por un lado como en sectores del episcopado por el otro, con la promulgación de la ley reglamentaria de la reforma constitucional. Tras un intenso debate se aprobó y fue publicada en el DO la “Ley de Asociaciones religiosas y culto público”, el 16 de julio de 1992. Su aprobación y las facultades dadas a la Secretaría de Gobernación para regular y controlar a la Asociaciones Religiosas suscitaron todavía más debate al interior de sectores del episcopado y de otros actores eclesiales.

Documento	Quién lo emitió	Síntesis
Comunicado sobre las relaciones Iglesia-estado a todos los Superiores (as) Mayor	(10/01/92) Junta Directiva Nacional – José Morales, SJ Presidente de la CIRM	“La restitución constitucional del Estado de Derecho a la plena libertad religiosa [...] es un bien ambiguo. Se duda si beneficia a las iglesias o las deteriora. No se consultó al pueblo; no se ponderó su beneficio. Fue un arreglo intercupular; no es evidente que beneficie al Pueblo de D; pone en peligro la libertad para evangelizar.
Declaración sobre un comunicado de la CIRM en relación a las reformas constitucionales (1992)	(13/02/92) Consejo de Presidencia de la CEM, y Comisión episcopal para los Institutos de vida consagrada (Vera OP, López Mateos OFM), en <i>Documentos Colectivos del Episcopado mexicano</i> , Vol. III, 1987-1997, pp. 121-125.	Para dar su parecer sobre el comunicado de la CIRM comentando las reformas constitucionales y la actuación de la jerarquía católica. Juzga el comunicado de CIRM falso, injusto y calumnioso; desmiente a la presidencia de la CIRM, pues ha dado mala información y mala formación de criterios. Niega que hubiera diálogo de cúpulas para conseguir el reconocimiento, sino un diálogo no oficial.

		Acusa a CIRM de ejercer un magisterio paralelo.
Información a los Superiores (as) sobre el conflicto entre la Junta Directiva Nacional y la CEM	(22/04/92) J. Morales SJ, presidente de la CIRM	Desconoce que la carta de enero se entregara a la Prensa; reconoce que existen expresiones poco cuidadas; se urge al diálogo; hay una lectura prejuiciada de la carta de CIRM. Sostiene su análisis: “la Iglesia puede ser sometida y controlada jurídicamente...”
Declaración sobre la nueva “Ley de Asociaciones religiosas y culto público”	(13/08/92). Asamblea Plenaria de la CEM (presidente Suárez y secretario Godínez).	Consideraciones de los obispos ante el nuevo marco jurídico. El reconocimiento jurídico permite mejor manera de ejercer la misión eclesial. El derecho a la libertad religiosa en la educación no está todavía plenamente reconocido; y algunas otras medidas expresan desconfianza y recelo hacia la jerarquía eclesiástica. Estas limitaciones pueden superarse pronto. Llama a los presbíteros y religiosos a despojarse de prejuicios históricos e ideológicos.
Carta de la Presidencia de la CIRM al Presidente de la CEM	(17/09/92) Morales y Presidencia de la CIRM	Preocupación por el precio que la Iglesia tiene que pagar por el reconocimiento.

La CIRM como instancia de articulación de los religiosos, fuera del proceso de la Reforma

La Reforma constitucional, considerada desde los religiosos organizados en la CIRM, fue una negociación cupular entre el *Club de Roma* (que incluía al Delegado Prigione y a los obispos Posadas, Berlié, Cepeda) y la cúpula salinista. La CIRM, como instancia interorganizacional de los religiosos, que había funcionado como espacio de toma de posturas comunes, reivindicando el campo y el punto de vista de las congregaciones, hizo pública su inconformidad. Se generó un conflicto abierto, expresado en comunicados de ambas partes, lo que no suele suceder en la Iglesia en México, en la que los conflictos difícilmente se ventilan públicamente. Esquemáticamente éste fue el proceso de confrontación.

Los religiosos, afirma el entonces presidente de la CIRM, Morales SJ, solo una vez fueron convocados a una reunión con Salinas de Gortari, para dar su opinión sobre la relación Iglesia estado y alguna otra cuestión en torno al aborto y grupos de “narcosatánicos” (sic); pero más allá de esa reunión protocolaria, estuvieron

marginados de la negociación. Su oposición fundamental se manifestó a través de la Presidencia y se refería al modo de gestionar los acuerdos. Les parecía una concesión a cambio de sumisión y control a la Iglesia en México: “reconocimiento jurídico por libertad”. Lo que pareció evidente con las medidas derivadas de la reglamentación.

Las nuevas vías de control del Estado a la Iglesia a partir de 1992

La aprobación de la Ley reglamentaria de la reforma constitucional (Asociaciones religiosas y culto público, 1992) despertó un descontento más amplio que la misma reforma, tanto entre obispos como de los religiosos y sectores de laicos. Tres elementos causaron mayor controversia: la obligación de registrarse como Asociaciones Religiosas ante la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación y de registrar a los ministros de culto (LARyCP, 1992, Art. 6) La restricción a las Asociaciones (A.R.) en la posesión de bienes, a aquéllos que se justifiquen para el cumplimiento de su objeto excluyendo fines de lucro (1992, 7, 16) y la posibilidad de que Gobernación dictamine sobre la posibilidad de que adquieran más bienes (1992, 17). Se suma la imposibilidad de poseer o administrar medios de comunicación masiva (1992, Art. 16) y la aplicabilidad de un régimen fiscal específico (1992, 19) (Canto y Pastor, 1997, 109-113).

En la práctica la mayoría de las congregaciones religiosas como todas las diócesis de la República mexicana se registraron en Gobernación. En marzo de 2017 existen 350 asociaciones religiosas (matrices o derivadas de las matrices) que corresponden a congregaciones religiosas masculinas (SEGOB, DGAR, 2107a); y 4333 clérigos que pertenecen a congregaciones religiosas (SEGOB, DGAR, 2107b), mientras que no existe mayor injerencia de la Dirección General de Asuntos Religiosos en asuntos internos o de dictaminación sobre el patrimonio de los institutos. Otra cosa ha sido el régimen fiscal de las A.R.

La relación entre las Congregaciones y la autoridad y el sistema tributario en México ha transformado al menos el subsistema administrativo de los institutos religiosos. En 1997, la Secretaría de Hacienda elabora criterios aplicables a las A.R. para

aclarar el tratamiento fiscal que se les dará. (Morones y Rivas, 1999, 147). Progresivamente esta normativa se ha complejizado y se ha ajustado a los procedimientos tributarios electrónicos como hoy están generalizados en México (SHCP, SAT, 2017). Entre los elementos que permanecen se encuentra:

- Se les exenta del pago de Impuesto sobre la Renta por los ingresos que perciban en el desarrollo de su actividad religiosa; que siempre debe abstenerse de fines de lucro o preponderantemente económicos (1999, 150). El punto está en definir las actividades que forman parte del objetivo de su asociación y cuáles no; en ese sentido la autoridad siempre mantiene una posibilidad coercitiva que hasta ahora no ha ejercido.
- Tampoco pagarán impuestos los ministros de culto por los ingresos que reciban de la A.R. para su manutención, siempre que no exceda tres salarios mínimos. Las demás actividades económicas estarán gravadas conforme al régimen fiscal general (SHCP, SAT, 2017., A, 1, a).
- Además, cuando tengan ingresos por prestar servicios a personas distintas a las que forman su asociación, en un porcentaje por arriba del 5% de sus ingresos pagarán el ISR. También lo harán por enajenaciones de propiedades hechas con fines de lucro.
- El requerimiento de expedir comprobantes fiscales electrónicos por ingresos que excedan determinada cantidad. (SHCP, SAT, 2017, II, b)
- El requerimiento de llevar el registro electrónico de todas sus operaciones y de tener la documentación comprobatoria, de modo “que pueda identificarse cada operación y el concepto al que se refiere...” (SHCP, SAT, 2017, II, a)
- Presentar declaración anual informativa respecto a ingresos y gastos a través de internet... (SHCP, SAT, 2017, d).

Para las congregaciones religiosas en México estas obligaciones, que han crecido y se han complicado con los años han implicado una complejización sin precedente, que en parte ha afectado a los sistemas administrativo-contables, pero que pretende alcanzar todas las actividades económicas de los religiosos y su acción pastoral. Entre ellas: - el crecimiento de los aparatos económico-administrativo de las congregaciones. Se contratan contadores en cada lugar, contadores centrales de las A.R., auditores, asesores y abogados fiscales según la actividad económica de

cada instituto que tiende a centralizar la contabilidad de las actividades económicas. –La centralización económica progresiva al interior de las A.R. – Fiscalización de los administraciones de las congregaciones sobre las actividades económicas de los templos, parroquias, otros centros y de los religiosos en particular; - presión para que en los centros pastorales y comunitarios se asuman los mismos criterios que en las administraciones provinciales por mucho mayor rendición de cuenta y transparencia del manejo económico.

e. ***El contexto como factor de institucionalización***

Los tres hitos reseñados para la vida religiosa a partir los inicios de los años 90 y a lo largo de la primera década del siglo XXI, evidencian factores intervinientes en el proceso de institucionalización de las organizaciones en estudio; se presume que son condicionantes del modo que la forma organizacional se ha configurado. Qué tipo de institucionalización ha ocurrido; si estos cambios ambientales se asumieron en las congregaciones por presiones, no como resultado de un proceso sino urgidos por imposiciones, respuesta a escándalos o determinaciones del Estado. Hay que saber qué cambios produjo en la forma organizacional, desempeño práctico y funcional; cuál es la forma y la extensión que responden a estas presiones del entorno (Scott, 2013, 86).

Por vía de la confrontación con la cúpula de la jerarquía tanto a nivel nacional como de la Santa Sede, los religiosos articulados en la instancia interorganizacional, CIRM, entre 1985 y 1997, alcanzan un nivel de articulación no visto previamente. Los eventos reseñados representan el momento de máxima movilización y visibilidad de los religiosos colectivamente, sobre todo a través de la CIRM. Después del escenario esbozado la presencia colectiva de los religiosos no evidencia otro momento semejante, más bien parece escenificarse un repliegue. La iniciativa de varios institutos de coaligarse para ofrecer juntos estudios de teología (IFTIM, 2000) y de filosofía (IFTIM, 2002) queda como interrogante en sus posibilidades de influencia mutua. La fuerza de las instancias de Iglesia jerárquica a nivel nacional y de Roma, se impone sobre los religiosos indiscutiblemente. Las congregaciones en lo individual buscarán los mejores modos de perseguir sus intereses. Su lugar, por

lo menos en la Iglesia católica en México, tiende a ser desplazado del circuito controlado por obispos y estructuras diocesanas. Allí se perciben amenazas y oportunidades para su reproducción social. (Entrevista a Vicente Monroy, MSpS, antiguo presidente del Consejo Superior del IFTIM).

La regulación estatal sobre las Asociaciones religiosas en México ha implicado, en primer lugar, más obligados que convencidos, incorporar profesionales de la contabilidad y la administración. La batería de expertos fiscales, contables y legales incorporados a las congregaciones es un paso primero que genera diferenciación funcional y práctica entre los subsistemas de una congregación; pero, sus implicaciones no han quedado allí. Los cambios, aun por razones meramente técnicas, se reproducen en cascada, generando nuevas tensiones al interior de los institutos, incorporando una racionalización novedosa de sus prácticas económicas.

Las implicaciones de la publicidad generada en torno a los casos de abuso de menores en la Iglesia, incluyendo a las congregaciones, no solo supone una pérdida de la autoridad moral de los ministros, como un proceso en curso y de larga data, sino que, aún más, obliga a revisar las innovaciones requeridas en su derivación posterior al interior de la Iglesia católica; sobre todo en la gestión de ambientes seguros. La manera de operar "el trabajo con los otros" (Dubet, 2006) de los clérigos empieza a crear un campo nuevo de interacción. De modo que ya no se trata solo de un ámbito restringido al auto legislación de la Iglesia. Crecientemente se inscribe en un nuevo campo como "locus de variables independientes que perfilan las formas organizacionales; como sistemas intermedios, que median entre las organizaciones y fuerzas societales más amplias" (Scott, 2013, 90). Es decir, el campo de las organizaciones religiosas comienza a someterse a intersecciones novedosas donde se juega la reconstrucción eventual de su credibilidad y un nuevo modo de participar en la arena de las entidades con crédito social auditado. Eso le implicaría incorporar montos desusados de regulación, escrutinio social, revisión de los subsistemas de funcionamiento y aun de revisar la pertinencia actual de algunas de sus cogniciones más tradicionales, como puede ser el supuesto desinterés de quienes ejercen el ministerio presbiteral. Se trata de un campo en construcción junto con otros actores

sociales con los que los actores de Iglesia no están acostumbrados a interactuar con parámetros técnicos, jurídicos, de rendición de cuentas y mutuo escrutinio.

Los tres hitos revisados desde la perspectiva abierta de las organizaciones y el enfoque institucionalista ponen el énfasis en procesos de cambio venidos del entorno y con un fuerte carácter conflictivo, en los que se juega el sometimiento y la identidad, la inercia y la voluntad de cambio, la modernización intraorganizacional y la obligación terminante de cambiar y adecuarse a normas mínimas que prevengan aun de lo criminal.

VI. De la definición al desempeño de las organizaciones de vida religiosa en México

a. La definición de las congregaciones religiosas como organizaciones

Según la definición de Paul-André Turcotte (2001, 170) ya referida, las congregaciones religiosas son grupos minoritarios de creyentes católicos, en parte funcional y simbólicamente ajustados a su entorno, y en parte, diferenciados de él. Nadie nace religioso. Alguien se convierte en tal a través de la profesión de votos (promesas voluntarias) motivadas religiosamente de castidad, pobreza y obediencia, después de vivir integrado en una comunidad cierto periodo de prueba y entrenamiento, esencialmente dedicado a la asimilación práctica y funcional de un sistema de referencias, parcialmente distinto al de la sociedad en general y aun al de la masa de creyentes de su iglesia. La distinción buscada por los religiosos tiene rasgos totalizantes, se vive en cierta separación del resto de la sociedad y provoca tensiones y transacciones simbólicas e institucionales con sus mismos miembros y organización, y con su iglesia y la sociedad.

Como ya se presentó esquemáticamente, desde la perspectiva de la sociología de la religión, siguiendo a Weber (2004, 2009) y a Troeltsch (en Turcotte, 2001, 169), la congregación y a la orden religiosa se la puede comprender desde la distinción iglesia – secta (Wach, 1946; Francis, 1950; Hill, 1971; Hill 1973; Turcotte 2001, 171-173; Hernández Mostaza, 2002; Castón Boyer y Ramos Llorente, 2003; Prat, 2015) y también como una comunidad utópica y de protesta (Seguy, 1971, 1984; Turcotte, 2004) y como un grupo liminal (Turner, 1988). El siguiente cuadro esquematiza la primera noción que es capital.

Distinción Iglesia – secta – congregación		
Iglesia. Un cuerpo grande y diverso de creyentes que tiene relaciones complejas con la sociedad en su conjunto, “el mundo. La Iglesia no desea asimilarse a él completamente, pero tampoco distinguirse radicalmente.	Secta. Una minoría de creyentes que cultiva la distinción radical del resto de la sociedad cultural y religiosamente. Desea distinguirse netamente del mundo. No se permea de sociedad.	Congregación. Al modo de la secta se funda en el virtuosismo ascético y religioso. Se espera un compromiso ético totalizante de parte de sus adherentes que se distancia de la sociedad.
Se caracteriza por la convivencia y la negociación con las formas vigentes en la sociedad.	Se caracteriza por la intensidad y la radicalidad. Expresa su disidencia social y religiosa a través de la afirmación pública de su diferencia en cada aspecto de la vida.	Se caracteriza por estar integrada y pertenece a la Iglesia. Por definición nace y requiere aprobación de la Iglesia.
Se sostiene en la aculturación en las masas y de las masas.	Se sostienen sobre el testimonio de un pocos disidentes y la incorporación de los conversos.	Se sostiene por la capacidad de vivir la diferencia sin romper con la Iglesia.
Gana terreno social, penetrando las culturas, y por tanto buscando la interacción y el acomodo con los poderes civiles.	Gana terreno social confrontado la ética vigente de los dirigentes de las	Gana terreno social dependiendo del espacio efectivamente se le concede en la sociedad, incluyendo a la Iglesia.

	iglesias y del poder civil.	
Interactúa con el poder civil aceptando compromisos que implican dejar de lado ciertas exigencias basadas en la ética religiosa; con una visión que pretende “ganar” progresivamente a los de fuera	Interactúa confrontándose públicamente con los poderes o separándose para asegurar su diferencia.	Interactúa al poner en práctica estándares de vida que no se conforman con las normas mínimas de iglesias y sociedad, protesta mostrando la utopía.
Su estrategia con el poder civil es de negociación siguiendo el modelo de mercado, buscando la intersección de intereses y no aniquilar al adversario.	Su estrategia es resaltar las diferencias y agudizarlas, evidenciando al poder.	Su estrategia es atraer por la puesta en práctica del ascetismo y virtuosismo religioso.
La iglesia está más orientada a la gestión y dominio de la administración de los bienes sagrados en un determinado territorio.	La secta está más orientada al proyecto histórico universal y de futuro, sin atender al dominio del territorio.	Las congregaciones están más orientadas y comprometidas con un proyecto de carácter futuro y universal que de carácter espacial debido a la movilidad de sus miembros, sin ligarse a un territorio.
Se ve obligada a asumir la misma doble ética que implica la inclusión de creyentes radicales junto a creyentes que se conforman con vivir los mandamientos.	Se ve obligada a defenderse del poder civil y eclesial hasta el punto de la romper con él y excluir de su interior las tendencias contrarias y peligrosas para mantener su diferencia.	Se ve obligada a confesar la primacía de los bienes espirituales distribuidos por la iglesia por sobre la perfección personal adquirida por sus miembros.
Las transacciones entre la Iglesia y la congregación religiosa no solo refieren a negociaciones sino que incluye el trueque de	No hay transacciones entre la iglesia y la secta. Se descalifican mutuamente.	En la transacción entre Iglesia y congregación ésta aporta al crecimiento de la institución, contribuye a su arraigo en

bienes que pertenecen a cada una de las partes. La iglesia regula y enmarca la doctrina y las prácticas de las congregaciones.		culturas o territorios nuevos y dota de soporte organizacional a la intensidad de la creencia desde dentro de la Iglesia y por lo tanto provoca reforma y renovación.
--	--	---

Como ya se presentó, Víctor Turner (1988) profundizó la concepción de lo liminar, entendido como estado marginal, que sirve en los momentos de tránsito, casi siempre a través de ritos de paso para facilitar la transformación en cierge. Turner caracterizó a los monasterios y ciertas formas de vida consagrada situada en los márgenes sociales y encarnando aspiraciones de algún modo colectivas (como la hermandad universal o la renuncia a los bienes) como un estado liminar permanente (1988, 150).

b. La organización de vida religiosa y sus miembros: desempeño práctico

Las congregaciones religiosas están formadas por creyentes, hombres o mujeres, que comparten una cosmovisión ideológica y práctica con otros creyentes. Se incorporan individual y voluntariamente a alguna de estas organizaciones dentro de la tradición de la Iglesia católica y sujeta a ella, con pretensión de permanecer toda la vida. Los miembros de una congregación que profesan definitivamente pertenecer a ella, lo hacen bajo requisitos específicos, obligatorios y predeterminados. Centralmente se obligan a mantener la convivencia bajo el mismo techo, a practicar la comunidad de bienes, la dependencia de quien ejerce la autoridad y el celibato.

Vistas como organización, la congregación religiosa exhibe rasgos de muy *baja complejidad* (Puga y Luna 2012, 86-87)⁴⁴ primero porque los miembros desarrollan un alto grado de dependencia de la organización, y también entre ellos, pero sólo en cuanto son miembros de la organización. Además, al integrarse a una congregación, los religiosos subordinan su autonomía individual respecto a buena parte de sus decisiones, acciones, posesiones y movilidad a la organización, representada por sus dirigentes según su propia tradición.

En los institutos religiosos se crea una cultura organizacional fuerte (Hacht 2006) porque está saturada de supuestos o *asunciones* dependientes de la visión religiosa estricta, radical o virtuosa (Weber, Troeltsch, Turcotte 2001 Hill, 1971, 1973; Seguy, 1984; Wittberg, 1994) sostenida por los miembros, con tonos semejantes a los de la secta religiosa, que se manifiesta en expectativas mutuas y en escalas de *valores* muy definidos. Por ejemplo, la disposición a compartir los bienes, la disponibilidad a habitar y trabajar donde y en lo que se les envía, la procuración del celibato. La vida religiosa en su cotidianidad se realiza a través de un complejo sistema de *artefactos* (2006, 189) (concreciones, cristalizaciones o mediaciones) interdependientes, que conjugan y reflejan las asunciones básicas del grupo, las expectativas mutuas y los valores nucleares referidos a su estatus de consagrada. Tales artefactos son prácticas de vida cotidiana, lugares de residencia y su ordenamiento, códigos de vestido y otras señas de identidad, modos de relación entre ellos y con los de otros de fuera y discursos.

A pesar de la diversa procedencia de clase social, regional y hasta nacional, los religiosos, perteneciendo a su instituto, desarrollan una identidad autonominativa sólida (Giménez, 2002). Es decir, por los intensos intercambios que sostienen a lo largo del tiempo consiguen identificarse como semejantes, herederos de una

⁴⁴ El grupo REDA (2012, Red de estudios sobre desempeño asociativo, UNAM) ha desarrollado la categoría de *complejidad* para medir el desempeño a las distintas organizaciones según sus propiedades constitutivas. La complejidad se establece en un continuo que va de la Baja complejidad: asociaciones estables con objetivos conocidos y bien definidos y cohesión basada en la identidad, con criterios estrictos para la membresía; la Alta complejidad refiere a sistemas asociativos más a o menos recientes que reflejan la aparición de procesos simultáneos de diferenciación, autonomía e interdependencia entre subsistemas distintos como el Estado, el mercado y la sociedad civil. (Puga y Luna coordinadoras, 2012, *Protocolo para la evaluación de asociaciones*, UNAM, México, p.85-86)

tradición y desde esa identidad sostienen pretensiones de reconocimiento del resto de los creyentes y de la sociedad. De modo parecido a la secta, a la comunidad de religiosos le interesa distinguirse netamente de la masa de los creyentes y de la sociedad (“el mundo”), aunque sin romper con la Iglesia en cuyo seno surgen y se desarrollan. Se distinguen de la masa de creyentes tanto por su cosmovisión religiosa virtuosa o radical como por sus particulares prácticas de vida y por las finalidades de la organización que cada miembro se apropia enteramente, aunque siempre manteniendo la capacidad de aportarle a su congregación según su personal carácter, cualidades e inclinaciones.

La organización de vida religiosa visible en cada instituto pretende orientar el *sistema natural* (Scott 2003) a través de normar la interacción con estándares definidos y diferenciados. En ese sentido también se le puede caracterizar como asociación de baja complejidad, porque el ritmo de los cambios y la redefinición de fronteras no suceden intempestivamente ni suele determinarse por coyunturas o según personalidades individuales (Puga y Luna 2012, 88). Además, la autonomía e iniciativa de los miembros individuales se propicia siempre y necesariamente en dependencia del marco de racionalidad que anima a la congregación; que tiende a ser estable, a reducir la incertidumbre y la contingencia propias de la interacción entre actores altamente diferenciados como ocurre en sociedades complejas.

Los artefactos que pueblan la interacción de los religiosos (ejercicios religiosos, hábitos de consumo, disposición de tiempos y lugares de habitación, convivencia y trabajo, códigos de relación, épicas colectivas, formación ideológica y práctica, trayectorias típicas de los individuos, representaciones compartidas, normas de conducta exigibles, entre otros) se justifican y adquieren legitimidad en cuanto realizan los valores y configuran las expectativas preferidas y en cuanto se asimilan a alguna tradición válida para la organización. (Hacht, 2006, 189)

En la medida en que estos rasgos se configuran eficazmente los miembros de un instituto no solo se reconocen en una identidad auto asignada (“un nosotros”) sino que también se incentiva una importante diferenciación respecto a los otros. Se produce la identificación de todos los que no pertenecen al nosotros (“un ellos”) que

categoriza socialmente, delimita fronteras, asigna modos de relación y da sentido a la diferencia (Tilly, 2005, 8; Chihu, 2002, 7).

La diferencia o distinguibilidad (Giménez 2002, 39) elevada por los religiosos, se comprende en términos de una autocomprensión específica: el llamado trascendente a una vocación y a una misión intrínsecamente relacionada. Ésta se cumple intensificando el compromiso religioso y ético cristiano y haciendo socialmente visible esa percepción de la realidad, para desafiar su entorno, principalmente a aquellos que se confiesan en la misma fe (Turcotte 2001, 171). La congregación como la secta, expresa su disidencia social a través de la afirmación más o menos visibilizada de su diferencia en todos los órdenes de la vida, criticando principalmente por el testimonio espiritual, pero también a través de la acción, la ética asumida por la Iglesia y el poder civil. Pretenden ser una cierta protesta intra-institucional e intramundana, adquiriendo rasgos en contextos de comunidad utópica (Frank, 1950, Seguy, 1971).

Como la comunidad religiosa no está fuera de la Iglesia sino enraizada, auspiciada y controlada por ella, el desafío que da sentido a su existencia se realiza al modo de una protesta interna a la Iglesia y externa a la sociedad; que sin excluir el conflicto abierto, el distanciamiento de prácticas y esquemas de valoración, suele realizarse de modo testimonial, haciendo presentes los valores radicales o primigenios de la adhesión religiosa cristiana (Seguy, 1984, 62-64) La autoconciencia, es la de la imagen bíblica de un “pequeño resto fiel” (Isaías 10,20) que se beneficia de una llamada particular a realizar mediante la perfección personal (Hill, 1971, 57) una suerte de adelanto de la utopía propia cristiana. En ello cobra sentido el carácter liminar.

Bajo esta lógica, la finalidad y el propósito de la organización de vida religiosa es estable y prácticamente inmodificable, aunque atiende a variaciones según lo que llaman “signos de los tiempos”, es decir, la consideración religiosa de contextos sociales y epocales. También según el “carisma” de cada grupalidad, entendido aquí no en sentido weberiano sino como el carácter específico de cada instituto y también según la radicalidad, perfección y capacidad de realización de los miembros

individuales. La medida de esta adhesión de los que pertenecen produciría distintos efectos de eficacia en el desempeño práctico de la organización (Puga y Luna, 2012, 93).

En la medida en que los artefactos que anudan su vida interna y su presencia social realizan la diferenciación y el reconocimiento social pretendido colaboran a que se enriquezca la simbolización de su distinción y se interpreten como válidos los supuestos básicos que le dan sentido (Hatch, 2006, 190).

La vida religiosa reclama la continuidad de su identidad a lo largo de gran parte de la historia de la Cristiandad; enfatizando estratégicamente la persistencia más que el cambio (Vaticano II, PC 1)⁴⁵. Contar con dicho hetero-reconocimiento de parte de las instancias oficiales de la Iglesia y en alguna medida de la sociedad, le es indispensable para aspirar a intercambios con el entorno que le otorguen espacio social para su reproducción, a adquirir niveles de autonomía y consecución de recursos humanos y materiales.

La finalidad y el propósito de las congregaciones, que no cambia sino se adapta según la interpretación religiosa de los contextos y acontecimientos, se escenifica a través de cursos de acción intencionales y articulados en todos los órdenes de la vida, en algunos casos dotando de sentido hasta detalles de la cotidianidad (como los modos de comer). De esa forma la organización adquiere un carácter totalizante, en el que el que la racionalidad configura la interacción, acercándose entonces a la caracterización de institución total (Goffman, 1961). El ejercicio de simbolización continua de los múltiples artefactos que articulan la cotidianidad interna suele ser densa y apunta a reforzar la intensidad del compromiso religioso. Así se lograría que la congregación cumpla con los objetivos de la socialización del individuo que pertenece a ella, que al mismo tiempo se experimenta socializado, sujeto y libre (Dubet, 2006).

⁴⁵ Refiere al Decreto del Concilio Vaticano II, aprobado en 1965, que lleva por nombre *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa* o según sus palabras iniciales en latín, *Perfectae Caritatis*.

La identidad organizacional se visibiliza a través de sujetos sostenidos por múltiples “soportes de identidad”, que se han nombrado artefactos, siguiendo a Hacht (2006). Los individuos encuadrados en esa densa red de soportes de identidad como son las prácticas religiosas cotidianas, las disposiciones físicas del lugar de habitación, los cuidados y reforzadores dispensados institucionalmente y las interacciones sociales que suelen sostener con los allegados laicos, les permite experimentarse, paradójicamente, como sostenidos por sí mismos y desde el propio interior (Martucelli, 2007, 2010a, 2010b).

Las representaciones simbólicas que dan sentido a la pertenencia a la Congregación se derivan de la interacción mediada por los artefactos que expresan los valores, refuerzan la pertenencia aun a través de interpretar las dificultades y conflictos internos y externos. La cohesión que se genera es también un nuevo insumo para simbolizar la trayectoria de la organización y recursivamente producir cohesión incrementada, participación voluntaria y comprometida de los miembros; por tanto, mayor legitimidad interna. La cohesión interna del grupo se relaciona con la confianza y el aumento del capital social (Puga y Luna 2012, 100), con el que se caracteriza la presencia de la congregación en los contextos en los que arraiga.

Los dilemas que Ángel Panebianco (1993, 27-61)⁴⁶ establece para comprender el derrotero organizacional de los partidos, son aplicados a la organización de vida religiosa de acuerdo a los rasgos organizacionales expuestos. En las congregaciones religiosas los dilemas o tensiones entre el sistema racional y el sistema natural se decantarían idealmente –según esta explicación- por un predominio de la racionalidad normativa y de los fines oficiales sobre el sistema natural, comprendido como multiplicidad de actores, grupos e intereses. Respecto a la tensión señalada por Panebianco entre adaptación al entorno o su

⁴⁶ Ángel Panebianco en su estudio sobre los *Modelos de partidos* (1993), comienza desarrollando los problemas, que tratados como dilemas, los partidos enfrentan como organizaciones, semejantes a cualquier otra organización. Aunque no se estudien partidos sino otro índole de organizaciones, como en este caso, los dilemas desarrollados por el autor expresan una profunda comprensión de la organización en su dinámica. El habla de cuatro dilemas organizacionales que aquí se irán utilizando para evidenciar las tensiones que ocurren en la congregación religiosa. Cada uno se describe aquí inicialmente y se explica al momento de utilizarlo para la explicación.

transformación, esa voluntad "misionera" de cambio del ambiente se sostendría en la medida en que efectivamente los religiosos se diferencien de su ambiente como le ocurre a la secta. Es decir, en la medida en que los artefactos, simbolizaciones, supuestos y valores permanecen orientados a diferenciarse del entorno y a transformarlo según su ética religiosa. Respecto a la tensión organizacional entre incentivos colectivos –de corte simbólico y material, de reconocimiento y aumento de la cohesión – e incentivos selectivos que satisfacen los intereses individuales, sin lugar a dudas, los institutos religiosos están diseñados para favorecer los incentivos colectivos, simbólicos y espirituales. Eso se evidencia en las formas equitativas de distribuir los bienes comunes, en la dependencia material del instituto, en la renuncia a poseer bienes propios aun los derivados del propio trabajo y en el desarraigo constante de territorios y relaciones.

c. La continuidad de las organizaciones de vida religiosa en el tiempo

47

A manera de síntesis de la densa descripción anterior y como puente con el análisis posterior se presentan elementos que refieren a las condiciones de la continuidad histórica de este modo organizado de vivir lo cristiano.

En primer lugar, la continuidad histórica de las congregaciones es asegurada por la permanencia de la regla de vida y sus ritos a través de la incorporación ininterrumpida de nuevos miembros. La permanente socialización de esos miembros, cultivada a través de la simbolización constante de sus prácticas en concordancia con los orígenes y la tradición confiere legitimidad interna, expresada en adhesión, confianza y cohesión (Puga y Luna 2012), en grado suficiente para pugnar por el reconocimiento público de su identidad. De otra manera el instituto pierde incentivos para incursionar en la sociedad y se repliega en falta de iniciativa,

⁴⁷ Esta elaboración tiene como referente en todos sus elementos a Turcotte (2001, 173 y ss)

ocupados en conflictos internos y en procurar incentivos selectivos (Panebianco 1993).

Ese reconocimiento público exige cierto grado de plausibilidad social del proyecto, y por lo tanto implica evidenciar la pertinencia, la recepción y algún grado de negociación con la autoridad eclesiástica y civil. En otras palabras, supone poner en juego su capital social (Garvia 1998, 26) y acrecentarlo ante nuevas condiciones contextuales. De allí se obtienen recursos indispensables para su continuidad: reconocimiento, capacidad de influir, nuevos miembros y recursos materiales.

Los escritos normativos, los planes de coordinación y acción y los intercambios cotidianos se basan frecuentemente en evocaciones y mensajes implícitos o explícitos referidos a su razón de existir. En una congregación religiosa con fuerte cohesión la socialización común y continua dispensa de la necesidad de demasiadas explicaciones. Las inevitables divergencias o conflictos al interior son atenuados, usualmente, a expensas del individuo y por medio de la persuasión y el consenso, aludiendo a la obediencia.

La coherencia interior desarrollada entre mecanismos de decisión, esquemas de participación y confianza en la dirigencia, incentiva la comunidad de interpretación (Puga y Luna 2012, 99-101) y así asegura la adhesión constante y cotidiana de los individuos. Los constreñimientos a la libertad individual son básicamente aceptados en nombre de la permanencia del grupo, de la misión y del bien actual y trascendente del religioso.

Una combinación de condiciones cotidianas de desempeño interno cohesionadas y legitimadas, junto con discursos y actividades encuentran nichos de recepción en la Iglesia y la sociedad, mediante intercambios eficientes mutuamente redituables con distintos sectores sociales que fomentan la vitalidad de la identidad consagrada y el incremento de capital social de la congregación en la Iglesia y la sociedad con la correspondiente consecución de recursos.

d. Las organizaciones de vida religiosa sus miembros y sus interacciones

Los rasgos que exhiben congregaciones religiosas en México, medio siglo después del Concilio Vaticano II no corresponde enteramente a la esquematización estructural desplegada. Con qué rasgos, cómo y bajo la concurrencia de qué factores ocurre el desplazamiento observable y qué arreglo organizacional (Tirado 2015) exhibe y cuál es el ethos que se percibe dominante o que está imponiéndose; esa la cuestión central a evidenciar empíricamente por la investigación.

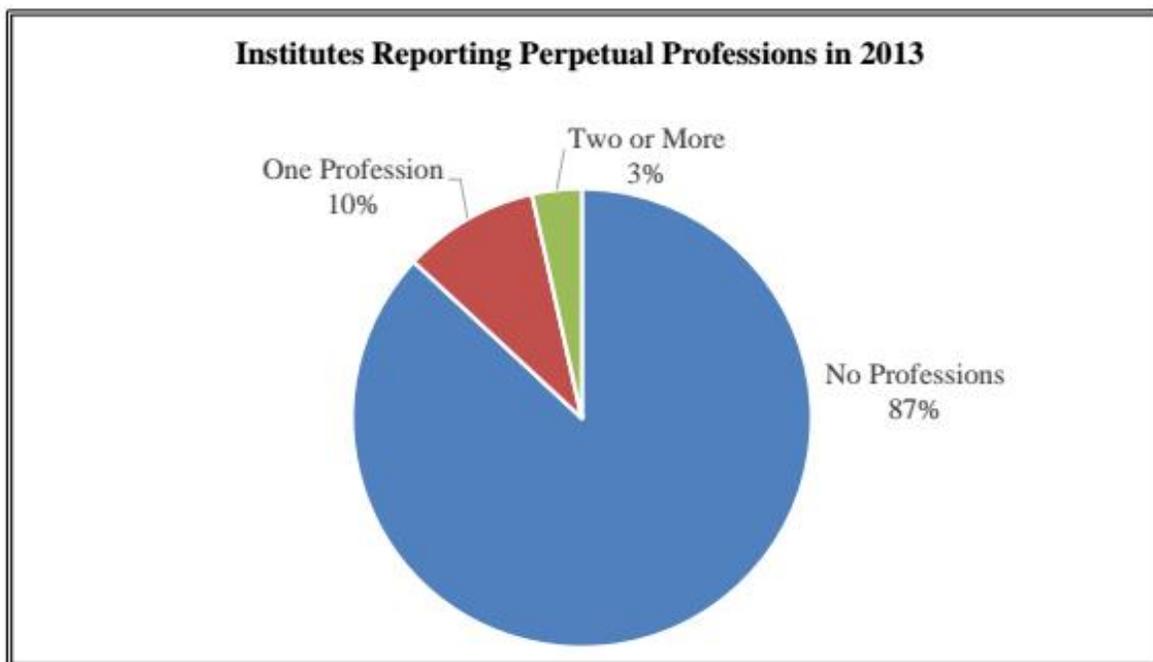
En el análisis organizacional de los partidos, Panebianco (1993), propone analizar la dinámica organizativa real, mecanismos y modalidades con que las organizaciones hacen frente a las presiones que se ciernen sobre ellas. Analíticamente, Panebianco evidencia que no hay correspondencia entre el objetivo y finalidades de los partidos y su organización efectiva (1993, 28); además de que los partidos se atribuyen finalidades en concordancia con su ideología, aunque no se reflejen necesariamente en sus prácticas (1993, 29). Esa precaución analítica es aplicable a las organizaciones de vida religiosa y corresponde rastrearla desde la mirada de sus miembros.

Las congregaciones religiosas existen porque tienen miembros. En alguna medida siguen incorporando a nuevos, y en alguna medida, los que lo hicieron años atrás se mantienen dentro de la organización. Ésta es la primera e indispensable condición de vitalidad. Cuando un instituto ya no incorpora nuevos miembros que comiencen a vivir dentro de sus casas, con sus prácticas, haciendo circular sus discursos para interpretar el acontecer, y hacer presente su intervención social, entonces está en proceso de disolución, aunque tal desenlace se extienda por decenios. (Hernández, 2016)

En la larga historia de la vida religiosa en la Iglesia católica es constante la desaparición de comunidades, congregaciones y órdenes. Hostie (1973) y Wittberg (1994) muestran extensivamente los factores que inciden en ciclo de vida de los institutos hacia el descenso y eventual desaparición. Según Gay (1988, 3), solo el 30% de las órdenes y congregaciones que han sido fundadas existen actualmente. Turcotte (2001b, 166) asegura que el primer y mayor reto que enfrentan los institutos religiosos actualmente es seguir existiendo.

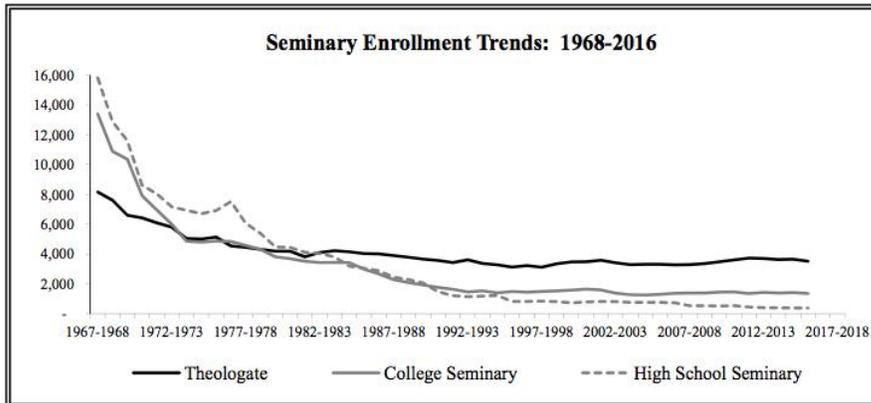
Como se ha mostrado en un apartado anterior, prácticamente toda la bibliografía que habla de vida religiosa desde dentro y desde las ciencias sociales caracteriza el descenso numérico de sus efectivos a partir de 1965 (Estrada 2008, 11). Ocurre después de una larga etapa de crecimiento y bonanza comenzada a finales del siglo XIX, especialmente floreciente en México. La tendencia no ha cambiado excepto en países del Asia sudoriental, India y en lugares de África.

El descenso es más agudo en los países del norte desarrollado, pero también incide crecientemente en América Latina. Se ilustra con los siguientes datos actuales de la vida religiosa y la formación de sacerdotes tanto diocesanos como religiosos en Estados Unidos y del número de religiosos en una de las congregaciones que se estudian.



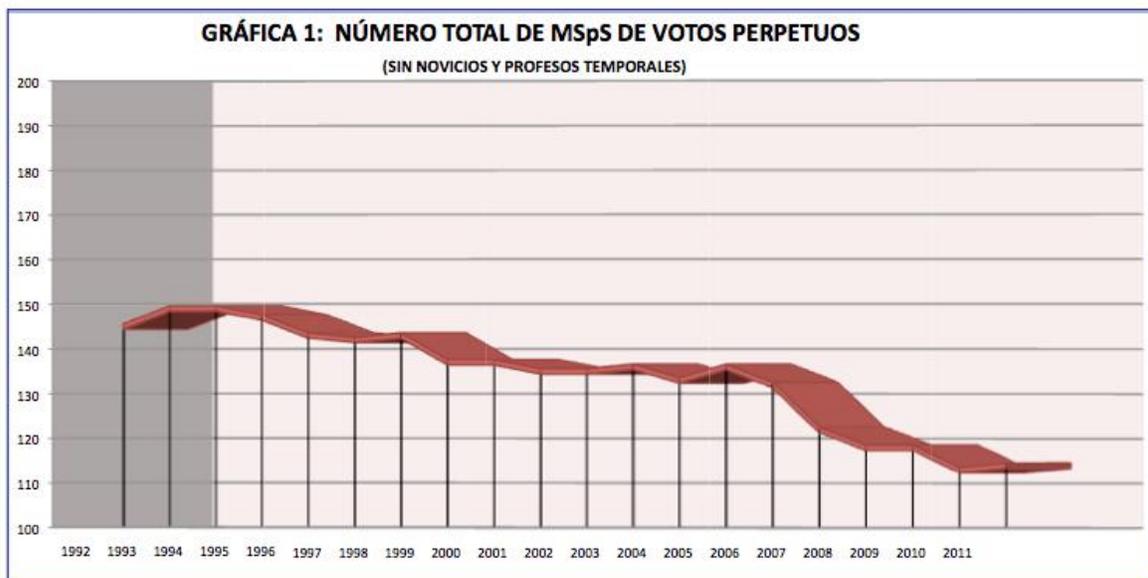
De los institutos religiosos en Estados Unidos, el 87% no incorporó ninguno en términos de compromiso definitivo y solo el 3% incorporó más de dos

candidatos(CARA,2014).

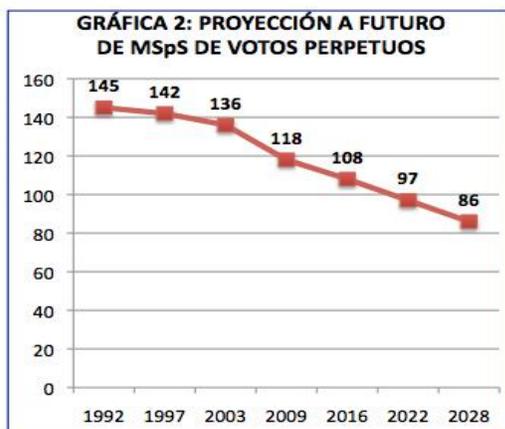


La tendencia, de los que ingresan a hacer estudios de seminario en Estados Unidos, refleja un descenso muy marcado que se extiende desde finales de los años setenta hasta los noventa y hasta al presente año; a partir de los noventa el descenso tiende a estabilizarse y se hace muy lento o se sostiene en los mismos rangos. (CARA 2106)

En los institutos que se estudian en México, como los Misioneros del Espíritu Santo (Provincia de México) la tendencia en los números totales es de descenso constante aunque la curva apunta a pronunciarse en los últimos años.



La tendencia en los próximos años, en el mismo caso de los Misioneros del Espíritu Santo, evidencia la agudización del descenso (MSpS, 2012).



Este cuadro muestra a los institutos estudiados en números gruesos.

Congregación	Alrededor de 1990	Hacia el 2015
Claretianos	115	62
Oblatos de María Inmaculada		70
Misioneros del Espíritu Santo Provincia de México	145	105
Orden de Predicadores	---	100

La referencia al número de ingresos, a los que permanecen y a su edad es el gran dato utilizado para interpretar lo que ocurre en las congregaciones en la última etapa del derrotero posconciliar. Las alusiones refieren tanto al sentido de existir el instituto, como al cuestionamiento de sus procesos de socialización diseñados para generar adhesión de los miembros. Del mismo modo se hace referencia a la posibilidad, pertinencia y calidad de sus relaciones con el entorno. Aunque el horizonte de disolución prácticamente no se reconoce explícitamente, sí flota en el ambiente.

Los religiosos de mayor edad y aun los de mediana edad, refieren constantemente el contraste entre lo que solía ser previamente al Concilio y en años inmediatos posteriores, hasta quizás 1970. Dice algún mayor: “estábamos acostumbrados a que había muchísimo chiquillo. Llegamos a tener 320 en 6 casas. 326 estudiantes seminaristas en todas las etapas...”

No solamente se trata de números, sino también de la valoración sobre la calidad de los ingresados. Probablemente motivados por la mitificación que opera la distancia y por la necesidad de encontrar un asidero que justifique y que dé sentido a la condición actual de la organización, se mira hacia atrás como tiempo mejor y se reitera que el talante de los que estaban dentro era distinto y mejor: “Gente muy cualificada, pensadores, gente más avanzada”. Parece que estos establecen su tiempo ya pasado y la calidad de los suyos como un hito irrecuperable: “La generación que terminamos en 70-72 con un compromiso muy serio que dura hasta hoy. De mi grupo [...] hicimos la profesión hasta la muerte, después de 3 años”.

En la confluencia de una clase media mexicana en rápida expansión y de una Iglesia católica muy reforzada y con halo de martirio tras el enfrentamiento de 1926 a 1929, remachando su pretensión de ser perseguida y así afianzar el proyecto social y político que la ha caracterizado, “usando de un pasado que no termina de pasar” (González, 2009), la vida religiosa en México experimentó un relativamente breve periodo de crecimiento vertiginoso entre 1950 y 1965-70.

De modo similar al resto de la Cristiandad, la vida religiosa mexicana registra el fenómeno que Raymond Hostie ilustra para toda la Iglesia,(1973, 306). En continuidad con el crecimiento muy vigoroso de finales del siglo XIX, el crecimiento de los institutos religiosos se profundiza en la primera mitad del XX. Las cifras de toda la Iglesia impresionan: entre 1900 y 1965 las congregaciones masculinas elevaron sus miembros de 135,000 a 335,000, es decir, en un 248%. Este crecimiento muestra un patrón definido: se extiende de los países católicos europeos (Francia, Italia, España) hacia las periferias sobre todo de América Latina y Norteamérica. Las congregaciones crecen y sienten que reclutan de entre los mejores; fugaz intersección que, sin embargo, comunica a los miembros que

ingresan en esa época una como certeza de permanencia incommovible. El éxito numérico de las congregaciones reforzaba, contenía, justificaba la pertenencia y hacía asimilables los sometimientos inscritos. Pertenecer a una congregación confería una ilusión de permanecer en el tiempo.

El mundo de las congregaciones religiosas se transformó tajantemente en pocas décadas. Progresiva pero sostenidamente los números, pero también el talante subjetivo de los miembros, el estrato social de origen, la consonancia e identidad de clase, la expectativa de crecimiento ininterrumpido se desvanecen. La lectura que los actores entrevistados hacen sobre los individuos dentro de los institutos es homogénea.

Hasta quien ingresó hace 20 años, y ronda los 40 de edad no puede reconocer continuidad en las identidades sociales y en las formas de pertenecer de los pocos que ahora están dentro con respecto a lo vivido por sí mismo: “Percibo a los jóvenes de otra manera a cómo era la formación antes. No cambian las Constituciones y las normas en la formación, [sí] cambian las cosas”. Independientemente de que fuera posible objetivar cambios muy pronunciados en los rasgos generacionales, lo que sí cambia indudablemente es el horizonte o la comunidad de interpretación (Puga y Luna 2012, 99) o las simbolizaciones que se tornan dominantes. Con el descenso numérico evidenciado en muy poco tiempo el horizonte de las organizaciones sufre un viraje en la manera de comprender la identidad sostenida en la pertenencia y sobre todo en la interpretación colectiva. Una serie de dinámicas individuo – organización se pueden explicar desde esta creciente debilidad institucional. Se cuestiona la propia pertenencia, se cuestiona la permanencia de la organización; se genera una presión intensa en los miembros obligados a conseguir resultados con menos recursos, sobre todo en lo que respecta a atraer nuevos miembros. Un horizonte desconocido, difícil de admitir pero actuante se impone, el de la amenaza de la disolución organizacional (Hannan y Freeman 1977, Hager 2004, Hernández 2016). En este horizonte se articulan una serie de fenómenos concomitantes que inciden sobre los institutos.

Distinto origen de clase, problemas de socialización y extrañamiento de clase

A diferencia de los años del auge vocacional en que los miembros procedían de la clase media urbana o de los grupos tradicionales de pequeñas ciudades y pueblos rurales de zonas del centro del país, en el escenario actual se registra un proceso de proletarización y una diversificación contingente de los ingresos, que en los últimos años literalmente pueden venir de cualquier lado, al tomar contacto con las congregaciones por vía de las redes electrónicas y de los sitios de internet y sin vínculo previo alguno. En el auge 1950-1965/70 ingresaron, como novedad, candidatos que cursaban carreras universitarias. Se registran de esa época religiosos procedentes de la UNAM, de carreras humanistas o de Derecho; del IPN, de las ingenierías, esos en la ciudad de México; de la Universidad de Guadalajara y del ITESO en el Occidente. Además de una gran cantidad de ingresados que se educaron en los colegios religiosos de las clases medias urbanas en ascenso en las grandes ciudades (en la Ciudad de México y Guadalajara: La Salle, Instituto México, Instituto Patria, Colegio de Ciencias y antes Cristóbal Colón, Colegio Francés, Colegio Cervantes para hablar de los colegios de hombres), además de los que procedían de colegios de religiosas que son muchos. Se perciben esfuerzos de familiaridad hacia sectores de las clases medias en ascenso de parte de las comunidades religiosas. De allí que los religiosos de mediana edad hacia arriba establecen una continuidad entre su origen familiar sociocultural y su ingreso a la congregación, afirmando o estableciendo un nexo de sentido, de coherencia y de lógica secuencial entre su propio origen y la elección tomada. “Formado en casa, en la escuela parroquial con las religiosas [y luego] en el seminario”.

El ascenso de la clase media en los años del Milagro Mexicano implicó aumento de la población, desplazamiento creciente a las grandes zonas urbanas, dotación de servicios de salud, vivienda y sobre todo, educación como palanca del aumento de ingresos y la movilidad social. La población menor de 15 años en 1970, representaba 46% del total, (Aguilar Camín y Meyer, 1989, 207ss). En ese ascenso se intersectan las congregaciones religiosas, al menos durante unos años, y reclutan en ese espacio social. Sirve de indicio ubicar la localización de las fundaciones de templos y parroquias realizadas entre 1950 y 1970 por las congregaciones masculinas en la Ciudad de México y otras ciudades. La nueva

localización indica una mira para empezar o seguir siendo clase media y así proyectarse al futuro. A diferencia de las fundaciones anteriores localizadas en el centro de las grandes ciudades que empiezan a despoblarse. Este desplazamiento hace evidente la búsqueda de concurrencia de las congregaciones y clases medias.

Congregación	Antigua ubicación	Fundación entre los años 1950-70	Nueva ubicación
Claretianos	San Hipólito, Centro, Cd Mx	Parroquia Corazón Inmaculado de María	Col del Valle, Benito Juárez
		Parroquia San Antonio Claret	Narvarte, Benito Juárez
Misioneros del Espíritu Santo	San Felipe de Jesús, Centro, CdMx	San José del Altillo,	Col. Sta. Catarina Coyoacán
		Parroquia Santa Cruz	Pedregal de San Ángel, Coyoacán
	Templo de la Conchita, Centro, Pue.	Templo de María Madre de la Iglesia	Huexotitla, Puebla
Dominicos	Templo de Candelaria, Tacubaya, CdMx	Parroquia Universitaria	Copilco Universidad, Coyoacán
		Templo del Redentor	Col. Roma, Cuauhtémoc
Congregación de la Misión		Parroquia de la Medalla Milagrosa	Narvarte, Benito Juárez
		Parroquia de la Medalla Milagrosa	Col. Bellavista, Puebla
Oblatos de María Inmaculada	Parroquia Guadalupe, San Rafael, Cuauhtémoc, CdMx	Sin nombre	Colonias Pradera, Esmeralda, GAM
		Colegio Vista Hermosa	Interlomas, Edo Méx

Redentoristas	San Gerardo Mayela, Centro Histórico, CdMx	Parroquia del Redentor	Col. Cuauhtémoc, Cuauhtémoc
		Templo del Divino Redentor	Jardines del Bosque, Guadalajara, Jalisco
Jesuitas		San Ignacio de Loyola	Polanco, Miguel Hidalgo
		Instituto Patria	Polanco, Miguel Hidalgo
		Colegio de Ciencias	Col. Country, Guadalajara, Jalisco
Agustinos		San Agustín	Lomas de Chapultepec, Miguel Hidalgo, Cd Mx
Misioneros Josefinos	Templo de Josefinos	Parroquia de San José	Portales, Benito Juárez, Cd Mx
Misioneros Pasionistas	Parroquia del Espíritu Santo y del Señor mueve corazones, Escandón, CdMx	Parroquia de la Pasión	Guadalupe Insurgentes, GAM, Cd Mx
		Colegio Possenti	Olivar de los Padres, Álvaro Obregón, Cd Mx

No solo es la reducción numérica lo que ha cambiado; es también la irrupción de candidatos que proceden de sectores proletarios, indígenas o con escasa referencia a sus obras. En las congregaciones se observa una dificultad para socializar a los nuevos ingresados en las prácticas de vida que mejor reflejan la clase social: hábitos de comida, consumo, facilidad para ciertos intereses en los estudios. Detrás no puede dejar de observarse un extrañamiento de clase de quienes perciben que la congregación va a quedar en manos de quienes no se conoce su origen. “Tienen problemas de raíz: psicológicos y de familia”. Sin mediar marcos analíticos, los actores se entienden a nivel micro; lo que aparece es un fracaso de los agentes de formación en la vocación y del dispositivo de la organización para incorporarlos: “Son más débiles los jóvenes y los superiores de ahora... el elemento humano es

más pasivo, con menos inquietudes; se acomoda mejor a la vida rutinaria [...] Los formadores tienen que enfrentarlo; no es algo que no busquen enfrentar; para eso han tomado cursos. Todavía no tienen resultados”. Se impone la constatación de que no se ha podido formarlos para una nueva relación con la sociedad.

Uno de los elementos indispensable de la reproducción de las organizaciones que se estudian es la manera en que se conoce, se acepta y se otorga reconocimiento a aquello que los religiosos aportan a la Iglesia y la sociedad. La percepción de la elección por la vida religiosa era de ganancia, porque se tenía el reconocimiento social necesario para que la obra adquiriera y aumentara su capital social. “[Nosotros]...si teníamos ideales; los jóvenes luchábamos por un ideal. Yo dejé la carrera porque quería un ideal de servicio a otras personas”.

En los últimos años los religiosos perciben que no se les conoce. Como un indicio, en la encuesta *Creer en México* (2013) sobre prácticas y representaciones de los católicos mexicanos, se pregunta por la percepción de los obispos, los sacerdotes, las religiosas y los laicos comprometidos, pero jamás por los religiosos.

A las congregaciones de religiosos dedicados a la enseñanza (Maristas y Lasallistas) se les ubica más como profesores que como consagrados; a las congregaciones clericales de religiosos se les identifica solamente como sacerdotes. Al menos en México la identidad y la tarea de los religiosos es prácticamente desconocida, entre otros factores por su escasa especificidad. Pero, además los religiosos perciben un nuevo giro en la recepción social de su identidad y eventual servicio a la Iglesia y la sociedad- A los religiosos (incluidos genéricamente como clérigos) y sus pretensiones se les mira crecientemente desde la sospecha y se sospecha de los que ingresan, aun desde dentro. Se trasluce en estas dos visiones:

Todavía hay gente que a lo mejor quiere valerse de la Congregación para formarse un poco y después, vamos a ver... Ahorita tenemos dos tlapanecos y de Oaxaca. Ellos pueden pasar porque [así] es la promoción, vienen acá, estudian lo que sea; [eso] puede ser porque ellos no contribuyen casi nada, se les está becando. De donde vienen, es gente paupérrima.

Unos que se entusiasman muy fácilmente, que parecen tener mucho interés y lo muestran. pero después como que se aflojan, a veces 5 ó 6 meses después, todos estos que están entrando, 6 meses, 7, y sí... externamente sí se les ve, no, no se les nota ni tristes ni nada, al contrario. Ahora, apasionados, apasionados..., no tanto.

Es común que no parecen reconocer en los recién llegados las posibilidades de continuidad de prácticas, que permita prolongar en el futuro la presencia social de las congregaciones.

e. Simbolización, comunidad de interpretación y cohesión en las congregaciones

Como se dijo antes, las interacciones constantes de los religiosos en torno a los mismos artefactos, interpretando tanto el suceder cotidiano interno como los intercambios con el entorno producirían renovación de la pertenencia a la congregación. La coherencia en este circuito produce cohesión y refuerza las asunciones básicas y los valores preferidos de la organización (Hacht 2006). Lo producido es un nuevo insumo para reforzar el sentido, la trayectoria institucional y su futuro; así se posibilita el incremento del capital social, la legitimidad y los recursos incluyendo el reclutamiento de nuevos miembros.

Sin embargo, las interacciones de religiosos de estas congregaciones no reportan este proceso de comunicación organizacional descrito que reforzaría las grandes simbolizaciones sino a grandes rasgos produce el contrario. En una palabra, las interacciones son deficitarias en múltiples maneras, no aparece coincidencia en su interpretación ni la cohesión parece producida por las prácticas y representaciones compartidas.

Se evidencia una ruptura en el proceso histórico y de adaptación, actualización y vuelta a los orígenes al que fueron lanzados los institutos religiosos por el Concilio (Perfectae Caritatis, 2) y al que ya se hizo referencia. Se distingue claramente una

época preconciliar a la que los mayores aluden y que culmina alrededor de 1965; y se pueden colegir dos etapas en el proceso conciliar hasta ahora. Para estos institutos la primera se configura, en trazos gruesos, entre los años 1965 y 1985, y la segunda a partir de finales de los 80 y hasta el momento presente. La primera etapa posconciliar con matices diversos en cada instituto, está signada por los inicios de la renovación y sus vicisitudes, entretejida con el proceso de polarización que vivieron las congregaciones en torno a la opción por los pobres en Latinoamérica. Se focaliza la etapa última, constantemente interpenetrada con las anteriores. Cronológicamente queda lejos el pasado preconciliar, pero sigue actuante en varios modos, sobre todo, en las maneras que interpretan la institucionalización posterior quienes en alguna medida conocieron ese pasado, que por cierto, no son minoría en los institutos. La media de edad en las cuatro congregaciones se ubica entre 55 y 60 años.

No desaparece del imaginario (Taylor 2006), ese pasado de más de 50 años, en que la pertenencia a un instituto se experimentaba sin fisuras; y el individuo se adecuaba a la organización con pocos matices. Las prácticas de vida articuladas con los artefactos dados por la tradición (hábitos y vestimentas, horarios, prácticas de piedad religiosa y códigos de relación, épicas vocacionales gloriosas y celebraciones que lo conmemoraban) eran dispensadas sin mucha alternativa dado que los rígidos límites organizacionales restringían los contactos con el exterior. Todas las indicaciones normativas de la vida comunitaria (leyes generales, códigos de costumbres y fuertes tradiciones orales) fungían como soportes (Martucelli, 2007) que apuntaban a lo monacal, además de un lenguaje muy común circulando por la organización (Puga y Luna 2012, 101). Los efectos generados eran globalmente naturalización de las prácticas y por tanto conformidad en la comunidad de interpretación y en la cohesión experimentada.

“En cuanto a la vida comunitaria, como se entendía antes que era muy, pues muy organizada, pero muy legalizada, todo estaba marcado, las horas, los horarios, las maneras como tenías que actuar, cómo tenías que comportarte hasta físicamente, como tenías que vestirte.”

“Yo llegué a la Apostólica y nunca volví a mi casa hasta ordenado. Después de 15 años de haber salido” [...] Había poco cambio en la vida de la Congregación. Siempre era la misma línea: exigencia y comunidad. Por ejemplo, los regalos se ponían en común [por eso] no te extrañabas. Pero con mucha naturalidad; yo nunca sentí presión. Así como para que me hubiera sentido presionado, encerrado, no. ¡La libertad!”

Finalmente, las representaciones religiosas comunes al interior de las congregaciones y también en buena parte de la sociedad adherida a lo católico, sancionaban la pertenencia como un vínculo sagrado, comprendido como indisoluble e inamovible, lo que hacía muy altos los costos de la salida o abandono de la organización (Puga y Luna 2012, 95; Hirschmann, 2012).⁴⁸ Al grado de que con la eventual renuncia de la congregación se ponía en cuestión la salvación más allá de la vida terrena. La común interpretación y la cohesión, resultaban bien custodiadas por la ideología ampliamente coincidente en el entorno católico.

Terminado el Concilio, la primera etapa posterior trajo aceleradamente una cascada de cambios agolpadas en pocos años, mostrando que, en parte, se estaba dando salida a presiones que se venían conteniendo de tiempo atrás y, en cierta medida, ya se venían practicando en las congregaciones, como fueron las tendencias derivadas de los movimientos social, bíblico y litúrgico enraizado entre el laicado progresista, la academia donde se producía teología y en los monasterios europeos respectivamente (Comby 2007, 392ss). Como signo de ello, en México, desde 1955 se celebraba la misa al estilo posconciliar, es decir, de cara a la asamblea, en el templo del Altílo de los Misioneros del Espíritu Santo, en Coyoacán.

La expresión de quienes vivieron cerca del cambio conciliar en su congregación incluye la palabra confusión, como primera reacción junto con esperanza, optimismo y espíritu crítico.

⁴⁸ Puga y Luna (2012) al hablar de "costos de salida" están retomando la aportación central de Albert O. Hirschmann en su *Lealtad, voz y salida* (1988) referidas a las tres alternativas que tienen los miembros de la organización para actuar ante la acción de la organización a la que pertenece y que pone en riesgo su beneficio individual. Con ello Hirschmann hace una crítica a la explicación de la elección racional que solo pondera la maximización del beneficio individual o el abandono de la organización.

Enrique Marroquín hablando de la época posconciliar para los Claretianos de México expresa: “Resumiendo, el despertar de la criticidad, las inquietudes que provocó el Concilio en mi generación y el salir del enclaustramiento bibliotecario de mis estudios, me condujeron a un estado de confusión” (Marroquín, 2014, 74).

Palabras semejantes a la que refiere otro entrevistado: “Una de las cuestiones para mí, muy bellas del Vaticano II, nos abrió la puerta, pero lógicamente con este abrir la puerta... tenías que defenderte por ti mismo en el contacto con el mundo.”

Se enfatiza el tan urgido ensanchamiento de perspectivas y la desorientación de los individuos frente a una organización que de repente deja de contener tantas conductas emergentes. Los soportes del individuo se diluyen, y se impone la desorientación. Se afirma que “cada quien tenía que identificarse”. Como si fuera la primera vez que ingresaban, como si volvieran empezar. Se entiende que muchos no pudieron rehacer el proceso de identificación por edad o por mentalidad.

En efecto, una de las consecuencias que se ciñeron sobre la vida de los institutos fue la irrupción de formas de individualismo típicamente modernas que había sido contenido por las prácticas internas y el distanciamiento que se alcanzaba a mantener y que en parte latían en el imaginario cristiano ancestral como “la preocupación o cuidado de sí” (Dumont, 1987; Foucault, 2004). Como ya se dijo en el apartado sobre *el monasterio*, fue importante la incorporación de la psicología en los procesos formativos y los elementos de management en la conducción institucional. Según congregaciones y contextos el individualismo en ascenso en sociedades industrializadas impactó los institutos. Reporta un entrevistado que las comunidades de congregaciones masculinas en Canadá como las más fuertemente individualizadas. Con ello no solo se alude modos específicos de relación cotidiana “individualista”, sino a una comprensión estructural que paulatinamente se impone: “encontrar soluciones biográficas a contradicciones [intra] sistémicas” (Beck, 2003). En el estudio que Helen Rose Ebaugh (1977, Pref.) elaboró sobre la transición organizacional de congregaciones de mujeres en Estados Unidos, afirma “[para principios de los setenta] las monjas se vestían como cualquier laico, mantenían sus propios nombres, había mucho más libertad para escoger su propio trabajo y su

manera cotidiana de vivir y además se les invitaba a ejercer su propia iniciativa y responsabilidad [en lo que emprendían]”. En Estados Unidos, la progresiva individualización de los religiosos, coincide con el ascenso de los *Baby boomers*.⁴⁹ Además, en ese país, a finales de los sesenta se condensa con el gran optimismo suscitado por la confluencia con movimientos libertarios que influyeron a obispos y diócesis y por la expectativa despertada por el primer presidente católico (Kennedy, 1960-1963). En México, el proceso fue más lento, pero apunta en el mismo sentido.

El momento primero de la adaptación conciliar estuvo también penetrado por la polarización en torno a la opción preferencial por los pobres a partir de 1968. El movimiento tiene una densidad propia e intensa, ya reseñada. Desde la perspectiva de las simbolizaciones, interpretaciones comunes, prácticas preferidas y cohesión, tuvo serias implicaciones. Trajo consigo modos de simbolizar las prácticas de vida religiosa muy distinta de la que estaba legitimada, dividió la comunidad de interpretación en los institutos entre los que se consideraban a favor y en contra de la opción por los pobres (Aspe, 2016; Maccise, 2015), la cohesión se produjo interna a los grupos liberacionistas y conservadores; fracturó Provincias y órdenes enteras, y a nivel global produjo una relación mucho más enfrentada entre vida religiosa y autoridad eclesiástica (Maccise, 2015). Como si los dilemas internos respecto a sistema racional vs sistema natural, incentivos colectivos vs incentivos selectivos, hubieran cedido la relevancia coyuntural al tema de adaptación al entorno vs predominio sobre el entorno, bajo la codificación de estar al lado de los pobres y su liberación.

La actualización de las fundaciones de comunidades y sus controversias se decantaron mucho más a torno a comenzar o a fortalecer obras en las periferias urbanas o campesinas dejando de lado la insistencia de aliarse a las clases medias (Valle, 2001, 239). Los Claretianos, dieron fuerza a sus fundaciones en la Montaña de Guerrero y entre afrodescendientes, los Oblatos en el Istmo, los Dominicos en la zona indígena de Chiapas y los Misioneros del Espíritu Santo en la Montaña de

⁴⁹ Los nacidos entre el final de la Segunda Guerra y el principio de los años 70, principalmente en Estados Unidos, pero que se puede extender a las sociedad que vivieron el mismo auge económico cultural modernizador como fue la mexicana.

Guerrero. En cada instituto la polarización generó distintos acomodados intra organizacionales. Entre los Dominicos, facilitó que los religiosos españoles que se hallaban en las zonas indígenas fortalecieran las opciones de los frailes más comprometidos en la vanguardia de la orden. Entre los Oblatos se aceleró la mexicanización de la Provincia y la salida de muchos norteamericanos. Entre los Claretianos, tras la intensa confrontación entre españoles y mexicanos que venía de atrás se fortaleció el liderazgo de los mexicanos. Entre los Misioneros del Espíritu Santo la polarización orientó la formación de los nuevos religiosos en una línea más progresista.

La involucración de los religiosos en la dimensión política se convirtió en un asunto anhelado. La misión fue comprendida estrictamente como “inserción entre los pobres”; por primera vez en su historia la presencia de los religiosos se multiplicó en movimientos sociales fuera de la Iglesia, sindicatos y partidos políticos de izquierda. La salida de los conventos y casas tradicionales se enfocó a vivir en comunidades pequeñas en barriadas populares tanto campesinas como urbanas. Se habló de la asunción de una nueva forma histórica, que resolvía dos problemas lastrados por las congregaciones tras el Vaticano II: la falta de vocaciones y la falta de definición de la vida religiosa como tal (Valle, 2001, 238-239).

El periodo estuvo matizado por la confrontación con las autoridades centrales de la Iglesia desde Roma (Maccise, 2015), en la región, los países y diócesis latinoamericanas. Como ya se reseñó, en México implicó una confrontación constante con la instancia de organización de los Religiosos, nacional y latinoamericana, CIRM y CLAR. Además, la intervención del instituto de estudios jesuita que congregaba a estudiantes de teología de estas congregaciones, debilitando la capacidad de influencias mutuas y de interactuar isomórficamente.

Este brevísimo período acabó de desvanecerse con la irrupción de los asuntos organizacionales dejados de lado (descenso de vocaciones, división interna, interpretaciones inconmensurables sobre el futuro, envejecimiento de cuadros), el éxito de la política eclesial contra la teología de la liberación y la caída del socialismo real y el eclipse de los movimientos de liberación en Latinoamérica.

En el período que comienza a finales de los años 80 e inicios de los 90 el foco de la vida institucional de las congregaciones se desplazó hacia la interacción y sus efectos organizacionales. Para entonces empieza a ser relevante cómo se produce cohesión y cómo se simboliza la interacción y se interpreta la trayectoria congregacional, en cuanto era un tema que se había dejado de lado para concentrarse en las definiciones en torno a la opción por los pobres.

Sin embargo, cuando la disputa interna por la opción por los pobres deja de tener la mayor relevancia en los institutos y las iglesias latinoamericanas, las congregaciones toman nueva conciencia de sus graves desafíos organizacionales. Se impone la cuestión del envejecimiento, los pocos ingresos y la escasa certeza de su permanencia; además del número creciente de miembros que se distancian definitiva o prácticamente de la congregación. Se tematizan esas preocupaciones en términos de un nuevo interés en la comunidad, pertenencia e identidad; nuevos acercamientos de misión. Se observan las mismas preocupaciones en cuatro de las congregaciones en momentos secuenciales del periodo en documentos de índole similar, se trata de documentos emitidos por las Asambleas de revisión y decisión de las congregaciones llamadas Capítulos Generales ⁵⁰ y de documentos emitidos por los Superiores generales (1988, 1998, 2010, 2012).

Congregación y Año	Texto	Elemento insistido
Pasionistas; Carta del Superior General (1989)	<i>No. 10. La vitalidad de la Congregación depende... nada de lo expuesto hasta ahora tendría eficacia alguna si no se aceptara como clave esencial de lectura de la Programación la clave de la comunidad local. Una programación que no llega a cada comunidad local está destinada a quedarse en buenas intenciones. [...] Caben distintas reacciones personales y comunitarias según el grado de corresponsabilidad y de</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidad local. - Formas de pertenencia. - recuperar la identidad.

⁵⁰ El llamado "Capítulo" General o Provincial, es una asamblea conformada de diversas maneras con representantes elegidos y / o convocados según el oficio que ocupan en el instituto. Se lleva a cabo cada determinado tiempo, previsto por el Derecho Canónico y el derecho propio de cada instituto. Su autoridad es máxima y tiene como grandes tareas velar porque el instituto cumpla su misión, actualizar la vida y misión, proveer soluciones a los problemas emergentes y elegir a las autoridades generales o provinciales de la congregación.

	<p>pertenencia al grupo que vivamos. Si estamos en los mínimos de corresponsabilidad es posible que nuestra curiosidad por la Programación no llegue más allá de una lectura superficial y anónima [...] si nuestro sentido de pertenencia a la familia pasionista es solo rutinaria...” (Orbegozo, 2004, 28)</p> <p>...La historia de salvación es la historia de la recuperación de nuestra identidad original. Al Capítulo General 42 le preocupa nuestra identidad. Es la razón por la que quiso comenzar la Programación proclamando decididamente nuestro nombre en las primeras palabras del objetivo general: NOSOTROS, LOS PASIONISTAS. (2004, 42-43)</p>	
<p>Misioneros del Espíritu Santo, XIII Capítulo General (1998)</p>	<p>“Hemos constatado un serio deterioro humano y espiritual de nuestra vida consagrada: falta radicalidad a nuestra vida consagrada [...] en cuanto a la pobreza las motivaciones que se nos han dado han tenido poca respuesta[...] en cuanto a la obediencia hay poca disponibilidad para los servicios e indicaciones que nos vienen de los superiores [...] nos falta amor efectivo a la Congregación... Estas constataciones contienen en síntesis una situación que nos pide renovarnos en el aprecio, vivencia, y proyección de nuestra vida consagrada. (MSPS, 1998, 20-22)</p>	<p>- Deterioro de las prácticas propias: pobreza, obediencia, amor a la Congregación - exigencia de recuperar identidad</p>
<p>Oblatos de María Inmaculada (2010, 21-22)</p>	<p>NECESITAMOS UNA PROFUNDA CONVERSION PERSONAL Y COMUNITARIA. La conversión personal y comunitaria centrada en la persona de Jesucristo requiere: 1.- Que cada oblato reflexione sobre el testimonio de su vida religiosa, viva los votos de modo profético, de modo que comparta estos valores con el mundo, como una invitación a otros a unirse a nuestra familia oblata. 2.- Que cada superior oblato y cada comunidad acepten la corresponsabilidad personal y común respecto a la vida de la comunidad (casa, distrito, Unidad). 3.- Que los superiores oblatos y la comunidad revisen periódicamente sus estilos de vida en las áreas de la adquisición y el uso de las</p>	<p>Conversión, testimonio, corresponsabilidad,</p>

	finanzas, el compartir de bienes y la vivencia de un estilo de transparencia y de rendir cuentas. (OMI, Actas del 35° Capitulo General, 2010).	
Misioneros, Carta del Superior General, (2012, 41-42).	Ante los desafíos que nos presenta la realidad nos sentimos verdaderamente pequeños. [...] vemos como el número de religiosos y religiosas está disminuyendo notablemente. Lo hemos constatado en muchas partes de nuestra Congregación. Las previsiones de futuro son un tanto preocupantes. Parece como si nuestra presencia en las sociedades que han alcanzado un nivel notable de progreso económico y bienestar social se hiciera irrelevante. Los servicios que ofrecemos desde nuestras obras, los están ofreciendo también otros con buena calidad. Hay numerables plataformas desde las que los jóvenes pueden dar cauce concreto a sus ideales de servicio a los demás y de compromiso a un mundo diverso. En lugares de presencia más reciente [...] se están repitiendo esquemas de misión que, cuando también allí se opere un cambio social y cultural, podrían acabar en la misma encrucijada. ¿Cuál es, entonces, el sentido de nuestra misión? Al hacernos esta pregunta nos sentimos obligados a volver a lo más nuclear de nuestra vocación y recuperar aquella dimensión teológica que da sentido a nuestra vida y a todo lo que hacemos. (JM Abella, Sup Gen CMF, 2012)	Disminución numérica, presencias irrelevantes, incapacidad de generar otras prácticas de incidencia social.

Los temas están allí y se extienden a más documentos: ante una pluralidad de formas y motivos de pertenencia la urgencia es atender lo comunitario, buscar lo que les une, estar juntos, tener planes comunes y actuar juntos; recuperar prácticas y sentidos religiosos, resignificar artefactos que reportan identidad colectiva, adquirir motivos e interpretaciones comunes, pues se evidencia el distanciamiento operado:

- Ya venimos otra vez a empezar en los Capítulos Generales. No nada más el carisma sino la vida comunitaria porque nos habíamos hecho muy independientes en la misma comunidad.
- Algún tiempo estuvimos en una crisis tremenda. Ahora no, estamos metidos. ¡Metidos sí, apasionados, no! Se percibe una pertenencia menos vital.
- Los de ahora lo son por mientras. Les cuesta comprometerse, tomar iniciativas, hay inseguridad.
- Hay muchos homosexuales en la Provincia; hay celos que los evidencian y que son parte de su cultura. Es una condición reconocida, no atendida.
- En el 2000 comenzamos la introspección. Qué pasó con nosotros, dónde estamos. Empezamos a hablar de conversión, vida comunitaria y misión.
- Nos preguntamos por qué nos quedamos. Empezamos a descubrirnos a reconocernos; nosotros mismos, la salud, los viejos empezaron a venir.
- Ya no existe esa entrega tan definitiva de 'pertenezco a la Congregación, ahora quedan muchos amarres a otras cosas a que tengo derecho.

Ante “los muchos amarres”, los nuevos artefactos dispensados por los institutos apuntan a lograr que los individuos se reidentifiquen; señaladamente se busca promover la *formación permanente* o continua, como la ocasión más propicia para resocializar a los miembros en las simbolizaciones que permitan reconstruir la comunidad de interpretación, devolver el poder a las prácticas tradicionales: ejercicios religiosos, vida en común, comunidad de bienes, disposición a la movilidad y no adhesión a lo territorial. Los medios utilizados tienen que ver con reconstruir el círculo productor de cultura organizacional al que se aludía y dotar de plausibilidad al reclutamiento de nuevos a través de presencias sociales que los legitimen. “Tenemos que trabajar decididamente por eliminar el ambiente de resignación y pesimismo que empieza a abrirse paso en algunas partes de la Congregación (Pasionistas, 2012, 12).

Sin embargo, en la época actual, reconstruir el círculo generador de la cultura organizacional fuerte a la que se alude es mucho más difícil de conseguir. Se hace muy difícil reproducir la intensidad de la interacción y la relativa separación de la

etapa preconciliar; y por otro lado, legitimidad social otorgada desde fuera, se estrecha.

Según los dilemas organizacionales de Panebianco (1993) la congregación estaría urgida de recuperar la capacidad de sobreponer incentivos colectivos a los selectivos que se comenzaron a imponer desde el Concilio. Indispensable que el sistema racional reconfigure la interacción en las congregaciones. Dar prioridad – de nuevo o por fin- a la lealtad organizacional y distribuir beneficios de identificación intraorganizacional (identidad), de solidaridad entre los miembros (solidaridad) y de revaloración de la causa organizacional, cuando los incentivos selectivos se imponen por todos lados (1993, 42). Según Panebianco por lo menos la organización tendría que encontrar el equilibrio entre ambos incentivos.

La reactivación como proceso institucional estable requiere algo más para conseguir eficacia. Como lo explica Bourdieu: si funciona la palabra del ministro religioso o del juez no son las palabras las que actúan. La fuerza de la institución tiene su lógica propia y sus artefactos: toga, títulos, púlpito, ritual verbal, lugares y la creencia de los participantes. No actúa la palabra ni el agente intercambiable sino la institución en condiciones objetivas y subjetivas. Es decir, “también es indispensable que el actor crea que él se halla en el origen de la eficacia de su acción”(Bourdieu, 2013, 34). Así puede teorizarse lo que se dificulta a las congregaciones para recobrar eficacia organizacional.

f. Mecanismos de decisión y participación, dirigencia y confianza: la obediencia

En términos de su ordenamiento interno las congregaciones se benefician de ciertos montos de autonomía en su regulación formal, parcialmente subordinada a la autoridad eclesiástica y civil. En efecto, las congregaciones son capaces por propio derecho, de común acuerdo entre sus instancias de gobierno y conforme a su legislación de reclutar, aceptar y eventualmente rechazar miembros, establecer objetivos, acciones, significados y atenerse a ellos (Turcotte 2001, 170-171) . En

términos organizacionales eso significa que los institutos de vida religiosa son capaces de determinar los límites de su entidad, dentro de las normativas de la Iglesia católica y de los estados donde se sitúan. Existen niveles de autonomía política y de regulación (Puga y Luna 2012, 87) en dependencia, sobre todo, de las instancias eclesiolásticas globales. En México a partir de 1992 cobran creciente importancia las regulaciones estatales.

En contraste, la autonomía individual (2012, 87) de los miembros está subordinada a los límites ideológicos y prácticos establecidos por las congregaciones. Ésta tiene capacidad para normar un amplio rango de conductas internas y externas, especialmente las relativas a la ideología suscrita y a las prácticas propias del celibato, la vida en común, la comunidad de bienes y la disposición a la movilidad de residencia y de tareas.

La distribución interna del poder es típica de una administración burocratizada, en la que la jerarquía y la competencia de funciones está sólidamente establecida, en conformidad con un conjunto de tradiciones y textos legislativos aprobados por las instancias eclesiolásticas centrales (2001, 171) y regulados por la legislación universal de la Iglesia, señaladamente el Código de Derecho Canónico (CIC, 1983) y otros textos normativos. Como organización de baja complejidad la estructuración del poder es rígida y preestablecida (2012, 96) y el sistema racional está diseñado para dar forma al sistema de interacción. El vínculo que justifica la distribución desigual del poder, regula la participación, define los criterios de decisión comunes en la vida religiosa y de cada congregación, es el compromiso personal de obediencia (CIC, 618), constitutivo de estas organizaciones.

El ejercicio del poder de acción individual y colectiva, de tenencia y gestión de los recursos se ejerce, en parte, de manera vertical y unipersonal, y en parte, por instancias y ejercicios democráticos provistos en la legislación a distintos niveles de la organización (Turcotte, 2001, 171). La función de gobierno corresponde a los superiores como está previsto en el derecho eclesiolástico para toda los institutos de vida consagrada (1983,617-640) y los mecanismos de participación democrática (Capítulos generales y provinciales y consejos a distintos niveles), colaboran a

ciertos equilibrios entre el sistema racional y de la interacción. La rendición de cuentas se ejerce ordinariamente de abajo hacia arriba, aunque en los ejercicios democráticos como los capítulos trienales o sexenales, se pone en práctica la rendición de cuentas del gobierno hacia la asamblea representativa del instituto que es el Capítulo.

En cualquier caso, la baja complejidad de la organización de vida religiosa se evidencia en que las atribuciones para la toma de decisiones están bien establecidas y son diferenciadas (2012, 96); unas son las atribuciones de los Capítulos celebrados cada tres o seis años; otras del Superior General o del Superior Provincial; y otras más son de cada comunidad, presidida por un superior local. Es decir, la racionalidad propia de las regulaciones internas establece y circunscribe ámbitos y niveles del ejercicio de la autoridad y el concurso de órganos de consulta requeridos para la toma de decisiones. Todas estas interacciones de participación y decisión, más la iniciativa de acción individual permitida se dirigen a establecer las prácticas internas pertinentes para conseguir las finalidades institucionales, a incidir en la sociedad según la índole propia y conseguir los recursos necesarios para mantener la vitalidad del instituto.

Estas instancias colaboran a que el sistema cognitivo cultural (Scott 2003, 19) ajuste la racionalidad legislada y sostenida por la dirigencia.

La adhesión de los religiosos a la norma de vida proclamada es fundamental para obtener cohesión. Es el indicador que REDA (2012), ha llamado observancia. La observancia de ese entramado del ejercicio del poder, entendida como el deber ser que rige la conducta de los religiosos (2012, 105), conforme a las legislación y la tradición de la vida religiosa y de la congregación. Es observancia porque rige, porque está justificado prácticamente y a través de ello confiere legitimidad interna y además posibilita la aceptación de la inequidad de poder entre superiores y los que no lo son, disponiendo a la acción coordinada de la comunidad (2001, 171). En términos coloquiales y cercanos a lenguaje de los religiosos se puede parafrasear como "hacer vida lo que se cree".

La observancia pone las condiciones para que funcione el liderazgo. Además de las justificaciones religiosas de carácter trascendente, que marcan intensamente la obediencia religiosa (1983, 601), es decisivo que el liderazgo cumpla las funciones de representación de los religiosos por parte de los dirigentes y que mantenga las dimensiones simbólicas adjudicadas tan intensamente al poder, además de las dimensiones descriptivas del liderazgo (es decir, que se identifique con sus representados) y las sustantivas (es decir, que emprenda acciones en favor de la organización) (2012, 102). Así se sostiene y desarrolla la dimensión de identidad y cohesión por mediación de la confianza (Luna y Velasco 2005).

Cuando la autoridad elegida por las instancias de decisión general o provincial o nombrada por los responsables institucionales acrecienta la confianza (normativa y técnica) entre sus miembros, crece la legitimidad interna, se refuerza la coherencia y la vitalidad de todas las instancias de la cultura organizacional para incentivar las capacidades de interacción frente al entorno (Puga y Luna 2012, 100).

El tercer dilema de Panebianco (1993), libertad de acción de la dirigencia o constreñimientos organizativos sobre la dirigencia, refiere a la capacidad de los líderes por revertir los límites a su libertad de acción y ampliar su margen de maniobra, sin sucumbir a las fuerzas que tienden a limitar su posibilidad de acción. En el caso de las congregaciones religiosas, se postula la libertad de acción, como base del edificio de gobierno. Contra la tendencia a la perpetuación de oligarquías, las congregaciones cuentan con los mecanismos de rendición de cuentas, elección democrática y sustitución de las élites previstos en los Capítulos; además de que la racionalidad de la obra ya de suyo impone constricciones a la autoridad.

Las organizaciones de vida religiosa, tanto las que tienen una misión de intervención social y religiosa interactiva con sectores sociales, tareas definidas o actividades pastorales abiertas, como las comunidades monásticas, permanecen en un continuo intercambio con el entorno a distintos niveles, según la amplitud diocesana, regional o mundial de la organización. Requieren permanecer en un flujo de intercambios de índole política que les permitan conseguir y mantener las autorizaciones eclesiásticas y civiles pertinentes sin perder la distintividad. Han de

contar con estrategias para incorporar nuevos miembros, preferiblemente jóvenes, adquirir o aumentar el capital financiero y mantener sus propiedades. También le es indispensable poner en juego servicios y productos y aumentar prestigio, tejer redes de relaciones ampliadas, aliados, suscitar confianza de sus interlocutores. Al mismo tiempo requieren allegarse reconocimientos de parte de los miembros de la Iglesia y la sociedad de modo que den crédito a su producción simbólica o sus servicios especializados, colaboren a su reproducción acrecentando su capital social, simbólica y material. (2012, 108-110).

La adaptación al entorno es un imperativo organizacional que se realiza contando con una estrategia que valore y adecue los medios y modalidades de intervención en los ambientes de interacción; poniendo a salvo la seguridad identitaria y la lealtad de sus miembros (Puga y Luna 2012, 109). Las congregaciones, que tienden a medir los riesgos de su intercambio con el ambiente, suelen privilegiar la preservación de sus límites. Al mismo tiempo realizan más fácilmente sus desafíos de adaptación en la medida de que sus relaciones políticas y alianzas estén más diversificadas, alcances mayores niveles de reciprocidad y confianza, cuenten con personal capaz de interactuar en ambos campos y realicen análisis estratégicos pertinentes como parte de sus tareas cotidianas, para reconsiderar la relevancia social de sus tareas. Como toda asociación de baja complejidad las congregaciones religiosas muestran mejores desempeños en la medida en que se encuentren arraigadas en contextos de menor incertidumbre, con recursos abundantes y estables (2012, 112).

Finalmente, las organizaciones se permean de ambiente en la incorporación de nuevas generaciones al instituto. La primera tarea es que la organización permanezca en el tiempo. La capacidad de mantener la diferenciación identitaria fundamental estriba en cierta estabilidad del entorno de reclutamiento: ambientes de origen, continuidad y familiaridad de los medios socioculturales en los que se promueve la incorporación de nuevos. Pero sobre todo, estriba en la capacidad de los sistemas de socialización y formación para dotar a los candidatos de registros

de identidad plausibles y capaces de mantenerse al contacto con los agentes y entidades ajenas a la congregación.

La reflexión de Panebianco (1993) respecto al tercer dilema: predominio sobre el ambiente vs adaptación al entorno es cuestión históricamente decisiva en la vida religiosa. La condición de ser una organización tipo secta, pero arraigada y aprobada por una Iglesia propicia que las congregaciones propugnen por un equilibrio inestable constante. Además, son persistentemente permeadas por el entorno en la inclusión de nuevos miembros. Las más de las veces las organizaciones realizan transacciones; se adaptan en unas áreas, hacen pactos con el poder eclesiástico y en algunos casos con el civil. En otras asignaturas intentan mantener su diferenciación constitutiva. Este delicado equilibrio constituye la tarea cotidiana de las dirigencias de las congregaciones.

g. Mecanismos de decisión, de participación, confianza en las congregaciones

En el periodo preconciliar el funcionamiento de las congregaciones estaba asegurado por la observancia, entendida tanto como aceptación de las normas y de las decisiones derivadas como por la disposición habitual a cumplir con las disposiciones emanadas del grupo (2012, 105). Una confluencia de motivos reforzaba a la autoridad eclesial. Primero, la fuerza política de la Iglesia mexicana recobrada y sostenida mediante el “modus vivendi” con un Estado en consolidación creciente surgido de la revolución institucionalizada. Reforzaban también el conservadurismo y pietismo de la religiosidad católica mexicana que espiritualizaban la legitimidad interna de las autoridades; la autoridad eclesiástica no se criticaba (Pacheco, s/f). Reforzaba el sistema de recompensas y sanciones al interior que implicaba ascenso en la jerarquía congregacional o destierro a las lejanas misiones (Por ejemplo, en el caso de los Misioneros del Espíritu Santo el destierro era a las misiones de Baja California o de Tabasco). Reforzaba también la idea de virtud religiosa anclada en la teología común de premios y castigos en el otro mundo, que facilitaba los cumplimientos y la legitimación del poder. Hostie (1973, 309-311) reseña las características de las estructuras de gobierno de

órdenes y congregaciones europeas y sus ramas norteamericanas y latinoamericanas desde finales del siglo XIX hasta el 1965. El rasgo que define el gobierno de los institutos es la centralización, la codificación minuciosa y la imposición de un cierto modelo monástico sobre muchos institutos de vida consagrada que se renovaban o que surgían.

La espiritualidad monástica circulará a grandes chorros por las venas de las congregaciones apostólicas modernas, causando en no pocas ocasiones un grave conflicto entre observancia religiosa y misión apostólica (Álvarez Gómez, 1990, 526).

La aprobación del Código de Derecho Canónico en 1917, condujo a que las normativas de todos los institutos se ciñeran a las codificaciones del Derecho y adaptaran sus reglas a la normativa canónica. “Las prescripciones se interpretan de manera estricta [...] todo mundo sabía que la regla era la fuente de vida. Los comportamientos estereotipados revestían una importancia tal que en caso de conflicto las actitudes fundamentales se sacrificaban a ellos (193, 310). Por ello no extrañan este tipo de expresiones:

“[La Congregación] se caracterizaba por un espíritu de fe muy fuerte. Espíritu de fe muy fuerte en los que gobernaban y en los que obedecían. Era mutuo. Seguridad del gobierno, no autoritarismo. Al pan, pan y al vino, vino. Se veía con mucha claridad la Voluntad de Dios; quizás ingenuidad. Era lo general; facilitaba la vida en la Congregación”.

La obediencia minuciosa, puntual e inmediata era lo esperado, por más que estuviera idealizado. Se recuerda que tras recibir un mandato de cambio de residencias se cumplía en el mismo día. Las faltas de obediencia se sancionaban con desconocimientos internos que implicaba no recibir nombramientos relevantes o ir a lugares inhóspitos, pobres o simplemente indeseables.

El primer periodo posconciliar (1965-1985) está caracterizado por dos importantes acontecimientos y sus consecuencias. La primera es el mandato de la Sede Apostólica de que se renovaran las Constituciones de todos los institutos religiosos conforme al Concilio (Pablo VI, 1966). Esta directriz tuvo relevancia no solo por lo que dictaba en sí misma sino por el mensaje enviado a congregaciones en mayor o medida perplejas: la renovación esperada fundamentalmente transita reescribiendo

los textos normativos. De allí la constatación del historiador de la vida religiosa Sebastián a cinco años del Concilio:

Muy pocos Capítulos Especiales pudieron establecer seriamente una confrontación de la vida e instituciones propias con la cultura contemporánea. Eso es lo que en la mayoría de los casos queda por hacer (1970).

La actualización de los textos, sin embargo, difícilmente significó estructuras eficazmente adaptadas.

Casi simultáneo a la recepción del Vaticano II, el acontecimiento de la polarización de las congregaciones por la opción por los pobres en Latinoamérica, que se postula como una nueva hermenéutica de la fe, implicó otra forma de desestructuración. Su afirmación entre los religiosos llevó a que se reinterpretara cualquier ritual, enunciado o estructura de las organizaciones desde el criterio normativo determinante: la opción por los pobres y su liberación (Ratzinger 1984, X). Si se estaba por ella, se validaba, de otra manera se tornaba cuestionable. La popularización de la nueva hermenéutica de la fe, a favor de los pobres, colaboró a la relativización de las estructuras de conducción en la vida religiosa en estas congregaciones. Estos dos factores en confluencia con la emergencia de otros más que no habían hecho eclosión hasta pasada la década de 1980, definen la segunda etapa posconciliar a inicios de los años noventa.

Respecto a la autonomía política, como ya se dijo, los institutos religiosos en México se caracterizaron en las décadas post Cristiada por su conservadurismo y sumisión a la crecientemente poderosa jerarquía (Meyer, 1991). Prueba de ello fue la fundación de la CIRM ⁵¹ a finales de 1959, por iniciativa del delegado del Papa, Raimondi (Uribe, 2003) para facilitar su control y conducción. Sin embargo, durante los años 80 en México la confrontación entre religiosos y obispos sube de tono, principalmente por temas relacionados con la teología de la liberación, ya reseñados. En 1992, la coyuntura del reconocimiento jurídico de las iglesias fue de nuevo ocasión de confrontación entre la Conferencia del Episcopado, el delegado

⁵¹ CIRM. Conferencia de Institutos Religiosos de México; después Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México.

apostólico Prigione y los religiosos de la CIRM. Como atestigua Maccise (2015), la tendencia desde Roma era una constante sospecha e intromisión sobre las actividades e iniciativas de los religiosos. La visita apostólica desde 1995 a 1997 de los institutos de formación de religiosos en América Latina incluyendo México y el cierre del instituto jesuita de teología fue tema decisivo en minar la confianza de la autonomía política de estos institutos.

Tras la reforma constitucional, a partir del año 1993, la nueva legislación pide a todas las asociaciones con perfil religioso o las iglesias con actividad en la sociedad registrarse ante la Secretaría de Gobernación para obtener su reconocimiento jurídico. Quedaron obligadas a una serie de nuevas regulaciones desconocidas hasta entonces: registro de los nombres de sus ministros de culto, registro de bienes inmuebles, regulaciones sobre sus propiedades y progresivamente un régimen fiscal propio. (Ley de Asociaciones religiosas y culto público, 1992). Si bien el reconocimiento jurídico de 1992, formalizaba el espacio social indispensable para la autonomía de gestión y regulación que requerían, la experiencia de los religiosos según José Morales, entonces presidente de la CIRM, fue que se hizo sin que los religiosos fueran actores del proceso, sin tomar en cuenta sus preocupaciones y sin salvaguardar sus intereses. (Entrevista a José Morales, SJ)

Lo importante es resaltar qué se afectaba en ese contexto y cómo pudo haber impactado la autonomía política, de gestión y regulación (2012, 87) de estas organizaciones, cuando además durante los años 90 tuvieron que hacerse cargo de otros limitantes más internos y más dramáticos del descenso numérico por la escasez vocacional y por el envejecimiento muy rápido, la desinvolucración práctica de muchos religiosos y por verse obligados a reconocer los casos de pederastia dentro de sus institutos como un factor de creciente relevancia (González, 2009). Según Turcotte (2001, 173) la continuidad histórica de los institutos exige un reconocimiento público que supone evidenciar la pertinencia, la recepción del proyecto, y algún grado de negociación con autoridad eclesiástica y civil, junto con montos de legitimidad interna conferida por los propios miembros. Las condiciones para la gestión y autorregulación de los institutos, para imponer el sistema normativo

con legitimidad interna estaban contextualmente minadas en estos institutos a lo largo de los años 90. De allí estas expresiones:

“No hemos asimilado esto; estamos confundidos, no entendemos hacia dónde vamos. Estamos en un baile sin música”. “Ahora somos menos, mucho más grandes; se notan los que no cooperan, sin ganas de hacer, esto se nota en todas las edades, adultos y medianos adultos. La desilusión, perdimos la ilusión de cuando profesamos. La ilusión no la alimentamos. De algunos se pregunta uno, si fue su vocación ser cura...”

Según el cuarto dilema de Panebianco (1993) se trataría en este caso de una serie de constreñimientos organizacionales que reducen la libertad de acción de la dirigencia por la presencia simultánea de fuertes mecanismos que tienden a limitar la libertad de maniobra de los líderes. No resulta extraño que el lenguaje típico de las congregaciones en estos años aludan a expresiones como “refundación”, “reestructuración” y fidelidad creativa”. Parecería que urgía una reforma que devolviera vitalidad a los institutos, insistiendo que no se trata de un solo factor sino de una confluencia de ellos.

En la vida religiosa, como se dijo antes, siempre ha existido una fuerza que empuja a la participación según procedimientos previstos para momentos señalados o en la tarea institucional cotidiana según los lineamientos marcados; se espera la convicción y creatividad de los miembros en la identidad en la que han sido socializados, tomadas en cuenta sus disposiciones e inclinaciones personales. Otra forma de expresarlo es “el respeto a la persona”, que resulta muy incentivado, porque además de ser propio de la vida religiosa, es parte del impulso conciliar y del proceso de individualización de la época en los religiosos. Los resultados para la necesidad organizacional de regular y conducir el instituto son ambiguos.

“No somos cortados por la misma tijera. Hay un gran respeto por la personalidad de cada uno. Nunca por temor, miedo o fuerza. Uno es el que decide. Eso hace difícil la conducción; no somos una orden muy eficiente. Tomamos nuestras decisiones confiando en la decisión de cada uno, en los acuerdos a que pueden llegar. ‘se acuerda qué se va a hacer esto y a la hora hay deficiencias... es una especie de

constancia. Luego la falta de creatividad, entusiasmo, compromiso. No vamos a amenazar, se espera una respuesta libre, voluntaria. Si no da respuesta, hay que soportarlo.”

Lo que dice éste de su propia orden puede extenderse a los institutos observados. Ante el derrumbamiento de las constricciones disciplinares e ideológicas, solo queda la convicción del sujeto. En los hechos eso cambia la relación de dependencia y autonomía dentro de la organización; es ella quien necesita del religioso prioritariamente. La congregación con escasos miembros, reduce sus posibilidades coercitivas y, en cierto sentido, hace lo que lo que sus miembros le permiten. “Se acepta la falta de participación por tolerancia, por no tener conflictos mayores, aunque el dinamismo va bajando”. Las conductas del tipo *free rider* (Olson, 1971) aparecen con regularidad. “Solo asumimos lo que nos conviene, nos hemos quedado con seguridad económica y bienestar [...] Se conservan cosas del pasado sin compensación de exigencia”.

Los individuos fueron sometidos en corto tiempo a un vuelco que transformó las condiciones de pertenencia. Mientras que en la etapa anterior preconciliar el vínculo estaba dado por una visión ideológica firmemente anclada, en el momento posterior se fracturó. Es relevante no solo la mezcla de esperanza y confusión inicial sino desplazamiento que posibilitó esta nueva relación respecto a lo normativo; que se exhiban prácticas de obediencia más o menos institucionalizadas de forma tan diversa a la intención normativa. Meyer y Rowen (1977) y Tolbert y Zucker (1996) argumentan que las organizaciones pueden asumir un marco regulativo y normativo que no necesariamente esté en relación con los problemas reales de las organizaciones. Es decir, que puede no existir relación entre la estructura formal adquirida y el comportamiento y actividad de los miembros de la organización; que esta relación puede ser mínima y que la relación de una estructura determinada puede estar más en relación con las presiones del campo institucional (Ansell, 2008) o para conseguir legitimidad entorno (1996, 178). Así puede interpretarse el proceso de renovación posconciliar de las reglas y normas en Capítulos generales y provinciales (entre 1967 y 1970) de los institutos en cuestión: más en relación a responder a la exigencia generalizada, que a procesos y necesidades de los

institutos y sus miembros. El proceso de institucionalización deriva en un actor cuyas modalidades de relación no estaban previstas, como, en efecto, deriva empíricamente la institucionalización de las organizaciones.

La legislación de la Iglesia universal en el Código (1983) provee los mecanismos de decisión de las congregaciones. Esas provisiones se reproducen en las reglas de cada instituto según tradiciones. Los asuntos propios de los Superiores provinciales y generales son explícitos (1983, 61-630) y las delegaciones que corresponden a los superiores locales y las comunidades están codificadas. Los superiores locales usualmente son nombrados por los Superiores provinciales que, a su vez, son elegidos, reelectos o removidos cada tres o seis años. Los frailes Dominicos tienen una legislación distinta que da más poder al capítulo conventual (algunas de las casas) para nombrar a su prior y algunas otras prácticas más democráticas. Los mecanismos explícitos y formales del gobierno no son los que están en cuestión sino la representación, el liderazgo y la confianza en las dirigencias.

Más allá de los mecanismos electivos y las atribuciones del ejercicio del poder está la relación que se establece entre los dos polos del gobierno. Formalmente los superiores de las congregaciones cuentan con la representación inicial de sus miembros, ellos los eligen directamente o por vía de delegados. Pero, en el ejercicio del gobierno se desvanece la legitimidad otorgada de manera rápida. Las coincidencias de perspectiva entre los entrevistados son notables. Parece perderse aquello que los religiosos dejan en manos del gobierno: opiniones, puntos de vista e intereses (2012, 102). Se desvanece el liderazgo por dos razones fundamentales: se acusa que una élite se eterniza en el poder del instituto y se crean mecanismos de oligárquicos; grupos que se rotan en las instancias de dirigencia (consejo provincial y superiores locales) y que incluye a nuevos religiosos elegidos para facilitar la reproducción del mismo grupo, al modo de la *Ley de Hierro* de Michels.

“Aquí tenemos PRI y PRD en personalidades y luchas de poder; la consecuencia es que se divide. Es difícil unificar” “No se guían por quienes tienen cualidades sino por quien conviene a este grupito”.

Todavía más relevante es la inconformidad con la acción del gobierno de las congregaciones. Usualmente se reconoce la buena voluntad, el trabajo, el cansancio e interés de quienes ejercen el poder, pero se cuestiona el liderazgo sustantivo (2012, 102). “Los que están ahorita tienen empuje y no, al mismo tiempo. El mandato de cumplir hasta el final ya no se vive; ‘yo ya no lo hago, que lo haga el próximo.’” Se mencionan falta de motivación e inacción, inseguridad en las decisiones, excesiva complacencia, complicidad con quienes pueden exponerlos en sus déficits o faltas morales. Algunos, por otro lado, se inconforman por la acción de gobierno que no respeta edades, trayectorias o a la persona misma; que impone, deja de lado la identidad organizacional, que actúa en contra del consenso. “Antes, la obediencia respondía a un espíritu de fe. Ahora se ha disminuido el espíritu de fe en los superiores y en los que obedecen. Hay inseguridad en los superiores; el contagio es mutuo”. “Al tomar estas decisiones no hay sensibilidad para ver lo que provocan. ¿Se dan cuenta los superiores?” Una minoría respalda la acción de gobierno en términos llanos.

El amplio descrédito y las imposibilidades de romper el círculo de la inacción se extienden también del lado de los que han ejercido la función de gobierno. Transitan de la voluntad de poner en práctica mandatos congregacionales a los constreñimientos para lograrlo. Primero, entienden su función como poner en acción reformas sucesivas mandadas por los capítulos generales y provinciales. Reformas llamadas "refundación" o "reestructuración". Por la índole de los institutos de vida consagrada las reformas tienen dos vertientes. Se dirigen siempre a relanzar el circuito ya descrito: restaurar las asunciones fundamentales manifestadas en valores, sobre todo, realizadas a través de artefactos que se pretende vitalizar: prácticas religiosas, vida comunitaria, planeaciones comunitarias, formación continua, todo a través de discursos que devuelvan sentido a las interpretaciones sobre su trayectoria institucional. Las reformas también se dirigen a reestructurar la congregación con nuevos organigramas casi siempre reduciendo jurisdicciones; y se dirigen a modificar las presencias pastorales del instituto para optimizarlas ante la reducción de personal o para acometer nuevos desafíos de misión.

Como dice Brunsson (2007, 18 ss), cuando las organizaciones están institucionalizadas, es decir, cuando sus mecanismos de funcionamiento responde a otras lógicas distintas a la de la identidad organizacional y han adquirido un valor intrínseco; cuando además requieren el concurso de la diversidad de miembros, se hace mucho más difícil su implementación. La causa es que las reformas son más simples y definen el deber ser en lugar de dar cuenta del caos organizacional; abordan algún aspecto normativo central mientras que las prácticas institucionalizadas se hacen cargo del conjunto; finalmente, las reformas se orientan al futuro mientras que las prácticas cotidianas responden al aquí y ahora (Brunsson, 2007, 66). Usualmente éstas concluyen en la instauración de nuevas reformas. Como en otras organizaciones también en las congregaciones el sistema cognitivo cultural o institucionalización tiende a imponerse en términos prácticos sobre la acción del gobierno.

Empíricamente los que han sido superiores, aunque no solo ellos, perciben la debilidad de la pertenencia en todos los niveles de edad, quizás en la mitad de los religiosos, como la causa que dificulta la revitalización de las organizaciones y la permanencia de las inercias. (Ahrne y Papakostas, 2001) "Hay urgencia: la Provincia está adormilada, no hay empuje. [...] Un buen liderazgo es empujar; ayudar a que la comunidad salga". La confianza entre dirigencia y los dirigidos es un insumo y es un producto (Luna y Velasco, 2005...). Eso alude a que confianza y desconfianza en las relaciones sociales y en las organizaciones se retroalimentan. En la medida en que se imponga la percepción de confianza, en sus modalidades, normativa: que se adhiere a los valores fundamentales; técnica: que saben cómo dirigir la organización; y estratégica: que logran ganancias para la organización, entonces habrá más posibilidades de que ésta se incremente. La percepción de los actores es que las modalidades de confianza están debilitadas por falta de fuerza impulsora o por excesiva determinación, luego se torna más difícil reemprender el camino de los mandatos que lleva el gobierno. Detrás están los individuos. La observación que mejor califica dice que "el 80% tiene confianza, el 20% es rebelde. Así son y serán".

La opinión de los miembros de la congregación habla de un ejercicio de gobierno obligado a atender a las personas, a restaurar la confianza y a cuidar las relaciones más que a promover las reformas comprometidas. Como dice un religioso mayor de edad, respecto del Superior provincial y su consejo:

“Al consejo provincial se les considera como impulsores de alguna manera, pero no muy apasionados, medios tranquilos [...] No como un gran equipo impulsor, sino muy atento a las personas. Buenas relaciones, fuera de algunos, siempre habrá algunos que nunca estarán aceptándolos. En general, aceptados, y pues, luego, sí, conservando lo que se tiene y tratando de jugar con las fichas que se tienen”.

El estatus del arreglo organizacional con frecuencia limita las posibilidades de llevar a la acción lo planeado: “Ahora tenemos que decidirlo todo comunitariamente, porque cuando hay dificultades el superior no puede obligarte. [...] cuando empezó esta especie de 'francotirodismo' (sic) dentro de la misma comunidad, hubo una especie de inhibición del superior”.

El eje de la cohesión organizacional y de la confianza en el ejercicio de la autoridad en las organizaciones de vida religiosa se resuelve en la disposición a la obediencia que permite gestionar, regular, generar presencias sociales relevantes. Queda la visión idealizada de la respuesta inmediata y sin dilación de los mandatos en los tiempos pasados. Los documentos sancionan que una vez consultado el sujeto se mantiene firme la capacidad de decisión del superior. Sobre todo, cuando se requieren los cambios de personal, lo que se pone en curso refleja modalidades de negociación en las que, usualmente y al final, el religioso acepta lo decidido. El mecanismo práctico pasa por preguntar, en primer momento. Dicen uno de los entrevistados: “al menos sondeando una y hasta dos veces antes de los mismos cambios, para ver cómo van a quedar los nuevos equipos. Muchos dicen, no tanto qué comunidad, sino con quiénes. Se negocia mucho: ‘con este fulano no, por favor’. Al principio es negociado, después ya cuando llega la determinación es prácticamente de aceptación, en general”.

Las relaciones personales entre religiosos, las afinidades y la ausencia de ellas, son con frecuencia causa de conflictos y de imposibilidad de permanecer en el destino

recibido. La capacidad de gestión de los responsables en las comunidades locales de las congregaciones pasa por consensos difíciles de lograr. “Aunque se siga llamando superior, si no hay acuerdo en alguna cuestión se deja para la siguiente reunión y lo volvemos a tratar”. No es que se niegue tajantemente la obediencia, es que los miembros de las congregaciones son ahora individuos en el sentido formal (Martucelli, 2007). Están claramente conscientes de sus necesidades, de sus preferencias y ritmos, de lo que pueden y quieren hacer, de con quiénes pueden convivir, de qué personas requieren estar cerca como suele serlo de sus familias, de en qué prefieren capacitarse para su ejercicio ministerial o profesional.

Esa nueva condición es estructural e ineludiblemente complica la disposición en obediencia y por tanto el ejercicio de gobierno, la apropiación del sistema de símbolos y artefactos propios de la identidad que la organización requiere para gestionarse y regularse e intercambiar con el entorno. De allí que la tarea de la dirigencia con tanta frecuencia se dirija a armonizar voluntades individuales en parte coincidentes y en parte altamente diversificadas. El ejercicio de gobierno en estas congregaciones se invierte entre lo dicho antes y los intentos de reconstruir los medios de observancia para que recuperando la necesaria legitimidad interna se emprendan acciones más pertinentes y decisivas frente al entorno venciendo la inercia.

Explicar esta transformación identitaria de los actores dentro de la organización no puede hacerse aludiendo solo a la subjetividad, pretendiendo que todo estriba en el individuo y su autodeterminación, como aparece en lo reportado. Este individuo, el religioso, se comprende necesariamente en la organización, y la organización en relación al entorno. Es decir, la congregación y el religioso, como binomio que pretende una diferenciación constitutiva frente a su ambiente se explica desde esta relación *input – output*; he allí su diferencia fundamental con la secta. Si ésta no se lograra, si los límites organizacionales fueran constantemente penetrados, si se hacen porosos hasta diluirse quedando solo los elementos externos y nominales, entonces la cristalización de la identidad del binomio organización y religioso se

dificulta como se viene analizando. De nuevo cobran sentido los cuestionamientos de Tolbert y Zucker (1996) sobre el actor en estos procesos de institucionalización.

h. Las congregaciones en intercambio con el entorno

Ninguna organización, por más aislada, secreta o restringida que fuera existe sin un flujo de intercambios con el entorno (Scott, 2003, 23; 82-101; Tirado, 2015). Difícilmente una congregación religiosa puede ser considerada hoy como institución total (Goffman, 1961), si eso significara limitación extraordinaria de intercambios con el entorno. Esa no es la realidad actual de estos institutos de vida consagrada. Difícilmente se reproduce el aislamiento geográfico de sus residencias como solía serlo; son vecinos y usuarios de servicios públicos; ellos remodelan y reutilizan sus propiedades con diversos fines religiosos o económicos ⁵²; consumen tecnología para sus vidas, su confort y para generar los servicios que ofrecen; crecientemente son usuarios, algunos medianamente expertos, en utilizar tecnología digital a distancia para comunicarse cotidianamente, para informarse, obtener entretenimiento y promocionar sus servicios y sus centros y para atraer eventuales candidatos a estas congregaciones; por ello los religiosos utilizan servicios mercadológicos en internet y las redes sociales; acceden a la infraestructura pública o privada de salud, a tecnologías médicas avanzadas; hoy la gran mayoría de los religiosos jóvenes que se someten a tratamientos psicológico y a propuestas de bienestar emocional de distintos signo y tradición, desde el budismo hasta el psicoanálisis, pasando por diversos tipos de acondicionamientos del bienestar físico como albercas, gimnasios y centros de *body building*; son usuarios de diversas infraestructuras de educación formal tanto interior al campo organizacional (IFFIM, IFTIM, INTER, CIRM, CLAR)⁵³, como privadas y públicas; las comunidades religiosas buscan coleccionar donaciones voluntarias en el país y fuera; las congregaciones están bancarizadas en gran medida tanto para organizar su gasto

⁵² Llama la atención al observar casas de religiosos el descuido y el envejecimiento de algunas de estas locaciones, residencias o templos de los religiosos. Con frecuencia las casas parecen testigos involuntarios de una época que ya pasó.

⁵³ Se refiere a iniciativas de ayuda mutua, reflexión y articulación de la vida religiosa. Se han explicado en apartados anteriores.

y transparentarlo como para optimizar su capital económico; tienen relación fiscal con la autoridad tributaria, que les implica contar con una infraestructura contable sofisticada y relaciones políticas a distintos niveles; contratan empleados de manera creciente y se ajustan al régimen laboral; tiene asesores gerenciales, financieros, contables, legales, de negocios e inmobiliarios. Las congregaciones masculinas tienen relaciones formales con los obispos por ser casi todos, al mismo tiempo, sacerdotes que ejercen su servicio en parroquias, además cuentan con representantes ante las instancias del propio campo institucional y de Iglesia tanto a nivel nacional como regional y mundial. Centralmente, las congregaciones buscan convocar o encontrar y convencer a jóvenes de ingresar a su comunidad. De todas estas maneras y otras más, que son comunes a la mayoría de las organizaciones seculares, también los religiosos son permeados del entorno de manera creciente. Qué tanto estas formas de penetración modifican el estatus de diferenciación pretendido, qué tan porosa es la organización. Eso se puede contrastar con las modalidades en que la organización, a su vez, permea el entorno.

Como todas las organizaciones éstas existen para posibilitar algún tipo de acción; no existe organización sin un propósito de acción o transformación, por más que ésta fuera puramente interna y restringida a los miembros. El arreglo organizacional, en cuanto articulación de factores que se entretajan en relaciones más o menos institucionalizadas, mediante reglas, códigos de valoración y procesos, necesariamente habilita o inhibe ciertos horizontes de acción en los que se despliega la agencia de los miembros y de la entidad en su conjunto, para establecer interacciones con el entorno (Tirado, 2015).

Las congregaciones religiosas también tienen un horizonte de acción que en lenguaje religioso (ahora laicizado en el ámbito gerencial) se llama *misión*. Las comunidades de religiosos en la Iglesia católica se conciben todas con una misión, en parte semejante y dada por la tradición eclesial y la normativa eclesiástica – evangelizar- y en parte propia de cada instituto, derivada del carisma. La diversidad de institutos religiosos se explica cómo fidelidad trascendentemente fundada que busca representar diversos carismas, que con misiones particulares, aportan su

propia autodefinición a las condiciones eclesiales y sociales en una época. Como se dijo, durante el largo período previo al Concilio la misión de los institutos estuvo sujeta a la constricción de la regulación eclesiástica originada en Roma. Los institutos fueron sometidos a ciertas orientaciones normativas venidas de la autoridad central. El Concilio significó, en el espíritu de la reforma, la posibilidad de que los institutos recuperaran su diversidad original, volviéndose a las “fuentes” de su carisma para actualizar su misión (Perfectae Caritatis 2). En parte, el ejercicio que realizaron todas las congregaciones y órdenes de renovar sus códigos constitucionales tuvo una veta de recuperar y actualizar dicha misión.

Empíricamente se recurre a las visiones idealizadas de la autodefinición del Instituto que se realizaban en etapas previas y muy lejanas y difícilmente verificables en actualidad. La misión de su instituto implica en términos abstractos disposiciones como “audacia, compromiso, creatividad, riesgo”. “eran unos misionerazos; iban a las partes más áridas, murieron de malaria, muy entregados”. Se percibe una relación más nítida, con mejores resultados, con más aportes al entorno en etapas previas a la actual. Dice uno:

Los superiores tenían problemas con nosotros, pero no porque dejáramos de hacer sino porque innovábamos. Los superiores padecían porque nos tenían que frenar... no sufrían porque faltara iniciativa sino porque había demasiada; todos crecidos, inquietos.

El breve pero intenso periodo de la polarización en torno a la luchas de liberación dieron un referentes definido de identidad en la misión.

[Se nos percibía] identificados, no tenías que decir somos oblatos [había] un montón de iniciativas y encuentros a nivel Latinoamérica... cuando estábamos en el Norte de la ciudad sabían cómo implementar, trabajábamos juntos, puros oblatos; nosotros en las parroquias de periferia...criticando a los que trabajaban con los ricos. Cuando la misión nos unía sí eran más fuertes las comunidades.

Esta constatación es significativa tanto porque se repite en las cuatro organizaciones como por su implicación para fortalecer el “nosotros” identitario y el “ellos” del adversario a quien vencer (Tilly 2005), la certeza sobre quiénes son los aliados (los pobres y los que luchan a su favor) y quiénes los adversarios, refuerza

las fronteras internas y fue un camino de recuperar e incentivar la legitimidad interna y la relevancia social de las congregaciones por unos años. Es posible pensar que además de las razones propiamente humanas, religiosas y éticas, la rapidez en que la opción por los pobres cundió en los institutos tenga que ver no solo con su evidente relevancia ética y evangélica sino también con esta otra urgencia menos evidente de resolver el problema estructural de su relevancia social, cuestión que el posconcilio evidenció progresivamente.

Respecto a las prácticas de intervención en la actualidad la percepción adquiere otros tonos. A pesar de la pluralización religiosa de la vida social (Berger 2012), de la salida de la religión del centro social (Gauchet, 2006), los enunciados que simbolizan e interpretan las prácticas y trayectorias de la organización son semejantes a los que de etapas previas. Es decir, se sigue hablando como cuando había reconocimiento y coincidencia entre congregaciones en ascenso y clases medias mexicanas en ascenso o cuando se esperaba que la Iglesia católica fuera un actor decisivo de los procesos revolucionarios latinoamericanos “aportar el carisma a un mundo necesitado”, “colaborar a la salvación”, “...dar los que esperan de nosotros”. No parece tematizarse reflexivamente lo que se experimenta empíricamente respecto a la pluralidad de creencias, relegación de parte de los obispos a los religiosos, escasa audiencia en sus servicios, limitaciones en el espacio social que se les otorga, recepción más precaria de su institucionalidad y sus servicios, escrutinio social continuo, y sospechas crecientes sobre sus motivos y prácticas. No se conoce un análisis de las condiciones del intercambio organización – entorno de los institutos religiosos actualmente en México. Empíricamente se perciben deficitarios, sobre todo dirigiendo la percepción de déficit a otros más jóvenes. Siempre en falta frente a las exigencias ideales de la misión que requeriría vigente un *héroe* que se reconoce suficientemente que ya no existe. Hacia los de mediana edad y mayores se adjudica cansancio y cierto aislamiento. Como si les reconociera una generación más bien agotada porque ya no encuentra las condiciones en las que construyó su identificación y porque tiene que soportar las inconsistencias de los nuevos habitantes del mundo de la

congregación. A esas nuevas generaciones con las que no se identifican sino a las que, más bien, califican. En resumen respecto de las prácticas comunes, se dice:

Acomodarse más o menos tratando de realizar una serie de ministerios que están aceptados por el pueblo, que pertenecen mucho a la religiosidad popular, que van mucho en la línea del sacramentalismo; muchos servicios que te siguen pidiendo aquí mismo. Te piden XV años, bodas, aunque no sabes hasta qué punto lo hacen; sí sabes que no lo hacen por una motivación religiosa fundamentalmente, entonces esto sigue funcionando hacia fuera”.

La relación con el entorno en estas organizaciones es compleja y depende de múltiples factores. Lo anterior caracteriza a grandes rasgos la relación. Específicamente se complejiza según entornos regionales y de clase. No es lo mismo para los religiosos tener un colegio privado en zonas de alto poder adquisitivo la Ciudad de México y rodeados de mucha competencia (Los Oblatos tienen el Colegio Vista Hermosa en Interlomas; los Pasionistas, Colegio Possenti en Olivares de los Padres, los Misioneros del Espíritu Santo, el Inhumyc, en Tlalpan) que las religiosas que llevan obras educativas en multitud de pequeñas localidades en las zonas del eje conservador (Michoacán, Guanajuato, Jalisco, Aguascalientes) con relativa estabilidad y con menos desplazamiento por la competencia. Las presencias de acción religiosa (pastoral) tienden a ser desplazadas o tener poca convocatoria en ámbitos de clase media y alta y tornarse hacia espacios más receptivos en pequeñas ciudades; lo que se complica porque los religiosos de las congregaciones que atienden suelen ser mayores. Las fundaciones que provienen del momento de polarización en torno a la opción por los pobres fueron cerradas o se mantienen relativamente aisladas del resto del grupo congregacional. (Oblatos, Dominicos, Claretianos, Misioneros del Espíritu Santo).

La escasez en el logro de sus presencias no solo implica falta de reconocimiento directo sino falta de visibilidad social indispensable para la tarea de reclutamiento y la consecución de recursos financieros; un debilitamiento de la presencia social en términos de relevancia, de alianzas con otros actores y representación externa (2012, 107). No se aprecia que los capitales de la organización se multipliquen en los intercambios que sostienen en pastorales, tareas educativas y de confluencia en

causas. El prestigio al que se recurre es más bien una herencia de décadas pasadas, que no se sabe cómo recuperar.

La necesidad de incrementar sus recursos financieros es apremiante. Hablan de una tendencia de los religiosos más o menos generalizada, a utilizar los recursos financieros, a recibir la “subvención”, de la organización más que de aportar recursos económicos a la bolsa común. Los encargados del gobierno expresan preocupación, por los altos niveles de gasto y por la baja tasa de recuperación de los ingresos de todos los miembros; incentivada por el aumento del promedio de edad y por las múltiples necesidades de consumir bienestar de los jóvenes. Un instituto depende económicamente de su colegio; otro busca medios de producir bienes en conformidad con su identidad; otros buscan modos de invertir éticos y que no les conduzcan a descapitalizarse en un lapso breve.

Respecto a los requerimientos crecientes de la autoridad fiscal; ahora de presentar declaración anual al SAT de los ingresos de toda la organización, se tiende a ver como una excesiva intromisión en sus asuntos internos, toda vez que no se trata de una organización lucrativa. Sin embargo, se reconoce que esta obligación ha incrementado la responsabilidad y el orden en la gestión interna de los recursos económicos.

Conclusiones

Considerando el proceso de cambio de estos institutos desde la atalaya de la configuración actual, parece que los factores que permean desde el entorno han sido mucho más significativos que las reiteradas orientaciones dirigidas a que las congregaciones se reformasen después del Concilio. Se evidencia que se han decantado a ser organizaciones *institucionalizadas*. Eso significa que su desempeño organizacional está condicionado por reglas culturalmente condicionadas, que se manifiestan en ciertas rutinas de acción cuyos significados se elaboran posteriormente, si es que alguna vez se elaboran. Reflejan valores, intereses, opiniones, expectativas relativamente estables que no necesariamente aluden a los contenidos de las reformas y sí a la penetración del entorno. Muchas reglas de las organizaciones provienen del sistema de normativo de la sociedad que se impone y no tanto de los propios sistemas normativos proclamados y escritos. (2007, 19).

En efecto, lo que se ha encontrado al recoger y analizar el material empírico no son congregaciones totalmente definidas y situadas en un nuevo estadio, claramente distinguible del anterior –*posconciliar, renovado, refundado, reestructurado*, como dice la literatura de los religiosos– con límites bien delineados y con expresiones definidas en los asuntos que fueron tema central del cambio conciliar: concepciones de vida religiosa, formas de misión, vida en comunidad, votos, obediencia, maneras de decidir y entender la pertenencia. Más bien lo que se encuentra son solo procesos de cambio innovativo entretejidos y abigarrados con otros procesos inerciales (Ahrne y Papakostas, 2001), ambos inducidos y sostenidos mediante mecanismos de interacción más o menos contingentes que pugnan por establecer fronteras relativamente disputadas entre formas de organizarse y sostenidas con narrativas que se reconstruyen continuamente para dar sentido a lo nuevo que emerge (Tilly, 2005).

Algunas de estas formas encontradas pueden adjudicarse a las innovaciones del Vaticano II y sus múltiples producciones, ajustes y derivas; otras se adjudican a la estabilidad o resistencia inercial al cambio ya sea al interior de cada organización,

en el campo institucional de la vida religiosa o en el conjunto de la Iglesia católica, ese conjunto representa las lógicas institucionalizadas en las organizaciones (Brunsson, 2007, 35 ss.). De modo que puede reconocerse globalmente un mosaico abigarrado de formas emergentes de cultura organizacional, con otras rutinarias y venidas de tiempo atrás, con otras originadas en transacciones internas. Para los actores estas formas distintas no se diferencian analíticamente, no se discriminan, no se objetivan, sino quedan allí en una nebulosa organizacional generadora de malestar para muchos y de incertidumbre para casi todos.

La tensión dinámica actuante en cualquier organización, entre las obligaciones contraídas, las expectativas de comportamiento declaradas en los códigos, las objetivaciones y tipificaciones de cuño tradicional, y por otro lado, las prácticas y formas emergentes de orientarse (Scott, 2003), en el caso de estas congregaciones deviene en una tensión notablemente agudizada en los últimos años, que en momentos parece fracturar a las organizaciones o al menos las mantiene en un equilibrio pasivo y tenso, pero muy precario. Esta puede ser globalmente la historia intraorganizacional posconciliar para muchos institutos de vida religiosa como los aquí revisados.

Vistas en conjunto, las congregaciones aparecen mucho más condicionadas por el entorno sociocultural en el que arraigan, por las demandas e intercambios que sostienen con el medio, que solo por sus propia racionalidad religiosa. La forma u arreglo organizacional viene a ser una resultante de cómo se conjugan ciertas demandas y posibilidades que les ofrece el entorno, con la autocomprensión y las prácticas que progresivamente van adquiriendo los religiosos. En contraste, la expansión que las congregaciones experimentaron en los años 40, 50 e inicios de los 60 en México, tiene que ver con la estabilidad del modelo de vida religiosa que venía de muy atrás, con la férrea regulación eclesiástica sobre los institutos, con los tímidos pasos de adaptación que se daban en las congregaciones, y con un entorno de modernización, en tránsito del campo a la ciudad y en transformación cultural apenas incubando. Todo esos factores se modificaron simultáneamente en el tiempo conciliar en sus distintas etapas y dieron lugar a rápidas transformaciones

que se han venido exhibiendo a lo largo de la investigación. Se presentan de manera sintética.

Arreglo organizacional híbrido

El *arreglo organizacional*, como se argumentó, es una noción de carácter heurístico, que se construyó al paso de la investigación. Refiere a una resultante observable a partir de la conjunción de las dimensiones, tales que permiten reconocer a una organización o grupo de organizaciones en su configuración actual tanto en lo que la diferencia como lo que la asemeja a las demás dentro de su campo. El arreglo organizacional representa la manera concreta en que los distintos marcos cognitivos, normativos y de interacción cristalizan o se articulan frente a determinados desafíos del entorno con ciertos niveles de legitimidad y de eficacia. “Arreglo” remite a elementos cohesionados o articulados, a cierta persistencia en el tiempo adquirida por una configuración organizacional. El arreglo se observa en procesos; en la manera en que la organización tramita las asunciones y valores que la justifican. Se expresa, siguiendo el esquema de Hatch (2006) sobre la cultura organizacional en determinados artefactos con los que los miembros simbolizan su acontecer colectivo y producen interpretaciones que fortalecen o debilitan los supuestos básicos de la organización. El arreglo viene a ser un conjunto de articulaciones que se exhiben en el análisis de los diversos componentes del sistema en la acción. También alude a los determinantes de los procesos observables que dan vida a la gestión organizacional en el tiempo. Es decir, caracterizar el arreglo organizacional de estas congregaciones en el lapso final del siglo XX e inicio del XXI en México alude a una categoría interpretativa amplia; que articula las observaciones recogidas en las diversas dimensiones del concepto *organizaciones de vida religiosa* que a lo largo de este ejercicio se ha ido llenando de contenido.

Los textos que sancionan los componentes de una identidad, las grandes acontecimientos fundadores, las marcas epocales taxativas no corresponden con lo que el análisis encuentra dentro de estas organizaciones. Siguiendo a Ahrne y Papakostas (2001), lo que se observa en las congregaciones es que conviven

cambio e inercia en abigarrada mezcla. Parece lejano de la realidad e imposible de corroborarse empíricamente que estos institutos hubieran dejado atrás el arreglo preconiliar o el de la primera etapa posconiliar como se presume en los textos. Más bien, el arreglo observado no se identifica con rasgos netamente definidos de una etapa. Lo que aparece es un hibridación anudada de diferentes formas de pertenencia, identidad y cohesión de contornos muy difuminados.⁵⁴ Uno de cuyos problemas más intensos y escasamente reconocidos se viene arrastrando desde el final del Concilio; como dice Estrada: "...desde la época posconiliar hasta ahora, la falta de concreción y de adecuación de la vida real a lo que afirman los textos conciliares. Por un lado van las afirmaciones genéricas de los textos y por otro, la realidad que se vive, muy marcada todavía por la tradición anterior..."(2008, 83).

El arreglo organizacional de estas congregaciones muestra elementos correspondientes a las dos etapas previas de recepción conciliar en la vida religiosa: el empeño por flexibilizar las formas rígidas de la vida común y pretensión de incorporar elementos del mundo moderno, además se conservan rasgos de la etapa de opción por los pobres en una mixtura difícilmente separable, amalgamados con elementos relativamente nuevos de adaptación a un entorno cada vez menos consonante con sus pretensiones identitarias y de incidencia social de estas entidades. De modo que en conjunto aparecen las etapas del cambio institucional que se han venido sucediendo interpenetradas en el tejido organizacional y exhibidas en el arreglo funcional. Ciertamente aparece sin que los miembros puedan reconocerlo, nombrarlo o teorizarlo; más bien, los religiosos siguen aludiendo al escenario contrafáctico en su discurso cotidiano, es decir, a lo que usualmente no ocurre, hablan de lo que deberían ser los religiosos y mucho menos de lo que, en efecto, son. Sintetizando con la expresión de Brunsson sobre dinámica del desempeño organizacional. "[Éste] tiene que ver menos los grandes cambios repentinos que provienen de decisiones y reformas explícitas y más con las

⁵⁴ Se entiende "hibridación" como procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras y prácticas. Cf. García Canclini (2001, 14)

transiciones graduales generadas por cambios en la visión del mundo y las normas” (2007, 30).

No corresponde decir algo sobre lo que el Concilio fue en sí mismo, ni sobre sus implicaciones eclesiales o teológicas, pero sí algo de lo que, a la distancia, supuso para estas organizaciones. Según Estrada, “el Concilio Vaticano II se movió entre la necesidad de replantear sobre nuevas bases la teología de la vida religiosa y la de mantener la continuidad con sus formas anteriores” (2008, 62). Es decir la reforma conciliar de la vida religiosa más bien se trató de una reforma vaga, ambigua y generalista. Puede conjeturarse que la ambigüedad de la reforma conciliar de la vida religiosa exhibida en sus mismos textos, sigue teniendo resonancia en lo que ocurre a estas congregaciones, porque es más fácil que las reformas tengan éxito cuando son claramente definidas por los reformadores e implican programas concretos (Brunsson, 2007). Parece que la reforma conciliar de la vida religiosa no fue el caso. Las observaciones tras los sucesivos procesos de reforma organizacional sucedidos a lo largo de 50 años, con nombres distintos, deja ver a estas provincias mexicanas de religiosos con las diversas etapas amalgamadas en un mezcla contingente y difícil de disociar.

Si como dice Estrada las orientaciones sobre la vida religiosa en el Vaticano II son heterogéneas y no ofrecen lineamientos prácticos sobre cómo y con qué paradigma realizar la reforma, eso explica que la renovación conciliar se tornara mucho más difícil de incorporar en términos prácticos. Así se exhibe en el arreglo organizacional de estas provincias. Según la narrativa que viene de décadas atrás (Sebastián 1975), las congregaciones después del Concilio se lanzaron optimistamente a reformar los códigos y la teología de sus institutos esperando allí encontrar la vía regia para transitar de modelo. En estas provincias no ha sucedido así. Entre los factores están:

- *El peso del pasado preconiliar.* Las congregaciones religiosas al momento del Concilio cargaban cien años de inmovilismo tras de sí. Las organizaciones llevaban auestas la inercia de al menos tres generaciones que no conocieron otro modelo que jurdicista y subordinado a la autoridad eclesiástica, propio del

preconcilio. La dificultad de recrearse impuesta desde fuera por décadas, la canonización artificial de los modelos pietistas y de aires monacales (Álvarez Gómez, 1991, 525), sumadas a la incertidumbre de lo que vendría adelante para sus institutos una vez concluido el Concilio, hicieron que las reformas, vistas desde los actores actuales, se revelaran erráticas, desordenadas, inconsecuentes, incapaces de discernir lo que debía permanecer y lo que debía cambiarse. Se levantaron los diques sin ofrecer a cambio un proceso de transformación progresiva y ordenada. Se puso énfasis en los textos, en los principios teológicos, con escasa atención a los procesos; como si los códigos renovados fueran suficientes para distinguir entre los cambios que urgía reconocer porque ya venían dándose de tiempo atrás y aquello otro que requerían conservar porque era fuente de identidad, esperando que se gestara de manera más ordenada y procesual. El optimismo con que se recibió la reforma conciliar no se correspondió con los procesos realmente desatados en las congregaciones.

- *La intensa polarización vivida en torno a la Teología de la Liberación diez años después de iniciada la reforma conciliar.* La definición latinoamericana a favor de los empobrecidos proclamada en Medellín (1968) obligó a que estos institutos pocos años después del Concilio pusieran la atención en asuntos distintos al de su proceso de recomposición institucional posconciliar. La narrativa de los actuales permite entender que para los actores de ese momento, convencidos de responder al mundo de los pobres y de que configurar completamente a las provincias en ese tenor, la salida hacia los periferias sería un revulsivo de la identidad, la pertenencia, la posibilidad de incidir socialmente y la generación de capital social. Frecuentemente el discurso de la liberación se vivió con tonos mesiánicos y escasamente críticos. La salida hacia a los pobres transformaría la Iglesia y a los religiosos vitalizando sus estructuras envejecidas.

Parece que la atención hacia lo social, la secularización y politización de las estructuras religiosas, la confrontación interna en las Provincias y con las autoridades eclesiásticas no hicieron más que posponer el dilema organizacional

todavía sin resolver. Tras los 10 o 15 años de incursiones en el mundo de los pobres estos institutos no “regresaron” fortalecidos, ni con una presencia social e institucional mucho más definida ni convocando sectores activos y creativos de la sociedad a unirse a sus causas ni como vanguardias de los movimientos sociales democratizadores. Más bien regresaron marginados del escenario eclesial mexicano por parte de la jerarquía eclesiástica fortalecida en su control interior y en su proyecto político; regresaron divididos internamente y sin haber atendido a los urgentes problemas cotidianos de pertenencia, identidad religiosa, adaptación al entorno y respuesta a otros desafíos que se acumulaban y estaban pospuestos desde el inmediato posconcilio.

- *La rápida transformación sociocultural mexicana entre los años 1970 y 1990.* La sociedad mexicana experimentó la etapa más intensa de urbanización, modernización y transformación cultural a partir del final de los años 60 y hacia adelante, sumado a un contexto de crisis económica y política cíclicas y cada vez más agudas. El movimiento estudiantil de 1968 fue el signo de ese parteaguas. Las congregaciones que a lo largo de las décadas anteriores lograron posicionarse entre las clases medias emergentes perdieron este incipiente lugar a lo largo del proceso posconciliar. Se trata de la concurrencia de varios factores. Mientras que se escenificaban las confrontaciones internas de estos institutos debido a la opción por los pobres, las congregaciones dejan de potenciar su presencia incipiente entre las clases medias al mismo tiempo que estos sectores modificaban rápidamente sus códigos culturales y particularmente el proceso de secularización avanzaba aceleradamente. Cuando los institutos de vida religiosa se vuelven a interesar en hacer presencia en los enclaves de los sectores medios a finales de los noventa, estos sectores no parecen tener ya interés en dialogar con la vida religiosa. Lo que se observa son marcos de significado notablemente distanciados. En síntesis, estos y otros institutos religiosos se expandieron en los años 40, 50 y 60 entre sectores de la clase media y en el posconcilio perdieron ese lugar, mientras que tampoco lograron arraigar en los contextos indígenas, campesinos y suburbanos y empobrecidos. Eso se evidencia por sus fundaciones y por la caracterización

sociodemográfica de sus nuevas vocaciones cada más distantes de la clase media.

- *La pérdida creciente de legitimidad social.* Rápidamente desplazadas del mundo de la clase media y sin haber arraigado en los ámbitos populares, indígenas, de acción política, de formación de movimientos sociales, al que incursionaron por unos años, estos institutos se encuentran a lo largo de los años noventa y adelante con un déficit de legitimidad social y merma de capital social. Se les observa sin un lugar definido que los caracterice y sin un aporte que los singularice y desde donde recomponer sus relaciones estratégicas con el entorno. En las décadas posteriores a la teología de la liberación, estas congregaciones aparecen sin algún tipo de presencia socialmente definida y claramente identificable que les otorgase legitimidad e identidad frente a un entorno en muy rápida mutación. Sus presencias son un mosaico sin acomodo, que más bien reflejan las diversas etapas que las han caracterizado y la merma de recursos con que acometer los desafíos de acción. Se les observa en templos antiguos en zonas céntricas de las ciudades (Ciudad de México, Guadalajara, Morelia, Puebla, Querétaro) atendidos por personal anciano; también en obras de promoción y acción social reivindicativa, pero ahora despojadas de la dinámica de acción y movimiento social que las caracterizó en algún momento de su trayectoria; en parroquias en zonas de clase media de las grandes ciudades sin ofertas significativas para esas clases medias cada vez más exigentes y secularizadas. Se les observa, en algunos casos, presentes en colegios privados que buscan mantenerse frente a una feroz competencia, sin que ninguna de esas formas de presencia social les otorgue clara definición y ganancias estratégicas. Mientras que otros actores eclesiales han reforzado presencias estratégicas para conseguir la urgida legitimidad; estos religiosos se auto perciben aislados y diluidos y sin alianzas sociales y culturales que los posicionen en las batallas socioculturales del tiempo. Por ejemplo, mientras que entidades religiosas como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo se han apropiado del espacio de las élites que detentan el poder económico y político; y mientras las diócesis se han reapropiado del territorio religioso de los fieles

católicos desde las parroquias, estos religiosos, en cambio, se reconocen desanclados, sin espacios sociales apropiados o característicos, sino más bien desconectados de otros actores significativos de la vida social. Como ya se mostró esto quedó evidenciado en el previo a la reforma constitucional que dio reconocimiento jurídico a las iglesias (1992), en el que los religiosos simplemente fueron dejados de lado en la negociación.

- *La devaluación de las nuevas generaciones.* A finales de los años noventa estas congregaciones “vuelven” a sus agobiantes problemas internos, buscando renovar un marco de significado que sostuviera el compromiso de generaciones de religiosos más bien desorientadas y desencantadas sobre la identidad, pertenencia y misión en coordenadas más bien difusas. Mientras los responsables debaten las orientaciones pertinentes para acordar y reforzar el marco de significados identitarios al interior de la organización, los pocos jóvenes que ingresan a las congregaciones lo hacen socializados en referentes cognitivos culturales tecnológicamente mediados y distantes del mundo de significados de los religiosos. Los marcos de simbolización y los procesos de formación no pueden ser cabalmente transmitidos por los encargados de la formación en la congregación; constantemente dificultados y perplejos por no entender a los jóvenes que ingresan a los institutos.

En la narrativa impresiona que prácticamente todos los actores tienden a devaluar a las nuevas generaciones, siempre a quienes ingresaron algunos años después que ellos. Empezando por los viejos, siguiendo por los de mediana edad y hasta los más jóvenes encuentran que los que les siguen hacia abajo en tiempo de ingreso a la congregación son inconsistentes; se les juzga con convicciones débiles y compromisos lábiles. En este juicio generalizado, más que objetividad, lo que parece transmitirse es el desconcierto extendido respecto de las posibilidades de futuro para los institutos. Lo que experimentan buena parte de los entrevistados es que la cultura organizacional se transforma a intervalos muy rápidos en comparación con los esfuerzos para reforzar la identidad y los incentivos para adherirse al marco cognitivo de la cultura

organizacional congregacional. Esa dinámica relacional hace evidentemente difícil generar la cohesión tan requerida para recrear una cultura organizacional y para que los artefactos con los que se intenta refuncionalizar manifestando los valores (prácticas comunes como la oración, vestimentas comunes, momentos importantes de convivencia en torno a la narrativa religiosa, exigencias comunes de austeridad o rendición de cuentas). Lo que más comúnmente aparece es una suerte de depresión institucional que devalúa y critica la pertenencia mucho más que experimentar orgullo por ella.

En este tejido las organizaciones de vida religiosa que definición se decantan por los incentivos colectivos y espirituales de los que derivan la cohesión, legitimidad interna y externa a la organización, se empobrecen aunando debilidad en la cultura organizacional a la debilidad numérica, con consecuencias más graves. Las fronteras de la organización (Tilly, 2005) difícilmente logran reforzarse porque no se encuentran las prácticas recurrentes que pongan en acción los sentidos propios. Más bien los logros en la gestión de la cultura común suelen ser débiles y se decantan por intereses de subgrupos, como ya se dijo. Dada la dificultad de encontrar asunciones, valores y artefactos comunes a todos los miembros la identidad colectiva se diluye, no se les reconoce por “algo” específico en la Iglesia ni en la sociedad donde arraiga.

- *Reformas sucesivas y negociación de la pertenencia.* Ya se dijo que los institutos en el posconcilio se han empeñado en relanzar iniciativas de reforma institucional que reciclan el impulso de cambio con nombres más o menos semejantes: *renovación, refundación, fidelidad creativa, reestructuración* y otros más. Cada Asamblea provincial o congregacional electiva dota a los nuevos superiores de un programa de reforma, usualmente más general e ideal que práctico y procesual. Los elegidos al inicio de un período de gobierno asumen el programa de reforma como mandato. Suelen ser iniciativas de cambio que no toma en cuenta el orden práctico, institucionalizado (Brunsson, 2007) que los miembros han ido instituyendo en respuesta a los desafíos ambientales sin mucha reflexión de por medio. Las reformas tienden a ser, más bien, ideas

sugerentes sobre lo “deberían ser” los religiosos, que formas prácticas de revertir el desgaste institucional. Esa disociación entre lo que se vive y lo que se propone y la recurrencia de reformas provoca que los religiosos tengan escasa credibilidad en las nuevas iniciativas de reforma. Como dice Brunsson, las reformas son rutinarias y se asientan sobre el fracaso de la anterior, apuntando a lo mismo. Pero, al liderazgo cada vez le es más difícil conseguir legitimidad para sus reformas porque los intereses están diversificados y por el descrédito de reformas anteriores. De allí que los liderazgos se desgasten poco tiempo después de iniciar su reforma; pues pocos se identifican con los procesos promovidos desde la dirigencia. Además los reformadores se topan con los elementos que configuran la pertenencia de los religiosos en estas nuevas condiciones que son difíciles de articular.

Como se argumentó antes, los religiosos por definición dependen de su instituto y su pertenencia supone montos importantes de confianza en la organización y su dirigencia; el compromiso de obediencia sería la expresión más nítida de esa condición constitutiva de subordinación voluntaria por motivos religiosos. Sin embargo, conforme los institutos comprueban la reducción del personal y la merma de capacidades de los religiosos esta relación original de dependencia hacia el instituto, se subvierte y adquiere otros matices. Los religiosos jóvenes o menos viejos, con capacidad de trabajo y colaboración en las obras del instituto, adquieren un poder de negociación sobre las condiciones de su pertenencia institucional. Le son necesarios a la organización y en algunos casos muy necesarios. La congregación no podría fácilmente prescindir de estos miembros, lo que les otorga un poder sobre la organización y no al revés. Desde el punto de vista de la capacidad de conducción y de los márgenes de maniobra del liderazgo, éste suele reducirse a "hacer lo que se puede", considerando las posibilidades de trabajo y disposiciones subjetivas de los miembros. De modo que la reducción de fuerzas en la organización incentiva que los miembros tengan mayor capacidad de negociación frente a la organización; la obediencia sin cambiar de nombre, viene a ser como un último recurso del liderazgo; más bien se prefiere negociar entre las necesidades institucionales y las del religioso.

Aunque formalmente el sistema natural está regido por la racionalidad institucional, en la práctica aparecen y se refuerzan grupos de intereses y presión: por ejemplo, por nacionalidades, edades o características subjetivas como lo *gay* que en algunos de los institutos se reconoce como un grupo de protección mutua y de presión.

- *Múltiples pertenencias individuales, complicada gestión de las decisiones.* Los individuos en la vida religiosa y no solo los jóvenes, suelen estar simultáneamente socializados en el conjunto de valores de la congregación religiosa y en valores típicos de sociedades individualizadas, orientados a conseguir recompensas particularizadas según edad, preferencias, vínculos, identidades (Berger, 2012). La pluralidad estructural de estos individuos religiosos hace difícil mantener la pertenencia institucional en coyunturas más o menos críticas o al menos demandantes. Es decir, cuando los religiosos experimentan condiciones de desventaja para sí mismos o cuando se requiere que pospongan sus intereses individuales en bien de la organización; si no se cuestiona radicalmente la pertenencia, sí se relativiza la disposición propia de la obediencia de los religiosos. En términos prácticos se busca congeniar el servicio a la organización articulado con el interés individual, en muy difíciles negociaciones.

Se trata de mantener búsquedas de realización personal como pueden ser los estudios profesionales o la dedicación a cierta tarea profesional; o mantenerse cerca de determinados vínculos, como los familiares; o reivindicar ciertas preferencias subjetivas como la orientación homosexual; o exigir ciertas posibilidades de consumo como las que tienen que ver con la salud física o psicológica, los deportes o el acondicionamiento físico.

La compleja conjugación entre lo subjetivo individualizado y el ser parte de una organización diseñada estructuralmente para disponer libremente de los individuos por razón de la misión, complica notablemente los mecanismos de decisión con los que se funciona efectivamente y las posibilidades de

reconfigurarla organización en términos de desempeño, de respuestas novedosas, innovativas o adaptadas a la misión. Usualmente los individuos pugnan porque no se modifiquen el arreglo institucionalizado y conveniente para sus intereses particularizados. Sobre todo, el procedimiento para modificar estratégicamente las presencias o para disponer de los religiosos en términos de transferirlos de una dedicación a otra implica interminables consultas que no siempre se logran y que obligan a realizar lo posible y no tanto lo deseable para que la organización se resituara estratégicamente.

Como ya se argumentó ante el constante obstáculo a la gestión de gobierno, éste tiende a debilitarse, los márgenes de maniobra se estrechan en lapsos muy cortos. Lo que se encuentra es dirigentes de las Provincias rápidamente desgastados, urgidos de concluir sus mandatos, atados de manos o francamente desvinculados de la gestión, en correspondencia con bases reducidas en número, pero con escasa confianza (normativa, técnica y estratégica), hipercríticas, altamente intolerantes con el gobierno, requeridos de constituir cíclicamente nuevos liderazgos venidos "más o menos de cualquier lado" a los que se recurre acriticamente. Se trataría de un fenómeno similar al observado en el sistema político en las democracias latinoamericanas donde se acude a los outsiders de la política para gestionar la decepción y el rápido desgaste de la clase política profesional.

- *El debilitamiento de la influencia isomórfica.* En las décadas posconciliares ha aumentado la recurrencia a la relación interorganizacional entre las congregaciones de México. Durante la segunda etapa de recepción conciliar bajo la impronta de la opción por los pobres la relación entre estas congregaciones y otras semejantes fue más intensa. A través de la CLAR, la CIRM, el CET y el instituto jesuita de estudios de teología y filosofía, en las décadas 1975 a 1995, se dio el intercambio más intenso y en varios sentidos prometedor. Como se fue mostrando antes, la etapa estuvo marcada por una intensa comunicación entre congregaciones, posturas comunes para asumir líneas directivas en los estudios de sus formandos y posiciones comunes frente

a asuntos debatibles como fue el reconocimiento jurídico de las iglesias en 1992. Después de las intervenciones autoritarias de finales de los años ochenta y noventa, el vínculo interorganizacional continuó, sobre todo en la CIRM, pero se hizo más simbólico que determinante para influir a los demás institutos. En los años 2000 y 2003 estos institutos y otras congregaciones más fundaron dos institutos para formar a sus religiosos en el currículo requerido de teología y filosofía deseando adoptar una perspectiva común e interorganizacional en la formación, de por sí decisiva. En la práctica el vínculo al interior de estos dos institutos IFTIM (Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México; Ciudad de México) y el IFTIM (Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México; Jalisco, México) ha sido más una medida práctica y coyuntural más que una fuente de modificaciones comunes y de influencia mutua para adoptar políticas semejantes. Lo que se percibe desde estos institutos es que las congregaciones están absorbidas por sus problemáticas internas vividas como si solo correspondieran a ellos, y tuvieran que enfrentarlas aisladamente. La influencia mutua ha sido más mimética que reflexiva, en una suerte de imitación del vecino que no tanto el asumir estrategias comunes tras la reflexión de problemas comunes.

En esta investigación se ha mostrado la última etapa de una larga transición del modelo de vida religiosa que comenzó auspiciosamente en el Concilio Vaticano II, allá en 1965. Queda consignado que después de 1985 las organizaciones observadas aparecen envueltas en un proceso que quedó inacabado, cuyo destino es por demás incierto; en cuya precariedad se sigue disputando algún posible futuro.

Anexo 1. Entrevistas

Congregación	Religioso	Edad	Experiencia de gobierno	Fecha aprox.
Oblatos de María Inmaculada	Oblato 1.	45-60	Gobierno actual	2014
	Oblato 2.	Más de 75	Gobierno	2014
	Oblato 3.	30-45	posconcilio	2015

	Oblatos 4 y 5 8 Oblatos Neo sacerdotes	45-60 30-45	Ninguna Gobierno actual Ninguna (entre 6 meses y 4 años de ordenación)	2016 2016
Claretianos	Claretiano 1. Claretiano 2. Claretiano 3. Claretiano 4. Claretiano 5. Claretiano 6.	Más de 75 30-45 45-60 Más de 75 Más de 75 30-45	Gobierno varias etapas Ninguna Gobierno actual Ninguna Gobierno varias etapas Ninguna	2015 2014 2015 2015 2015 2015
Pasionista	Pasionista 1. Pasionista 2. Pasionista 3.	45-60 45-60 60-75	Gobierno actual Ninguna Gobierno actual	2014 2017 2017
Misionero del Espíritu Santo	MSpS 1. MSpS 2. MSpS 3. MSpS 4. MSpS 5. MSpS 6.	Más de 75 45-60 60-75 45-60 45-60 60-75	Gobierno posconcilio Gobierno actual Gobierno actual Ninguna Ninguna Gobierno varias etapas	2014 2014 2017 2016 2016 2016
Dominico	Dominico 1 Dominico 2 Dominico 3	45-60 45-60 Más de 75	Gobierno actual Gobierno actual Gobierno varias etapas	2014 2015 2015
Otro	Jesuita 1	60-75	Gobierno 90's y CIRM	2015

Anexo 2. Guión de las entrevistas

Introducción. Me interesan los cambios ocurridos en las congregaciones religiosas después de 1985. Es decir, los últimos 25-30 años. Más allá de los que aparecen en los documentos; es posible que haya realidades que se han ido modificando imperceptiblemente y sobre las que quisiera preguntarle. No interesan los documentos ni los datos estadísticos por sí mismos, sino la percepción que usted tiene de las realidades que han venido cambiando en su congregación.

(Se asegura la confidencialidad y preservar la identidad del informante)

- Cuántos años tienes en la congregación: como profeso, sacerdote, lugares de residencia y servicios que ha prestado.
- Qué percibes que ha pasado con la congregación en los últimos 25-30 años.
- Crees que las personas en la congregación han cambiado su mentalidad en los últimos 25 años aproximadamente. Quiénes, los jóvenes o los de mediana edad, los mayores, o todos. Cómo, en qué se nota.
- Vivir en la congregación es diferente ahora que hace más de 25 años.
- Ha cambiado el liderazgo en la congregación en los últimos años, cómo ha cambiado. Qué se valora en alguien para ser líder, elegido como “superior” y qué se valoraba antes.
- Crees que aparecen nuevos tipos de liderazgo o nuevas características en los religiosos que se toman en cuenta para ser líder o tener influencia aunque no sea superior.
- Cuáles son los criterios de dirección, decisión, cómo deciden los responsables las cuestiones de la congregación y de los religiosos: con negociación, sanción o coacción. ¿han cambiado estos criterios respecto a cómo eran hace más de 25 años?
- ¿Los superiores *monitorean* a las comunidades y religiosos? ¿Cómo hacen los responsables para monitorear a la C., crees que encuentran receptividad, acogida, obediencia en los religiosos?
- ¿Los religiosos valoran o critican a quienes ejercen el liderazgo? ¿critican a estos o criticarían a cualquiera? ¿Lo han hecho siempre o es más ahora? ¿Los superiores tienen margen de maniobra? ¿Pueden mandar, son obedecidos?
- ¿Crees que los religiosos tienen actualmente confianza en la congregación, en los superiores, en el rumbo que ha tomado el Instituto?

- Los religiosos actuales sienten que los superiores los representan bien, crees que pueden decir que los responsables “son cómo yo”, “representan bien el carisma”; pueden decir ‘comparten los mismos valores que yo’.
- Los religiosos creen que los responsables, “saben cómo hacerlo”, tienen capacidades, son competente técnicamente para la tarea que tienen encomendada.
- Creen los religiosos que los superiores tiene visión, capacidad de resolución de conflictos y problemas, que saben a dónde van.
- ¿Los responsables son capaces de generar cohesión y cooperación entre los religiosos?
- ¿Cómo ha cambiado en los últimos años las normas y regulaciones que se viven en la congregación
- ¿Ha cambiado algún principio fundamental?
- ¿Ha cambiado alguna práctica de castidad, pobreza u obediencia? ¿ha cambiado lo que piensan o ha cambiado lo que hacen? ¿De todos o de una parte de los religiosos?
- ¿Cómo se entiende ahora la obediencia? ¿hay más disposición a obedecer que antes? ¿eso cambia la manera de conducir la congregación?
- ¿Cómo se entiende la pertenencia? ¿en qué se diferencia a como era antes?
- ¿Cómo han cambiado los estatutos que los rigen?, ¿en qué forma han cambiado, los consideras mejores o peores?; ¿las nuevas normas, regulaciones y estatutos les sirven más o menos que las que existían antes?
- ¿Ha cambiado la vida diaria de un religioso de tu congregación? ¿Está más sujeto a un horario? ¿es más libre e individual o más atada a la comunidad y a una tarea?
- ¿Hay nuevas rutinas de descanso, de vacaciones, de relación con la familia que no existían hace 25 años?
- ¿Cómo ha cambiado el manejo de la economía personal en 25 años? ¿es más independiente o más libre de regulaciones, o es más dependiente de la congregación?
- ¿Cómo ha cambiado la economía de la congregación en los últimos 20 años? ¿Tiene más recursos o menos que hace 20 años? ¿Los administra mejor, están más capacitados o menos capacitados?

- ¿El cambio de legislación por parte del estado ha modificado la vida de los claretianos, cómo les ha afectado? ¿se sienten más vigilados por la autoridad civil?
- A partir de la legislación del 1992, ¿sienten que hay más competencia con otras iglesias, denominaciones o religiones? ¿Por qué crees que sucede así?
- ¿Cómo es su relación con la jerarquía de la Iglesia en México, son más cercanos o más lejanos que antes? ¿Se sienten más o menos valorados que antes por los diocesanos? ¿quiénes los aprecian más en la Iglesia y por qué? ¿quiénes los rechazan y por qué?
- ¿Crees que han afectado los escándalos sexuales a la congregación? ¿Crees que la visión sobre la congregación ha cambiado a partir de los escándalos de pederastia de Maciel y otros en México y en EU?
- ¿Crees que han aumentado las instancias de interacción e influencia entre provincias, entre congregaciones en el país y a nivel mundial? Crees que ese cambio los ha afectado?
- ¿Crees que hay mayor interacción con otras organizaciones tipo OSC o grupos de profesionales que los asesoran? ¿cómo los ha modificado?
- ¿Crees que ha aumentado la presencia de laicos a diferentes niveles de la vida congregacional? ¿Eso ha cambiado a la congregación, cómo la ha modificado?

Bibliografía

- Abella, Josep M. (2012) *Misioneros, Carta circular del P. Josep Ma. Abella, Superior General, Claretianos*, edición privada, Roma.
- Aguilar Camín H. y Lorenzo Meyer (1989) *A la sombra de la Revolución Mexicana*, Cal y Arena, México.
- Ahrne Göran & Apostolis Papakostas (2001), "Inertia and innovation", Stockholm Center for Organizational Research, Stockholm University, consultado en <http://www.mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2001/Papers/ChangeandOrganisation/Ahrne.pdf>
- Alberigo, Giuseppe (2005) "Il cammino del Vaticano II", en *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 809-829.
- Álvarez Gómez, Jesús (1990), *Historia de la vida religiosa III*, Publicaciones Claretianas, España.
- Amenta, Edwin and Kelly M. Ramsey "Institutional Theory" (2010) en K.T. Leicht and J.C. Jenkins (eds.), *Handbook of Politics: State and Society in Global Perspective*, Handbooks of Sociology and Social Research, © SpringerScience + Business Media.
- Ansell, Christopher (2008). "Network Institutionalism" in Rockman, Bert A., Sarah A. Binder, R. A. W. Rhodes. *The Oxford Handbook of Political Institutions*, Oxford University Press, Oxford.
- Ansolabehere, Karina, Fernando Cortés, Liliana Martínez y Gisela Zaremborg (2016), *Del modo de investigación al modo de exposición: metodología en tesis de ciencias sociales*, Flacso, México.
- Arias, Manuel (2009), *Obispos del Seresure "Padres de los indios" en la Región Pacífico Sur. Los Obispos-profetas de México en el Siglo XX* en <https://es.scribd.com/doc/259357447/Arias>
- Aspe Armella, María Luisa (2016) *Cambiar en tiempos revueltos.- Una mirada al debate interno de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús a través de "Pulgas" (1963-1972)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 228 pp.
- Barthelemy, Dominique, Duby, Georges y Charles de la Ronciere, (1992) "Poder privado y poder público en la Europa feudal" en *Historia de la vida privada T III*, bajo la dirección de Philippe Aries y Georges Duby, Santillana, España, p. 52-68.
- Bartunek, Jean, M. (1984) "Changing Interpretive Schemes and Organizational Restructuring: The Example of a Religious Order", en

- Administrative Science Quarterly*, Vol. 29, No. 3 (Sep., 1984), pp. 355-372, Sage Publications, Cornell University URL: <http://www.jstor.org/stable/2393029>.
- Beck, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim, (1998), *El normal caos del amor*, El Roure, Barcelona.
- Beck, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim, (2003) *La individualización*, Paidós, España.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (2001) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina.
- Berger, P.L. “Pluralismo global y religión” (2005), en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1250810>, consultado 09 dic. 2013. [Se trata en síntesis el argumento sostenido en Berger, P.L. y T. Luckmann, (1996) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós].
- Berger, P. L. (2012), “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, Traducción de Germán Torres y María Eugenia Funes *Sociedad y Religión* N°45, Vol. XXVI (2016), pp. 143-154.
- Berger, Peter L. (2012), “Further Thoughts on Religion and Modernity”, *Soc.* (2012) 49:313–316, DOI 10.1007/s12115-012-9551.
- Bocos Merino, Aquilino. (2011) *Un relato del Espíritu, la vida consagrada posconciliar*. Publicaciones Claretianas, España
- Böhm, Bettina, Hans Zollner, Jörg M. Fegert & Hubert Liebhardt (2014) *Child Sexual Abuse in the Context of the Roman Catholic Church: A Review of Literature from 1981–2013*, *Journal of Child Sexual Abuse*, 23:6, 635-656, DOI: 10.1080/10538712.2014.929607 Link to this article: <http://dx.doi.org/10.1080/10538712.2014.929607>
- Bourdieu, Pierre (1971, [2009]) “Génesis y estructura del campo religioso” en *La eficacia simbólica: religión y política*, 1ª ed., Biblos, Argentina.
- Bourdieu P. y L. Wacquant, (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Bourdieu, Pierre (2013) *Cuestiones de Sociología*, Akal, España.
- Brunsson, Nils y Göran Ahrne. (2010) “Organization outside organizations: the significance of partial Organization”, en *Organization*, 18: 83 originally published online 21 September 2010, p. 84.
- Brunsson, Nils y Johan P. Olsen (2007), *La reforma de las organizaciones*, CIDE, México.
- Burgalassi Silvano y Corrado Marchi, (1985) *Sociologia degli ordini e delle congregazioni religiosi*, Università Cattolica del S. Cuore, Milán, 1985.

- Cámara de Diputados del H Congreso de la Unión, Estados Unidos Mexicanos (2011) *Ley de asociaciones religiosas y culto público* publicada el 15 de julio de 1992 y última reforma 25 mayo 2011.
- Campos Silvia, Roberto Carro, Claudia Durán y H.O. Fernández (2000). “Un nuevo enfoque para el análisis de las organizaciones. La ecología organizacional” en *FACES* año 6, N° 9, septiembre-diciembre de 2000, pag. 9-22, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UNMDP, Argentina.
- Canto, Manuel y Raquel Pastor (1997), *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia – Estado*, UAM, México.
- CARA Report (2014) *New Sisters and Brothers Professing Perpetual Vows in Religious Life: The Profession Class of 2013* Center for Applied Research in the Apostolate, Georgetown University Washington, DC, Enero 2014 en <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/vocations/consecrated-life/profession-class/upload/profession-class-2013-report.pdf>
- Carrillo Nieto J.J. (2010) “La transformación del proyecto constitucional mexicano en el neoliberalismo”, en *Política y cultura*, N° 33, enero de 2010, México.
- Castón Boyer Pedro y Ramos Llorente (2003) *Parliamentarian debates on sects in European Union: the cases of Spain, France and Germany*, 6a ESA Conference, Murcia, España en https://www.um.es/ESA/papers/St12_33.pdf
- Chan, Christopher y Scott Ladd, (2014) “The Judas within: A look at the sexual abuse crisis in the Catholic Church” en *Ethics and Behavior* 24(4), 326–339 Copyright © 2014 Taylor & Francis Group, LLC, Routledge.
- Chaves, Mark (2002), “Religious organizations, data resources and research opportunities”, en *The American Behavioral Scientist*, Jun 2002; 45, 10.
- Chittister, Joan. "Una interpelación a los religiosos católicos, Publicado originalmente en el «National Catholic Reporter»" del 21 de febrero de 1992, pp. 14-15. Resumen y traducción de Francisco Ornelas Gutiérrez, SJ. Tomado de servicioskoinonia.org/relat/036.htm
- Chiu Amparán, Aquiles (2002), *Sociología de la identidad*, UAM - MA Porrúa, México.
- Codina, Víctor (2012) *Hace 50 años hubo un Concilio... significado del Vaticano II*, Cuadernos Cristianisme i Justícia 182, www.cristianismeijusticia.net
- Comby, Jean (2007) *Para leer la historia de la Iglesia (de los orígenes hasta el siglo XXI)*, Verbo Divino, España.
- Concha Miguel, Oscar González Gari, Lino Salas y Jean Pierre Bastian (1986) *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*, Siglo XXI Editores, México.

- Concilio Vaticano II, (1978) "Decreto Perfectae Caritatis" en *Documentos del Vaticano II*, BAC, España.
- Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (1961) *Primera Semana de Superiores Locales de la CIRM*, Publicaciones de la CIRM, Consideraciones y conclusiones "El superior en la mente de Dios", pp. 175-176.
- Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México - Junta Directiva Nacional (1992) *Comunicado sobre las relaciones Iglesia – Estado, A todos los superiores y superioras mayores*, México, 10 de enero 1992. Informativo de la CIRM 1992.
- Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (1992), *Información a los Superiores y Superioras de la CIRM surgido entre la JDN de la CIRM y la CEM en torno a las relaciones Iglesia – Estado*, 22 de abril de 1992, Informativo de la CIRM, 1992.
- Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos de México (1992) *Carta del Presidente de la JDN de la CIRM a Mons. Suárez Rivera, Presidente de la CEM*, 17 de septiembre de 1992, Informativo de la CIRM, 1992.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), *Documentos finales de Medellín*, http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Congregación de la Pasión *Constituciones de la Congregación de la Pasión*, s/f ni editor.
- Congregación de Obispos y la Congregación para los religiosos e institutos seculares (1978) *Mutuae Relationes, Documento de la Congregación de Obispos y la Congregación para los religiosos e institutos seculares sobre las relaciones entre obispos y religioso*, Vaticano.
- Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi (1996), "Complejidad" en *Glosario sobre la Teoría Social de Niklas Luhmann*, Anthropos –Ibero-Iteso, México, 43-45.
- Dacin, Tina, M., Goodstein, J., y Scott, W.R. (2002), "Institutional theory and institutional change: introduction to the special research forum" en *Academy of Management Journal*, 2002, Vol. 45, No. 1, 45-57.
- De la Torre, Renée (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.
- Della Porta, Donatella (2013) "Análisis comparativo: la investigación basada en casos frente a la investigación basada en variables" en Della Porta y Keating (Eds.) *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales*, Akal, España.

- Di Maggio P. y W. Powell (1999) "El retorno a la jaula de hierro. El isomorfismo institucional y la racionalidad colectiva de los campos organizacionales" en Powell W. y Paul Di Maggio (comp) (1999 [1991] *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, FCE, México.
- Di Maggio, Paul, (1998) "The relevance of organization theory to the study of religion" en *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, edited by N. J. Demerath III, Peter Dobkin Hall, Terry Schmitt, and Rhys H. Williams. New York: Oxford University Press.
- Dobbelaere, Karel (1994). *La secularización, un concepto multidimensional*. UIA, México.
- Douglas, Mary (1973), *Pureza y peligro*, Siglo XXI editores, España.
- Dubet, Francois (2006), *El declive de la institución*, Gedisa, España.
- Dubet, Francois, (1989) *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto* en Estudios Sociológicos VII: 21, Colegio de México, México, pp. 519-545
- Dubet, Francois, (2013) *El trabajo de las sociedades*, Amorrortu, Argentina.
- Duby, Georges (1992), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Taurus, España.
- Duby, Georges, (1997) *Guerreros y campesinos; desarrollo inicial de la economía europea 500-1200*, Siglo XXI de España editores, España.
- Duby, Georges, (1995) *Año 1000, año 2000*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Dumont, Louis (1987) *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, España.
- Durkheim, Emile, (2001) *La división del trabajo social*, Akal. Estudio preliminar de Luis R. Zúñiga.
- Dussel, Enrique. (1992) *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro, Esquila Misional, Madrid, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>
- Ebaugh, Helen Rose (1977), *Out of the Cloister, A Study of organizational dilemmas*, University of Texas.
- Estrada, Juan Antonio (2008), *Religiosos en una sociedad secularizada*, Trotta, España.
- Etzioni, Amitai y Eva, (2003 [1964]), *Los cambios sociales*, FCE, 453 pp.

- Falcó Pliego, Luis Fernando (2004), *Malestares de afiliación. Procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal*, Tesis para obtener el grado de maestro en Ciencias Sociales, FLACSO México.
- Fernández Mostaza, Esther (2002) *Los hijos Del Opus: La socialización de las segundas generaciones Del Opus Dei*, Mediterrania, cap. I. Por una superación de la dicotomía secta-iglesia en <http://www.opuslibros.org/libros/fills/indice.htm>
- Finke, Roger (1997) "An orderly return to tradition: explaining the recruitment of members into Catholic Religious Order", *Journal of Scientific Studies of Religion*, 199 - 36(2), 218-230
- Finke Roger y RodneyStark, (2000) "Catholic Religious Vocations: Decline and Revival" en *Review of Religious Research*, Vol. 42, No. 2 (Dec., 2000), pp. 125-145, Publishedby: Religious Research Association, <http://www.jstor.org/stable/3512525> Accessed: 11-05-2016
- Finke Roger y Patricia Wittberg (2000) "Organizational Revival from within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 39, No. 2 (Jun., 2000), pp. 154-170 Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1387500>
- Foucault, Michel (2001), *Vigilar y castigar*, 31 edición en español, Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (2004) *La Hermenéutica del sujeto*, FCE, México.
- Francis, E. K. (1950) "Toward a Typology of Religious Orders" en *American Journal of Sociology*, Vol. 55, No. 5 (Mar., 1950), pp. 437-44; The University of Chicago Press, <http://www.jstor.org/stable/2772100>; Accessed: 11-05-2016
- Friedland, Roger y Robert Alford (1999) "IX: Introducción de nuevo a la sociedad: símbolos, prácticas y contradicciones institucionales" en Powell W. y Paul Di Maggio (comp) (1999 [1991] *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, FCE, México.
- Fustel de Coulanges, Denis Numa, [1864] (2012). *La ciudad antigua*, Porrúa, Colección "Sepan cuantos" 181, México. Libro I, cap. 1.; libro II, caps. i-vi; caps. viii, ix; libro III, caps. i-vii.
- Galindo Rodríguez, José (s/f) *Las reformas en la relación Iglesia-Estado durante el periodo del Presidente Salinas*, Biblioteca Jurídica Virtual del IJ UNAM, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3101/32.pdf>
- García Aguilar, María del Carmen. (2004). "La reforma constitucional y sus efectos en las relaciones Iglesia-Estado" en *LiminaR, Estudios Sociales y Humanísticos*, Julio-Diciembre, 18-34
- García Canclini, Néstor (2001), *Culturas Híbridas*, Paidós, Argentina.

- Garvía, Roberto, Voz "capital social" en *Conceptos fundamentales de sociología* (1998), Alianza Editorial, (El libro universitario), España.
- Gauchet, Marcel, (2006) "La religión de la salida de la religión", en *Iglesia Viva* 228, oct-dic 2006, www.iglesiaviva.org
- Gautier Mary L, Jonath on Holland, M.A. (2016) Catholic Ministry Formation Enrollment: Statistical Overview for 2015-2016, CARA, Center for Applied Research in the Apostolate, Georgetown University Washington, DC, Mayo 2016 en <http://cara.georgetown.edu/Overview201516.pdf>
- Gay, Mary, (1988) An examination of the effectiveness of Religious congregations, (Submitted for the degree of M.A. in the Faculty of Education Studies National Institute of Higher Education, Dublin, Ireland.
- Giddens, Anthony (1984), *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Argentina.
- Giddens, Anthony (2008), *La transformación de la identidad*, 6a edición, Cátedra, España.
- Giménez Montiel, Gilberto (2002) "Paradigmas de identidad" en Aquiles ChihuAmparán coord., *Sociología de la identidad*, Miguel Ángel Porrúa – UAM, México.
- Goddijn, W. (1960) "The Sociology of Religious Orders and Congregations", *Social Compass* 7:5/6: 431-448.
- Goffman, Ervin (2001 [1961]) *Internados*, Amorrortu, Argentina.
- González, Fernando M. (2006) *Marcial Maciel, testimonios y documentos inéditos*, Tusquets, México.
- González, Fernando M. (2009) *La iglesia del silencio: de mártires y pederastas*, Tusquets, México
- González, Fernando M. (2011) *Crisis de fe*, Tusquets, México.
- González, Fernando M. (2010), *Entrevista a...*; en MILENIO - México • 4 ABRIL, 2010, consultado en <https://laicismo.org/2010/una-laicidad-no-dilucidada-la-iglesia-del-silencio-martires-y-pederastas/55983>.
- González, Fernando M. (2015) *Apuntes del Seminario temático Religión y Sociedad*, dictado en el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Hager, M., Galaskiewicz, J., Bielefeld, W., y Pins, J. (1996). Tales from the grave: Organizations' accounts of their own demise, en *American Behavioral Scientist*, 39, 975-994.

- Hager, M., Galaskiewicz, J., y Larson, J. A. (2004). "Structural embeddedness and the liability of newness among non profit organizations". *Public Management Review*, 6(2), 159-188.
- Hannan, Michael T and John Freeman, "The Population Ecology of Organizations" en *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 5 (Mar., 1977), pp. 929-964 (931) <http://www.jstor.org/stable/2777807>. Acceso 24/01/2015
- Hatch, Mary Jo with Ann L. Cunliffe (2006) *Organization Theory: Modern, Symbolic and Postmodern Perspectives*, Oxford University Press, UK. 187-191 pp.
- Hernández, Tania (2016) *La Disolución de las organizaciones de la Sociedad Civil en México. Estudio de caso de las organizaciones de Asistencia Social en la Ciudad de México*, Tesis para optar por el grado de maestra en Estudios Políticos y Sociales, UNAM, México.
- Hervieu-Léger, Danielle (2002), "Space and religion: new approaches to religious spatiality in Modernity" en *International Journal of Urban and Regional Research*, 26: 99-105.
- Hervieu-Léger, Danielle (2004) *El peregrino y el convertido*, Ediciones del Helénico, México.
- Hervieu Léger, Daniele. (2005) *La religión, hilo de memoria*, Herder, España.
- Hervieu Leger, Danielle y Jacques Maitre (2008), Jean Séguy (1925-2007), *Archives de sciences sociales des religions*, 53e Année, No. 141, Mémoires (Jan. - Mar., 2008), pp. 155-158, URL: <http://www.jstor.org/stable/30128868>.
- Hill, Michael. (1971), "Typologie sociologique de l'ordre religieux" en *Social Compass*, 18, 1971/1, 45-64.
- Hill, Michael, (1973) *Sociología de la Religión*, Cristiandad, España.
- Hirschman, Albert (2012) *Salida, voz y lealtad*, FCE, México, 185 pp.
- Hostie, Raymond. (1973) *Vida y muerte de las órdenes religiosas*, DDB, Nueva biblioteca de teología.
- IFE COLMEX(2014), *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*, México.
- IMDOSOC – IPSOS Public Affairs, *Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa en México, Creer en México*, México 2013.
- Iniciativa Laicista (2014) *El estado vaticano bajo acusación internacional*, *Crónica*, Marzo de 2014, https://laicismo.org/data/docs/archivo_1370.pdf
- John Jay College of Criminal Justice. (2004). *The nature and scope of sexual abuse of minors by Catholic priests and deacons in the United States— 1950-2002.*, United States Conference of Catholic Bishops Washington, D.C.

- Johnson, Mary (2001), "Religious Life in USA: Community as a key bridge to young adults" en *Social Compass* 48,(2), 2001, 229-236.
- Juan Pablo II, (1983), *Código de Derecho Canónico*, (CIC) BAC, España.
- Juan Pablo II (1996), *Exhortación apostólica Vita consecrata*, BAC, España.
- Lahire, B.(2009), "Por una sociología psicológica entrevista a Bernard Lahire" en Suárez, H.J. *Tertulia sociológica*, , pp. 93-94, IIS, UNAM, 2009.
- Levesque Benoît.(1976), L'Ordre religieux comme projet rêvé/ Utopie et/ou secte? Etude comparative d'un cas (The Religious Order, as a Dreamed Project: Utopia and/or Sect? A Comparative Study of one Case), en *Archives de sciences sociales des religions*, n°41, 1976. pp. 77-108; http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1976_num_41_1_2088.
- Libanio, J.B. (1986) *La vuelta a la gran disciplina*, Paulinas, México.
- Loeza, Soledad (1991), "La Iglesia católica mexicana y las relaciones internacionales del Vaticano, en FI- XXXII-2, México, Octubre-diciembre de 1991, 199-221. forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/download/1279/1269
- López García, Julián y María Begoña de Isusi, "Un centre consacré à l'étude empirique de la vie religieuse: le DIS de Madrid" en *Social Compass*, 48(2), 2001, 1993-208.
- Ludwig, Dean C. (1993) "Adapting to a Declining Environment: Lessons from a Religious Order" en *Organization Science*, Vol. 4, No. 1, (Feb., 1993), pp. 41-56 <http://www.jstor.org/stable/2635040>
- Luna, Matilde y José Luis Velasco (2005). "Confianza y desempeño en las redes sociales" en *Revista Mexicana de Sociología*, 67, núm. 1 (enero-marzo, 2005): 127-162. UNAM - Instituto de Investigaciones Sociales, México.
- Maccise, Camilo (1992) Relaciones entre los obispos y religiosos en la misión de la Iglesia a la luz del documento *Mutuae relaciones*, Informativo de la CIRM (Sf).pp. 2-6
- Maccise, Camilo (2015) *En el invierno eclesial*, Debate, España.
- Madrigal, Santiago (2002). *Vaticano II. Remembranza y actualización, esquemas para una eclesiología*, Sal Terrae, Presencia teológica, 120, pp.
- Mair, Peter (2013), "Conceptos y formación de conceptos" en en Della Porta y Keating (Eds.) *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales*, Akal, España.
- Martucelli, Danilo (2007) *Lecciones de sociología del individuo, Curso dictado en Departamento de Ciencias sociales en PUCP* (septiembre de 2006) en http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/files/2012/06/Martucelli-Lecciones_de_sociologia_del_individuo2.pdf

- Martuccelli, Danilo y Araujo, Kathya (2010) *La individuación y el trabajo de los individuos*, en *Educação e Pesquisa*, vol. 36, 2010, pp. 77-91, Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29812343007>
- Martuccelli, Danilo. Entrevista a (2010) *La sociología en tiempos del individuo*, ½ Vínculo es editado por la Doble Vínculo, Revista de estudiantes de sociología U Católica Chile, ½ Vínculo Año I N°1. 2010 12, Chile.
- Marroquín, Enrique, CMF (2014), *Historia y Profecía*, edición privada, México.
- Mendoza-Álvarez Carlos (2014), “La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II” en *Theologica xaveriana* – vol. 64 No. 177 (157-179). Enero-junio 2014. Bogotá, Colombia. Consultado en <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/10967>
- Mendoza, Z. Jesús (2010) “El SERESURE en tiempos de primavera y de invierno en *Christus* (México), Vol. 74, no. 780 (sept.-oct. 2010), p. 35-40.
- Merton, Robert K, (1972) “Insiders and outsiders: a chapter in the Sociology of Knowledge” en *American Journal of Sociology*, Vol. 8, Issue 1, Varieties of political expression in Sociology (jul 1972) pp. 9-47.
- Meyer, Jean. (1991) *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*; Vuelta, México.
- Meyer, Jean, (2009) *El celibato sacerdotal, su historia en la Iglesia católica*, Tusquets, México.
- Meyer John y Rowan, B (1977 [1999]), *Organizaciones institucionalizadas: la estructura formal como mito y ceremonia* en Powell y Di Maggio, -compiladores- (1999, [1991]) *Institucionalismo en el análisis organizacional*, FCE, México.
- Misioneros del Espíritu Santo (1998), *Capítulo General 1998*, edición privada, México.
- Misioneros del Espíritu Santo, (2011), *Constituciones*, , N°6
- Misioneros del Espíritu Santo (2012), *Proceso de la REM Provincia de México*, 2ª etapa, análisis de la realidad, edición privada, Junio 2012.
- Montaño Hirose Luis, Marcela Rendón Cobián (2004) “Las aproximaciones organizacionales caracterización, objeto y problemática”, en *Contaduría y Administración*, FCA UNAM No. 213, consultado en <http://www.journals.unam.mx/index.php/rca/article/view/4608>
- Morones Claudia y Florencia Rivas (1999), *Régimen fiscal y contable de las Asociaciones Religiosas*, Tesis para obtener el título de licenciado en contaduría, UIC, México.

- Murray, Robert J. (2002) "Religious Communities and Their Mission" en *Journal of Religion and Health*, Vol. 41, No. 2, Summer 2002.
- Neal, M.A. (1971), "A theoretical analysis of renewal in religious orders in the U.S.A." en *Social Compass*, 18, 1971/1, 7-25
- Norr L, James y Jeanne Schweickert (1976) "Organizational Change and Social Participation: Results of Renewal in a Women's Religious Order" en *Review of Religious Research*, Vol. 17, No. 2 (Winter, 1976), pp. 120-133, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3510630> .
- Oblatos de María Inmaculada (2010) *La conversión, actas del 35° Capítulo general*, edición privada, Roma.
- Oblatos de María Inmaculada, *Constituciones*, 1982.
- Oblatos de México, <http://www.omi.mx/saneugenio>
- O'Connell, John, S.J. (1971), "The integration and alienation of Religious to Religious Orders" en *Social Compass*, 18, 1971/1, 65-84.
- Olson, Mancur [1965] (1971). *The Logic of Colective Action*, Schoken Books, Nueva York.
- Orbegozo, José A. (2004) *Cartas a la Congregación*, Conferencia Interprovincial Ibérica RR Pasionistas, Zaragoza, España.
- Orden de Predicadores *Constituciones*, 2014.
- Ostrom, Elinor. (2005) *Understanding institutional diversity*, Princeton University Press, 2005.
- Oviedo, Lluís (2008) "Testing the Effects of Organizational Culture on a Catholic Religious Order" en *Journal of Contemporary Religion* 23:2: 193-214. Factor analysis of questionnaire data from a sampel of provinces of the order of Friars Minor, showing subcultures. Regression data withmeasures of vitality.
- Pablo VI (1966) *Motu proprio Ecclesiae Sanctae Normas para la aplicación de los decretos conciliares*, Roma.
- Pacheco, María Martha (s/f) *Panorama de la Iglesia católica mexicana 1955-1973*, ITAM, <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/72/MaMarthaPachecoPanoramadelaiglesia.pdf>
- Padilla Pineda, Mario T (2008) *Vocación, reclutamiento sacerdotal en la Arquidiócesis de México*, CES COLMEX, Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencia social. México.
- Panebianco, Angelo. (1993). *Modelos de partido*, Alianza Universidad, México. Capítulo 1.

- Parker, Gumuncio, Christian (2005) "América Latina ya no es católica; Pluralismo cultural y religioso creciente" en *América Latina Hoy*, 41, 2005, ediciones Universidad de Salamanca.
- Prat, Joan (2015) *Una bibliografía sobre sectas: lecturas y contralecturas* en https://www.um.es/ESA/papers/St12_33.pdf
- Pasionistas, (2012) 46 Capítulo General, Documento final, Edición Privada, Roma.
- Paulo VI, (1966) *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, Santa Sede, agosto de 1966, en http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html
- Powell y Di Maggio, -compiladores- (1999, [1991]) *Institucionalismo en el análisis organizacional*, FCE, México.
- Puga, Cristina y Matilde Luna coords / REDA (2012) *Protocolo para la evaluación de asociaciones*, UNAM, IIS, Colegio Mexiquense, México.
- Puga, Cristina y Matilde Luna coords (2008), *Acción Colectiva y organización*, UNAM, IIS, México
- Puga, Cristina, (2016). "Organización". En Fernando Castañeda et. Al. (Coords.) *Léxico de la Vida Social* (pp. 408-14). SITESA/FCPyS-UNAM.
- Puga, Cristina (2014) "Introducción Notas sobre el origen de las asociaciones" en Santos Isnardo (coord.), *Para una historia de las asociaciones en México*, Palabra de Clío, México.
- Ramos Gómez-Pérez, Luis (1996) "Los religiosos y la acción social en México" en *Pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte, 295-296. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ratzinger José y Bovone (1984)- Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Editrice Vaticana, Roma, 1984.
- Ratzinger, J.- V. Messori (1985), *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985.
- Richardson, James T. "Michael Hill. The Religious Order" en *Review of Religious Research*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1978), pp. 339-340, URL: <http://www.jstor.org/stable/3510139>.
- Rocca, Giancarlo (2001)"La fabrication d'une sociologie des ordres religieux dans le *Dizionario degli istituti di perfezione*", *Social Compass* 48(2), 29-297.
- Rocca, Giancarlo (2002) "La sociologia degli ordini religiosi nel 'Dizionario degli istituti di perfezione'", *Claretianum* XIII: 53-81.

- Rojas Soriano, Rodolfo (2009), *Religión y democracia en América Latina*, IMDOSOC, México.
- Rubial García, Antonio (coord.) (2013), *La Iglesia en el México colonial*, IIH UNAM, BUAP, México-
- Sammon Sean (2001), "By Their Fruits You Shall Know Them: The Challenge of Renewal Among Men Religious in the USA Today" en *Social Compass* 48(2), 2001, 209-228.
- Scheitle Christopher P. & Kevin D. Dougherty (2008), "The sociology of religious organizations" en *Social Compass* 2/3 (2008): 981–999, 10.1111/j.1751-9020.2008.00113.
- Schneiders, Sandra (2011) *Prophets in their own country, Women religious bearing witness to the Gospel in a troubled Church*. Orbis Books, NY.
- Schwaiger, Georg (1998), "La vida religiosa en la historia cristiana" en *la Vida religiosa de la A a la Z*, San Pablo, España.
- Scott, W. Richard, Jerry Goodstein, M. Tina Dacin (2002) "Institutional theory and institutional change, introduction to the special research forum", en *Academy of Management Journal*, 2002, Vol. 45, No. 1, 45-57
- Scott, Richard, W. (2003), *Organizations* Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, p 101.
- Scott, Richard, W. (2008) *Institutions and Organizations*, Sage.
- Scott, Richard, W. (2010), "Reflections: The past and future of research on institutions and institutional change", *Journal of Change Management*, Vol. 10, No 1, 5-21, March 2010.
- Scott, Richard W. (2013), "Acercándose a la adultez: la maduración de la teoría institucional" (Trad. Carlos Quintero y Gerardo Romo) en *Estudios Interdisciplinarios de la Organización*, N° 3, Enero – junio de 2013, Universidad de Guanajuato, México.
- Sebastián, Fernando (1970) *Secularización y vida religiosa*, PPC, Madrid.
- Secretaría de Gobernación D.G. Asuntos Religiosos (2017a), *Asociaciones religiosas por tradición*, México, en http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf
- Secretaría de Gobernación D.G. Asuntos Religiosos (2017b) *Ministros de culto por tradición*, en México en http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/MC_por_tradicion.pdf

- Séguy, Jean (1971), "Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie" en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1971), pp. 328-354 EHESS; <http://www.jstor.org/stable/27577862>, Accessed: 13-05-2016
- Séguy, Jean (1984) "Pour une Sociologie de l'ordre religieux" en *Archives de sciences sociales des religions*, 29e Année, No. 57.1 (Jan-Mar, 1984), pp. 55-68, URL: <http://www.jstor.org/stable/30121747>.
- Sennett, Richard (2005) *La corrosión del carácter*, Anagrama, 8a edición, Barcelona.
- Servais, Emile y Francis Hambye (1971), "Structure et signification: probleme de methode en sociologie des organisatins claustrales " *Social Compass*, 18, 1971/1, 27-44
- Simmel, George. "El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura. Las grandes urbes y la vida del espíritu" en *Revista de Estudios Sociales* [en línea] 2001, (octubre): [Fecha de consulta: 9 de noviembre de 2015] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501013>> ISSN 0123-885X
- Taylor, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 226 pp.
- Teja, Ramón y García de Cortázar José Angel (coord.) (2015), *El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval*, Fundación Santa María la Real, Palencia, España, 285 pp.
- Tilly, Charles (2005). *Identities, boundaries and social ties*, Paradigm Publisher, 265 pp.
- Tirado, Ricardo (2010), "De la asociación: características y problemas" en Luna y Puga (coords.) *Nuevas perspectivas para el estudio de las organizaciones*, Anthropos, IIS UNAM, México.
- Tirado, Ricardo (2015) *Las organizaciones sociales y civiles: una revisión teórica*, inédito, Seminario de investigación, Organizaciones y Acción colectiva, Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*, Losada, B.A.
- Torres Martínez, Rubén (2014), "Cambio de estatus, renacimiento del conflicto. La evolución de las relaciones Estado – Iglesia en México en el contexto neoliberal de finales del siglo XX" en *Península*, vol. 9 N° 1, Enero-junio de 2014, UNAM, Mérida, México.
- Tracey, Paul (2012) "Religion and Organization: A Critical Review of Current Trends and Future Directions" en *The Academy of Management Annals*, 6:1, 87-134, <http://dx.doi.org/10.1080/19416520.2012.660761>
- Troeltsch, Ernst. (1958) *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México.

- Turcotte, Paul-André, (2001a), "Introduction. The religious order today" en *Social Compass* 48(2), 2001, 163–168.
- Turcotte, Paul-André (2001b), "The Religious Order as a Cognitive Minority in the Church and in Society" en *Social Compass* 48(2), 2001, 169–191.
- Turcotte, Paul-André (2004), La sociologie des religions et la condition de minoritaire dans le champ religieux", *Social Compass*, 51(1), 45-58.
- Turner, Víctor (1969) "Liminality and community" en Alexander, Jeffrey and Steven Seidman (editors), *Culture and society contemporary debates*, Cambridge U Press, UK, 147-159.
- Turner, Víctor. *El proceso ritual*. (1988), *Estructura y antiestructura*, Taurus, España.
- United States Conference of Catholic Bishops. (2002 y 2011). *Charter for the protection of children and young people*, Washington, DC, USA.
- Uribe, Mónica(2003),. *La Vida Consagrada en el México contemporáneo. La Conferencia de Institutos religiosos de México (CIRM) y la construcción del discurso democrático, 1959-1978*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia, UIA, México.
- Valle, Edenio (2001) "The process of Religious life in Brazil: a balance" en *Social Compass*, 48(2) 2001, 237-248.
- Vallipalam, Mathew M. (2001) "The Impact of Consecrated Life on Indian Society", *Social Compass*, 48(2), 263-277
- Van Gennep citado por Diarmuid O'Murchu (2001), *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, España.
- Vaticano (2013), *Anuario Pontificio*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, p. 1387.
- Vergara, Rodolfo (2012), compilador "Introducción" en *Organizaciones e instituciones Siglo XXI* editores y BBAP DF, México.
- Villalobos Grzywobick, Jorge (2010), *Filantropía y acción solidaria en la Historia de México*, CEMEFI, México.
- Wach, Joachim, (1946) *Sociología de la religión*, 1946, FCE, México.
- Wach, Joachim, (1955) *Sociology of religion*; Resumen en http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org/Wach,Joachim-Essays_in_the_History_of_Religions.pdf
- Watson. Guillermo (1980) *Cuentan unos hombres*, Oblatos de María Inmaculada en México, México.
- Weber Max, (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid.
- Weber, Max, (2004), *Sociología de la religión*, Ediciones Coyoacán, México.

- Weber, Max (2009), *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, Traducción de Denes Martos, Edición Original: 1904/1905, Edición Electrónica: 2009, laeditorialvirtual.com.ar
- Wittberg, Patricia (1988), *Outward orientation in declining Organizations. Reflections on the LCWR Documents*, editado por Leadership Conference of Women Religious, Washington, D.C.
- Wittberg, Patricia (1993) "Residence Stability and Decline in Roman Catholic Religious Orders of Women: A Preliminary Investigation" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32, No. 1 (Mar., 1993), pp. 76-82, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1386915>
- Wittberg, Patricia. (1994) *The rise and fall of religious orders*, Suny, State University of New York.
- Wittberg, Patricia (1997) "Deep Structure in Community Cultures: The Revival of Religious Orders in Roman Catholicism" en *Sociology of Religion*, Vol. 58, No. 3 (Autumn, 1997), pp. 239-259 Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3712215>.
- Wittberg, Patricia (2000a) "Declining Institutional Sponsorship and Religious Orders: A Study of Reverse Impacts" en *Sociology of Religion*, 2000,61:3 pp. 315-324.
- Wittberg, Patricia (2000) "Called to Service: The Changing Institutional Identities of American Denominations" en *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol.29, no.3 (2000),357-376.
- Wittberg, Patricia (2002) "Reciprocal Identities: apostolic life and consecrated life" in *Review for Religious*, July – august 2002.
- Wittberg, Patricia (2006), *From Piety to Professionalism - And Back? Transformations in Organized Religious Virtuosity*. Lanham, MD, Rowman and Littlefield / Lexington Books, 2006.
- Wittberg, Patricia (2009), "Opening a new window: fifteen years after the FORUS Study" en *Review for Religious Quarterly*, 68.4 – 2009.
- Wittberg, Patricia(2009), "The Challenge of Reconfiguration New Opportunities for Religious Congregations" *Human Development*, vol.30, no. 3 pp. 14-22.
- Wittberg, Patricia (2013), "Faith Based Umbrella Organizations: Implications for Religious Identity" en *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, Vol 42, N° 3, June 2013.
- Zechmeister, Sor Martha (2013) *El servicio de autoridad según el evangelio*. Documentos. UISG Unión Internacional de Superioras Generales, Roma 2013. . http://vd.pcn.net/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1296:auto-ridad-es-hacerse-proximo-&catid=43:asamblea-plenaria-uisg-2013-&Itemid=45

